

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The version of the following full text has not yet been defined or was untraceable and may differ from the publisher's version.

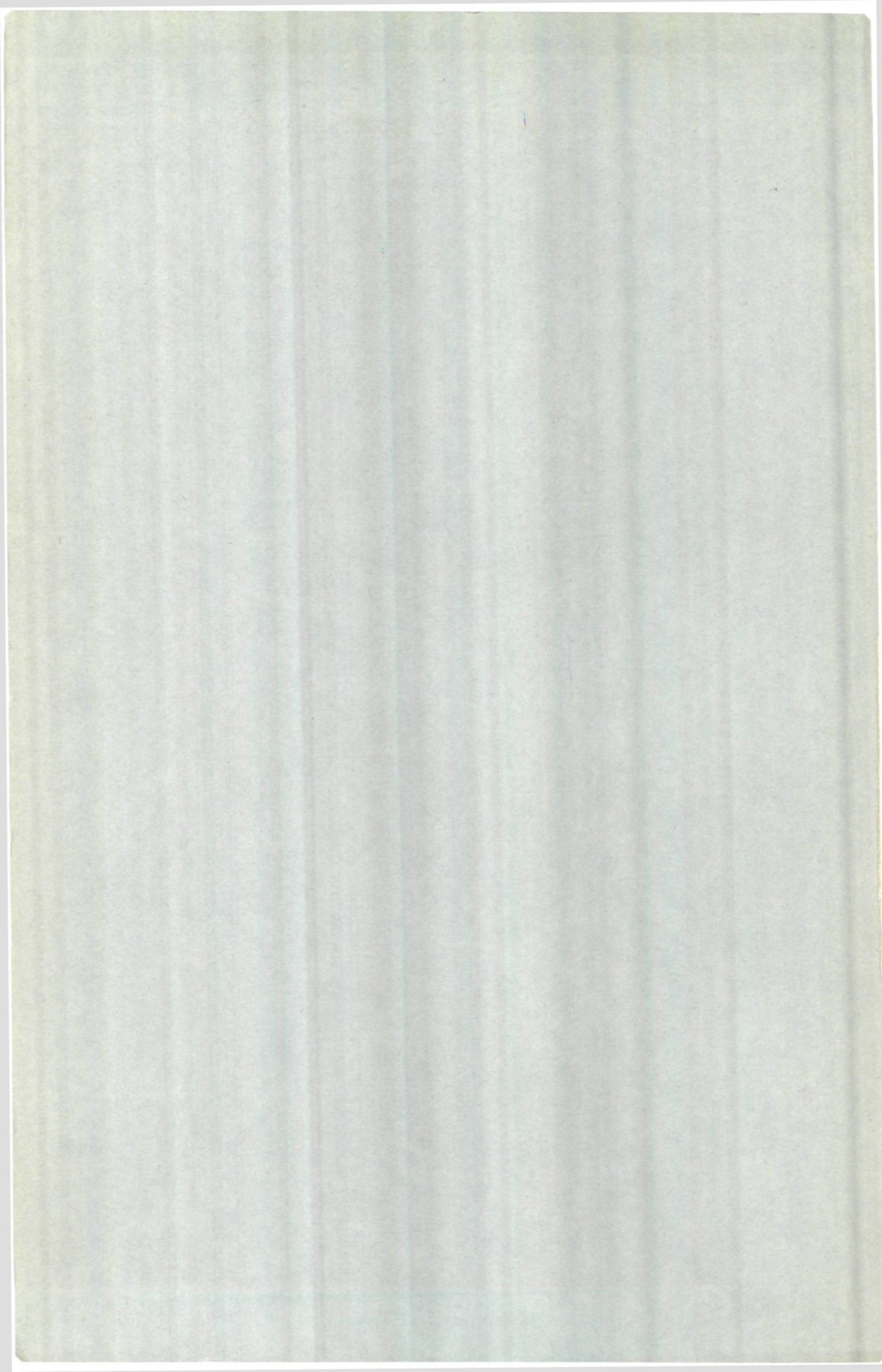
For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107015>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

LES ORIGINES DE LA  
REFORME DES CARMES EN FRANCE  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

C. (P. W.) JANSSEN, O. Carm.







LES ORIGINES DE LA  
REFORME DES CARMES EN FRANCE  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE



LES ORIGINES DE LA  
REFORME DES CARMES EN FRANCE  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT  
TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR  
IN DE LETTEREN  
AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,  
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS T. A. BIRRELL,  
HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN,  
VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT  
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP  
27 SEPTEMBER 1963 TE 4 UUR

DOOR

CANISIUS (PETRUS WILHELMUS) JANSSEN, Carmeliet  
*geboren te Nijmegen*



MARTINUS NIJHOFF / 'S-GRAVENHAGE



*Promotor:*

PROF. DR. L. J. ROGIER

# TABLE DES MATIERES

## INTRODUCTION: LA PROVINCE DE TOURAINE ET SES COUVENTS

I

L'origine de la province de Touraine – fondation des couvents – La Rochelle – Angers – Tours – Ploermel – Nantes – Orléans – Loudun – Saint-Pol-de-Léon – Poitiers – Pont-l'Abbé – Hennebont – Vivonne – Dol – Bondon – Rennes – Aulnay – la province au XV<sup>e</sup> siècle.

## I. LE PASSE

22

### A. Tentatives de réforme jusqu'au Concile de Trente inclusivement

22

Relâchement de la vie monastique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles – mouvements d'observance – la Congrégation de Mantoue – le bienheureux Jean Soreth – le général Terrasse – la Congrégation d'Albi – les débuts du protestantisme – tentatives de réforme dans les Ordres mendiants – le général Nicolas Audet – le Concile de Trente et la réforme des réguliers.

### B. Le mouvement de réforme après le Concile de Trente jusqu'en 1600

36

Activité des Papes – tentatives de réforme chez les Dominicains, les Franciscains, les Carmes – le général de Rossi – sainte Thérèse et le Carmel déchaussé – l'oeuvre du pape Clément VIII.

### C. La deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle en France

50

Début des guerres de religion – destruction des églises et des couvents – victimes parmi le clergé – la province de Touraine dans les premières guerres – Carmes devenus calvinistes – la France et le Concile de Trente – les guerres après 1572 – le général de Rossi et le Carmel français – les couvents tourangeaux après 1572 – la Bretagne et les guerres – la situation religieuse à la fin des guerres – abus sous le clergé séculier et régulier – le Carmel tourangeau à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle – appauvrissement et problèmes du logement – décadence et désordres – lueurs d'espoir – impression générale.

## II. LE MILIEU CONTEMPORAIN

79

### A. La renaissance du catholicisme français sous Henri IV

79

Contre-Réforme et Baroque – traits caractéristiques de la vie spirituelle dans l'époque du Baroque – la restauration de la France sous Henri IV –

	Henri IV et les religions – le foyer mystique de Paris – courants théocentriques et christocentriques – l'humanisme dévot.	
B.	<b>Le renouveau religieux en France</b>	91
	L'enseignement et l'éducation – communautés religieuses nouvelles pour l'éducation – Pierre de Bérulle et l'Oratoire de Jésus-Christ – la Société de Jésus.	
C.	<b>Mouvements de réforme dans les Ordres anciens</b>	101
	La Congrégation de Saint-Vanne – la Société de Bretagne – la Congrégation de Saint-Maur – les Feuillants – le Carmel déchaussé – la Réforme des Dominicains et le père Sébastien Michaelis – la Réforme des Dominicains bretons – les Capucins – synthèse.	
III.	<b>LES DEBUTS DE LA REFORME TOURANGELLE</b>	114
A.	<b>Le précurseur</b>	114
	Pierre Behourt – jeune Carme – études – prieur à Orléans, Loudun, Dol et Rennes – prieur à Ploërmel – le premier acte de réforme – la personnalité de Behourt.	
B.	<b>Philippe Thibault et le groupe parisien</b>	123
	Philippe Thibault – jeune Carme – études – rapports avec les Jésuites, les Feuillants et les membres du foyer mystique de Paris – visite à Rome – la personnalité de Thibault.	
C.	<b>Les deux groupes jusqu'au moment de leur coopération (1602–1605)</b>	134
	Le chapitre provincial de 1602 – la tournée de visite du général Sylvius – le chapitre provincial de 1604 – les <i>Décrets</i> de Sylvius – Behourt devient prieur à Rennes – difficultés – Sylvius à Paris – Louis Charpentier – rencontre du groupe parisien avec celui de Rennes.	
IV.	<b>VERS UNE FORMULE ORIGINAIRES</b>	150
A.	<b>A la recherche de la marche à suivre</b>	150
	Efforts pour obtenir des privilèges – la bulle du 21 septembre 1606 – impression mauvaise chez le général Sylvius – difficultés à Rennes – le chapitre provincial de 1607 – Charpentier devient prieur à Rennes – première venue de Thibault – discorde à Rennes – Thibault devient prieur à Rennes.	
B.	<b>Canalisation des efforts</b>	160
	Dissensions avec le général Sylvius – les rapports avec la direction de l'Ordre – introduction des formes nouvelles – accroissement du nombre des membres – Angers, deuxième couvent de la Réforme – liens entre les deux couvents – licence à Paris – l'Assemblée d'Angers, 1610 – le chapitre provincial de 1611 – le procureur-général Théodore Stracius.	
C.	<b>Elaboration des <i>Exercitia conventualia</i> de 1615</b>	172
	<i>Les Reigles et statuts</i> de 1612 – contenu – caractère – changement d'attitude de la direction provinciale – Dol et Chalain – Loudun, troisième couvent de la Réforme – l'Assemblée de Loudun, 1614 – les <i>Exercitia Conventualia</i> – contenu – le <i>Directoire spirituel</i> – le chapitre provincial de 1615 – Angers et Charpentier – délégation à Rome – reconnaissance officielle de la Réforme – ratification des statuts – décrets du général Fantoni – conclusion.	

V. INFLUENCE DU PASSE ET DU MILIEU SUR LA REFORME DE TOURAINE	184
A. La Réforme de Touraine et la vie carmélitaine	184
La vie monastique – aux XI <sup>e</sup> et XII <sup>e</sup> siècles – le Carmel primitif – adaptation à l'Europe – ordre mendiant – modification de la <i>Règle</i> – changement d'idées aux XV <sup>e</sup> et XVI <sup>e</sup> siècles – l'exercice de la prière intérieure – réactions du Carmel – réaction des Tourangeaux – l'idéal de l'Ordre – modification du cadre de la vie – silence et solitude – deux tendances concernant l'apostolat – exercice de la présence de Dieu – oraison aspirative – dévotion mariale.	
B. Influence du Passé	201
Vestiges du passé, défense contre le passé – la pauvreté – le sacriste – vie de communauté – influence positive du passé – les <i>Decrets</i> du général Sylvius – influence du bienheureux Jean Soreth – traditions de l'Ordre.	
C. Influence du Milieu contemporain	209
Centralisation – dépréciation de la liturgie – exercice de la prière intérieure – le goût baroque – austérités et mortifications – méditation en commun – prière méthodique – examen de conscience – retraite de dix jours – prière de quarante heures – renouvellement solennel des vœux – formes de dévotion personnelles – influence du Carmel déchaussé – des Jésuites – résumé	
VI. LA REFORME DE TOURAINE ET L'INVASION MYSTIQUE	228
A. Les ouvrages de spiritualité lus par les Tourangeaux	229
Deux traités pour les novices de Rennes – auteurs lus par Jean de Saint-Samson – auteurs lus par Dominique de Saint-Albert – inventaire des auteurs	
B. Frère Jean de Saint-Samson, maître de l'école abstraite	233
Le disciple de Ruysbroeck et Herp – doctrine sur la sainte Trinité – exemplarisme divin – introversion – structure de l'âme – oraison aspirative – état de consommation – transformation – 1 <sup>ère</sup> caractéristique l'oisiveté simple – 2 <sup>e</sup> caractéristique la contemplation – 3 <sup>e</sup> caractéristique la jouissance – la terminologie de Jean de Saint-Samson – trois degrés dans l'état de consommation – amour pur et anéantissement – la conformité au Christ	
C. La spiritualité de Dominique de Saint-Albert et de Philippe Thibault	254
Dominique et Jean de Saint-Samson – la prière – doctrine sur les expériences mystiques – Philippe Thibault ne laissa pas d'écrits – son attitude à l'égard de la mystique – d'autres auteurs Tourangeaux de la première heure – conclusion	
<i>Bibliographie</i>	267
<i>Table onomastique</i>	276

## ABRÉVIATIONS

- ACG* *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*, éd. Fr. Gabriel Wessels O. Carm., 2 t., Rome 1912-1934.
- AOC* *Analecta Ordinis Carmelitarum*, Romae apud Curiam Generalitiam, depuis 1909.
- Arch. Ille-et-V.* *Rennes, Archives Départementales d'Ille-et-Vilaine* (entre autres, les archives de la province de Touraine des Carmes).
- Arch. OC Rome*  
*BC* *Archivium Ordinis Carmelitarum Romae*.  
Cosme de Villiers O.Carm., *Bibliotheca Carmelitana*, 2 t., Orléans 1752. Additis nova praefatione et supplemento luce exprimendum curavit p. Gabriel Wessels O.Carm., Rome 1927 (deux tomes en un volume).
- Bull. OC* *Bullarium Carmelitanum*, 4 t.; t. 1 et 2 éd. Eliseus Monsignanus O.Carm., Rome 1715-1718; t. 3 et 4 éd. Josephus Albertus Ximenez O.Carm., Rome 1768.
- Chronique de Rennes* *Rennes, Archives Départementales d'Ille-et-Vilaine*, 9 H 30, Memoire dressé par le R. p. Behourt en forme de Registre de la province des Carmes de Touraine depuis sa separation d'avec celle de France jusqu'à l'an 1625.
- DOCR* Léon de Saint-Jean O.Carm., *Delineatio Observantiae Carmelitarum Rhedonensis*, Paris 1645.
- op. cit.* se réfère toujours à un ouvrage cité dans une des trois notes précédentes.

LA PROVINCE DE TOURAINE  
AU DÉBUT DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

----- LA BRETAGNE

● LES COUVENTS





## INTRODUCTION

### LA PROVINCE DE TOURAINE ET SES COUVENTS

La province de Touraine des Frères de Notre-Dame-du-Mont-Carmel a été créée à une des époques les plus agitées dans l'histoire de l'Europe occidentale. Le Grand Schisme occidental venait de bouleverser la chrétienté, lorsque l'Ordre du Carmel eut affaire, lui aussi, à des dissensions, du fait que le pape Urbain VI ne pouvait tolérer que des fidèles de l'obédience romaine eussent à leur tête un général clémentin, en l'occurrence le Catalan Bernard Oller. Comme on pouvait s'y attendre, le 19 avril 1380, une bulle parut qui destituait Oller,<sup>1</sup> suivie quelques mois plus tard par la nomination d'un vicaire général.<sup>2</sup> Il va sans dire que les décisions du pape Urbain ne furent reconnues que dans les pays soumis à son autorité; l'obédience clémentine resta fidèle au général Oller, de sorte que le Schisme s'introduisit dans l'Ordre même. Le conflit anglo-français, — nous sommes en pleine guerre de Cent ans — avait en grande partie décidé des frontières des deux obédiences; mais, fait remarquable, la France presque entière, même la partie où l'influence anglaise était prépondérante, se rallia au pape d'Avignon.<sup>3</sup> Ce fut même le cas pour une province qui nous intéresse plus spécialement ici: la Bretagne,<sup>4</sup> qui, de 1379 à 1381, pour assurer son indépendance, avait dû combattre le roi de France avec l'aide des Anglais.<sup>5</sup> A l'exception de la Flandre urbaniste qui, pendant un certain temps forma un vicariat à part,<sup>6</sup> le Carmel français fut unanime à reconnaître le général Oller. Au premier chapitre général de la branche clémentine de l'Ordre cette fois, qui eut lieu à Avignon

<sup>1</sup> *Bull. OC*, t. I, p. 145, le 19 avril 1380.

<sup>2</sup> *Bull. OC*, t. I, p. 146, le 21 oct. 1380.

<sup>3</sup> E. Lavisse, *Histoire de France*, t. IV, 1, Paris 1902, p. 260-263.

<sup>4</sup> A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t. IV, Rennes 1906, p. 50-68.

<sup>5</sup> E. Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. I, Rennes 1935, p. 352-353.

<sup>6</sup> La Flandre était un vicariat indépendant de 1379-1389: Paris, *Bibliothèque Nationale*, ms fr 13526, *Histoire chronologique et critique de l'origine et progrès de l'ordre des Carmes*, t. I, f. 220; *ACG*, t. 1, p. 89 et 101.



en 1384, il fut décidé de dédoubler la province de France par la création de la province de Touraine.<sup>1</sup> Il est difficile de savoir toutes les raisons qui ont présidé à cette décision; car, dans le *LIBER ORDINIS* officiel, ne figurent que les actes des chapitres généraux de l'obédience romaine et non les comptes rendus de la branche clémentine. Certaines de ces raisons s'expliquent néanmoins aisément par la situation du moment. D'abord l'immense étendue de la province de France qui allait des Flandres au Poitou et de la Bretagne à la Champagne. En outre l'Ordre possédait un grand nombre de couvents dans cette région, qui était une des plus peuplées de l'Europe d'alors. En plus des dix maisons – nous les citerons plus tard – de ce qui deviendra la province de Touraine, il y avait en France les couvents de Metz, Montreuil, Rouen, Pont-Audemer, Caen, Bourges, Baudricourt<sup>2</sup> et Lomichel<sup>3</sup> et, dans les Pays-Bas, Atrecht,<sup>4</sup> Valenciennes, Ypres, Bruges et Gand.<sup>5</sup> Dans une province d'une telle étendue, les sujets de chicane étaient inévitables entre les différentes régions, qui toutes se sentaient facilement lésées les unes par rapport aux autres. C'est une querelle de ce genre qui devait être l'occasion de la séparation de la province de Touraine. Pour reconstruire son propre couvent à Caen, le provincial de France, le Normand Jean de Corbeil, avait tout simplement fait main basse sur des matériaux appartenant aux couvents bretons, qui, eux, n'avaient que peu souffert de la guerre. Il n'en fallut pas plus pour que la mesure fût comble et que les Bretons, furieux, voulussent la séparation.<sup>6</sup> L'affaire fut débattue au chapitre général d'Avignon et aboutit à la création d'une nouvelle province. Le chapitre général de Castelnaudary reconnut officiellement la province le 25 mai 1387 et la ratification du pape Clément VII suivit par bulle le 23 novembre 1388.<sup>7</sup>

Il s'en faut de beaucoup que tout le monde ait été d'accord avec cette décision. Des voix continuèrent à s'élever pour réclamer la réunion des deux provinces, si bien qu'en 1411, au chapitre général de Bologne, qui rétablissait l'unité dans l'Ordre, on dut préciser :

<sup>1</sup> Paris, *Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 10 r.-v.; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 313; B. Zimmermann O.C.D., *Monumenta Historica Carmelitana*, t. I, Lerins 1907, p. 200; *DOCR*, p. 24-25.

<sup>2</sup> Ambrosius a Sancta Teresia O.C.D., *Monasticum Carmelitanum*, dans *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, XXII (1950), p. 415.

<sup>3</sup> K. Eubel O.F.M., *Die Avugonesische Obediens der Mendikantenorden*, Paderborn 1900, p. 19, n° 140, approbation papale de la fondation, le 16 janvier 1381.

<sup>4</sup> *Bull. OC*, t. I, p. 554-555.

<sup>5</sup> Ambrosius a Sancta Teresia, *op. cit.*, p. 128.

<sup>6</sup> Paris, *Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 10 v.; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 314.

<sup>7</sup> Eubel, *Die Avugonesische Obediens*, n° 545, le 23 nov. 1388.

Item ordinamus, quod in Ordine nostro sint XXI provinciae, quarum duae ultimae sint Turoniae et Boemiae. . . Et praecipimus omnibus Provincialibus quatenus in suis Constitutionibus habeant inserere has duas Provincias in loco suo; sub poena excommunicationis prohibentes. . . , quod amodo nullus habeat loqui de reunione aut divisione praedictarum Provincialium, specialiter Franciae et Turoniae, cum huic materiae perpetuum silentium imposuerimus, de assensu omnium Diffinitorum, attenta consideratione praedictae divisionis per plura Capitula Generalia etiam per Summum Pontificem.<sup>1</sup>

La nouvelle province comprenait les régions suivantes: Aunis, Saintonge, Poitou, Touraine, Anjou, Bretagne, Maine et Orléanais: c'était, comme on le voit, un large territoire au centre-ouest de la France.

Que la province ait reçu le nom de Touraine, région peu étendue en somme, est sans doute imputable au fait que presque toutes les autres régions de cette province étaient du ressort de la province ecclésiastique de Tours, ville qui était en outre, depuis longtemps, un des centres politiques et administratifs importants de cette partie de la France. Nous doutons qu'il faille chercher les raisons de cette dénomination dans l'importance qu'avait le couvent des Carmes de Tours, comme le fait Lezana dans ses *ANNALES*,<sup>2</sup> car nulle part il n'est dit que cette fondation ait occupé une position prépondérante et, d'autre part, l'initiative de la séparation avec la France avait été prise par les couvents bretons.

Lors de sa création, la nouvelle province comptait dix couvents. Nous nous conformons, pour l'histoire de leur fondation, à l'ordre des listes officielles de la province tourangelle. Si, dans ce genre de listes, l'ordre suivi est le plus souvent basé sur l'ancienneté des couvents, pour les plus anciennes fondations, d'autres considérations sont manifestement entrées en jeu, si bien que nous n'y trouvons pas de critère pour établir la date de fondation des différents couvents.

Bien qu'il ne soit pas considéré par les historiens carmélitains du XVII<sup>e</sup> siècle comme la fondation la plus ancienne, le couvent de LA ROCHELLE figure toujours en tête sur les listes de la province. Suivant ces auteurs, il aurait été fondé en 1294, par l'entremise des Templiers et des habitants de la ville, alors que les premiers occupants auraient

<sup>1</sup> *ACG*, t. I, p. 143.

<sup>2</sup> J.-B. de Lezana O. Carm., *Annales sacri, prophetici, et Eliani Ordinis Beatiss. Virg. Mariae de Monte-Carmeli*, t. IV, Rome 1653, p. 480.

été des Carmes anglais.<sup>1</sup> Des lettres d'Alphonse, comte de Poitiers et de Toulouse, frère du roi Louis IX, laissent entendre que la fondation est bien plus ancienne. Dans une lettre au sénéchal de Saintonge, datée du 7 juin 1267, il écrit :

Ex parte quorundam fratrum ordinis beate Marie de Monte Carmeli nobis est suplicatum, ut eisdem de aliqua platea in villa nostra de Rupelle vel prope providere vellemus, et eisdem concedere intuitu pietatis, in qua possent edificare taliter, quod ibi possent congrue commorari et divina officia celebrare. Unde vobis mandamus quatinus diligenter addiscatis utrum in dicta villa nostra vel prope habemus aliquam plateam competentem ad sua edificia facienda, quam eisdem dare possemus, . . .<sup>2</sup>

Deux ans plus tard, la fondation était vraisemblablement un fait accompli, car Alphonse déclare dans une lettre du 26 décembre 1269 :

Significamus vobis quod nos fratribus Beate Marie de Carmelo de Rupella dimidium arpentum nemoris in bosco nostro qui dicitur Guillelmus contulimus intuitu pietatis. . .<sup>3</sup>

De même que la plupart des fondations de l'Ordre datant du XIII<sup>e</sup> siècle, le couvent se trouvait en dehors de la ville, car les Carmes se souvenaient encore de leur origine érémitique. A vrai dire, la conversion de moines ermites en moines mendiants commença dès 1250, mais le processus mit plus d'un siècle à s'accomplir. Ce n'est qu'au XIV<sup>e</sup> siècle que nombre de ces couvents finirent par s'installer dans les villes pour participer aux œuvres pastorales. Ce fut le cas aussi à la Rochelle, où, en outre, le couvent hors les murs se trouvait continuellement exposé aux inondations. En 1346, Clément V permit aux religieux de s'installer dans la ville.<sup>4</sup> Suivant Léon de Saint-Jean, qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, écrivit l'histoire de sa province, le couvent décida son rattachement à la Touraine, à condition d'y occuper la première place.<sup>5</sup>

En deuxième lieu est cité le couvent d'ANGERS. Bien que les opinions varient sur la date de fondation de cette maison – elles vont de 1237<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *DOCR*, p. 78; *Lezana, Annales*, t. IV, p. 462; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 179.

<sup>2</sup> *Correspondance administrative d'Alfonse de Poitiers*, publiée par A. Molinier, t. I, Paris 1894, p. 58, n° 90.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 749, n° 1137.

<sup>4</sup> *Bull. OC*, t. III, p. 56.

<sup>5</sup> *DOCR*, p. 78.

<sup>6</sup> J. Grandet, *Notre-Dame Angevine*, Angers 1884, p. 207; A. Guéry, *Angers à travers les Ages*, Angers 1914, p. 118; *Angers, Archives Départementales de Maine-et-Loire*, 86 H 1, annotation postérieure au dos du ms.

à 1283<sup>1</sup> et 1294<sup>2</sup> –, l'année 1290 nous paraît la date la plus probable en vertu du document suivant :

Anno 1290. Carmelitae numero septem, quorum prior Johannes de Comacho a provinciali Franciae institutus fuerat, Andegavum accesserunt hac in urbe, vel prope, sui Ordinis Monasterium extruendi causa. Benigne recepti a Guillelmo Le Maix Andegavensium Episcopo, in domuncula prope collegialem D. Laudi Ecclesiam sita, primas sedes, quam domunculam per tres annos tamquam hospites incoluerunt, scilicet ad annum 1293. Quo anno Domino Petro de Rohan de Gué ipsis, locum Casa nova dictum, donante, monasterium eodem in loco aedificaverunt quod ab anno 1293 ad annum 1363 inhabitarunt.<sup>3</sup>

La précision de ce document lui donne un caractère de véracité et il concorde en outre très bien avec ce que dit le document le plus ancien que nous ayons pu trouver au sujet de la fondation. En effet, en décembre 1293, un accord fut conclu entre les Carmes et le curé de Saint-Germain, dans la paroisse duquel se trouvait le terrain dont Pierre de Rohan avait fait don. Comme le curé en question trouva que la fondation d'un couvent avec chapelle lui serait préjudiciable, ce document, sur l'initiative de l'évêque, établit une sorte d'arrangement à l'amiable qui reconnaissait au curé une part dans les honoraires provenant d'enterrements, etc..<sup>4</sup> A l'origine, ce couvent se trouvait également en dehors de la ville, de sorte qu'au XIV<sup>e</sup> siècle, ses habitants demandèrent l'autorisation de s'installer dans la ville. Cette autorisation fut accordée le 8 mai 1351 par Clément VI.<sup>5</sup> Ce n'est qu'en 1363 qu'un terrain fut mis à leur disposition *juxta pratum de la Savatte ad ripam fluvii de la Maine in domo viduae Stephanae de Moussay*,<sup>6</sup> dans le quartier de la Doutre, où, en 1386, ils construisirent un nouveau couvent et, en 1396, commencèrent la construction d'une église.<sup>7</sup>

On ne sait rien de précis sur la date de fondation du couvent de TOURS. La seule chose certaine, c'est qu'en 1302 les Carmes étaient déjà établis à Tours, car ils figurent dans le testament du duc Jean II de Bretagne, daté de cette année-là.<sup>8</sup> En outre, les plus anciens docu-

<sup>1</sup> Fr. Chamard O.S.B., *Les Vies des saints Personnages d'Anjou*, t. II, Paris 1863, p. 365; J.-M. Besse O.S.B., *Archives de la France Monastique*, t. XIX, Paris 1920, p. 73; Cél. Port, *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire*, t. I, Paris (s.d.), p. 71.

<sup>2</sup> *DOCR*, p. 79.

<sup>3</sup> Paris, B.N., Collection de Touraine et Anjou, ms 19, *Extrait d'un manuscrit intitulé Illustriorum Carmelitarum Andinorum natione brevis Encomium, chez les PP. Carmes d'Angers*, f. 154 r.

<sup>4</sup> Angers, Arch. Dép. de Maine-et-Loire, 86 H 1, copie.

<sup>5</sup> Bull. OC, t. III, p. 70-71.

<sup>6</sup> Paris, B.N., Collection de Touraine et Anjou, ms 19, f. 154 r.

<sup>7</sup> Port, *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire*, t. I, p. 70.

<sup>8</sup> H. Morice O.S.B., *Mémoires pour servir de preuves à l'Histoire... de Bretagne*, t. I, Paris 1743, col. 1188.

ments (pièces d'un procès datant de 1323) font mention d'une transaction faite le 4 février 1304, suivant laquelle un certain Reginald Gastinelli vend aux Carmes, pour la somme modique de 120 livres, un terrain sis en ville.<sup>1</sup> Plusieurs auteurs donnent 1301 comme date de fondation;<sup>2</sup> mais cela nous paraît improbable, car une tradition tenace veut qu'avant cette date, le couvent des Carmes se soit trouvé hors de la ville. Un historien du couvent, de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, relate ainsi les faits :

Il est certain que les carmes ont estes premierement establis entre la chapelle de sainte anne fauxbourg de la riez et le chasteau du plessis Lestours dans un lieu qui porte encore le nom de la vieille Carmerie qui est possedée par madame riezard. Il n'en paroist dans nos archives aucuns titres, c'est seulement la tradition commune et il en reste encore une porte ou il y a deux anciennes images en bosse de saint Helie en saint Elisée prophete. . . Il est très difficile de scavoïr quand ils vinrent a Tours. Tout ce qui retrouve cest une copie d'acte en parchemin et en latin qui porte que les religieuz Carmes estant trop esloignes de la ville acheperent une place vuide de 130 pieds de longueur et 60 de largeur proche la riviere de Loire vers la rue de la Tour rouge qui est a peu près ou est presentement la porte de l'escouerrye.<sup>3</sup>

Sans doute pouvons-nous croire Lezana quand il parle d'une installation datant de 1288, bien qu'il affirme que les Carmes auraient disposé dès cette date de la chapelle de Notre-Dame de Pitié,<sup>4</sup> alors qu'ils semblent n'en avoir acquis la jouissance qu'au moment de leur installation en ville.<sup>5</sup> L'agrandissement du couvent et surtout la construction d'une église y rencontra tant d'opposition qu'en 1323, les Carmes durent faire appel au pape Jean XXII<sup>6</sup> et, grâce à son intervention, une réconciliation eut lieu l'année suivante. En 1344, la nouvelle église était prête pour la consécration.<sup>7</sup> Les rois de France ont toujours montré une sollicitude spéciale pour les Carmes de Tours. Louis XI les combla de faveurs; il leur fit construire, entre autres, une grande église et une nouvelle aile au couvent.<sup>8</sup> Aussi le couvent prit-il le titre de «royal».

<sup>1</sup> *Tours, Arch. Dép. d'Indre-et-Loire*, ms H 642, f. 1 r.

<sup>2</sup> Besse, *Archives de la France Monastique*, t. XIX, p. 19; J. Carzé de Busserolle, *Dictionnaire . . . d'Indre-et-Loire*, t. I, Tours 1883, p. 284.

<sup>3</sup> *Tours, Arch. Dép. d'Indre-et-Loire*, ms H 643, f. 5 r. Cf. *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 181, *DOCR*, p. 87.

<sup>4</sup> Lezana, *Annales*, t. IV, p. 441; A. Ourys, *La monographie du couvent de Tours*, dans *Etudes Carmélitaines*, II (1912), p. 371-389, dit 1285, citant Lezana d'une façon inexacte.

<sup>5</sup> *Tours, Arch. Dép. d'Indre-et-Loire*, ms H 642, f. 1 v.

<sup>6</sup> *Ibid.*, H. 633, copie vérifiée par Jean Pagam, notaire à Tours.

<sup>7</sup> Sur la querelle: *ibid.*, ms H 642, f. 2 v. sq., sur la consécration de l'église: ms H 643, f. 6 v.

<sup>8</sup> *Ibid.*, ms H 642, f. 7 r.; ms H 643, f. 48 r.; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 182-185, quatre brefs royaux vérifiés par des notaires.

En Bretagne, la première maison fut créée à PLOËRMEL, fin 1272, par deux Carmes que Jean de Richemont, futur duc Jean II de Bretagne, avait ramené du mont Carmel lors de sa croisade.<sup>1</sup>

Les Carmes furent menés du Mont Carmel par Jean de Bretagne, comte de Richemont, fils de Jean, premier du nom. . . Le comte de Richemont et son beau frère Edouard prince de Galles, fils du Roy d'Angleterre, s'en allèrent faire le voyage de la Terre Sainte et donnèrent jusqu'à Mont Carmel, qui est en Syrie, d'où le comte de Richemont amena deux religieux qu'il mit dans le faubourg de l'Hospital, et leur bailla la chapelle de Ste. Anne pour faire leur divin office et exercices spirituels.<sup>2</sup>

Les deux Carmes. . . avaient été provisoirement logés dans un prieuré situé au faubourg de Ploërmel, sur la route de Josselin. . . Le lieu de l'Hospital d'En-Bas était étroit, malsain; le comte de Richemont leur fit bâtir au haut du même faubourg, près les murailles et la porte d'En-Bas de la ville, un beau monastère avec une grande et magnifique église et un pourpris contenant pour le moins, le tout ensemble, 7 journaux ou environ.<sup>3</sup>

Le couvent dont il est question ici, et que le duc dota de revenus pour 25 religieux, fut achevé en 1296 et était pourvu d'une importante hôtellerie, où les Etats de Bretagne siégèrent à plusieurs reprises.<sup>4</sup> Les privilèges que le fondateur obtint pour la maison par son intercession auprès du pape en 1300,<sup>5</sup> ainsi que son testament de 1302,<sup>6</sup> témoignent de la faveur qu'il n'a cessé de lui prodiguer. L'église fut achevée en 1304<sup>7</sup> et embellie dans les années suivantes.<sup>8</sup> Le duc Jean II fut enterré, le 16 décembre 1305, dans l'église qu'il avait fondée; <sup>9</sup> et plus tard, son petit-fils, Jean III.<sup>10</sup>

Au cours de l'année 1318, six Carmes, parmi lesquels le prieur Jean de Paris, quittèrent Ploërmel pour se rendre à NANTES, où ils s'installèrent à l'Hôtel de Rochefort, don du chevalier Thibaut de Rochefort,

<sup>1</sup> Al. Bouchard, *Les grandes croniques de Bretagne*, Rennes 1886, f. 107 v.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 84-85; *DOCR*, p. 90-91.

<sup>3</sup> M. Rosenzweig, *Le Cartulaire du Morbihan*, dans *Revue Historique de l'Ouest*, XI (1895), p. 69, n° 455; voir aussi: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 85-86.

<sup>4</sup> de Bellevue, *Ploërmel*, Paris 1915, p. 95-96. Les Etats de Bretagne y ont eu lieu en 1309, 1317, 1580 et 1587.

<sup>5</sup> G. Digard, M. Faucon et A. Thomas, *Les Registres de Boniface VIII*, t. II (1298-1300), Paris 1890, col. 768 (trois pièces).

<sup>6</sup> Morice, *Mémoires pour servir de preuves*, t. I, col. 1188 et 1191.

<sup>7</sup> *DOCR*, p. 91-92.

<sup>8</sup> Notes à payer concernant toutes sortes d'objets (grilles, vitraux etc) : A. de la Borderie, *Documents inédits*, dans *Bulletin et Mémoires de la Société Archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, XXII (1893), p. 268 et 282-283; M. Rosenzweig, *Le Cartulaire du Morbihan*, p. 75 et 77.

<sup>9</sup> De Bellevue, *Ploërmel*, p. 96.

<sup>10</sup> Rosenzweig, *Cartulaire du Morbihan*, t. II, Vannes 1934-1935 (Extrait du *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*), p. 7, n° 525.

vicomte de Donges.<sup>1</sup> Là, ce furent les Franciscains qui s'opposèrent à leur venue, parce que les deux couvents étaient trop rapprochés. Plus tard, lorsqu'en 1325 ou 1326, à la suite de cette contestation, les Carmes gagnèrent la ville, où le chevalier Thibaut leur avait offert une autre demeure, ce furent l'évêque et le curé de la paroisse qui soulevèrent des difficultés.<sup>2</sup> Un premier appel à une intervention papale, en 1328,<sup>3</sup> s'avéra insuffisant; mais la générosité du fondateur et un second appel au Saint-Siège eurent raison des résistances et, en 1345, les Carmes purent enfin disposer en paix de leur couvent.<sup>4</sup> Le couvent de Nantes jouissait, surtout au XV<sup>e</sup> siècle, de la faveur particulière des ducs de Bretagne. Après sa captivité à Chateauxaux, en 1420, le duc Jean V, à la suite d'un vœu, offrit son poids d'or au Carmel de Nantes; il pesait 304 marcs et 7 onces d'or.<sup>5</sup> Marguerite de Bretagne, première femme du duc François II, fut enterrée dans l'église du couvent,<sup>6</sup> ainsi que le duc lui-même;<sup>7</sup> sur l'ordre d'Anne de Bretagne, reine de France, la seconde femme du duc François II, Marguerite de Foix, fut transférée à l'église des Carmes en 1507, pour y être enterrée dans le tombeau magnifique que la reine avait fait faire pour ses parents.<sup>8</sup> C'était le désir de la reine Anne d'y être enterrée aussi, mais le roi de France en décida autrement: seul son cœur fut transféré à Nantes, dans un reliquaire d'or, qui est un chef-d'œuvre de la Renaissance française.<sup>9</sup> Plus tard, le couvent eut souvent des difficultés à percevoir les revenus des fondations ducales, ratifiées par les rois de France.<sup>10</sup> Néanmoins, le catalogue, dressé au XVII<sup>e</sup> siècle, des objets précieux conservés au couvent, comporte encore à cette époque de nombreuses pages.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Dubuisson- Aubenay, *Itinéraire de Bretagne en 1636*, t. II, Nantes 1902, p. 230 sq.; G. Mollat, *La Fondation des Carmes à Nantes*, dans *Annales de Bretagne*, XXIII (1907-1908), p. 405-411; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 109-113; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 191 et 270; *DOCR*, p. 96.

<sup>2</sup> Mollat, *op. cit.*, p. 405-406; *DOCR*, p. 96-97. Acte de donation du chevalier Thibaut pour la deuxième maison, datant du 12 juillet 1327, chez Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'Histoire de Bretagne*, t. 1, col. 1345-1346.

<sup>3</sup> Bulle du 6 novembre 1328 dans Mollat, *op. cit.*, p. 408-409.

<sup>4</sup> Mollat, *op. cit.*, p. 409-411; *Arch. Ille-et-V.*, Li 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 113-120.

<sup>5</sup> A. Bourdeaut, *Jean V et Marguerite de Clisson*, dans *Société Archéologique de Nantes et de la Loire-Inférieure*, 1913, p. 331-417; G. Durville, *Etudes sur le vieux Nantes*, t. II, Nantes 1913, *Vœu de Jean V, son pèlage à l'église des Carmes*, p. 218 sq.

<sup>6</sup> Travers, *Histoire civile, politique et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, t. II, Nantes 1837, p. 142.

<sup>7</sup> *Nantes*, *Arch. Dép. de la Loire-Inférieure*, H 224, bulle du pape Jules II, datée du 13 mars 1506, autorisant la translation des cendres de Marguerite de Foix.

<sup>8</sup> Ch. Taillandier O.S.B., *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, t. II, Paris 1756, p. 239 (avec des figures).

<sup>9</sup> Dubuisson-Aubenay *Itinéraire de Bretagne en 1636*, t. II, p. 82, note 5; Travers, *Histoire de Nantes*, t. II, p. 270-271.

<sup>10</sup> *Nantes*, *Arch. Dép. de la Loire-Inférieure*, H 224, qui contient de nombreuses pièces sur ce sujet.

<sup>11</sup> *Paris, B. N.*, ms fr. 22325, f. 944-949.

Bien que nommé à la sixième place, le couvent d'ORLÉANS n'en est pas moins la plus ancienne fondation de la province. Les sources carmélitaines se contentent de dire que l'établissement était très ancien et se trouvait d'abord en dehors de la ville.<sup>1</sup> Les annales de la ville précisent cependant une date :

1265. Les pères Carmes viennent s'établir à Orléans, dans une maison hors de la ville au soleil couchant, assez près de l'église de Saint-Laurent des Orgerils, dans le terrain qui porte encore aujourd'hui le nom de «vieux-Carmes».<sup>2</sup>

Parce que le couvent se trouvait trop près de la Loire, qui n'était pas endiguée, et qu'il était souvent exposé aux inondations, le pape Jean XXII, le 6 novembre 1328, autorisa les Carmes à construire une maison en ville.<sup>3</sup> Ce ne fut cependant qu'en 1365 qu'un immeuble en ville et des terrains adjacents, situés tout près de la nouvelle porte Renard, furent mis à leur disposition par un certain Hervé, marchand de manuscrits. Ce bâtiment convenait à leurs besoins<sup>4</sup> et, le 20 juillet de la même année, il fut amorti par Philippe de Valois, duc d'Orléans<sup>5</sup>. Au cours de l'année suivante, en 1366, il fut transformé en couvent. Pendant le siège d'Orléans, en 1428, le couvent fut saccagé, tant par les habitants de la ville que par les Anglais;<sup>6</sup> il fut reconstruit plus tard avec l'aide du pape et de la bourgeoisie.<sup>7</sup>

En 1334, le Carme Pierre des Maisons prit possession, avec quatre de ses compagnons, d'un terrain à LOUDUN, que le chevalier Jehan (ou, suivant la plupart des documents, Amaury) de Baussay<sup>8</sup> leur avait offert.

Le couvent des Carmes, situé au bout de la ville, est de très grande étendue et fut fondé l'an 1334 par Jehan de Baussay.<sup>9</sup>

Les plus anciens documents concernant ce couvent datent du 19

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II CO 35, n° 195; DOCR, p. 104-105.

<sup>2</sup> D. Lottin, *Recherches Historiques sur la ville d'Orléans*, t. I, Orléans 1836, p. 121. Cf. *Gallia Christiana*, t. VIII, Paris 1754, col. 1467.

<sup>3</sup> G. Mollat, *Jean XXII (1316-1334), Lettres Communes*, t. VIII, Paris 1924, p. 57, n° 43237; *Bull. OC*, t. III, p. 26.

<sup>4</sup> Lottin, *op. cit.*, t. I, p. 159.

<sup>5</sup> Arch. OC Rome, II CO 35, n° 197, copie de l'amortisation, vérifiée par deux notaires.

<sup>6</sup> Lottin, *Recherches Historiques*, t. I, p. 208.

<sup>7</sup> Bulle d'Eugène IV, le 27 juillet 1436, dans H. Denifle O.P., *La Désolation des Eglises, Monastères, Hôpitaux en France vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, t. I, Mâcon 1897, p. 35-36, n° 109; Lottin, *op. cit.*, t. I, p. 208.

<sup>8</sup> *Poitiers*, Arch. Dép. de la Vienne, Fonds des Carmes, Carmes de Loudun, H 17; Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 50; Arch. OC Rome, II CO 35, n° 201; DOCR, p. 107.

<sup>9</sup> A. Lerouzey, *Loudun, Histoire civile et religieuse*, Loudun 1908, p. 335.



février 1351 et confirment l'amortissement de quelques terrains donnés aux Carmes.<sup>1</sup> Quelque temps après, le chevalier Perceval de Colloigne leur fit construire une église en l'honneur de Notre-Dame-du-Mont-Carmel, que le pape enrichit d'indulgences le 17 mars 1389.<sup>2</sup> A en croire une bulle papale du 1<sup>er</sup> février 1406, les Carmes ont d'abord habité un couvent hors de la ville, avant de fonder leur maison dans l'enceinte :

Officiali Pictaven. comittit, ut causam ortam inter fratres Carm. domus de Losduno dioec. Pictaven., ad quam olim relicto propter guerras loco de Beaurepayre nuncupato extra muros villae de Losduno existente se translulerunt, et Petrum Ginaci priorem saec. eccl. domus Dei nuncupato de Losduno, qui invitis et contradicentibus ipsis fratribus violenter se intrusit in illo loco, decernat et, quod decreverit, per censuram eccl. firmiter observari faciat. «Exhibita Nobis». d. Saonae, IV Id. Febr. a. XII.<sup>3</sup>

Il n'existe cependant pas d'autres renseignements à ce sujet.

Dans un cartulaire de l'église cathédrale de SAINT-POL DE LÉON, que plusieurs auteurs citent, on lit au sujet de la fondation du couvent des Carmes en ce lieu la phrase suivante :

Reverendissimo Guillelmo Ouvroin, in episcopatu Leonensi sedente, Joannis IV et Mariae ejus uxoris, Britanniae Ducis et Ducissae temporibus; anno millesimo quadringentesimo quadragesimo octavo S. Pauli Leonensis Carmeli fuit fundatus.<sup>4</sup>

Ce texte contient plusieurs erreurs. Ainsi, Jean de Montfort ne devint duc de Bretagne qu'au moment du traité de Guérande, en 1365, après une lutte acharnée pour la succession; <sup>5</sup> en outre, Guillaume Ouvroin ne reçut sa nomination d'évêque qu'en 1349, et sa consécration n'eut lieu qu'en 1354.<sup>6</sup> Il est possible que l'initiative de la fondation du couvent ait été prise en 1348. Quoi qu'il en soit, la ratification papale, donnée le 23 mars 1353, est plus probante :

Permission aux Pères Carmes de s'établir dans la ville ou dans le diocèse de Léon, et d'y bâtir une chapelle avec un cimetière, un campanile avec une cloche, et des bâtiments claustraux pour douze Frères du dit Ordre.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 50-51; Lerousey, *op. cit.*, p. 336.

<sup>2</sup> Copie de la donation dans Lerousey, *op. cit.*, p. 336 (le 27 sept. 1388); la bulle papale dans Eubel, *Die Avignonesische Obediens*, p. 67, n° 559 a.

<sup>3</sup> Eubel, *op. cit.*, p. 138, n° 1036.

<sup>4</sup> Arch. OC Rome, II CO 35, n° 204; *DOCR*, p. 112.

<sup>5</sup> Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 243-260.

<sup>6</sup> Taillandier, *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, t. II.

<sup>7</sup> P. Peyron, *Actes du Saint-Siège. Concernant les Evêchés de Quimper et de Léon*, dans *Bulletin Diocésain d'Histoire et d'Archéologie. Diocèse de Quimper et de Léon*, XII (1912), p. 126, n° 287.

Un certain sieur Tromelin doit en avoir été le fondateur; ainsi du moins en a décidé le tribunal de Quimper, en 1578, quand les marquis de Kernavan, grands bienfaiteurs du couvent, en revendiquèrent les droits.<sup>1</sup> Peu après sa fondation, en 1375, lorsque, aidé des Anglais, le duc Jean IV s'empare de la ville, que les Français occupaient depuis 1372, sur l'ordre de Bertrand du Guesclin,<sup>2</sup> le couvent fut en grande partie détruit. Pour en activer la reconstruction, le pape accorda en 1376 et 1381 des indulgences à ceux qui aideraient à le restaurer.<sup>3</sup> A en croire des descriptions ultérieures, c'était un bel édifice et un couvent prospère, un des plus riches de la province.<sup>4</sup>

Le couvent de PORTIERS a été fondé en 1354.<sup>5</sup>

Suivant la memoire qui nous á esté apparu par le commendement du Reverendissime Evesque de Poictiers Henry Louys de la Rocheposé, tiré de l'Inventaire des Tiltres des hebdomadaires de l'Eglise de Poictiers cotté cent et neuf qui contient ces mots, Messire Jean d'Archiac Chevalier du diocèse de Poictiers ayant devotion de fonder un Couvent de l'Ordre de nostre dame des Carmes en la ville de Poictiers, donna certains lieux et terres en ladyte ville qui est à present le logeix de Monsieur le Chantre de St. Pierre. Mais daultant que le lieu n'estoyt asséz pour le bastir Messire Jean Evesque de Poictiers cinquiesme du nom Leur donna certaines maisons et terres asseiges pres l'Eglise de St. Michel de son Acquest pour les y bastir, et lesdytz PP. Carmes estant venus la pour faire leur demeure en certaines maisons qui estoynt de cette . . . (illisible), supplierent qu'on leur baillast la Chapelle de St. Aignan pour faire le divin service. Ce que leur fut accordé. Conventions faictes entre le Curé de St. Michel et les Religieux soubz certaines conditions le lundy devant la Nativité de S. Jean Baptiste mil trois cents soixante et six.<sup>6</sup>

Entre-temps Poitiers était devenu territoire anglais par le traité de Brétigny, en 1360,<sup>7</sup> ce qui explique pourquoi deux gentilshommes anglais, Felletton, maréchal du Poitou, et Chandes, chancelier d'Aquitaine, furent les principaux promoteurs de la construction d'une église,

<sup>1</sup> G Pondaven, *Les Communautés religieuses à Saint-Pol-de-Léon*, dans *Bulletin Diocésain d'Histoire et d'Archéologie Diocèse de Quimper et de Léon*, XVI (1916), p 19-26

<sup>2</sup> A de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t IV, p 35

<sup>3</sup> P Peyron, *Relevé de quelques brevets d'Indulgences accordées par la Cour de Rome dans les diocèses de Quimper et de Léon*, dans *Bulletin Diocésain de Quimper et de Léon*, VIII (1908), p 191-192 · 1376 «Ad reparationem ecclesie», 1381, 16 janvier, «l'Eglise »

<sup>4</sup> Arch Ille-et-V, 9 H 2, *Fondation du Beau et Noble couvent des Carmes de Saint-Paul-de-Léon*

<sup>5</sup> Arch Ille-et-V, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p 154, *DOCR*, p. 116, dit que les Carmes se sont installés dans leur nouvelle maison (celle-ci n'était pas la première) le 23 juin 1364

<sup>6</sup> Arch Ille-et-V, 9 H 7a, *Fondation des Carmes de Rhennes*, p 154 sq

<sup>7</sup> J Salvini, *Le Diocèse de Poitiers à la fin du Moyen Age (1346-1560)* (Publications de l'Université de Poitiers Série des Etudes Régionales, n° 1), Poitiers 1946, p 13

commencée en 1363.<sup>1</sup> Les maisons dont il est question plus haut furent converties en couvent et les Carmes s'y installèrent le 23 juin 1364.<sup>2</sup>

Le dixième et dernier couvent qui rallia la nouvelle province, fut le couvent de PONT-L'ABBÉ, récemment fondé. Hervé, seigneur de Pont-l'Abbé, amena les Carmes dans sa ville le 4 mai 1383 et leur donna :

nostre maison et son courtil, logemens et appartenances de Kangué, en nostre dite ville, sise entre le Marché aux bleds et la Mer, jointe le courtil d'Olivier de Kla: si mon tres-redoutable et souverain Seigneur, Monsieur le Duc, le consent.<sup>3</sup>

Dix ans plus tard, le 3 mai 1393, le duc Jean IV ratifia cette fondation et, à cette occasion, fit don au couvent d'un grand terrain et il en accorda l'amortissement.<sup>4</sup> L'église une fois achevée, les rapports entre le couvent et la paroisse de Loctudy furent réglés par contrat.<sup>5</sup> Haut perché dans le coin sud-ouest de la côte rocheuse de la Bretagne, le couvent, dont l'église est fort belle, souffrit peu de la guerre. Suivant Léon de Saint-Jean, la vue sur la mer et le site paisible en faisaient un lieu idéal pour la vie contemplative et la prière.<sup>6</sup>

Le premier chapitre de la nouvelle province eut lieu à Angers en 1385, sous la présidence du général Raymond le Vacher. A côté du premier provincial de Touraine, maître Michel Marquier de Ploërmel, le provincial de la France, Jean de Corbeil, était présent aussi.<sup>7</sup>

Très vite les couvents se multiplièrent.

L'origine du couvent de HENNEBONT remonte probablement à 1379,<sup>8</sup> donc quelques années avant la création de la province. L'acte original, en fait, n'existe plus; mais il ressort d'une pièce datant de 1394, par laquelle le duc Jean IV de Bretagne confia aux Carmes de Hennebont la chapelle de Saint-Yves avec ses terres, qu'il a fondé ce

<sup>1</sup> *DOCR*, p. 117; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 154-158.

<sup>2</sup> *DOCR*, p. 116; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *op. cit.*, p. 155.

<sup>3</sup> *Quimper, Arch. Dép. du Finistère*, 15 H 1, original.

<sup>4</sup> L'histoire de ce couvent, écrite vers 1630, se trouve à *Quimper, Arch. Dép. du Finistère*, 15 H 3. Elle a été publiée en partie par G. Pondaven, J.-M. Abgrall et H. Perennés, *Notices sur les paroisses du diocèse de Quimper et de Léon: Loctudy (suite); les Carmes*, dans *Bulletin Diocésain... de Quimper et de Léon*, XXVI (1926), p. 129-153.

<sup>5</sup> Pondaven, Abgrall et Perennés, *op. cit.*, p. 133.

<sup>6</sup> *DOCR*, p. 126; G. Pondaven, *Le Chapitre Provincial des Carmes à Pont-l'Abbé en 1618*, dans *Bulletin Diocésain... de Quimper et de Léon*, XVIII (1918), p. 145 sq.; Pondaven, Abgrall et Perennés, *op. cit.*, p. 135 sq.; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 2, *Fondation du Couvent des Carmes du pont l'Abbé*.

<sup>7</sup> *Paris, Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 10 r. et v.; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 313.

<sup>8</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 279.

Carmel peu de temps auparavant; <sup>1</sup> c'est pourquoi le couvent porte le titre de *ducalis*, qui plus tard, lorsque le duché revint à la couronne française devint *regalis*.<sup>2</sup> Le plus ancien acte connu porte la date du 24 novembre 1386. Dans ce contrat de fondation, établi par Jean vicomte de Rohan, d'une part, et frère Jean, provincial de France, *frater Prigentius, vicarius nostri novi conventus de Henbont, coeterique fratres omnes et singuli insimul dicti conventus*, d'autre part, était exprimée la gratitude pour l'aide apportée lors de la construction du couvent et pour le don d'une maison sise à côté du couvent.<sup>3</sup> Les bâtiments du couvent existaient donc déjà. Au moment de sa fondation, les moines reçurent *la concession du Guindage* qui leur accordait un sol et demi sur chaque tonneau de vin qui entrait au port de Hennebont; en échange on leur demandait des funérailles gratuites pour tout noyé étranger.<sup>4</sup> Le couvent fut admis au chapitre provincial en 1389.<sup>5</sup> Il comptait en moyenne plus de 20 membres.<sup>6</sup>

Le couvent de VIVONNE fut fondé peu de temps après et reçut la ratification papale le 13 septembre 1397:

Priori generali et fratribus Carm. concedit facultatem recipiendi locum in Vivonia (Eubel déchiffre Umonia, ce qui n'existe pas) dioec. Pictaven. per Aymericum dominum loci de Mortuomari eiusdem dioec. ad usum ipsorum concessum et in eo domum cum ecclesia etc. construendi.<sup>7</sup>

Bien que le document le plus ancien, le testament d'un certain Jacques Bonnet, en faveur des Carmes de Vivonne, soit daté du 20 août 1392,<sup>8</sup> le couvent n'a été fondé qu'en 1394; car Ylthier de Martreul, évêque de Poitiers et chancelier du duc de Berry, sous l'épiscopat duquel la fondation fut entreprise,<sup>9</sup> ne devint évêque qu'en 1394.<sup>10</sup> C'est en 1400 que le couvent de Vivonne fut admis au chapitre de la province de Touraine; <sup>11</sup> mais, plus tard, il a dû faire partie, pendant un certain temps, de la province d'Aquitaine, comme en témoigne la résolution du chapitre général de 1469:

<sup>1</sup> Cf. le texte de cet acte dans R. Kerviler, *Le Couvent des Carmes d'Hennebont*, dans *Revue Morbihannaise*, II (1892), p. 183-184.

<sup>2</sup> *DOCR*, p. 130.

<sup>3</sup> Cf. le texte de cet acte dans Kerviler, *op. cit.*, p. 189-192.

<sup>4</sup> J.-M. le Méné, *Carmes d'Hennebont*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, LII (1905), p. 344.

<sup>5</sup> *Paris, Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 11 r.

<sup>6</sup> Le Méné, *op. cit.*, p. 354.

<sup>7</sup> Eubel, *Die Avignonensische Obediens*, p. 105, n° 854.

<sup>8</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 209.

<sup>9</sup> *DOCR*, p. 132.

<sup>10</sup> *Gallia Christiana*, t. II, Paris 1720, col. 1197.

<sup>11</sup> *Paris, Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 11 v.

Item ad requestem Nobilis Vicecomitis de Vivonia Domini temporalis dē Moctanis, ordinarunt Diffinitores, quod Provincialis Provinciae Aquitaniae habeat illum Conventum reformare, quod Deo debite serviatur, et honestas vitae conservetur. Infra Festum Michaelis habeat providere, sub poena amissionis illius. Volentes quod si infra dictum tempus non fuerit conventus debite reformatus evidenter et cum effectu, quod Prior generalis habeat incorporare Provinciae Turoniae.<sup>1</sup>

Le 18 février 1401, Jean V, duc de Bretagne, posa la première pierre du couvent de DOL, dont l'évêque Richard de Dol fut le fondateur principal.<sup>2</sup> La chronique en vers de ce couvent, conservée dans un ancien missel, décrit ainsi la fondation :

L'an mil quatre cent et un an,  
Le jour de la Chaire Saint-Pierre,  
Assit le noble duc Jehan  
De céans la première pierre.  
Richard, évêque de ce lieu,  
Les sires Montauban et Combour,  
En la révérence de Dieu,  
Le fondèrent en grand labour,  
Pour eux et tous autres fondeurs  
En ce moustier généralement,  
Et pour tous autres bienfaiteurs  
Soit prié Dieu devotement.<sup>3</sup>

Le 30 octobre 1403 le pape Benoît XIII d'Avignon eut raison de la résistance de l'évêque de Saint-Malo; <sup>4</sup> deux ans plus tard, le couvent parut au chapitre provincial.<sup>5</sup> L'évêque Richard à peine mort, une violente querelle éclate entre les chanoines de l'église cathédrale et les religieux; elle valut à ces derniers une excommunication pour avoir refusé de démolir les constructions en cours.<sup>6</sup> Le pape rétablit la paix en 1407 et accorda des indulgences à ceux qui contribuèrent à la construction de l'église et du couvent.<sup>7</sup>

Comme plusieurs autres couvents bretons, BONDON, situé non loin de Vannes, était une fondation des ducs bretons. Le 31 janvier 1425, Jean

<sup>1</sup> *ACG*, t. I, p. 247.

<sup>2</sup> A. Guillotin de Corson, *Pouillé historique de l'archevêché de Rennes*, t. III, Rennes 1882, p. 120-121; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 210; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 65 sq.

<sup>3</sup> H. Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'Histoire de Bretagne*, t. III, Paris 1746, p. 842.

<sup>4</sup> Eubel, *Die Avignonesische Obedienz*, p. 117, n° 928.

<sup>5</sup> *Paris, Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 11 v.

<sup>6</sup> Eubel, *Die Avignonesische Obedienz*, p. 147, n° 1087, le 15 février 1407; p. 157, n° 1137, le 17 décembre 1407. Une description détaillée de la lutte dans *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 68-71.

<sup>7</sup> Le texte de cet acte dans R. Blanchart, *Lettres et Mandements de Jean V*, t. 3, (*Archives de Bretagne*, t. VI), Nantes 1893, p. 137-138, n° 1601. Cf. *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 211-212.

V fit don aux Carmes de la chapelle de Notre-Dame de Bondon augmentée de revenus et s'entendit avec Jehan de Malestroit, propriétaire des terres avoisinantes.<sup>1</sup> Les Malestroit, barons de Kacr, avaient comblé le couvent de leurs bienfaits; plus tard, ils revendiquèrent le titre et les droits de fondateur, ce qui donna lieu à des contestations interminables.<sup>2</sup> La construction fut achevée dès 1425, comme en témoigne le procès de canonisation du saint Vincent Ferrer, où on trouve le récit d'un exorcisme qui eut lieu cette année-là dans le couvent des Carmes de Bondon.<sup>3</sup> L'année suivante, le couvent fut admis au chapitre provincial.<sup>4</sup> A cause de son site paisible, Bondon fut un des lieux plus recherchés de la province.<sup>5</sup>

Par patente du 4 juillet 1448, le duc François I<sup>er</sup> de Bretagne autorise le Carme Olivier Jacques, du couvent de Nantes, à fonder une nouvelle maison à RENNES. Par la même occasion, il recommande chaleureusement cette fondation à ses sujets et charge Olivier Jacques de recueillir des fonds dans toute la Bretagne.<sup>6</sup> L'année suivante, le 24 avril 1449, le pape Nicolas V donne également sa sanction.<sup>7</sup> Le titre de fondateur ne revient cependant pas entièrement au duc François, mais à son frère Pierre, qui lui succéda en juillet 1450, comme deuxième du nom. Il était l'époux de la future bienheureuse carmélite Françoise d'Amboise et, en fait, le fondateur principal, comme en témoigne une lettre du 11 avril 1450, dans laquelle Pierre sollicite l'aide des habitants de Rennes pour achever la construction du couvent :

... et pour la singuliere devotion et affection que avons a la perfeccion de l'edifice nouvellement encommanche dont suymes principal fondeur et que commencé ne peut estre accompli sans l'aide de nous et de vous...<sup>8</sup>

Les moines eux-mêmes disent clairement dans une pièce datée du 28 juin 1453, donc durant le règne de Pierre II :

Couvent de nostre dame du Carme de Rennes par la fondation du duc.<sup>9</sup>

Le duc Pierre était bien le fondateur principal, mais comme il n'était

<sup>1</sup> Contrat du 11 avril 1425, publié par J-M. le Méné, *Les Carmes du Bondon*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, XLII (1895), p. 8-9.

<sup>2</sup> Vannes, *Arch. Dép. du Morbihan*, Carmes de Bondon, H (1666-1674).

<sup>3</sup> Le Méné, *op. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> Paris, *Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 12 v.

<sup>5</sup> *DOCR*, p. 141.

<sup>6</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 2, original.

<sup>7</sup> *Bull. OC*, t. I, p. 216.

<sup>8</sup> Rennes, *Arch. Municip.*, 295.

<sup>9</sup> *Arch. Ille-et-V.*, ms 9 H 5, *Inventaire des archives du couvent*, f. 14 v.

ni le seul, ni probablement le premier, on finit par l'oublier. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque les Carmes de Rennes voulurent écrire l'histoire de leur couvent, ils cherchèrent pendant des années, mais vainement, à découvrir le véritable fondateur. Comme, en ce temps, une vieille tradition voulait qu'avant la construction du couvent, une certaine Marie Madeuc ait offert à l'Ordre une maison, rue Vasselot, nommée *La Tourniolle*, ils cherchèrent les pièces à l'appui, mais comme nous l'avons dit, en vain.<sup>1</sup> A voir les lieux, on serait cependant porté à croire qu'en effet, la propriété de Marie Madeuc ait formé le noyau du futur couvent; en 1475, le duc a cédé son *four à ban* pour permettre la construction d'une église, *four* qui se trouve à côté de l'ancienne propriété de Madeuc,<sup>2</sup> alors qu'Olivier Jacques acheta en 1451 et 1453, trois propriétés contiguës de l'autre côté du couvent.<sup>3</sup> L'immeuble central, celui de Madeuc donc, était déjà la propriété des Carmes avant 1451. Pendant la construction du couvent, les religieux s'installèrent au n° 10 de la rue des Dames, dans une maison avec jardin que Jehan, sire de Malestroit, avait mise à leur disposition le 1<sup>er</sup> décembre 1450.<sup>4</sup> A l'exemple du duc Pierre, le conseil municipal et les habitants de la ville contribuèrent largement à la construction du couvent,<sup>5</sup> si bien qu'après avoir aplani quelques difficultés qui existaient entre eux et le curé de Saint-Germain,<sup>6</sup> le nouveau couvent put, dès 1454, recevoir le chapitre provincial.<sup>7</sup> La construction de l'église fut moins heureuse. Des contretemps, des chicanes, le manque d'argent et de terrain firent qu'elle ne fut achevée qu'à la fin du siècle, et encore grâce à l'appui des ducs bretons<sup>8</sup> et du pape Sixte IV qui, en 1477, accorda des indulgences à tous ceux qui contribuèrent à son achèvement.<sup>9</sup> Rennes, berceau du futur mouvement de réforme, était une des maisons importantes de la province.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 17-19.

<sup>2</sup> Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'Histoire de Bretagne*, t II, Paris 1744, col. 1428; Arch. Ille-et-V., ms 9 H 5, *Inventaire*, f. 2 r. et v.

<sup>3</sup> Arch. Ille-et-V., ms 9 H 5, *Inventaire*, f. 14 r. et v.

<sup>4</sup> P. Banéat, *Le vieux Rennes*, Rennes (s.d.)<sup>2</sup>, p. 140. L'acte de donation dans *DOCR*, p. 144, et dans Morice, *op. cit.*, t. II, col. 1428.

<sup>5</sup> Plusieurs pièces à ce sujet dans *Rennes*, Arch. Municip., 295; pour les autres fondations et les bienfaiteurs cf. Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 19-21.

<sup>6</sup> En 1351, un pacte a été conclu: Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 23

<sup>7</sup> Paris, *Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 13 v.

<sup>8</sup> Les donations ducales: *Rennes*, Arch. Municip., 295; Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 21-23. Des pièces d'amortisation, de donations et de privilèges dans Arch. Ille-et-V., 9 H 4

<sup>9</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 14, original.

<sup>10</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 26 sq.

Le couvent d'AULNAY enfin, pour des raisons passées sous silence, a été incorporé à la province de Touraine en 1457,<sup>1</sup> bien qu'il ait d'abord appartenu à la province d'Aquitaine. On cite habituellement l'année 1352 comme date de fondation<sup>2</sup> parce que le document le plus ancien, qui existait encore au XVII<sup>e</sup> siècle, portait la date du 24 décembre 1352. C'était un acte de donation, rédigé par

Ponce de Mortagne vicomte dudict Aulnay et frere Gyrault fauré prieur de Mortemer de l'ordre des Carmes vicair provincial et commissaire deputé et R.P. en dieu frere Bernard Prieur Provincial en la province de Aquitaine et frere Bernard de Noihal prieur dudict Couvent et tous les Religieux. D'Iceluy l'acte en datte du 24 decembre 1352.<sup>3</sup>

Comme il est question dans ce document du prieur et des religieux d'Aulnay, on est en droit de supposer que le couvent existait donc à cette date. Ce document ne suffit pas pour admettre que Ponce de Mortagne soit le fondateur du couvent, comme le prétendent la plupart des auteurs. L'auteur des FONDATIONS DES CARMES DE RHENNES est le seul à montrer une légitime réserve et déclare ignorer la date exacte de la fondation.<sup>4</sup> Un catalogue français de 1894 fait mention de pièces d'archives de ce couvent datées de 1339, ce qui nous reporte à une date bien antérieure à 1352.<sup>5</sup>

Dès sa création, la Touraine a été une province bien peuplée et, en général, prospère.<sup>6</sup> En général, disons-nous; car, dès le début, les couvents furent exposés aux infortunes de la guerre et de bien d'autres calamités qui, pendant la guerre de Cent ans, déversèrent la désolation sur la France.<sup>7</sup> De toutes les régions, la Bretagne a été la moins atteinte; car tout au long de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, le duc Jean V, par un opportunisme systématique, se conciliant tantôt

<sup>1</sup> Paris, *Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 13 v.; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 164; *DOCR*, p. 119.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 2, n° 5; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 206; *DOCR*, p. 119; R. Lamy, *Notes et Documents sur Aulnay et sa Région*, Melle 1941, p. 269.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 165.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>5</sup> *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France – Départements, XXV, Poitiers, Valenciennes*, Paris 1894, dit à la p. 138: Poitiers, Bibliothèque Municipale, Collection Fonteneau, 455-543, 1ère série, t. I. Documents provenant des archives ci après pp. 117-154, Carmes d'Aunay, 8 pièces. 1339-1622.

<sup>6</sup> Matthias a Sancto Joanne O.Carm., *Genus Carmelitanæ Reformationis*, Bordeaux 1666, p. 32.

<sup>7</sup> H. Denifle O.P., *La Désolation des Eglises, Monastères, Hôpitaux en France vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, t. I (documents), Mâcon, 1897; t. II, Paris 1899. Pour la Bretagne cf. G. Mollat, *Les désastres de la Guerre de Cent-Ans en Bretagne*, dans *Annales de Bretagne*, XXVI (1910-1911), p. 168-201.



l'amitié de l'Angleterre, tantôt de la France,<sup>1</sup> sut mettre son territoire à l'abri de la guerre. C'est ainsi qu'à partir de 1400 le duché a été épargné et qu'il put devenir une des contrées les plus riches et les plus prospères de l'Europe.<sup>2</sup> Les autres couvents de la province, au contraire, ont beaucoup souffert de la guerre et de ses suites.<sup>3</sup> Le couvent d'Orléans fut complètement saccagé en 1428; Angers avait grand besoin de réparations; <sup>4</sup> il a fallu reconstruire Loudun en 1410 et ce travail a été exécuté par trois condamnés à mort pour homicide, dont la condamnation avait été commuée en cette peine; <sup>5</sup> au couvent de Tours la disette était si grande, qu'il fallut renvoyer les religieux pour qu'ils subviennent eux-mêmes à leurs besoins.<sup>6</sup> La bataille apaisée, restait le fléau des mercenaires congédiés qui, organisés en bandes, pillaient villes et campagnes et cela même en Bretagne.<sup>7</sup>

Dès le début se manifestent les antagonismes qui ont toujours affecté la province comme un vice d'origine. Le nationalisme très vif des Bretons portait du sentiment qu'ils avaient d'être une race différente, avec une langue et un caractère propres. Le pays était relativement indépendant, mais était constamment menacé d'être annexé à la France; d'où chez les Bretons cette susceptibilité extrême pour tout ce qui pouvait signifier manque d'égards ou dédain. Cette attitude rendait les rapports avec les couvents français très épineux. D'autre part, la richesse des couvents bretons et les vocations beaucoup plus nombreuses en Bretagne faisaient craindre une domination bretonne dans la province.

La proportion initiale de six couvents français pour quatre bretons changea très vite, car les nouvelles fondations se trouvaient presque toutes en Bretagne. Après la création du couvent de Rennes, les couvents bretons l'emportèrent même en nombre et il est très possible qu'Aulnay ait été intégré à la province pour des raisons d'équilibre. La controverse de 1430 est significative à ce sujet: au chapitre général

<sup>1</sup> G. Durville, *Jean V, duc de Bretagne, son courage et son intelligence*, dans *Bulletin de la Société Archéologique de Nantes et de la Loire-Inférieure*, 1913, p. 431 sq; Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 292

<sup>2</sup> R. Grand, *L'Après-guerre en Bretagne au XV<sup>e</sup> siècle*, dans *Mémoires de la Société d'Histoire de Bretagne*, II (1921), p. 9-36.

<sup>3</sup> Lottin, *Recherches Historiques sur la ville d'Orléans*, t. I, p. 208; Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 35-36.

<sup>4</sup> Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 97, n° 266.

<sup>5</sup> Salvini, *Le Diocèse de Poitiers à la fin du Moyen Age*, p. 38

<sup>6</sup> Denifle, *La Désolation des Eglises, Monastères, Hôpitaux en France vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, t. I, p. 97, n° 248

<sup>7</sup> Mollat, *Les désastres de la Guerre de Cent-Ans en Bretagne*, p. 168 sq.

de Nantes, la Bretagne, qui était l'alliée de l'Angleterre à cette époque,<sup>1</sup> se vit accorder son propre vicaire général.<sup>2</sup> Au cours des années suivantes le partage de la province en deux *distinctiones*, l'une française, l'autre bretonne, fut un fait accompli. Le pas suivant eut lieu vers 1450: ce fut un arrangement à l'amiable ou plutôt un *gentleman's agreement*, en vertu duquel le provincial devait être tour à tour un Breton et un Français.<sup>3</sup> Ainsi commença ce qu'on a appelé l'*alternance*. Une fois sur cette pente, on alla toujours plus loin. En 1510 les couvents tourangeaux furent répartis en quatre groupes de quatre: chaque groupe comprenait deux couvents français et deux bretons et fournissait un *definitor*, alternativement breton et français.<sup>4</sup> Plus tard, il fut stipulé que le *definitor* et le provincial ne pouvaient venir de la même maison.<sup>5</sup> Il va sans dire qu'une telle réglementation n'était guère de l'intérêt commun.

Sur ces entrefaites, la politique d'intégration des rois de France avait conduit, en 1491, au mariage d'Anne, duchesse et souveraine de Bretagne, avec Charles VIII (après la mort de celui-ci, elle épousa Louis XII); mais Anne avait expressément stipulé qu'il ne serait question que d'une union personnelle entre la France et la Bretagne, et elle prit des dispositions pour empêcher l'annexion.<sup>6</sup> Il est remarquable que ce soit justement après sa mort, en 1514, lorsque François I<sup>er</sup> essaya, malgré de violentes résistances, de réunir définitivement la Bretagne à la France, que la querelle entre les deux *distinctiones* de la province de Touraine ait atteint son paroxysme. Contrecarrant les vœux des autres, les couvents bretons s'entêtèrent, au chapitre de 1516, à faire élire un provincial breton, bien que son prédécesseur ait été Breton aussi. Sur ce, les couvents français quittèrent le chapitre et choisirent leur propre provincial. Il en résulta un schisme: le général Bernardin de Sienne y mit fin quelques années plus tard et rendit l'*alternance* obligatoire.<sup>8</sup> Cette division dans la province est restée une source de

<sup>1</sup> De la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t. IV, p. 223 sq.

<sup>2</sup> *ACG*, t. I, p. 179.

<sup>3</sup> Marc de la Nativité O.Carm., *Productio Iuridica coram Sanctissimo D.N. Papa, super nullitate Commissionis datae P. Leoni . . . anno 1658*, tract imprimé, dans *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a et 9 H 18b. La défense des Bretons contre cette attaque est intitulée: *Instruction générale et authentique sur les Troubles excités par le P. Marc*, écrit qui, imprimé lui aussi, contient six propositions, dont la quatrième: «l'Alternative des Provinciaux . . . n'a jamais été . . . comme la propose le P. Marc», fait ressortir que l'*alternance* n'a été rendue obligatoire qu'en 1518.

<sup>4</sup> Paris, *Bibl. Mazarine*, ms 1791, f 177 r..

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 28.

<sup>6</sup> Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 312-318 et 382-402.

<sup>7</sup> Cela ne réussit qu'en 1532: *ibid.*, t. I, p. 402-409.

<sup>8</sup> *Chronique de Rennes*, p. 1.

querelles continuelles. Même beaucoup plus tard, après le chapitre de 1658, la lutte devait reprendre de plus belle, toujours au sujet de l'alternance et elle déclencha une véritable guerre de pamphlets.<sup>1</sup>

Sur le terrain des études, la province de Touraine s'était fait un renom. Alors que la plupart des provinces ne comptaient qu'un seul ou pas de *studium generale* du tout, la Touraine en comptait trois, faisant respectivement partie des universités d'Angers,<sup>2</sup> de Poitiers<sup>3</sup> et de Nantes.<sup>4</sup> Il n'est pas possible de vérifier à quel moment exactement ces *studia* ont vu le jour; mais, dans les actes des chapitres généraux, le *studium generale* d'Angers se trouve mentionné le premier, cela en 1451,<sup>5</sup> puis c'est, en 1456, celui de Poitiers<sup>6</sup> et enfin celui de Nantes, en 1469.<sup>7</sup> Mais, comme Paris passait pour le centre d'études par excellence, en France en tous cas, et la maîtrise de Paris était plus appréciée et donnait préséance sur toutes les autres,<sup>8</sup> les couvents de Touraine continuèrent à envoyer régulièrement leurs étudiants à la Sorbonne. C'est ainsi que la province disposait souvent d'un grand nombre de maîtres qui enseignaient non seulement à leurs propres *studia*, mais également à Paris, Bordeaux, Toulouse ou Avignon, entre autres.<sup>9</sup>

A côté de ce travail intellectuel, il faut citer le ministère pastoral, auquel les Carmes tourangeaux participaient pleinement, tout comme les autres Ordres mendiants. Il consistait en grande partie à s'occuper des nombreuses confréries qui dépendaient de leur église et à aider les prêtres dans la confession et la prédication dans un large rayon.<sup>10</sup> Le faste avec lequel on célébrait les cérémonies liturgiques donnait à leurs églises un attrait particulier.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Cf. p. 264, note 5.

<sup>2</sup> Fondée en 1398 par Louis II, duc d'Anjou: L. Moreri, *Le grand Dictionnaire historique*, t. I, Paris 1725, p. 448.

<sup>3</sup> Fondée par Charles VII en 1431. Le Carme Seguin Cousin s'est particulièrement distingué à cette occasion et a fait le discours d'inauguration: *BC*, t. II, col. 740.

<sup>4</sup> Fondée en 1459: B-A. Pocquet du Haut-Jussé, *Histoire ancienne de notre Université*, dans *Annales de Bretagne*, LV (1948), p. 156-182.

<sup>5</sup> *ACG*, t. I, p. 225.

<sup>6</sup> *ACG*, t. I, p. 235.

<sup>7</sup> *ACG*, t. I, p. 251.

<sup>8</sup> B-M. Xiberta O.Carm., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, p. 20-21.

<sup>9</sup> *ACG*, t. I, p. 269-270 et 285.

<sup>10</sup> Par exemple: des confraternités à Rennes *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 48, 9 H 2 (Cartulaire) et 9 H 14 (des bulles papales à ce sujet). Concernant les orateurs cf. P. Delabigne-Villeneuve, *Les Carmes de Rennes*, dans *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie Bretonnes*, t. II, Rennes 1858, p. 178-179; la municipalité récompense les orateurs: *Rennes, Arch. Municipales*, 295.

<sup>11</sup> *Chronique de Rennes*, p. 29; Hugues de Saint-François O.Carm., *La véritable Idée d'un supérieur religieux, formée sur la vie et les conduites du vénérable père Philippe Thibault*, t. I, Angers 1663, p. 8.

Nous ne savons que fort peu de choses de la vie qu'on menait dans les couvents à cette époque. A en juger par les signes extérieurs, on est en droit d'admettre que le niveau spirituel de la province était satisfaisant. N'est-il pas remarquable qu'au cours de ce premier demi-siècle de son histoire trois nouvelles maisons aient été fondées, alors que, dans les 150 ans qui suivent, jusqu'en 1616, aucun couvent n'a été créé. C'est seulement quand la province connut un renouveau, par la réforme des Carmes de Touraine, que leur nombre s'accrut rapidement. Un tel pouvoir de recrutement est un signe de vitalité spirituelle. La résolution du chapitre général de 1457 d'annexer le couvent de Vivonne à la province de Touraine, dans le but de le réformer, témoigne dans le même sens.<sup>1</sup>

Telle est la province, tels sont les couvents dont nous allons suivre, dans ce livre, les efforts de renouveau.

<sup>1</sup> *ACG*, t. I, p. 247.

## CHAPITRE I

### LE PASSÉ

#### A. TENTATIVES DE RÉFORME JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE INCLUSIVEMENT

On conçoit mal qu'au cours de l'histoire, les mouvements de réforme surgissent à l'improviste. Sans porter atteinte à leur caractère original, il est nécessaire de poser en fait qu'ils se rattachent aussi bien au passé qu'à l'époque où ils se produisent et ces rapports nombreux et évidents expliquent, du moins partiellement, l'initiative des réformateurs. On reconnaît dans la réforme tourangelle de tels tenants et aboutissants ou, si l'on veut, la participation infrangible à l'ensemble de l'histoire, non seulement parce que les conceptions contemporaines y ont une place importante, mais parce qu'elle réagit contre des abus anciens qui n'ont fait que s'accuser au cours des temps et que, d'autre part, elle renoue résolument avec des mouvements de réforme plus anciens, tout en n'étant qu'une ramification de l'action générale de réforme des réguliers telle qu'elle se manifesta dans l'Eglise, dans l'Ordre et dans toute la France.

Aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, on constate dans toute l'Eglise un relâchement incontestable de la vie monastique. Pour l'Europe du XIV<sup>e</sup> siècle, dévastée par le mal chronique des désordres intérieurs et des guerres, les ravages de la Peste Noire prirent les proportions d'une catastrophe qui bouleversa du tout au tout l'ordre social et moral, jusque dans les couvents. L'effroyable mortalité décima les communautés et le fonctionnement normal de la vie monastique ne fut plus possible. Que faire au couvent d'Avignon, où soixante-six Carmes étaient morts, pour que la ville ne s'aperçoive de rien,<sup>1</sup> ou au chapitre général de Metz, alors

<sup>1</sup> B. Zimmermann O.C.D., *Les Réformes dans l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, dans *Etudes Carmélitaines*, XIX (1934), t. II, p. 157.

que plus de deux cents délégués avaient succombé de la peste, en route ou à l'assemblée même? <sup>1</sup> Afin de remplir les vides, la sélection pour l'admission des nouveaux membres devint moins rigoureuse et on regarda moins aux exigences morales et intellectuelles, de sorte qu'il fut facile d'entrer dans le clergé sans en avoir la vocation ou sans en être digne. A peine remise de cette épreuve, la chrétienté de l'Europe occidentale eut à subir le désastre du Grand Schisme. On peut à peine se faire une idée des conséquences funestes qu'a eues cette dislocation. Là où une réforme avait été ébauchée, comme dans l'Ordre du Carmel,<sup>2</sup> la division rendait la tâche impossible. Au lieu d'encourager le redressement si nécessaire des conditions de la vie monastique, les papes des deux obédiences durent prodiguer des faveurs pour asseoir leur autorité, de sorte que le nombre de religieux qui, par des exemptions, des privilèges et des dispenses, échappaient tout à fait ou partiellement à la juridiction de leurs supérieurs devint de plus en plus grand.<sup>3</sup> Que pouvait-il rester de la discipline et de l'autorité après tant d'années de désaccord au sein de l'Ordre, désaccord qui se propageait jusque dans les provinces, parfois même dans les couvents les plus isolés?

Sans doute, la crise si grave que l'Eglise et le monde traversaient explique-t-elle les abus multiples; mais les conséquences n'en ont pas moins été alarmantes, surtout pour la vie de communauté – fondement de la société monastique – qui fut alors profondément compromise. La position des gradués fournit un exemple frappant. Pour attirer les candidats et ainsi parer aux besoins, on faisait miroiter le grade de *magister* en y attachant de nombreux privilèges et dispenses: ainsi, les gradués avaient le droit d'avoir un domestique, possédaient des biens personnels, faisaient table à part, étaient pratiquement dispensés de l'office au chœur et des repas en commun, pouvaient sortir sans permission, avaient la préséance sur tous les moines sauf le prieur. Les fonctions élevées de l'Ordre et de la province leur étaient ouvertes, alors que, sans grades, ces places étaient pratiquement inaccessibles. En un mot, les grades assuraient un état d'exception qui faisait des règles de la communauté une dérision.<sup>4</sup> Beaucoup d'autres aussi, soit par une permission d'habiter hors du couvent (*licencia extra standi*), soit

<sup>1</sup> G. Wessels O.Carm., *Addenda et corrigenda*, dans *AOC*, VIII (1932-1935), p. 229.

<sup>2</sup> Le pape Grégoire XI l'avait ordonné au chapitre général d'Aix, en 1372: *Bull. OC*, t. I, p. 130.

<sup>3</sup> M. Arts O.Carm., *De «Reformatio Sorethiana»*, dans *Documenta Carmelitana Neerlandica*, I (1941), p. 21 sq.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16 sq.

par une charge de chapelain papal,<sup>1</sup> ou toute autre fonction honorifique, ne ressortissaient au couvent que de nom. Etant donné les conditions matérielles souvent très mauvaises, il ne faut pas s'étonner qu'une liberté plus grande ait été accordée aux moines, pour leur permettre de subvenir à leurs besoins. Cependant, l'accumulation progressive des biens personnels qui en résulta, créa dans les couvents une hiérarchie de pauvres et de riches et fut l'occasion de nombreuses querelles,<sup>2</sup> qui, dans certains cas, comme au couvent des Carmes de Ploërmel, aboutirent à l'existence simultanée de deux communautés totalement séparées dans un même couvent.<sup>3</sup>

Un autre grief souvent formulé, mais qui serait très contestable si on le généralisait, a trait à l'immixtion continuelle des princes séculiers et des autorités municipales dans les affaires des couvents. Parfois des raisons économiques motivaient cette immixtion: la trop grande richesse de certains couvents, la franchise fiscale, l'accroissement des biens de mainmorte, la concurrence de l'artisanat des couvents dans l'économie municipale. Les couvents se plaignaient amèrement de cette ingérence du pouvoir temporel, parce qu'ils n'en comprenaient point la nécessité.<sup>4</sup> Souvent d'ailleurs c'étaient d'autres raisons très louables qui poussaient les princes et les autorités à intervenir, fût-ce parfois un peu rudement, quand, par exemple, les couvents eux-mêmes n'arrivaient pas à bout des difficultés d'une réforme entreprise.<sup>5</sup> En revanche, les plaintes des religieux au sujet de la commende étaient fondées. Elle conférait, en effet, à des laïcs et des séculiers (princes et hauts fonctionnaires ecclésiastiques) le droit de nommer dans beaucoup de couvents des abbés et des prieurs. Une telle institution appauvissait les couvents et sapait la discipline, tandis que l'abbé commendataire, qui souvent n'était même pas un homme d'église, se contentait de toucher les revenus et s'inquiétait fort peu du couvent.<sup>6</sup> Les Ordres mendiants, heureusement, échappèrent à ce fléau du moyen âge.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 21, note 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 18-19.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 4.

<sup>4</sup> J. de Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, révisé et corrigé par R. R. Post, t. II, Utrecht-Nimègue 1947<sup>4</sup>, p. 524; A. G. Jongkees, *Staat en Kerk in Holland en Zeeland onder de Bourgondische hertogen*, Utrecht 1942, E. de Moreau S. J., *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. IV, Bruxelles 1949, p. 92 sq.

<sup>5</sup> A. de Meyer O.P., *La Congrégation de Hollande ou la Réforme Dominicaine en territoire bourguignon*, Liège s.d., p. XXXVIII-XL, R. R. Post, *Kerkelyke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie*, Utrecht 1954, p. 245 sq; De Moreau, *op. cit.*, t. IV, p. 306-333.

<sup>6</sup> De Jong, *op. cit.*, t. II, p. 523; De Moreau, *op. cit.*, t. IV, p. 83 sq. Au temps du pape Pie V, il y avait en France 1040 couvents commendataires: L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. VIII, Fribourg-en-Brisgau 1920<sup>1-4</sup>, p. 177-178.

Tous ces abus, sur lesquels nous avons insisté pour éclairer notre sujet, étaient partout monnaie courante, bien que, d'un pays et d'un Ordre à l'autre, ils aient varié d'époque et de fréquence.<sup>1</sup> Il est évident que ce n'est pas là une image adéquate de la situation. La pure et profonde dévotion existait aussi bien; on trouvait des couvents où la discipline était rigoureuse, des hommes de premier ordre et des saints qui entraînaient leur entourage à la rénovation spirituelle, des savants et des écrivains tout à leur travail.<sup>2</sup> Le bien et le mal se côtoyaient et ce contraste, souvent violent, a mis son sceau sur toutes les manifestations de la vie dans l'arrière-saison du moyen âge.<sup>3</sup>

Nous savons peu de choses de la province de Touraine à cette époque. Les nombreuses fondations nouvelles dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle et la décision du chapitre général de 1469 d'incorporer à la province de Touraine le couvent de Vivonne, où le besoin d'une réforme se faisait sentir, dans le cas où le provincial d'Aquitaine négligerait de s'en occuper, laissent supposer que le niveau spirituel y était très correct.<sup>4</sup> Mais rien ne permet de croire qu'on y ait ignoré les abus généralement en cours.

En réaction contre cette décadence se formèrent spontanément, dans tous les Ordres, les mouvements d'observance du XV<sup>e</sup> siècle. Rome, d'une part, les appuyait par des mesures protectrices, mais, d'autre part, les faussait par les nombreuses dispenses, privilèges et licences permettant aux moines de séjourner hors du couvent. On pouvait se procurer ces dispenses moyennant de l'argent et de bonnes

<sup>1</sup> De Jong, *op. cit.*, t II, p. 417, H. Jedin, *Zur Vorgeschichte der Regularienreform Trid. Sess. XXV*, dans *Römische Quartalschrift*, XXXXVIII (1936), p. 233-234; G M Lohr O.P. *Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung (1513-1540)*, Leipzig 1930, p. 31 sq.

Pour les Carnes:

*Propriété privée*: ACG, t. I, p. 53, 54, 70, 73; B. Zimmermann O.C.D., *Monumenta Historica Carmelitana*, t. I, Lerins 1907, p. 54-57, 105, 155, 162, 167, 178.

*Licences «extra standis»*: ACG, t. I, p. 110, *Bull. OC*, t. I, p. 133; Zimmermann, *Les Réformes*, p. 160.

*Exceptions pour les gradués*: (domestique) Zimmermann, *Monumenta*, t. I, p. 58, 94, 133, 173; (dispense du chœur) *ibid.*, p. 177; (préséance) ACG, t. I, p. 133, 145; *Chronique de Rennes*, p. 4.

*Titres obtenus illégalement*: ACG, t. I, p. 95, 102, 107, Zimmermann, *Monumenta*, t. I, p. 168.

*Admission trop facile des novices et limitation des études* ACG, t. I, p. 143

<sup>2</sup> Aux quatorzième et quinzième siècles, l'Ordre compta deux saints: André Corsini et Pierre-Thomas, et de nombreux bienheureux: Angelus Mazzinghi, Bartholomeus Fanti, Baptiste de Mantoue, Aloysius Rabatá, Nonius Pereira, Jean Soreth, Joanna Scopelli, Archangela Ghirlani, Jeanne de Toulouse, Françoise d'Amboise. Pour les écrivains spirituels et autres voir: B-M, Xiberta O.Carm., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, I. Rosier O.Carm., *Biographisch en Bibliographisch Overzicht van de Vroomheid in de Nederlansde Carmel*, Tiel 1950; H. Koch, *Die Karmeliterkloster der niederdeutschen Provinz*, Fribourg-en-Brisgau 1889

<sup>3</sup> De Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, t. II, p. 341-342, 521.

<sup>4</sup> ACG, t. I, p. 247.



paroles à la curie romaine, qui, rapidement, prit de l'extension.<sup>1</sup> La Congrégation de Mantoue et d'Albi, ainsi que le mouvement d'observance dirigé par le bienheureux Jean Soreth, général de 1452 à 1475, sont des exemples de cette réaction dans l'ordre du Carmel.

La création de la Congrégation de Mantoue est due au Carme breton Thomas Connecte, un des prédicateurs et des réformateurs des plus curieux et des plus excessifs de cette arrière-saison du moyen âge que Huizinga a décrite d'une façon si saisissante.<sup>2</sup> Où qu'il allât, il était accompagné d'un bon nombre de confrères, la *societas fratris Thomae*, et d'une foule nombreuse; où qu'il parût, il faisait grande impression, surtout en Belgique et dans le Nord de la France, et partout on le vénérât comme un saint. Il faut croire qu'il a été plusieurs fois aussi en Italie, car c'est bien lui qui, aidé de sa *societas*, incita les couvents de Mantoue et de Géronde (Suisse) à suivre une règle de vie plus sévère. Indépendamment de son intervention, une réforme analogue avait été mise en vigueur auparavant (en 1413) au couvent Delle Selve, près de Florence, par Giacomo di Alberto et le Bienheureux Angelo Mazzinghi. En 1432, Connecte décida de partir pour Rome afin d'y réformer pape et curie; mais son zèle intempestif l'y conduisit au bûcher, sous l'inculpation d'hérésie. La Congrégation de Mantoue n'en continua pas moins à le vénérer comme un bienheureux. Après sa mort, en 1433, on plaça ses confrères dans le couvent de Mantoue et c'est grâce à eux surtout qu'en 1442, les trois couvents furent réunis en une seule Congrégation, au sein de l'Ordre.<sup>3</sup> Outre un idéal de pauvreté plus stricte, la Congrégation avait pour objectif l'observation plus sévère de la RÈGLE.<sup>4</sup> Cette réforme ne différait donc guère du mouvement d'observance de l'Europe occidentale, auquel elle était d'ailleurs apparentée par l'intermédiaire de Connecte et de ses compagnons. Dans la Congrégation, qui rapidement prit de l'extension, se manifesta très vite une tendance séparatiste, qu'on retrouve dans la plupart des réformes du XV<sup>e</sup> et dans une partie encore de celles du XVI<sup>e</sup> siècle. Etant donné les circonstances, une certaine indépendance était indispensable; car, commencés à l'échelon inférieur, les efforts de réforme n'étaient que trop souvent privés d'encouragement et plus encore d'appui de la part des supérieurs. C'est ainsi que les réforma-

<sup>1</sup> Jedin, *Zur Vorgeschichte*, p. 232-233.

<sup>2</sup> J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem 1952<sup>8</sup>, p. 10, 216, 236. L'opinion de Huizinga suivant laquelle Connecte n'aurait pas été un Carme, est inexacte: L. Saggi, *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani*, Rome 1954, p. 45 sq.

<sup>3</sup> Saggi, *op. cit.*, p. 25-79.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 233-237.

teurs se trouvaient devant un dilemme des plus pénibles : s'ils voulaient rester en contact avec les autres couvents et les autres moines pour les gagner à leur idéal, ils étaient presque sûrs d'échouer faute de coopération ; mais si, pour garantir la survie de leur idéal, ils se séparaient des autres membres de l'Ordre, ils perdaient le moyen d'influer sur eux. C'est pourquoi, tant que Rome et la plupart des supérieurs de l'Ordre continuaient à ne montrer pour leurs efforts de réforme qu'un intérêt tout platonique, une certaine indépendance était le moyen le plus sûr pour tenir tête. La Congrégation de Mantoue chercha cette autonomie dans une organisation distincte, qui, bien que sous l'autorité immédiate du général, était néanmoins indépendante de l'Ordre.<sup>1</sup> En France, la Congrégation d'Albi suivit cet exemple et reprit les statuts de Mantoue.<sup>2</sup>

L'observantisme dans l'Ordre du Carmels'inscrit dans le mouvement général d'observance de l'Europe occidentale, qui, dès la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, trouva des adeptes dans divers couvents de Carmes, entre autres à Moers, Enghien et Liège. Si le mouvement est devenu plus qu'une série d'actions locales, c'est grâce au bienheureux Jean Soreth, qui s'en servit comme moyen sans égal pour enrayer la décadence de l'Ordre. En prenant pour point de départ les règles appliquées dans les couvents d'observance,<sup>3</sup> il rédigea en 1456, cinq ans après avoir été élu général de l'Ordre, des directives d'observance dans ce qu'on nomme le *Décret de Paris*.<sup>4</sup> Retour à la RÈGLE fut la devise. En limitant les rapports avec le monde extérieur, une plus grande réclusion devenait possible ; tous les biens et revenus personnels furent supprimés et l'admission des nouveaux membres fut soumise à une réglementation sévère ; de plus, l'adhésion à l'observance impliquait le renoncement aux privilèges généralement admis.<sup>5</sup> Conscient de la nécessité qu'il y avait de protéger le nouveau mouvement, Soreth obtint du pape, en 1457, un certain nombre de privilèges, pareils à ceux accordés aux autres mouvements d'observance ; ces privilèges donnaient aux couvents où l'observance était pratiquée une indépendance assez grande, sans pourtant les soustraire à la juridiction de

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 238 sq.

<sup>2</sup> Zimmermann, *Les Réformes*, p. 178-189 ; *ACG*, t. I, p. 322-324.

<sup>3</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 4, n° 8, copie du dix-septième siècle *Ex libro vetusto Carmeli Brugensis*.

<sup>4</sup> Les Règles des observants de Moers (datant du 25 janvier 1446) sont presque identiques à celles de Soreth ; elles ont été publiées par H. Boschheidgen, *Karmeliterkloster und altes Gymnasium zu Moers*, Moers 1921, Anlage II, p. 47-49.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 4, n° 8.

la province.<sup>1</sup> Pour ne pas bousculer l'opération, le Décret de Paris ne fut pas imposé à l'Ordre entier; on laissa aux couvents la liberté d'y adhérer de plein gré, tandis qu'en guise de mesure de transition sans doute, une réforme plus modérée était mise en vigueur dans l'ensemble de l'Ordre avec ce qu'on appelle les Constitutions de Soreth, qui furent promulguées au chapitre général de 1462 à Bruxelles.<sup>2</sup> Grâce au zèle infatigable de Soreth, l'observantisme se propagea dans toute l'Europe occidentale, surtout dans les provinces de Basse-Allemagne et de France.<sup>3</sup>

L'influence du bienheureux Jean Soreth s'est également fait sentir dans la province de Touraine; car, originaire de Caen, ville en bordure de la province, il y a souvent déployé son activité. Il assista aux chapitres provinciaux de Rennes en 1454,<sup>4</sup> d'Angers en 1464 et de Pont-l'Abbé en 1467.<sup>5</sup> Souvent il séjourna longuement dans les couvents tourangeaux,<sup>6</sup> de préférence à Angers, semble-t-il, où il est mort.<sup>7</sup> C'est aussi en Bretagne, à Bondon, près de Vannes, qu'il fonda le premier couvent français de Carmélites, en collaboration avec la bienheureuse Françoise d'Amboise, épouse du duc Pierre II de Bretagne.<sup>8</sup>

Ce fût donc l'an 1463 le second jour de novembre à 4 heures du soir qu'arriverent à vannes lesdites religieuses conduites par le r<sup>d</sup>. pere jean soreth (neuf Carmélites liégeoises), lequel alloit toujours devant afin de trouver un lieu pour leurs dire la messe, et les communier. etant arrivées sur le port, les messieurs de la ville les reçurent honorablement, et les conduisirent au chateau de l'hermine – près de lisses ou elles resterent jusqu'au jour de St. thomas apôtre. . . .<sup>9</sup>

Quelques mois plus tard, la fondatrice y entra elle-même.

Ce fût le jour de St. joseph 19 mars 1467 qu'elle fit sa premiere demande, et le jour de l'annonciation 25 mars de la même année en presence de l'eveque

<sup>1</sup> *Bull. OC*, t. I, p. 247.

<sup>2</sup> Imprimées à Venise en 1449 chez Luc. de Giuta Florent., sous le titre *Sacre Constitutiones nove fratrum et sororum beate Marie de monte carmello*.

<sup>3</sup> La province de France était de l'observance en majeure partie, la province de Basse-Allemagne dans sa totalité. Autant que nous sachions, le nombre des couvents de l'observance était moindre dans les autres provinces. Cf. M. Arts O. Carm., *De Zalige Joannes Soreth, Hervormer en Stichter van de Carmelitessen*, dans *Carmel*, IV (1951/52), p. 90-93.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 1.

<sup>5</sup> *BC*, t. II, col. 527.

<sup>6</sup> Il fut, par exemple, à Nantes en 1458 (G-A. Lobineau O.S.B., *Les Vies des Saints de Bretagne*, Rennes 1725, p. 235) et réforma ce couvent en 1471 (M. Ventimiglia O.Carm., *Historia Chronologica Prurum Generalium Ordinis B.M.V. de Monte Carmelo*, Rome 1929, p. 143-144); il demeura plusieurs fois à Bondon (Lobineau, *op. cit.*, p. 327 et 334-335).

<sup>7</sup> Ventimiglia, *op. cit.*, p. 144.

<sup>8</sup> J.-M. le Méné, *Les Carmélites du Bondon*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, XLII (1895), p. 11-17; Lobineau, *op. cit.*, p. 334-335.

<sup>9</sup> *Vannes, Bibliothèque des Carmélites déchaussées*, ms. *Chroniques de Nazareth*, p. 1.

de vannes elle fût vetue de l'habit et du voile par les mains du r<sup>d</sup> pere general au milieu de l'église du bondon.<sup>1</sup>

Il est difficile de dire dans quelle mesure les séjours multiples de Soreth en Bretagne ont servi le mouvement d'observance proprement dit. Quelques auteurs citent Bondon et Angers comme couvents d'observance<sup>2</sup> et on peut sans doute y ajouter Saint-Pol-de-Léon, couvent du provincial Pierre Kermenghui, en qui Soreth avait trouvé un précieux collaborateur.<sup>3</sup> La seule chose certaine, c'est qu'en 1481 Ploermel et Bondon étaient reconnus par le chapitre provincial comme couvents d'observance.<sup>4</sup>

Au moment de la mort de ce grand général, en 1471, les bases de la réforme de l'Ordre étaient jetées; mais, au lieu de suivre l'exemple du bienheureux Soreth, ses successeurs immédiats reprirent les pratiques de la curie romaine, qui frôlaient la simonie, en prodiguant les dispenses et les privilèges, si bien que toute mesure salutaire prise par les chapitres généraux<sup>5</sup> restait lettre morte du fait de la curie papale et des curies générales.<sup>6</sup> Lorsqu'on lit le nombre de dispenses que le général Pierre Terrasse accorda et la façon dont il se comportait pendant ses visites, on ne s'étonne plus que, dans les provinces méridionales surtout, où Soreth n'avait pas travaillé avec la même assiduité, la situation allât en s'aggravant. Quel a pu être l'effet des mesures qu'il édicta au chapitre de la province toscane, le 3 septembre 1506? Après s'être plaint, dans un long discours, du fait que les officiants des couvents touchaient des appointements, alors que beaucoup de leurs confrères étaient dans la misère et manquaient des vêtements indispensables, Pierre Terrasse institue en guise de réforme un *vestiarium* payant, nommé un portier (avec appointement annuel!) et stipule que dorénavant les honoraires des messes et des confessions devront être versés dans une caisse commune que les membres de la maison se partageront en fin de mois.<sup>7</sup> Les choses allèrent même si loin

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>2</sup> J.-B. de Lezana O.Carm., *Annales Sacri, Prophetici, et Eliani Ordinis Beatiss. Virg. Mariae de Monte-Carmeli*, t. IV, Rome 1653, p. 803, Daniel a Virgine Maria O.Carm., *Speculum Carmelitanum*, t. II, Anvers 1684, p. 607, Lobineau, *Les Vies des Saints de Bretagne*, p. 326.

<sup>3</sup> *BC*, t. II, col. 572.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 1.

<sup>5</sup> On trouve les décrets de réformation, édités par le chapitre général de 1498, dans *ACG*, t. I, p. 310-311; les décrets du chapitre de 1503 dans *ACG*, t. I, p. 321-322.

<sup>6</sup> Dans les «Acta» du père général Pierre Terrasse les dispenses fourmillent: B. Zimmermann O.C.D., *Acta Petri Terrasse, Magistri Generalis Ordinis Carmelitarum, ab anno 1503 usque 1511*, Rome 1931.

<sup>7</sup> A. Staring O.Carm., *Der Karmelitergeneral Nikolaus Audet (1481-1562) und die katholische Reform des XVI. Jahrhunderts*, Rome 1959, p. 21.

que les provinces où l'œuvre de Soreth avait porté des fruits, comme la Congrégation de Mantoue, se virent obligées de protéger leur observance contre leurs propres supérieurs par un moyen qui en dit long : elles achetèrent du général le droit d'empêcher leurs membres d'obtenir de lui, sans l'autorisation du provincial, une dispense quelconque.<sup>1</sup>

Une attitude pareille n'augurait rien de bon pour la France où, en cette fin de siècle, il n'était question que de réformer l'Eglise et la vie monastique. A l'assemblée de Tours, en 1493, une *restauration des organismes primitifs, du droit, de la vie religieuse* fut décidée, à la suite de quoi nombre d'évêques entreprirent spontanément la réforme des Ordres réguliers de leur diocèse.<sup>2</sup> Vers 1500, le mouvement de réforme, dans les Ordres mendiants en particulier, s'organisa de plus en plus et prit même pendant une dizaine d'années les allures d'une véritable dictature ecclésiastique, lorsque le cardinal Georges d'Amboise, par une bulle d'avril 1501, reçut de Rome des pouvoirs très étendus.<sup>3</sup> La création de la Congrégation d'Albi est un exemple de la façon assez cavalière dont on procédait. Louis d'Amboise, évêque d'Albi, usant de ruse, fit sortir tous les religieux du couvent des Carmes de sa ville épiscopale et, pendant le dîner qu'il leur offrit, deux membres de la Congrégation de Mantoue, accompagnés d'un certain nombre de novices, prirent possession du couvent. Les autres religieux furent mis devant le choix ou bien de se rallier à la réforme, ou de chercher un autre couvent. L'importante maison d'étude de la Place Maubert à Paris, qui pouvait héberger plus de 300 moines,<sup>4</sup> fut également livrée, bon gré, mal gré, à la Congrégation d'Albi par les soins du cardinal-légat. Fait significatif, général et provinciaux crurent devoir protester violemment contre cette atteinte à leurs droits, mais ne songèrent pas à profiter de cette initiative pour parfaire l'œuvre de réforme ainsi commencée.<sup>5</sup> Plus tard, le couvent de Bondon, près de Vannes en Bretagne, fit partie de la Congrégation pendant un certain temps ;<sup>6</sup> mais le mouvement n'eut qu'une influence assez limitée.

Aux griefs qui existaient déjà un autre allait s'ajouter, lorsqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, l'entrée en scène de Luther, ses écrits contre les vœux de religion, les troubles sociaux et religieux qui éclatèrent partout incitèrent un certain nombre de religieux à abandonner

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 19; Saggi, *La Congregazione Mantovana*, p. 284.

<sup>2</sup> P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. II, Melun 1946<sup>2</sup>, p. 502-504.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 510-517.

<sup>4</sup> Xiberta, *De Scriptoribus*, p. 19.

<sup>5</sup> Zimmermann, *Les Réformes*, p. 178-185; *BC*, t. II, col. 288-292; *ACG*, t. I, p. 322-324.

<sup>6</sup> *DOCR*, p. 141.

couvent et froc. L'opinion publique s'en émut et réclama à grands cris des mesures énergiques. Beaucoup de princes et de villes, surtout en Allemagne, supprimèrent les couvents, chassèrent les religieux et sécularisèrent les biens de l'Eglise.<sup>1</sup> Les généraux des Ordres religieux sortirent brusquement de leur léthargie et, après l'année 1520, leur attitude changea du tout au tout. Les supérieurs des Ordres mendiants ne comprenaient que trop bien que, pour empêcher l'effondrement total, un assainissement radical s'imposât et l'on put constater, vers cette époque, une activité fébrile. Les généraux visitèrent assidûment leurs couvents; ils mirent autant que possible des adeptes de l'observance à la tête des provinces et des couvents; ils s'intéressèrent à la formation des novices et s'occupèrent de relever leur niveau intellectuel; ils devinrent plus exigeants pour l'obtention des grades – en 1503, au chapitre général des Carmes, on se plaint qu'il y aura bientôt plus de gradués que de moines ordinaires<sup>2</sup> – et enfin, ils centralisèrent de plus en plus les pouvoirs, de façon à renforcer l'autorité des provinciaux et des généraux.<sup>3</sup> Mais tant que les plus hautes autorités ecclésiastiques refusaient aux généraux leur aide effective et que les pratiques de la curie romaine continuaient à contrecarrer leurs efforts, les résultats ne pouvaient être que médiocres. On ne peut d'ailleurs échapper à l'impression que tous ces efforts visaient au rétablissement de l'ancienne discipline, à la réalisation d'un observantisme qui restait essentiellement d'inspiration médiévale. Il n'est pas encore question ici de renouveau ni d'adaptation à une mentalité nouvelle. C'est bien une des raisons pour laquelle cette entreprise, salutaire en soi, n'a pu tout à fait réussir. A la longue, beaucoup de ceux qui cherchaient des formes nouvelles, accordées à l'esprit du temps, quittèrent les Ordres anciens: des Ordres nouveaux, comme les Capucins, les Feuillants, les Carmes déchaussés, furent créés. Les liens une fois rompus, ces communautés nouvelles étaient dispensées de lutter contre les irrégularités enracinées depuis longtemps et contre les anomalies d'une longue tradition: elles pouvaient aller leur propre chemin. Cependant, il y avait grand danger que l'abandon d'une longue tradition monastique leur fit perdre de vue la valeur toute relative de leur propre formule.

L'histoire des Carmes reflète cette tendance générale. En Nicolas Audet, général de 1523 à 1562, l'Ordre trouva un homme qui prit résolument fait et cause pour la réforme. Dès 1525, à peine nommé

<sup>1</sup> Jedin, *Zur Vorgeschichte*, p. 260-280; pour les apostats et hérétiques dans l'Ordre, cf. Staring, *Der Karmelitergeneral Nikolaus Audet*, p. 269-329.

<sup>2</sup> *ACG*, t. I, p. 321.

<sup>3</sup> Jedin, *Zur Vorgeschichte*, p. 240-248 et 256-260.

général, il publia un programme de réforme, l'ISAGOGICON,<sup>1</sup> dont la première partie décrit les abus courants et indique les mesures à prendre pour les supprimer. Comme les mesures proposées concordent en grande partie avec celles que nous avons énumérées plus haut, il est clair qu'il a commencé par s'entendre avec les généraux des autres Ordres. Il veut, et c'est là l'élément original de cette œuvre de réforme, aider les Carmes à répondre à leur vocation traditionnelle: la vie en communion avec Dieu. Dans la conclusion de l'ISAGOGICON, il expose les moyens qu'il compte employer pour réaliser ce programme. Convaincu que le redressement de l'Ordre ne pourra se faire que graduellement – *non enim reformandi Ordinis sed ad reformationem potius disponendi onus accepimus*<sup>2</sup> –, il usera de modération et n'exigera pas tout à la fois, mais les règlements qu'il prescrira seront sans appel. C'est probablement grâce à ces ambitions modestes qu'au cours d'un généralat de 40 ans, il est parvenu à réaliser son programme, malgré des difficultés considérables.<sup>3</sup> Les circonstances défavorables l'ont toutefois empêché d'agir ailleurs qu'en Italie et partiellement en Espagne; mais là au moins, la nouvelle génération a été affranchie des tares. Dans ces pays, l'Ordre, au moment de sa mort, n'était sans doute pas irréprochable; mais l'état d'esprit y était bon, partout la vie en commun était rétablie et les irrégularités dues à la propriété privée avaient disparu, bien qu'ici ou là on continuât à admettre l'usufruit de certains biens. Les contacts incessants et les visites régulières étaient les conditions indispensables pour réussir une telle entreprise et c'est là ce que le général n'a pu faire dans les autres pays. On le vit une fois seulement dans les sept provinces françaises. Dans l'été 1530 nous le trouvons dans la province de Touraine, accompagné de Vital de Luperia, provincial de Gascogne.<sup>4</sup> Sa première visite fut pour le couvent de Poitiers. Audet a vraisemblablement voulu informer sans tarder toute la province de ses intentions. Poitiers fut le premier couvent à devenir, en vertu des statuts du 31 mai 1530, couvent d'observance; en outre, il convia tous les supérieurs à assister à la séance qu'il présiderait lui-même le 11 septembre de la même année au couvent d'Orléans. Son but a probablement été de mettre d'abord la province au courant de son programme général de réforme (les décisions prises corroborent cette hypothèse) pour laisser les choses se

<sup>1</sup> L'*Isagogicon* fut publié dans les Constitutions de 1524, *Aurea et saluberrima ordinis Fratrum Desparae Virginis Mariae de monte Carmelo statuta*, Venise 1524, p. (25)–(78).

<sup>2</sup> *Isagogicon*, Epilogus, p. (69).

<sup>3</sup> Staring, *Der Karmelitergeneral Nikolaus Audet*, p. 412–418.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 3–4.

clarifier, et de ne passer qu'ensuite à la réalisation.<sup>1</sup> L'année suivante, en juillet 1531, nous le voyons revenir à la charge *pour mieux mettre en pratique les statuts de la précédente congrégation*.<sup>2</sup> Cette fois, c'est un observant de la province de France, Jean de la Croix, qui est élu provincial, avec mission expresse d'appliquer la réforme. Défense fut faite aux gradués d'avoir un domestique à leur service, mais ils gardèrent les autres privilèges; l'abus du parrainage des novices par les moines plus âgés fut supprimé.<sup>3</sup> On essaya également de favoriser le progrès de la discipline en groupant des observants et des conventuels (ceux qui ne sont pas réformés) dans un même couvent. S'il faut juger de la réussite de ces mesures au progrès de l'observance, on ne peut qu'en constater l'échec. Il ressort des comptes-rendus des chapitres suivants que, malgré toutes les bonnes volontés, il n'est pas question d'une application suivie des statuts.<sup>4</sup> Au contraire, à en croire l'auteur de la CHRONIQUE DE RENNES, il est plutôt question d'une influence néfaste :

Ainsi paçant tout en un coup reformer la province par ce meclange des uns et des aultres, les deformés questoient en plus grand nombre gasterent les reformés.<sup>5</sup>

Cependant, pour autant qu'on puisse l'inférer, les statuts de 1530 et de 1531 ont été assez fidèlement observés et l'auteur de la CHRONIQUE admet que la discipline ne s'est relâchée qu'au moment des guerres de religion.<sup>6</sup>

Etant donné que, du fait des circonstances, le général n'a pu entretenir des rapports suivis et profitables avec toute une partie de l'Ordre, l'Europe méridionale est seule à avoir pleinement bénéficié de ses interventions.

L'œuvre de réforme entreprise dans les Ordres mendiants arriva juste à temps; car, maintenant que la diffusion rapide du protestantisme persuadait tout le monde de l'urgence d'une réforme dans l'Eglise même, l'opinion portait de plus en plus d'intérêt à l'assainissement des Ordres religieux, qui étaient depuis longtemps la cible des satires et des pamphlets, mais aussi un objet de critique de la part de réformateurs bien intentionnés. Certains voulaient réduire le nombre des Ordres

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 25, *Statuta per Vitalem de Luperia, Vicarium Rmi patris totius ordinis pro manutentione reformationis in hoc conventu Pictaviensi*.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 3-4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 4; Arch. Ille-et-V., 9 H 30, *Ordo successivus Rr. Provincialium Provinciae Turoniae*.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 6.



religieux à un ou trois, d'autres voulaient tout simplement supprimer les conventuels (c'est à dire ceux qui n'avaient pas encore rallié l'observance ou tout autre mouvement de réforme). On peut comprendre aussi, que plusieurs évêques aient tout fait pour assujettir les religieux à l'autorité épiscopale dans la plupart des domaines; car les trop grands privilèges des religieux dans le domaine pastoral entamaient leur propre autorité.<sup>1</sup> Mais l'attitude que nous avons vue chez les généraux rendait la position des réguliers tellement solide qu'on ne prenait plus au sérieux ces projets qui menaçaient leur existence même en tant qu'Ordre. N'empêche que ces projets ont eu une certaine influence du fait qu'ils ont été repris, sous une forme atténuée, dans les directives de réforme de l'Eglise que Paul III donna à la commission de réforme fondée en 1536, le *Concilium delectorum cardinalium et aliorum de emendanda Ecclesia*.<sup>2</sup> Pour les réguliers, voici ce qui était envisagé: l'interdiction d'admettre de nouveaux membres devait amener l'extinction des conventuels; les fonctions de directeur spirituel ne pourraient s'exercer que sous le contrôle des évêques; ceux qui quitteraient le couvent (on les nommait apostats, le terme apostasie n'ayant pas encore le sens étroit de reniement) ne pourraient plus porter l'habit, ni recevoir de dispenses ni de bénéfices.<sup>3</sup> Par ces décrets, le *Concilium* indiquait la route à suivre pour supprimer les désordres les plus criants; mais il ne donnait, hélas, aucune directive pour le renouvellement spirituel.

Abstraction faite de l'influence que cet écrit a eu sur l'œuvre de réforme dans l'Eglise, le *Concilium* mérite d'être mentionné du seul fait qu'on peut le considérer à juste titre comme le signe tangible d'un revirement à la curie romaine.<sup>4</sup> A partir de ce moment les chefs de l'Eglise se mirent effectivement à la tête du mouvement de réforme, ce qui eut, pour les réguliers, après quelques tentatives avortées, l'effet salutaire d'endiguer définitivement, sous Paul IV, les Congrégations papales comme la Daterie, le Saint Office, la Pénitencerie et la Signature, non sans peine d'ailleurs. Ce pape, qui considérait la simonie comme la plus grande plaie de Rome, se montrait sévère et dur; il ne reculait ni devant la condamnation aux galères ni devant la peine de mort et il ne se ménageait pas plus qu'il ne ménageait ses cardinaux. La sévère réforme de la Daterie lui coûta les deux tiers de ses revenus; la suppression des pratiques simoniaques pour l'obtention ou l'abandon tempo-

<sup>1</sup> Jedin, *Zur Vorgeschichte*, p. 249-253.

<sup>2</sup> Le «*Consilium*» fut publié, entre autres, par J. le Plat, *Monumentorum ad Historiam Concilii Tridentini illustrandam . . . collectio*, t. II, Louvain 1782, p. 596-605.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 602-604.

<sup>4</sup> L. von Pastor, *Geschichte der Papste*, t. V, Fribourg-cn-Brsgau 1909, p. 110-113.

raire des bénéfices coûta cher aussi à un grand nombre de cardinaux. Il ne fut plus possible de vendre les charges, bénéfices, dispenses, etc. et les fonctions à la curie qui n'avaient été créées que dans un but lucratif furent supprimées. Tempête violente, mais qui fut purificatrice! <sup>1</sup> Un des plus grands obstacles à la réforme des réguliers était ainsi écarté.

Sur ces entrefaites, le Concile de Trente avait commencé. Dès les deux premières séances, alors qu'on n'en était pas encore arrivé à la réforme des réguliers, on put constater que beaucoup d'évêques souhaitaient avant tout mettre un frein aux exemptions. A Rome, au contraire, on visait avant tout à épurer et à reformer, car on envisageait sans plaisir que *la garde du corps du pape* fût subordonnée aux évêques. Dans les années cinquante, plusieurs projets de réforme furent élaborés pour les couvents; aucun cependant ne résista aux nombreuses critiques (celle d'Audet entre autres) et aucun n'est jamais devenu article de loi. Les décrets définitifs, publiés à la dernière séance, qui eut lieu sous la présidence du pape Pie IV, le 3 décembre 1563,<sup>2</sup> sont le résultat d'un compromis qui tient compte des desiderata des évêques et des différents pays.<sup>3</sup> Les décrets se résument de la façon suivante: la vie de communauté doit être le fondement de l'état monastique (chap. I et IX); toute forme de propriété privée est absolument interdite (chap. II); pour empêcher les religieux de vivre hors de leur couvent, il est stipulé que personne ne peut sortir du couvent sans permission (chap. III); ceux qui prétendent avoir fait leurs vœux par contrainte ou avant l'âge requis, devront attendre cinq ans avant de pouvoir introduire leur demande, à moins que les autorités ne leur en donnent la permission (chap. XIX); les évêques reçoivent juridiction sur les réguliers, dans la mesure où ceux-ci s'occupent de la cure d'âmes (chap. XI), ou commettent un délit public (chap. XIV); en outre, les moines doivent tenir compte des censures, des interdits et observer les fêtes du diocèse (chap. XII); ils peuvent être convoqués pour des processions publiques (chap. XIII). D'autre part, le Concile admet qu'il n'est pas encore en mesure de sévir contre la commende, *adeo dura difficilisque est praesentium temporum conditio*; mais il exige qu'en tous cas, la direction et l'administration

<sup>1</sup> L. Cristiani, *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*, Paris 1948, p. 163-164; Pastor, *op. cit.*, t. VI, p. 452 sq.

<sup>2</sup> St. Ehses, *Concilium Tridentinum*, t. IX (Acta VI), éd. Societas Goerresiana, Fribourg-en-Brigau 1924, p. 1079-1085.

<sup>3</sup> Jedin, *Zur Vorgeschichte*, p. 260-280. Le projet fut présenté aux Pères du Concile au commencement de novembre 1563; on le trouve dans Ehses, *op. cit.*, p. 1036-1040.

d'un couvent soient dans les mains d'un religieux (chap. XXI). Les autres décrets sont moins importants ou concernent les religieuses.<sup>1</sup>

Ce n'était là qu'un compromis, partant, peu apte à contenter tout le monde; mais l'avenir a montré que ce compromis a été extrêmement fructueux. Jedin résume le sens des décrets de la façon suivante:

Es (das Dekret von Sess. Trid. XXV) bedeutet aber keine Revolution und keinen Neubau, sondern ein Mindestprogramm. Die Liebhaber der Extreme muszten mit der Trienter Regularenreform unzufrieden sein, auch ernste und verantwortungsbewusste Kirchenreformer konnten vieles anders wunschen, aber alle mit den harten Tatsachen und der Muhsal des kirchlichen Alltags Vertrauten muszten sie dennoch begruszen wie sie war, denn sie war zweifellos ein groszer Schritt vorwarts auf dem Wege aus der Wirrnis der innerkirchlichen Krisis des 16. Jahrhunderts. Der zweite, groszere Schritt war die Durchfuhung dieses Programms. Sie war die Aufgabe der nachsten Generationen.<sup>2</sup>

#### B. LE MOUVEMENT DE RÉFORME APRÈS LE CONCILE DE TRENTE JUSQU'EN 1600

Aussitôt le Concile terminé, les papes se mirent à l'œuvre pour proclamer les décrets de Trente et les faire appliquer dans tout le monde catholique. Ces décrets, ainsi que les nombreuses retouches et corrections qui y furent apportées, changèrent en moins d'un demi-siècle l'aspect du catholicisme.<sup>3</sup> La grande activité que le Saint-Siège déploya pendant ces années augmenta considérablement son prestige et fit enfin de Rome le foyer de la Restauration catholique, qui avait été trop longtemps privée d'un centre de direction. Bien que la réforme des réguliers n'ait été qu'un aspect parmi beaucoup d'autres de l'œuvre à accomplir, elle eut toute l'attention des papes et leur intervention fut radicale dans ce domaine aussi. Jusqu'au pontificat de Clément VIII (1592-1605) l'application des décrets de Trente fut le souci primordial des papes et des généraux des différents Ordres; ce n'est que plus tard qu'ils purent s'occuper à en élargir la portée. Aussi jusqu'en 1590, Pie IV (1559-1565), Pie V (1565-1572), Grégoire XIII (1572-1585) et Sixte V (1585-1590), suivent en gros une même ligne de conduite: application intégrale des décrets de Trente,<sup>4</sup> visites

<sup>1</sup> Eheses, *op. cit.*, p. 1079-1085.

<sup>2</sup> Jedin, *op. cit.*, p. 280-281.

<sup>3</sup> De Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, t. III, p. 147-158.

<sup>4</sup> Pie IV. Pastor, *Geschichte der Papste*, t. VII, p. 359-360; Pie V: *ibid.*, t. VIII, p. 176 et 191, Grégoire XIII, *ibid.*, t. IX, p. 80-82.

répétées des supérieurs d'Ordre,<sup>1</sup> appui total aux mouvements de réforme particuliers à l'intérieur des Ordres,<sup>2</sup> application de la clôture.<sup>3</sup> Parmi ces papes, Pie V mérite d'être mentionné spécialement pour s'être dépensé sans compter en faveur des réguliers. Dominicain lui-même, il donne évidemment aux Dominicains une attention particulière.<sup>4</sup> Les mesures qu'il prit contre la commende<sup>5</sup> et contre les *monachi vagabundi*, si nombreux en Italie, qui, détachés de leur couvent, erraient à leur guise,<sup>6</sup> peuvent être considérées comme une mise au point des décrets de Trente.

Ce n'est pas le cas de la fameuse bulle *ETS I MENDICANTIUM* du 16 mai 1567. Les rapports tendus qui existaient entre le clergé séculier et les réguliers ne s'étaient pas améliorés. Après Trente, cette tension s'était même accentuée du fait que beaucoup d'évêques pensaient pouvoir dorénavant disposer entièrement et librement des réguliers de leur diocèse; certains même mettaient obstacle, soit en partie, soit complètement, à l'exercice de leur ministère spirituel et allaient jusqu'à menacer d'excommunication les fidèles qui recevaient les sacrements dans leurs églises; d'autres exigeaient le quart de leurs revenus quels qu'ils fussent, ou usurpaient la direction des couvents; d'autres encore entravaient l'autorité des provinciaux et des généraux (la bulle énumère 28 griefs).<sup>7</sup> Des protestations ne tardèrent pas à se faire entendre du côté des réguliers<sup>8</sup> et, dans la bulle susdite, Pie V les protégea par un certain nombre de clauses qui étaient présentées comme explication et correction des décrets de Trente, mais qui de nouveau les affranchissaient, dans une large mesure, de l'autorité épiscopale, notamment pour le ministère spirituel. Cela ressembla fort à un retour à la situation d'avant Trente: du moment qu'ils avaient l'autorisation de leur supérieur, les moines mendiants pouvaient confesser les fidèles

<sup>1</sup> Pie IV: *ibid.*, t. VII, p. 358-359; Pie V: *ibid.*, t. VIII, p. 176; Grégoire XIII: *ibid.*, t. IX, p. 81-83; Sixte V: *ibid.*, t. X, p. 98-99.

<sup>2</sup> Pie IV: *ibid.*, t. VII, p. 358; Pie V: *ibid.*, t. VIII, p. 190 note 2 et p. 191; Grégoire XIII: *ibid.*, t. IX, p. 85.

<sup>3</sup> Le pape Pie V essaya d'imposer la clôture papale par la Bulle de 24 octobre 1566 (*Bull. OC*, t. II, p. 149-150); bientôt il accorda des exceptions (*Bull. OC*, t. II, p. 150-151 et 166-167). Sixte V, connu pour sa sévérité, promulgua des édits très rigoureux (*Pastor, Geschichte der Päpste*, t. X, p. 98). On n'aboutit à une réglementation définitive que sous Clément VIII.

<sup>4</sup> P. Mortier O.P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères Prêcheurs*, t. V, Paris 1911, p. 542-545; A. Walz O.P., *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Rome 1948<sup>2</sup>, p. 311.

<sup>5</sup> *Pastor, op. cit.*, t. VIII, p. 177. Le pape Pie V n'a pas réussi à supprimer le système de la commende.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 192-193.

<sup>7</sup> *Bull. OC*, t. II, p. 152-160.

<sup>8</sup> Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux*, t. V, p. 536.

n'importe où et, dans leur propres églises, ils pouvaient exercer leur ministère en toute liberté; il n'était plus permis aux évêques de s'immiscer dans la direction ou l'administration d'un couvent ou de faire valoir leur autorité sur un moine, tandis que les *quartae* (droit d'un quart sur certains revenus) et autres prélèvements furent fortement réduits.<sup>1</sup> Comme ces clauses et plusieurs autres infirmaient en partie les décrets correspondants de Trente, résultats eux-mêmes d'un compromis laborieux, les choses n'en restèrent pas là. La controverse reprit de plus belle et partout des conflits et des difficultés sans nombre surgirent<sup>2</sup> jusqu'au jour où Grégoire XIII remit les choses en place en ordonnant, sans plus, dans sa bulle *IN TANTA RERUM* du 1<sup>er</sup> mars 1573, que la bulle *ETSI MENDICANTIUM*, ainsi que les autres décisions de son prédécesseur dans cette affaire, devaient être considérées comme non avenues. Dorénavant, seuls les décrets du Concile seraient pris comme norme, tandis que tous les conflits seraient renvoyés devant le Saint-Siège, *ubi et caetera, quae ad decreta dicti Concilii pertinent quotidie declarantur*.<sup>3</sup>

Stimulés par l'exemple des papes, les supérieurs des Ordres travaillèrent avec ardeur à la réforme du clergé régulier. Du fait que le mal avait sévi pendant si longtemps, le processus de redressement ne pouvait être que long et laborieux. On ne peut changer une mentalité qu'à la longue. C'est ainsi que le premier chapitre général des Ordres mendiants qui eut lieu après le Concile ajusta les décrets de Trente et les déclara purement et simplement obligatoires; <sup>4</sup> mais les comptes rendus des chapitres suivants font bien voir que le résultat immédiat fut pauvre: il fallait réitérer à chaque fois les premières résolutions et les imposer sous peine de graves sanctions. Les difficultés qu'il fallait surmonter étaient, en effet, de taille.

Lorsqu'au chapitre général de 1564,<sup>5</sup> les décrets de Trente furent rendus obligatoires pour tout l'Ordre des Dominicains, le général Justiniani, secondé par le pape Pie V, entreprit la tâche difficile de les faire appliquer. Sa longue tournée de visites canoniques donna en effet quelques résultats,<sup>6</sup> ainsi que les efforts de ses successeurs; mais, dans

<sup>1</sup> Bulle *Etsi Mendicantium*: *Bull. OC*, t. II, p. 154-160.

<sup>2</sup> Bulle *In tanta rerum* de Grégoire XIII: *Bull. OC*, t. II, p. 173, introduction.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>4</sup> Les frères Prêcheurs au chapitre général de 1564: B. M. Reichert O.P., *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, t. V, (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, t. X). Rome 1901, p. 51-61.

Les Franciscains au chapitre général de 1565: L. Wadding O.F.M., *Annales Minorum (Continuatio)*, t. XX, Quaracchi 1933<sup>3</sup>, p. 27 sq.

Les Carmes au chapitre général de 1564: *ACG*, t. I, p. 457-474.

<sup>5</sup> Reichert, *op. cit.*, t. V, p. 51-61.

<sup>6</sup> Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux*, t. V, p. 538 sq.

trop de provinces encore, les décrets restèrent lettre morte, de sorte que les chapitres généraux étaient obligés de revenir sans cesse sur les mêmes articles.<sup>1</sup> Aussi, le tableau que les généraux font de l'Ordre à l'ouverture de chaque chapitre est-il des plus sombres :

Vineae nostrae maceria est destructa, quia obedientiae murus est dirutus . . . legum nostrarum nulla observantia, nulla praeceptorum reverentia, nulla tantae virtutis cura . . .

écrit-on en 1574; <sup>2</sup> et en 1580 :

Hieremiae lamentis ad plangendum nostri ordinis statum opus esse video. Serpsit cancer et vix medica virus, inficiuntur partes et membra, eaque interim vis mali est ut nonnisi a paucis sentiatur.<sup>3</sup>

En effet, les raisons de se plaindre ne manquaient pas. Il est certain qu'en France, la situation était peu encourageante, si on en juge par le portrait peu avantageux qu'un Dominicain français anonyme fait de ses confrères. Si l'on entend un peu partout les mêmes doléances, ici, la différence sociale entre les gradués et les autres religieux est, de toute évidence, plus marquée que dans les autres Ordres, conséquence sans doute du grand cas que les Dominicains font des études théologiques. Le silence, dit cet auteur, n'existe plus dans nos couvents, pas plus que la clôture; on chercherait en vain la vie de communauté, les repas et les récréations en commun, l'uniformité des vêtements: chacun s'habille à sa guise et vit à ses propres frais. Les gradués forment une aristocratie intellectuelle et financière, ils s'installent dans les couvents des appartements privés, qu'ils relouent de temps en temps à d'autres; ils sont exempts de l'office au chœur et desservent chacun leur propre secteur, où ils sont seuls à pouvoir prêcher et percevoir les recettes. Les autres, les pauvres, vivent de la caisse du couvent, souvent vide, et de temps en temps le prieur leur glisse quelque monnaie pour leur permettre de s'acheter aussi une chose ou l'autre. Pour peupler le noviciat, on admet les enfants au monastère dès leur jeune âge. Ils y reçoivent quelque enseignement ou font leurs humanités chez les Jésuites. On les oblige à faire des travaux dans la maison et à faire la quête.<sup>4</sup> On peut voir qu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle cette situation n'avait guère changé. En 1612, le général Secchi écrit encore :

<sup>1</sup> Reichert, *op. cit.*, t. V, p. 83 (1569); p. 122 (1571); p. 160 (1574); p. 192 (1580); p. 238 (1583).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>4</sup> M. Gasnier O.P., *Les Dominicains de Saint-Honoré*, Paris 1950, p. 11-12.

Dans le royaume très puissant et très chrétien de France, les provinces de notre Ordre, jadis si admirables de sainteté et de doctrine – puis-je le dire sans fondre en larmes? – ces provinces aujourd'hui, sont presque complètement ruinées; elles sont tombées au plus bas fond de l'observance et de l'ignorance.<sup>1</sup>

Au XV<sup>e</sup> siècle, il y avait déjà eu, dans l'Ordre des Franciscains, des conflits acharnés entre conventuels et observants au sujet surtout de «Dame Pauvreté». S'appuyant sur les privilèges des papes, les conventuels exigeaient, pour leurs couvents, des propriétés et des revenus fixes; les observants les rejetaient comme contraires à l'esprit de saint François. Ce conflit aboutit à une scission définitive entre les deux courants, en 1517. Les observants persévérèrent ainsi dans leur idéal de pauvreté absolue et ils obtinrent la ratification du Concile de Trente, non sans quelques difficultés. La scission de 1517 ne rétablit cependant pas la paix tant souhaitée. Au XVI<sup>e</sup> siècle les Franciscains, même les observants, eurent à faire face constamment à de nouvelles sécessions, qui privaient l'Ordre de groupes importants. Ce fut l'origine des Capucins, des Franciscains déchaussés, des Récollets et des *Reformati*. En outre, le règlement de l'Ordre était devenu si embrouillé que souvent les différentes provinces se référaient à des statuts tout à fait différents, ce qui n'était pas pour favoriser la régularité. Les tentatives pour rétablir l'unité (celle des statuts entre autres) échouèrent.<sup>2</sup> Ici, les plaintes au sujet d'anomalies émanaient surtout du camp des conventuels et des observants. On transige encore avec la pauvreté, les temps difficiles y étant pour quelque chose, si bien qu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle les observants de Châteauroux acceptent des legs et des revenus fixes pour leur couvent.<sup>3</sup> Le président du chapitre provincial de 1574 décrit ainsi la situation dans la province de Strasbourg:

... ne sacer Ordo noster in hisce Germaniae locis, proh dolor, propter peccata nostra haud dudum ruinam minitans, Fratrum scandalis, praelatorum neglientia, proprietariorum insolentia... funditus pereat.<sup>4</sup>

On peut se faire une idée des difficultés que rencontrèrent ceux qui voulaient rétablir la discipline quand on lit que les conventuels d'Assise, suivant leurs propres dires, préférèrent partir à Genève plutôt que de laisser réformer leur couvent. Le pape en personne dut interve-

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>2</sup> K. Holzapfel, *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Fribourg-en-Brisgau 1909, p. 134-139 et p. 289 sq.

<sup>3</sup> Raoul de Sceaux O.F.M., *Le Couvent des Cordeliers de Châteauroux*, (s.l.n.d.), p. 206-207.

<sup>4</sup> M. Bihl O.F.M. et B. Lins O.F.M., *Tabulae Capitulares Provinciae Argentinae O.F.M.*, dans *Analecta Franciscana*, t. VIII, Quaracchi 1946, p. 745.

nir.<sup>1</sup> Ailleurs, le visitateur Jean Portaesius, envoyé à Paris en 1581 par le général François de Gonzague, fut tout simplement mis à la porte du couvent, ce qui fit dire au général, entre autres choses :

Non ad omnes haec verba mea refero, sed ad illos potissimum, qui cum nec Deum timeant, nec homines revereantur, regulae nostrae transgressores, superbi, et inflati cum sint, non Dei, sed ventri inservientes, et libidines confusionesque suas spumentes, alios corruerunt.<sup>2</sup>

Les visites canoniques des généraux Christophe de Cheffontaines et François de Gonzague donnèrent surtout des résultats dans le sud de l'Europe ; mais les provinces françaises restèrent l'obstacle, même chez les observants.<sup>3</sup>

En 1564, au chapitre général des Carmes, l'application des décrets de Trente avait été le sujet principal des discussions.<sup>4</sup> Afin de n'en pas rester, cette fois encore, aux résolutions, les pères décidèrent sagement, à l'unanimité, de charger de la réalisation de leurs projets, un promoteur bien connu de la réforme, Giovanbattista de Rossi. En le mettant à la tête de l'Ordre, ils avaient choisi un représentant typique de ce qu'on nomme la Contre-Réforme. De Rossi, ou Rubeus, comme on le nomme souvent, obtint, après de solides humanités, le grade de maître en théologie et fut nommé secrétaire-théologien du cardinal Sadoletto. En cette qualité, il entretint des rapports étroits avec les partisans de la réforme dans la curie romaine. Il s'y fit un certain renom, ce qui lui valut d'être nommé consultant au Concile de Trente et, en 1547, professeur à l'université romaine réorganisée.<sup>5</sup> L'amitié qui le lia au pape Pie IV contribua à sa nomination de vicaire général de l'Ordre en 1562, après la mort du général Nicolas Audet.<sup>6</sup> Cette nomination fut suivie, deux ans plus tard, par son élection à la tête de l'Ordre. Le nouveau général se mit tout de suite à l'œuvre. Après le chapitre, il adressa à tous les provinciaux une circulaire dans laquelle il leur ordonnait de faire le nécessaire pour que tous les biens personnels des religieux soient consignés par acte notarié dans les biens du couvent.<sup>7</sup> Après quoi, il entreprit ses tournées de visites canoniques. Pendant

<sup>1</sup> Wadding, *Annales Minorum (Continuatio)*, t. XX, p. 537-538.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. XXI, Quaracchi 1934<sup>3</sup>, p. 314.

<sup>3</sup> Holzapfel, *Manuale Historiae O.F.M.*, p. 277-278.

<sup>4</sup> *ACG*, t. I, p. 443.

<sup>5</sup> *BC*, t. I, col. 781.

<sup>6</sup> *Bull. OC*, t. II, p. 124.

<sup>7</sup> Lettre du 8 juillet 1564, publiée dans les Constitutions de 1573 : *Aurea et saluberrima ordinis Fratrum Deiiparae Virginis Mariae de monte Carmelo statuta*, Hispalî 1573, p. 178 r.-v.



cinq ans il fit le tour des couvents d'Italie, d'Espagne et du Portugal. Là où c'était nécessaire, il se montra sévère et même intraitable<sup>1</sup> et partout il laissa des instructions détaillées pour que soit rétablie la discipline.<sup>2</sup> Mais, à cause des guerres, il dut renoncer à son intention de visiter les provinces au delà des Alpes.<sup>3</sup>

On ne peut dire que ses prescriptions étaient neuves; on les trouve déjà en grande partie chez Audet et dans le Concile de Trente. Comme ses prédécesseurs, il insiste surtout sur la vie de communauté et la pauvreté.<sup>4</sup> L'énergie avec laquelle il les imposa était cependant nouvelle. Il alla plus au fond des choses et préconisa pour un renouvellement spirituel authentique, le retour au vieil idéal carmélitain, qu'au cours de ses visites canoniques ou par ses décrets ou par ses lettres il rappelait infatigablement à ses religieux :

Primarium et praecipuum studium eorum qui Montis Carmeli fuerunt incolae (quod imitari et amplecti debent Carmelitarum professores) in eo versatur ut die noctuque pro virili omnis adhibeatur conatus quo illorum anima et spiritus Deo Patri uniatur oratione, contemplatione, et amore non interrupto, non solum habitu, sed etiam actu. Quem gradum qui conscendere voluerint, necesse est omni sollicitudine Regulam, et constitutiones quam professi sunt amplecti, et libenter subire. A qua si animum suum non relaxaverint, evadent stellae fulgentes, et lumine spiritus premagno potentur, et gaudebunt vitam ducentes in medio florum, et laetitiae divini spiritus.<sup>5</sup>

Parce qu'il était profondément pénétré de l'idée que la prière continue est un élément fondamental du Carmel, il était tout à fait réfractaire à la demande faite par plusieurs confrères de l'Ordre d'instaurer des exercices de méditation méthodique, en commun et à heures fixes. Il partageait l'opinion de beaucoup d'autres que, pour les Carmes, cela reviendrait à limiter les méditations à deux par jour, alors que, dans le chapitre sept, la RÈGLE prescrit de méditer la Loi du Seigneur jour et nuit.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> On trouve une description de sa méthode de visitation chez B. Zimmermann O.C.D., *Regesta Johannis Baptistae Rubei*, Rome 1936, p. 15-16 et 23-26.

<sup>2</sup> *Constitutionum Compendium et summam ultra antiquas constitutiones Ordinis a Sanctiss. Sorecto editas*, Venise 1568; édition pour l'Italie. Des éditions pour l'Espagne et le Portugal furent publiées à Séville en 1566 et à Lisbonne en 1567.

<sup>3</sup> Cf., par exemple, Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 66, n° 164 et p. 91, n° 355.

<sup>4</sup> *Constitutionum Compendium*, les chapitres: De Vita communi et De Bonis Conventuum.

<sup>5</sup> *Ibid.*, n° 4. Voir aussi la lettre du père général à sainte Thérèse d'Avila: Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 56-57.

<sup>6</sup> C. Catena O.Carm., *La Meditazione in Comune nell'Ordine Carmelitano*, dans *Carmelus*, II (1955), pp. 324, 331 et 341.

Une grande partie du généralat de De Rossi a été marquée par les difficultés et les complications occasionnées par la création du Carmel déchaussé en Espagne.

Le fait que Thérèse d'Ahumada ait quitté le couvent des Carmélites de l'Incarnation d'Avila, où elle avait fait sa profession, pour fonder ailleurs sa propre maison, a suffi pour jeter l'odieuse de la décadence et du relâchement sur ce couvent. Un tel jugement est cependant injuste. On aurait tort de juger les Carmels d'alors suivant les normes actuelles. A cette époque, il n'était pas question encore d'une règle uniforme pour la branche féminine de l'Ordre, pas plus que d'une distinction entre sœurs du deuxième et du troisième ordre. Lorsque, sous le généralat du bienheureux Jean Soreth, des femmes furent, pour la première fois, admises officiellement dans l'Ordre, l'organisation et les idées directrices que les Carmélites adoptaient dans les différents couvents dépendaient des circonstances. Comme Rome insistait sur l'organisation de la vie conventuelle pour les femmes,<sup>1</sup> beaucoup d'entre elles, qui avaient vécu jusqu'alors en groupes, comme les béguines, ou isolées comme les recluses, cherchèrent à entrer au Carmel. Les règles des couvents ainsi formés portaient le sceau de leur origine. Certains couvents étaient très stricts: on y trouvait de vraies cloîtrées; mais d'autres admettaient une plus grande liberté de mouvement. Ainsi, les religieuses de Nieuwkerk, qui avaient déjà été cloîtrées, étaient astreintes à une clôture très sévère,<sup>2</sup> alors que celles d'Haarlem et de Rotterdam (fondé par Haarlem), pouvaient sortir du couvent et aller visiter les malades.<sup>3</sup> Le couvent d'Haarlem devait d'ailleurs sa création aux Carmélites de Geldern, qui étaient d'anciennes béguines.<sup>4</sup> Parfois les religieuses rompaient avec leur passé, comme celles de Vannes en Bretagne qui, en 1530, déclarèrent ne pas vouloir être considérées comme des béguines et avoir abandonné toutes les habitudes de vie de celles-ci.<sup>5</sup> Cependant, nombreux étaient les couvents qui n'étaient pas aussi catégoriques. Tel était, entre autres, le couvent de l'Incarnation à Avila. A beaucoup d'égards, il ressemblait à l'ancien

<sup>1</sup> Th. Motta Navarro O.Carm., *Tertii Carmelitici saecularis Ordinis historico-iuridica evolutio*, Rome 1960, p. 40-41.

<sup>2</sup> Norbertus a S. Juliana O.Carm., *Batavia desolata Carmelitana*, éd. G. Wessels O.Carm. dans *AOC*, VIII (1932-1935), p. 579-580.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>4</sup> Daniel a Virgine Maria O.Carm., *Collectanea praecipuorum aliquot praeclare gestorum per B. Patrem Ioannem Sorethium ex variis antiquis monumentis digesta*, éd. G. Wessels O.Carm., dans *AOC*, XI, 2 (1941-1944), p. 40-41.

<sup>5</sup> L. Saggi O.Carm., *Antiquae Constitutiones monialium Carmelitarum*, dans *AOC*, XVII (1952) p. 197.

béguinage (beatería) : le grand nombre de religieuses (130), la disposition et l'agencement particuliers de l'édifice, le dortoir communautaire, les sorties fréquentes.<sup>1</sup> Cela n'empêche pas que, d'après De Rossi, dans son rapport de visite canonique, l'esprit y était excellent<sup>2</sup> et que, suivant les dires de sainte Thérèse elle-même, on y rencontrait un grand nombre d'excellentes religieuses.<sup>3</sup> Au moment de la visite du général De Rossi, le couvent était en proie à une crise économique sérieuse : d'où trop de liberté pour les visites à la famille.<sup>4</sup> Il n'en résulta pourtant pas d'abus véritable.

Lorsqu'en 1562, sainte Thérèse se décida à fonder à Avila le couvent de Saint-Joseph,<sup>5</sup> elle fut poussée seulement par son désir d'une règle de vie plus sévère et d'une organisation plus stricte : il ne s'agissait pas pour elle de fuir des désordres ou abandonner un navire en péril. De toutes parts les difficultés ne lui ont pas été épargnées ; mais, avec l'aide de l'évêque d'Avila, elle a pu réaliser son petit couvent.<sup>6</sup> C'est avec une certaine appréhension qu'elle attendait la venue du général De Rossi en 1567. Elle avait, en effet, placé sa fondation sous la juridiction de l'évêque, parce que, contrairement aux supérieurs de l'Ordre, celui-ci avait montré de la compréhension pour son entreprise. Qu'allait en penser le général ? La rencontre a dû remplir d'aise sainte Thérèse. Elle trouva dans le général un homme qui, comme elle, faisait accueil à tout ce qui favorisait le renouveau spirituel. Il regretta que Thérèse ne se soit pas adressée à lui plus tôt ; mais sa fondation et aussi ses projets d'expansion eurent toute sa sympathie et tout son appui. Il lui donna même carte blanche pour ériger d'autres couvents de femmes<sup>7</sup>. En principe, le général accepta aussi qu'elle fondât des couvents de pères contemplatifs. Il lui donna son consentement, après réflexion, dans une

<sup>1</sup> Efrén de la Madre de Dios O.C.D., *Obras de Santa Teresa*, t. I, Madrid 1951, *Biografía*, p. 344-345.

<sup>2</sup> Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 42, n°. 99.

<sup>3</sup> Sainte Thérèse elle-même aurait dit, quand on lui a reproché d'emmener trente des meilleures religieuses de l'Incarnation : «Màs de quarenta quedan que podrian fundar una Religión» : Efrén de la Madre de Dios, *Obras*, t. I, p. 348. Cf. M. Lepée, *Sainte Thérèse mystique*, Paris 1951, p. 36.

<sup>4</sup> Visitation du 18 février 1567 ; cf. Lepée, *op. cit.*, p. 36.

<sup>5</sup> Le 7 septembre 1562, Rome accorda la permission de fonder le couvent ; *Bull. OC*, t. II, p. 120 ; le 5 décembre de la même année, sainte Thérèse obtint la permission d'une fondation sans revenus réguliers : *ibid.*, p. 123.

<sup>6</sup> Le 17 juillet, la permission de fonder un couvent sans revenus réguliers fut encore expressément confirmée : *ibid.*, p. 135. Sur les difficultés de sainte Thérèse, cf. Silverio de S. Teresa O.C.D. - L. Santullano, *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1945, *Vida*, ch. 32-36, p. 175-209.

<sup>7</sup> Son approbation écrite date du 27 avril 1567 : Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 44-45. Il donna à sainte Thérèse la mission de fonder autant de couvents que possible : *Obras Completas, Fundaciones*, ch. 2, p. 532-533 ; *Carta 74*, p. 822-823 ; Silverio de S. Teresa O.C.D., *Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa de Jesús*, t. II, Burgos 1935, p. 445.

très belle lettre; mais ensuite il fut obligé d'interdire provisoirement toute nouvelle fondation en Andalousie.<sup>1</sup> C'était là une décision bien réfléchie. Pendant le généralat d'Audet la réforme s'était étendue à la presque île ibérique et avait été déclarée chose faite pour les provinces de Castille et du Portugal. L'Andalousie seule était restée réfractaire; car des querelles sans fin entre les partis mettaient en échec toutes les entreprises.<sup>2</sup> C'est pourquoi, aussitôt arrivé en Espagne, après sa présentation à la cour, le général De Rossi était parti en Andalousie y mettre bon ordre par des actes d'autorité.<sup>3</sup> Après son départ, les manigances d'un certain nombre d'Andalous firent cependant qu'un troisième parti intervint: ce parti n'était autre que Philippe II et son Conseil royal. Le général avait essayé de l'éluder par la rapidité de sa manœuvre, car il avait craint, non sans raison, de se fourvoyer dans un guêpier. Dès le début les Rois Catholiques, dans le cadre de leurs efforts d'unité politique, avaient pratiqué à l'égard de l'Eglise une politique rigoureusement nationale et ils étaient parvenus à obtenir des pouvoirs très étendus, qui rendaient l'Eglise espagnole en grande partie dépendante de la Couronne. Dans bien des cas on ne peut pas nier la justesse de leurs interventions; car, à cette époque, les intérêts de l'Eglise étaient souvent plus en sûreté dans leurs mains que dans celles de la curie romaine. Depuis Trente cependant, la situation s'était profondément modifiée; mais Philippe II, très conservateur, n'était pas homme à renoncer à une position acquise par ses prédécesseurs et à prendre une nouvelle ligne de conduite à l'égard de l'Eglise. Les heurts avec Rome furent dès lors inévitables.<sup>4</sup>

Cette politique nationale en matière ecclésiastique détermina également l'attitude de Philippe II à l'égard des Ordres religieux. En 1564, au chapitre général des Carmes, Philippe avait déjà fait savoir qu'il souhaitait que le général soit un de ses sujets<sup>5</sup>; mais personne ne s'en était soucié. Maintenant que les Andalous, punis par le général, venaient faire leurs doléances à la cour, le roi (et le Conseil royal encore plus que lui) estima que le moment était venu de mettre fin à la

<sup>1</sup> «ne totum ovile contemplativorum ... corrumpatur»: Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 107; cf. p. 47 et 58. Dans sa lettre d'approbation, le 16 août 1567, le général donne un résumé excellent de la vie contemplative carmélitaine: *ibid.*, p. 56-58.

<sup>2</sup> *Ibid.*, passim; G. Wessels O.Carm., *Documenta ex Regesto Generalis Rubei*, dans *AOC*, IV (1917-1922), p. 184-200; O. Stegink O.Carm., *Sinte Teresa en haar generaal*, dans *Carmel*, X (1957/58), p. 88-93.

<sup>3</sup> Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 39-41.

<sup>4</sup> Stegink, *op. cit.*, p. 70-72.

<sup>5</sup> L. Serrano, *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, t. 1, Rome 1915, p. 6.

juridiction d'étrangers sur des sujets espagnols.<sup>1</sup> Quand le général eut quitté l'Espagne, le pape Pie V, sur les instances de Philippe, désigna deux Dominicains comme visitateurs, l'un en Castille, l'autre en Andalousie, sans supprimer la juridiction normale des supérieurs de l'Ordre.<sup>2</sup> En Castille tout se passa pacifiquement. Saint Jean de la Croix y avait fondé avec ses compagnons le premier couvent de contemplatifs, suivi bientôt d'autres. Les rapports avec les autres couvents de la province étaient bons. Mais, en Andalousie, ce fut tout autre chose. Lorsque le nouveau visitateur fut, lui aussi, débordé par la lutte des partis, il appela à son secours des pères contemplatifs de Castille, malgré l'interdiction du général mentionné plus haut. Ceux-ci répondirent à son appel, ce qui n'était pas pour plaire au général. Dans le conflit qui en résulta, les contemplatifs cherchèrent secours auprès du roi, alors que la direction de l'Ordre trouva un appui à Rome.<sup>3</sup> Dès lors les tensions politiques entre l'Escorial et le Quirinal se répercutèrent dans le Carmel espagnol et y influencèrent les événements. Une incompréhension réciproque, ajoutée à la fougue espagnole, fut l'occasion de scènes inénarrables. Ces difficultés ont conduit d'abord à la création d'une province spéciale pour les pères contemplatifs, puis à une séparation définitive en 1593,<sup>4</sup> après la mort de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix.

Ce qui nous intéresse surtout ici, ce sont les particularités de la réforme thérésienne. Elle aussi préconise le retour au premier idéal du Carmel, à la RÈGLE *originale*,<sup>5</sup> qui, pour elle, est celle de 1247. Mais comme certains couvents de l'Ordre étaient restés fidèles à cette RÈGLE,<sup>6</sup> on peut difficilement qualifier ce retour de caractéristique. Ce qui est nouveau, c'est que méthodiquement elle organise la vie conventuelle autour de la prière mentale.<sup>7</sup> Le contact intime et continu entre Dieu et l'âme ne peut cependant se limiter à une relation purement individuelle, car les religieuses doivent avoir une attitude apostolique et doivent se souvenir des besoins de l'Eglise et du monde dans leurs prières.<sup>8</sup> En plus, sainte Thérèse veillait sévèrement au

<sup>1</sup> Le début des complications se trouve dans le bref «In prioribus» de Pie V, le 16 avril 1567: Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 214-215.

<sup>2</sup> Bref du 26 août 1569: *ACG*, t. I, p. 512, note.

<sup>3</sup> Pour l'issue de ce conflit, cf. Steggink, *Sinte Teresa en haar generaal*, p. 70 sq.

<sup>4</sup> Au chapitre général de cette année: *ACG*, t. I, p. 593-594.

<sup>5</sup> *Obras Completas, Vida*, ch. 32, p. 178; *Camino de Perfección*, ch. 11, p. 302.

<sup>6</sup> Ainsi à Onda, en Espagne, à Monte Oliveti près de Gênes et dans toute la province de Chypre.

<sup>7</sup> *Obras Completas, Constituciones*, p. 679 sq.; *Castillo interior, Moradas quintas*, ch. 1, p. 408.

<sup>8</sup> *Obras Completas, Camino de Perfección*, ch. 1, p. 281-282.

maintien de la pauvreté,<sup>1</sup> du silence et de la solitude.<sup>2</sup> Nous retrouvons à peu près les mêmes préceptes chez les pères contemplatifs; s'ils s'occupaient incidemment de direction spirituelle, la vie contemplative restait néanmoins le souci principal.<sup>3</sup>

Sur les points moins essentiels, la piété du Carmel déchaussé présente toutes les caractéristiques de l'âge baroque. La méditation méthodique en commun fut introduite, tandis que le peu de cas qu'on faisait de la liturgie, à cette époque, conduisit à supprimer la prière chantée au chœur et le vieux rite carmélitain. La propension à l'extraordinaire et au spectaculaire apparaît surtout dans les pratiques de pénitence, comme les dures humiliations et accusations publiques, l'emploi abondant des têtes de morts et la marche à pieds nus (d'où le nom de Déchaussés), le goût des mortifications extraordinaires également, tendances que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix avaient déjà dû combattre.<sup>4</sup> Sous la direction du Gênois Nicolas Doria, après 1591, ces pratiques ont manqué de prendre le dessus et de fausser l'économie de la réforme thérésienne; mais les choses n'ont pas été si loin.<sup>5</sup> Nous retrouvons plusieurs de ces traits baroques dans la Réforme de Touraine, quoique, en général, sous une forme atténuée.

En Europe méridionale, les résultats de l'activité du général De Rossi ont été satisfaisants. Dans la suite, la plupart des plaintes provinrent des régions au nord des Alpes et surtout de France.<sup>6</sup>

Le chapitre général de 1580 peut être considéré comme terminant la période d'adaptation des décrets tridentins en ce qui concerne la législation. Il y fut décidé qu'on élaborerait de toutes nouvelles constitutions, adaptées aux exigences du temps, pour remplacer celles de Soreth toujours en vigueur; <sup>7</sup> elles furent publiées en 1586.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Au début Thérèse n'a voulu que des couvents sans revenus réguliers (voir p. 44, notes 5 et 6), mais, plus tard, elle a renoncé à ces idées: *Obras Completas, Fundaciones*, ch. 9, p. 559-560.

<sup>2</sup> *Obras Completas, Constituciones*, p. 679 sq.

<sup>3</sup> Ainsi saint Jean de la Croix et ses compagnons allaient souvent faire des sermons et confesser dans les villages voisins: Crisogono de Jesús O.C.D., *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid 1950<sup>2</sup>, p. 111.

<sup>4</sup> *Obras Completas, Fundaciones*, ch. 14, p. 576-577. Sur saint Jean de la Croix, cf. Crisogono, *op. cit.*, p. 127 sq. et *Obras Completas, Fundaciones*, ch. 14, p. 575.

<sup>5</sup> Pour Nicolas Doria, cf. Hyppolite de la Sainte Famille O.C.D., *Le confit Doria-Gracian dans Etudes Carmélitaines*, XXV, t. 1, (1946), p. 189-273.

<sup>6</sup> Pour les provinces de la France, on a plus d'une fois pris des mesures et promulgué des décrets de réforme. Cf. chap. 1, p. 62-65.

<sup>7</sup> *ACG*, t. I, p. 550. Cf. *Constitutiones Fratrum Ordinis Beatissimae Dei Genitricis Mariae de Monte Carmeli*, Rome 1586, lettre d'introduction du général Caffardi.

<sup>8</sup> *Constitutiones 1586*; en 1590 on publia les mêmes Constitutions pour l'Espagne chez P. Patricius, Valentiae.

Il y a un personnage dont nous avons encore peu parlé et qui cependant a eu une très grande importance dans la réforme des réguliers: c'est le pape Clément VIII (1592-1605). Au début de son pontificat, il déclarait ouvertement que sa tâche principale serait de relever le niveau du clergé,<sup>1</sup> et dans ce but, à peine élu pape, il convoqua, dès mars 1592, les généraux et les procureurs des réguliers. Sous la menace de graves sanctions, il leur rappela leur devoir: amener leurs religieux à une vie exemplaire.<sup>2</sup> Joignant l'acte à la parole, il fit de Rome son premier terrain d'opération. Au cours des années 1593 et 1594, des visiteurs du pape se rendirent dans tous les couvents et toutes les églises de la ville sainte et tout d'abord dans la basilique des Douze Apôtres. Il faut croire qu'ils suivirent un plan de campagne établi d'avance; car les décisions prises lors de la visite canonique à cette basilique ne diffèrent que sur des points très insignifiants de celles décrétées en 1594, lors de la visite canonique à Sainte-Marie-Transpontine, l'église et le couvent des Carmes.<sup>3</sup> Les principales de ces décisions sont: obligation du chœur pour tout cloîtré, méditation commune et méthodique d'une demi-heure deux fois par jour, lecture spirituelle, étude de la casuistique et de l'Écriture Sainte obligatoire, stricte observance de la pauvreté sans aucune dispense, clôture sévère et défense de sortir sauf avec un compagnon. Souvent les décisions descendent dans les détails, par exemple longueur et largeur des cellules, qualité du mobilier, détails du service du portier. En outre, ils suppriment tous les titres et indiquent minutieusement pour chaque prescription les punitions qui seront appliquées en cas de non observation.<sup>4</sup> C'est sur ces décisions des visites canoniques des couvents romains qu'est basé le décret général pour la réforme des réguliers de 1599. A quelques exceptions près, les articles de ce décret ont été empruntés littéralement à la *Visitatio Apostolica*; mais, chose remarquable, la méditation obligatoire ne figure pas dans le décret général.<sup>5</sup>

Au cours des premières années du pontificat de Clément VIII, d'autres décrets importants concernant toute l'Église furent promulgués: la bulle du 26 mai 1593 traite de la réservation des péchés et de la

<sup>1</sup> R. Mols, *Clément VIII*, dans *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, t. XII, Paris 1953, col. 1245-1297.

<sup>2</sup> Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. 11, p. 425.

<sup>3</sup> On trouve les décrets de la visitation papale à la basilique des XII Apôtres aux *Arch. OC Rome*, II Roma (Tr.) II, 5, f. 210 r.-213 v. Les décrets pour le couvent de Santa Maria Transpontina aux *Arch. OC Rome*, II CO 1 (9), *Primum Regestum Henrici Silvij Generalis, maxime in visitatione Provinciarum Italiae (1598-1602)*, *Visitatio Apostolica Transpontem*, f. 257 r.-261 v.

<sup>4</sup> *Bull. OC*, t. II, p. 280-282.

<sup>5</sup> On a omis, dans ces décrets, les articles suivants de la *Visitatio Apostolica*: 3, 4, 5, 6, 8, 16, 18, 21, 22, 24, 27, 28, 30, 32, 33, 39; les articles 27, 32-38 et 42 sont nouveaux.

confession par les supérieurs.<sup>1</sup> La bulle du 19 juin 1594 traite de la défense faite aux réguliers de faire des présents à des amis et protecteurs; dans de nombreux cas, ces présents constituaient une vraie source de revenus, car c'étaient de véritables pots-de-vin, sans lesquels il était difficile d'obtenir quoi que ce soit.<sup>2</sup>

Le zèle du pape ne manqua pas d'avoir un heureux effet sur les généraux, d'autant plus qu'il n'hésitait pas à intervenir personnellement dans nombre d'Ordres et de Congrégations.<sup>3</sup> Chez les Carmes, cette influence est très sensible. Ainsi, le général Chizzola dit lui-même qu'il fut mandé chez le pape et qu'il en reçut des instructions; <sup>4</sup> dans les décisions du chapitre général de 1593 comme dans les prescriptions de 1595 pour l'Espagne et le Portugal, il est fait plusieurs fois mention des souhaits formels du pape au sujet de certaines prescriptions.<sup>5</sup> C'est également en 1593 que la méditation en commun fut instaurée et rendue obligatoire dans plusieurs provinces. La nouvelle, au dernier moment, que le pape avait l'intention d'imposer cette méditation dans tous les couvents romains, fut décisive.<sup>6</sup> Il semble, que dès ce moment, quelques années avant la promulgation du décret général de 1599 pour les religieux, les prescriptions de la visite canonique de Sainte-Marie-Transpontine aient été adoptées comme modèle pour tout l'Ordre; en 1595 du moins, elles furent mises en vigueur en Sicile <sup>7</sup> et aussi, en partie, en Espagne et au Portugal.<sup>8</sup>

En 1596, le pape promulgua deux autres décrets qui concernent davantage l'organisation. L'un traite du droit qu'a l'évêque de punir les réguliers qui ont commis un crime public,<sup>9</sup> l'autre règle la question des lettres d'obédience des réguliers.<sup>10</sup> Les bulles qui forment la substance de la *reformatio Clementina* ne paraissent que plus tard. Quatre d'entre elles concernent l'éducation des novices et donnent des pres-

<sup>1</sup> Bulle du 26 mai 1593: *Bull. OC*, t. II, p. 282-283.

<sup>2</sup> Bulle du 19 juin 1594: *Bull. OC*, t. III, p. 296-300. La coutume d'offrir des présents était devenue une lourde charge: Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux*, t. VI, p. 5-6.

<sup>3</sup> Mols, *Clément VIII*, col. 1290-1292; Pastor, *Geschichte der Papste*, t. XI, p. 426-428.

<sup>4</sup> *Constitutiones et Decreta . . . in Capitulo Generali Cremonae . . . die 6 Junij 1593 edita*, Cremona 1593, lettre d'introduction par le général Chizzola. Dans la lettre d'introduction des *Decreta pro Conservanda, et amplificanda vitae regularis observantia, in Hispaniae, et Lusitaniae Provincijs*, Hispalis 1595, on dit: «statuta . . . quae quidem partim ex ore S.D.N. Clementis VIII. vivae vocis oraculo accepimus, ex reformatione, quae ejusdem S.D.N. mandato Romae facta est, partum . . .».

<sup>5</sup> *Constitutiones et Decreta 1593*, c.a. p. 1 et 11; *Decreta 1595*, f. 1 r., 5 r., 7 r., 8 v.

<sup>6</sup> Catena, *La Meditazione*, p. 343.

<sup>7</sup> *Arch. OC Rome*, II Roma (Tr.) II, 5, f. 227 r.-230 v.

<sup>8</sup> *Decreta 1595*, lettre d'introduction par le général Chizzola.

<sup>9</sup> Bulle du 23 février 1596: *Bull. OC*, t. II, p. 278-279.

<sup>10</sup> Bulle du 15 mars 1596: *Bull. OC*, t. II, p. 279. Cf. J. de la Servièrre, article *Clément VIII*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. III, Paris 1911, col. 85.



criptions détaillées pour leur formation spirituelle, la façon d'éliminer les moins aptes, le droit du Saint-Siège de désigner dans chaque province un ou deux noviciats à l'exclusion des autres (de telle manière que chaque couvent ne formât plus ses propres novices et qu'ainsi le lien du religieux avec son propre couvent se relâchât au profit de la centralisation) et enfin la séparation absolue entre le noviciat et le reste du couvent.<sup>1</sup> Le 25 juin 1599 parut donc le décret que nous avons dit, pour la réforme des réguliers,<sup>2</sup> à la fin duquel on trouve la bulle sur la création de confréries.<sup>3</sup>

L'œuvre de Clément VIII a préparé et rendu possible la renaissance des Ordres monastiques au XVII<sup>e</sup> siècle. Pour le Carmel, ce fut une circonstance heureuse d'avoir trouvé en Henri Sylvius, vicaire général depuis 1596,<sup>4</sup> un homme qui seconda de toutes ses forces le pape dans la réalisation de son idéal, en effectuant la réforme dans son esprit et en appuyant autant que possible les mouvements de réforme particuliers. Pour ce faire, il prit comme modèle les clauses de la visite canonique de Sainte-Marie-Transpontine, qu'il envoya à tous les provinciaux,<sup>5</sup> les prescrivit au chapitre général de 1598, où il fut élu général,<sup>6</sup> et partout, au cours de ses visites canoniques, les fit mettre en usage. Douze ans durant, ce général sillonna l'Europe et visita personnellement toutes les provinces et la plupart des couvents. C'est ainsi que ces décisions eurent une importance particulière pour la Réforme de Touraine.

## C. LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XVI<sup>e</sup> SIÈCLE EN FRANCE

La deuxième partie du XVI<sup>e</sup> siècle fut pour la France une période de crise sérieuse. Le calvinisme y était devenu une force d'importance.

<sup>1</sup> *Decreta generalia ad Regularium reformationem, ac Novitiorum receptionem, professionem atque institutionem spectantia*, le 12 mars 1596, *Bull. OC*, t. II, p. 279-280.

*Renovatio et ampliatio eiusdem Decreti de Novitijs non recipiendis, nisi in locis designatis*, le 20 juin 1599, *Bull. OC*, t. II, p. 280.

*Decreta super forma recipiendi Novitios ad habitum et professionem*, le 19 mai 1602, *Bull. OC*, t. II, p. 283-284.

*Institutiones super receptione et educatione Novitiorum in locis designatis vel designandis*, le 19 mars 1603, *Bull. OC*, t. II, p. 284-286.

<sup>2</sup> *Decreta pro reformatione Regularium cuiuscumque Ordinis*: *Bull. OC*, t. II, p. 280-282.

<sup>3</sup> Bulle du 7 décembre 1604: *Bull. OC*, t. II, p. 326-330.

<sup>4</sup> Bulle du 17 août 1596: *ibid.*, p. 286-287.

F. de Cherasco, qui fut, pendant des années, son secrétaire, raconte brièvement la vie du général Sylvius, *Breve Relazione della Vita et Gesti, del R.mo P. M. Enrico Silvio*, Asti 1613.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1 (9), *Primum Regestum Henrici Silvij*, f. 262 r.

<sup>6</sup> *Ibid.* Cependant la phrase dans laquelle le général prescrit les décrets de cette visitation, ne se trouve pas dans le rapport officiel du *Liber Ordinis*: *Arch. OC Rome*, II CO III, 1.

A l'origine, les Huguenots, qui venaient presque tous des basses classes, formaient des petits groupes disséminés et isolés, mais ils s'accrurent et formèrent bientôt des églises locales bien organisées, qui, après 1550 gagnèrent en influence sur le plan social et économique par l'adhésion de l'aristocratie restée jusqu'alors à l'écart.<sup>1</sup> Henri II, inquiet de cet essor, avait pris contre le protestantisme des mesures draconiennes; mais au même moment, en 1559, les Huguenots venaient de resserrer leur organisation et avaient même, en grand secret il est vrai, tenu en plein Paris leur premier synode national et y avaient rédigé leur profession de foi ainsi qu'une ordonnance ecclésiastique.<sup>2</sup> On évalue à 2000 les communautés calvinistes à cette époque, avec quelque 400.000 adeptes.<sup>3</sup> Outre un prestige plus grand, l'adhésion d'un grand nombre de gentilshommes, dont les trois frères Châtillon (les Coligny) et les Bourbon, eurent d'autres conséquences. Sous la direction de ces grands seigneurs, le calvinisme se sentit dès lors une puissance, non seulement spirituelle, mais politique; il passa ainsi sur un plan politique qui, bientôt, allait primer le plan religieux.

Le Protestantisme parut s'incarner dans une classe, il passa pour la religion de la noblesse; les conversions devinrent moins nombreuses, sa force d'expansion s'épuisa.<sup>4</sup>

A partir de ce moment, les calvinistes français formèrent un parti, dont les grands seigneurs allaient largement se servir comme instrument dans la poursuite de leurs intérêts personnels. L'époque leur était favorable. Le prestige royal chancelant (après Henri II, il y eut de longues années de régence) offrait aux ambitions des vieilles familles féodales une nouvelle occasion de se réveiller. L'une d'elles, la famille catholique des Guise, après la mort d'Henri II, en 1559, prit beaucoup d'ascendant à la cour et cela suffit pour exciter les rivalités. La lutte qui éclata en 1562 fut une guerre entre puissantes familles seigneuriales; dans cette guerre, les motifs religieux devinrent vite accessoires, en tous cas pour ces nobles eux-mêmes. Le nonce apostolique Frangipani, en 1570, décrit avec perspicacité leur attitude :

La noblesse n'a aucune religion; elle ne veut pour maître ni Dieu ni le roy;

<sup>1</sup> J. Lecler, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, t. II, (série *Théologie*, n° XXXI), Paris 1955, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 8-10; Cristiani, *L'Eglise à l'époque de Trente*, p. 394-399.

<sup>3</sup> De Jong, *Kerkgeschiedenis*, t. III, p. 85. Selon Cristiani, *op. cit.*, p. 385, le nombre d'adeptes aurait même atteint trois millions!

<sup>4</sup> J. H. Mariéjol, *La Réforme et la Ligue - L'Edit de Nantes (1559-1598)*, (Lavissee, *Histoire de France*, t. VI, 1), Paris 1911, p. 75.

elle est tyrannique pour les petits; plus on la comblera d'honneurs et de biens, plus elle s'affranchira de la Couronne et sera dure pour le peuple.<sup>1</sup>

Dans ces troubles, des motifs économiques jouèrent également un rôle important. Le mécontentement général, soulevé par les impôts de l'Eglise (les dîmes), incita beaucoup d'hommes à prendre les armes. Victor Carrière résume ses études sur le sujet de la façon suivante :

Il y avait, semble-t-il, parmi ces révoltés, plus de huguenots de dîme que de huguenots de religion.<sup>2</sup>

Ce mécontentement, ajouté à la haine des vrais Huguenots contre l'Eglise, explique l'acharnement particulier contre les églises, les abbayes et les couvents; car la majorité des dîmes étaient en effet versées aux chapitres et abbayes, qui géraient les biens d'un grand nombre de paroisses.<sup>3</sup> Naturellement, il ne manqua pas non plus de gens pour profiter de l'occasion et pour se livrer à cœur joie au pillage.

Claude Haton dit en 1562 :

La France fut remplie et fort tourmentée des voleurs, larrons et sacrilèges qui, de nuit et de jour, ternaient les champs et forçaient les églises et maisons pour voler et piller les biens d'icelles pour vivre et s'entretenir, et le tout sous le nom et couverture des huguenots et de la guerre...<sup>4</sup>

Le caractère très complexe de ces guerres fait que beaucoup de contemporains parlaient toujours de *guerres civiles* ou de *troubles*. Ce furent les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle qui introduisirent le terme de *guerres de religion*.<sup>5</sup>

Il a suffi de la première guerre (1562-1564) pour faire de la France un pays de ruines.

L'agriculture... y estoit toutesfois délassé, et les villes et villages, en quantité inestimable, estant saccagés, pilés et bruslés, s'en alloient en déserts; les povres laboureurs, chassés de leurs maisons, spoliés de leurs meubles et bestial, pris à rançon et volés aujourd'huy des uns, demain des autres, de quelle religion ou faction qu'ils fussent...; les marchands et artisans quittoient leurs boutiques et leurs mestiers pour prendre la cuirasse; la noblesse estoit divisée, et l'estat ecclésiastique opprimé...; les églises estoient saccagées et démolies, les anciens monastères détruits, les religieux chassés et les religieuses violées.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme Catholique*, Paris 1919, p. 122.

<sup>2</sup> V. Carrière, *Les épreuves de l'église de France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1936, p. 294; voir surtout le chapitre «les refus des dîmes».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>4</sup> *Mémoires de Claude Haton*, éd. par M. F. Bourquelot (*Collection de Documents inédits sur l'Histoire de France*), t. I, Paris 1857, p. 333.

<sup>5</sup> L. Cristiani, *La merveilleuse Histoire des premières Ursulines françaises*, Paris 1935, p. 35, note.

<sup>6</sup> Un contemporain cité par Cristiani, *L'Eglise à l'époque de Trente*, p. 422.

Pendant les deux guerres qui suivirent (1567-1569), les ravages s'étendirent et ce sont encore les édifices religieux qui souffrirent le plus. Des auteurs du temps parlent, en 1569, de plus de 600 couvents et de 10.000 églises et chapelles mises à sac; en 1572, l'évêque de Valence accuse les Huguenots d'avoir détruit 2000 couvents et 20.000 églises. Il faut, bien entendu, se défier de telles estimations. On ne peut cependant donner des chiffres exacts, car le sujet n'a pas encore été étudié dans son ensemble. D'ailleurs, l'histoire de toute cette période a été écrite, en particulier au XIX<sup>e</sup> siècle, dans un esprit protestant ou semi-protestant, mais surtout – en raison du prestige de l'HISTOIRE de Thou – en un sens *politique*,<sup>1</sup> de sorte que des questions comme celle-ci étaient à peine effleurées. Si on se rapporte aux chiffres des quelques diocèses où des investigations ont été faites, le nombre des églises et des couvents détruits doit avoir atteint des proportions déconcertantes.<sup>2</sup> Suivant les données que le P. Antoine-Marie a rassemblées sur quelques provinces françaises des Carmes, dans la seule province de Narbonne, les couvents suivants ont été détruits pendant cette période: Bagnols-sur-Cèze,<sup>3</sup> Chomerac,<sup>4</sup> Lunel,<sup>5</sup> Mende,<sup>6</sup> Millau,<sup>7</sup> Montpellier,<sup>8</sup> Moulins,<sup>9</sup> Nîmes,<sup>10</sup> Le Puy<sup>11</sup> et Tournon,<sup>12</sup> tandis que l'église et le couvent de Lyon furent pillés de fond en comble,<sup>13</sup> Gex avait déjà été détruit<sup>14</sup> et Lodève le fut en 1573.<sup>15</sup> La province comptait alors vingt couvents. De même que les autres provinces du sud de la France, qui ne furent pas moins ravagées,<sup>16</sup> la province de Narbonne ne s'est jamais tout à fait remise de ce coup;

<sup>1</sup> H. Hauser, *Les Sources de l'Histoire de France, XVI<sup>e</sup> siècle, 3, Les guerres de religion*, Paris 1912, p. 15.

<sup>2</sup> Carrière, *Les épreuves de l'église de France*, p. 388 sq.

<sup>3</sup> Détruit en 1567: Antoine-Marie de la Présentation O.C.D., *Le Carmel en France*, t. II, Toulouse 1936, p. 15.

<sup>4</sup> Saccagé et détruit en partie en 1562, incendié en 1567: *ibid.*, t. III, p. 98.

<sup>5</sup> Détruit en 1567: *ibid.*, t. II, p. 135.

<sup>6</sup> Détruit en juillet 1562: *ibid.*, t. II, p. 173.

<sup>7</sup> Les religieux furent chassés le 21 décembre 1561, le cloître se délabra: *ibid.*, t. II, p. 193-195.

<sup>8</sup> Détruit en octobre 1561: *ibid.*, t. I, p. 158-167.

<sup>9</sup> Pillé en 1562: *ibid.*, t. II, p. 223-225.

<sup>10</sup> Détruit le 21 décembre 1561: *ibid.*, t. II, p. 33-43.

<sup>11</sup> En 1562: *ibid.*, t. II, p. 153.

<sup>12</sup> Détruit en 1562: *ibid.*, t. III, p. 221-222.

<sup>13</sup> Le 20 mai 1562: *ibid.*, t. I, p. 252.

<sup>14</sup> Gex, dans le diocèse de Genève, fut détruit dès 1536: *ibid.*, t. III, p. 241.

<sup>15</sup> Juillet 1573: *ibid.*, t. II, p. 91.

<sup>16</sup> Pour les provinces de Provence et d'Aquitaine (en partie) cf. *ibid.*, t. IV, V et VI. Dans la province de Gascogne on a détruit 13 couvents sur 17: Daniel a Virgine Maria O Carm., *Vinea Carmeli*, Anvers 1662, p. 338 et 574. La province de Toulouse fut gravement atteinte: *ibid.*, p. 572.

elle dut emprunter de l'argent pour sa restauration jusqu'en plein XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>1</sup>

Le nombre de victimes parmi le clergé a dû être assez important aussi.<sup>2</sup> Froumenteau qui, en 1580, a repris les données des délégués à l'Assemblée générale des gens des trois États tenue en la ville de Blois,<sup>3</sup> arrive au total suivant :

Nombre des occis, meurtris, massacrez et assassinez durant les troubles. Ecclesiastiques, tant Evesques, Abbez, Prieurs, Chanoines, Prestres, Moines, Jacopins, Carmes, Cordeliers, huict mil sept cens soixante.<sup>4</sup>

Si, comme le fait Victor Carrière, on additionne les cas spécifiés, mentionnés tout au long de l'ouvrage de Froumenteau, on arrive au chiffre nettement inférieur de 5035, parmi lesquels 677 victimes du groupe des Dominicains, Carmes et Augustins.<sup>5</sup> La circonspection doit être ici de rigueur. Le nombre de victimes parmi les Carmes ne peut être évalué, même approximativement, car les données du père Antoine-Marie sont trop vagues pour qu'on en tire des conclusions.

En outre, il ne faut pas oublier qu'à cette époque le clergé a servi plus d'une fois dans l'armée. Ainsi en 1567, Charles IX, avec la permission de Rome, mobilisa aussi le clergé<sup>6</sup> et, en 1589, lorsque s'engagea la grande bataille de la Ligue contre Henri IV, l'université de Paris déclara que le clergé était autorisé à prendre les armes pour la défense de la religion et de l'Etat, sans encourir de censure.<sup>7</sup> Beaucoup profitèrent de cette dispense et s'engagèrent. Au début du siège de Paris par Henri IV, en mai ou juin 1590, une imposante revue du clergé eut lieu, à la grande joie du peuple : 1300 ecclésiastiques, tous en froc, par dessus la cuirasse ou une armure partielle, défilèrent dans la ville, en chantant des psaumes et en déchargeant de temps en temps leurs arquebuses. Les troupes furent passées en revue par le légat du pape lui-même. Rose, l'évêque de Senlis, marchait en tête ; suivaient, par rangs de quatre, le clergé séculier, les Franciscains, les Capucins, les Minimes, les Dominicains, les Carmes, les Jésuites et même des

<sup>1</sup> Antoine-Marie, *Carmel en France*, t. II, p. 33-43, 92-94, 107-108, 193-195 ; t. III, p. 78 sq., 242, etc.

<sup>2</sup> Carrière, *Les épreuves de l'église de France*, p. 435 sq.

<sup>3</sup> N. Froumenteau, *Le Secret des Finances de France découvert, et départi en trois livres*, Paris 1581, 2<sup>e</sup> livre, Epistre au Lecteur, p. 16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 3<sup>e</sup> livre, p. 378.

<sup>5</sup> Carrière, *op. cit.*, p. 490-491.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 468 ; cf. p. 452 sq.

<sup>7</sup> Gasnier, *Les Dominicains de Saint-Honoré*, p. 9.

Chartreux. Robert Bellarmin était dans les premiers rangs.<sup>1</sup> Et de fait, un certain nombre d'entre eux furent tués au combat.<sup>2</sup>

Comparé au reste de la France, cette première période fut calme pour la Bretagne. Les Huguenots y avaient fait des adeptes dans la haute noblesse et dans quelques grandes villes. La position des catholiques sur les territoires de ces nobles devint difficile; à Nantes et à Rennes, on vit parfois même des conflits assez violents. Il n'y eut cependant pas de batailles importantes.<sup>3</sup> Aussi les couvents bretons des Carmes ne furent pas importunés. Mais dans le reste de la province tourangelle, en Poitou, Saintonge, Touraine et Anjou entre autres, la situation se gâta; les Carmes y essayèrent quelques coups durs.

Sur l'ordre du roi Henri II, le couvent des Carmes de la Rochelle fut démoli pour faire place à une nouvelle citadelle. Les protestations du prieur Gilles Croceri n'y firent rien. Un hôpital, dédié aux saints Julien, Thomas, Nicolas et Job, fut mis à sa disposition pour qu'il y habitât avec ses religieux. Sur les instances des habitants de la ville, les travaux furent suspendus à la moitié des démolitions, mais le couvent n'était plus habitable.<sup>4</sup> En fin de compte, la ville fut tout à fait aux mains des Huguenots et la plupart des religieux, parmi lesquels le prieur Gilles Croceri, s'enfuirent de la ville.<sup>5</sup> Deux Carmes d'Aulnay, Etienne Iamois et Jean Veillon, y furent mis à mort en 1568, en même temps que plusieurs autres religieux.<sup>6</sup> On ne sait rien des autres habitants du couvent; ils avaient probablement quitté la ville en même temps que la plupart des catholiques. Il n'était plus question de revenir, ni de reconstruire le couvent, complètement démoli entre temps, avant que, en 1627, la ville, dernier retranchement des Huguenots, n'ait été reconquise.<sup>7</sup>

A Tours, la fureur iconoclaste des Huguenots se déchaîna le 3 avril 1562. Quelques jours plus tard, l'ordre fut donné à tous les ecclésiastiques de quitter la ville. Ceux qui restèrent furent maltraités ou tués. Il n'est pas fait mention des couvents des Carmes de Poitiers, ni de Vivonne, toute proche, mais il n'y a aucune raison que ces couvents

<sup>1</sup> Antoine de Sérent O.F.M., *Les Frères Mineurs français en face du Protestantisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1930, p. 86.

<sup>2</sup> Gasnier, *op. cit.*, p. 10.

<sup>3</sup> Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. II, p. 48-54.

<sup>4</sup> Paris, B. N., ms. fr. 13527, *Histoire chronologique . . . de l'Ordre des Carmes*, t. II, f. 18 v.-19 r.

<sup>5</sup> *Ibid.*, f. 19 r. Cf. *Discours sur la rébellion de la Rochelle*, Poitiers 1569, p. Aj.

<sup>6</sup> M. Arcère, *Histoire de la ville de la Rochelle*, t. I, La Rochelle 1756, p. 358.

<sup>7</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 179.

aient été épargnés, étant donné que dans presque toute la Touraine églises et couvents furent saccagés.<sup>1</sup> Les moines ont néanmoins pu y rester sur place, quoique mal logés et dans la misère. Ils n'ont pu entreprendre la reconstruction définitive qu'après 1620.<sup>2</sup>

Le 6 avril 1562, les Huguenots s'emparèrent de la ville d'Angers, où ils saccagèrent églises et couvents, dont ceux des Carmes.<sup>3</sup> Il faut croire que les Carmes ont été avertis du danger, car *le sacristain les (les hérétiques) ayant prévenus, avait soustrait toute l'argenterie.*<sup>4</sup> La préservation de l'argenterie a pu être une consolation; mais les dégâts, à l'église surtout, n'en ont pas moins été importants.<sup>5</sup> Théodore de Bèze, qui suivit de près les événements en France, écrit à propos de ces pillages:

En Anjou l'on s'est porté avec une incroyable furie... Même si les catholiques étaient vainqueurs, ils ne pourraient réparer en cent ans, le dégât fait en deux heures, dans cette ville d'Angers.<sup>6</sup>

Les Huguenots ne restèrent pas longtemps maîtres de la place, car la ville fut reconquise dès le 6 mai 1562.<sup>7</sup>

Au Carmel d'Orléans les choses se passèrent encore plus mal. En 1561, cette ville était déjà devenue un centre huguenot, à tel point qu'en décembre de la même année, sans autre forme de procès, ils prirent possession de l'église des Carmes, toute neuve encore, pour y faire leurs services religieux. La situation s'aggravait. Après le massacre de Vassy, le 1<sup>er</sup> mars 1562, la guerre civile éclata dans toute sa violence. A Orléans, entièrement aux mains des Huguenots, la rage iconoclaste, le pillage, l'assassinat de plusieurs ecclésiastiques et finalement l'expulsion de tous les catholiques se succédèrent. Lorsque, le 29 mars 1563, la paix religieuse fut proclamée, les Carmes retrouvèrent leur église et leur couvent en ruine.<sup>8</sup> Mais la mesure n'était pas encore pleine. Une seconde fois, de septembre 1567 à avril 1568, les Huguenots furent maîtres de la ville et les mêmes scènes se répétèrent. Ce

<sup>1</sup> J.-L. Chalmel, *Histoire de Touraine*, t. II, Paris 1828, p. 353-362.

<sup>2</sup> Sur Poitiers: *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 205 et n° 276; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 158-159; *DOCR*, p. 117, date la destruction du couvent en 1570, *Paris, B.N.*, ms fr. 13527, f. 23 v., en 1568.

Sur Vivonne: *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 209; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 162-163.

<sup>3</sup> E. Mourin, *La Réforme et la Ligue en Anjou*, Paris 1888, p. 45.

<sup>4</sup> *Paris, B. N.*, ms fr. 13527, *Histoire chronologique*, t. II, f. 21 r.

<sup>5</sup> A. Guéry, *Angers à travers les âges*, Angers 1914, p. 119 et 154; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 267.

<sup>6</sup> Cité par Carrière, *Les épreuves de l'église de France*, p. 389.

<sup>7</sup> Mourin, *La Réforme et la Ligue en Anjou*, p. 48 sq.

<sup>8</sup> Lottin, *Recherches historiques sur la ville d'Orléans*, t. I, p. 432-450.

n'est qu'ensuite que les catholiques purent revenir définitivement dans leur ville: les Carmes se virent alors devant la tâche de tout reconstruire.<sup>1</sup>

En 1568, le prince de Condé s'empara de la ville d'Aunay. Le couvent des Carmes fut complètement détruit et les religieux massacrés.<sup>2</sup> Dans la mesure où nous avons pu vérifier les faits, c'est le seul cas, dans la province de Touraine, où il y ait eu des victimes parmi les Carmes. Un document, datant d'environ 1600, relate les faits de la façon suivante:

Premierement estoit prier dudit couvent frere loys Robin, pere jubillé et profeix d'Aunay, qui fut tué par les hereticques dans la foreist d'Aunay se refugiant dans la Maison des portes. Frere barbotin fut tiré a coup d'arquebuse a la porte de St. Jan dans la ville d'Aunay, frere Jan briz bachelier, profeix de hennebont predicateur lors a Aunay fut tué par les hereticques, frere René bourzauld profeix d'Angers fut tué par les hereticques, frere pierre Morant Sacriste fut tué avecque le prier dans la foreist d'aunay par les hereticques, frere françois Chardon fut tué par les hereticques, frere Estienne Iamois et frere Jan Veillon profeix d'Aunay furent tués a la Rochelle par les hereticques. S'y estants refugies dans nostre couvent furent jettez dedans la mer de la tour du garro par les hereticques, frere Roberd le Viel doct. profeix de Rennes. Cinq novices, frere loys de bedon, frere thi-bauld cernault, frere Jan Musset, frere Michel descoust natif de Salle, frere lorain Merler. Frere Jubert se rendit hereticque puis revenut et puis mourut hereticque ayant apris l'art de charpentier et fut marié a Aunay.<sup>3</sup>

Un historien du XVIII<sup>e</sup> siècle mentionne une rédaction plus détaillée de ce document, provenant du couvent d'Aunay lui-même. Elle ne fournit aucun renseignement supplémentaire.<sup>4</sup> Un seul Carme, un certain Foulon, échappa à la mort et revint plus tard.<sup>5</sup> Comme la ville resta jusqu'en 1622 aux mains des Huguenots, les religieux habitèrent dans les environs, dans des conditions très pénibles. En 1622, ils purent regagner leur couvent et commencer sa reconstruction.<sup>6</sup>

Le bannissement des Carmes de Loudun fut également de longue durée. Lorsque la lutte s'engagea, en 1568, la plupart des religieux avaient pris la fuite, redoutant la forte garnison de Huguenots établie dans la ville. Il ne resta que trois frères mineurs. Lorsque la furie se déchaîna à Loudun, ces derniers furent massacrés et les églises et les

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 472; *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 209.

<sup>2</sup> R. Lamy, *Notes et Documents sur Aunay et sa Région*, Melle 1941, p. 324; *DOCR*, p. 119-120.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a.

<sup>4</sup> Document cité par Lamy, *op. cit.*, p. 324.

<sup>5</sup> Lamy, *op. cit.*, p. 325.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 206.



couvents rasés. On peut encore lire sur un des piliers de l'ancienne église des Carmes, aujourd'hui Saint-Hilaire-du-Martray :

Le XX. jour. de. Novembre Mil. Ve soixante huict. Fut ce cōvêt. mis en cendres. Par les Huguenots destruit.<sup>1</sup>

Les Carmes ont regagné leur couvent vers 1600. Lors de sa visite de 1604, le général Henri Sylvius y trouva quelques religieux, qui s'étaient aménagé, dans les ruines de l'ancien cloître, un refuge provisoire.<sup>2</sup>

La confrontation avec le calvinisme n'a entraîné les Carmes tourangeaux à renier leur foi que dans de très rares exceptions. Nous citons plus haut un Carme d'Aulnay qui passa au calvinisme. Bien avant cependant, on en signale qui professaient la nouvelle doctrine. En 1542, le Carme Guy Morellet trouve moyen de gagner au protestantisme une partie de la population de Loudun et entreprend avec quelques adeptes une tournée de prédication dans le pays de Saintonge.<sup>3</sup> Quelques années plus tard, le prieur de Tours est poursuivi pour avoir professé les dogmes hérétiques.<sup>4</sup> Sur la liste des personnes suspectes établie par la Sorbonne, ne figurent que quatre Carmes.<sup>5</sup> Parmi eux, Charpentier, il s'agit probablement de Sébastien Charpentier,<sup>6</sup> est sans doute originaire de la province de Touraine; les trois autres certainement pas. Le cas le plus grave dans la province concerne le provincial Jean Bécasse, qui devint calviniste au cours de sa charge (1553-1556) et abandonna sa province en plein désordre.<sup>7</sup> On cite en outre comme renégats : Jean Sylvestre, prieur de Rennes en 1559<sup>8</sup> et maître Jean Richoust. Il ressort cependant d'une lettre du provincial Didier Richard, que ce dernier remplissait en 1582 la fonction de prieur d'Angers - d'une façon d'ailleurs tout sauf recommandable. Richard le décrit comme un homme dissipé, qui s'engagea dans l'armée des Huguenots et qui ensuite, devenu prieur à force d'intrigues, continua sa vie de dissipation au couvent.<sup>9</sup> Mais la question se pose de

<sup>1</sup> Lerousey, *Loudun, Histoire civile et religieuse*, p. 65 et 293.

<sup>2</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 201-203; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 52-54; Lezin de Sainte-Scholastique O.Carm., *La Vie du Vénérable Père Philippe Thibault*, Paris 1673, p. 12-13.

Compte-rendu de la visitation dans : *Arch. OC Rome*, II CO 1(11), *Regesta Henrici Silvij Generalis, maxime in visitatione Provinciarum Galliae, Germaniae et Poloniae (1602-1604)*, f. 106 r.

<sup>3</sup> P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. IV, *Calvin et l'Institution chrétienne*, Paris 1935, p. 232 et 276.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>5</sup> Ch. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, Paris 1728, p. XIV-XIX; t. II, Paris 1728, p. 241

<sup>6</sup> *ACG*, t. I, p. 420.

<sup>7</sup> *Chronique de Rennes*, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre du provincial Didier Richard au général.

savoir si vraiment il a été calviniste. On a vu d'autres catholiques s'engager dans les armées des Huguenots, sans pour autant passer au calvinisme.

Les Carmes n'étaient pas, tant s'en faut, les seuls atteints. Partout où l'on se battait en France, le clergé était visé d'abord; mais, hélas, ce clergé, depuis longtemps en mal de réforme, encaissait mal les coups et le moral, déjà très entamé, fut ébranlé de façon inquiétante. L'application des décrets de Trente aurait pu remédier au mal, si, en France, cette application n'avait pas rencontré de grandes difficultés. Le Concile était très mal vu à la cour. Des circonstances secondaires, comme l'incident avec l'Espagne au sujet de la préséance au Concile,<sup>1</sup> n'en sont que des symptômes. La raison en était bien plus profonde. Le mécontentement résultait d'une conception fondamentalement différente de la tâche du Concile. En France, on considérait que l'important était de rétablir l'unité religieuse et de réformer les mœurs bien plutôt que d'affirmer nettement les dogmes contestés. Que cette attitude fût dictée par des raisons politiques, comme c'était le cas pour Catherine de Médicis, ou par idéologie,<sup>2</sup> comme c'était le cas pour beaucoup d'humanistes influents et d'hommes d'Etat, comme Michel de l'Hospital, peu importe ici. En outre nombreux étaient ceux qui craignaient, et pas seulement d'un point de vue gallican, une immixtion excessive de Rome. Ils étaient d'avis que la réforme des conditions morales et sociales dans l'Eglise de France était avant tout une affaire française, parce qu'une telle réforme devait inévitablement avoir de graves conséquences politiques à cause de l'union étroite de l'Eglise et de l'Etat. Pendant la dernière session du Concile, Catherine de Médicis essaya une fois encore d'en modifier l'orientation; elle exigea que le Concile ne continuât pas dans le sens des séances précédentes, ne se tint plus à Trente et fût affranchi de toute influence papale. C'était trop exiger. L'assemblée continua à siéger, même après que les représentants de la couronne française eurent été rappelés en signe de protestation.<sup>3</sup>

Après la clôture solennelle, le pape mit tout en œuvre pour imposer en France les décrets du Concile de Trente; mais il rencontra une opposition tenace, car, dans la plus grande partie de la France, la couronne aussi bien que les parlements exerçaient le droit de placet.

<sup>1</sup> Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique*, p. 17-22.

<sup>2</sup> Lecler, *Histoire de la Tolérance*, t. II, p. 36 sq.

<sup>3</sup> Martin, *op. cit.*, p. 1-17.

Après le traité d'Amboise, Catherine de Médicis n'était pas disposée à compromettre par la proclamation de ces décrets la pacification à peine obtenue. Comme le pape faisait de plus en plus pression, elle eut recours au Parlement de Paris lors des célèbres Conférences de Fontainebleau, en 1564.<sup>1</sup> Elle faisait ainsi intervenir les défenseurs attitrés des privilèges nationaux et des libertés gallicanes, les adversaires convaincus et irréductibles de la proclamation des décrets.

Sans exagération, ces conférences de Fontainebleau marquent une date essentielle dans l'histoire de l'Eglise de France: elles ouvrent la lice où, pendant plus d'un siècle, vont s'affronter deux tendances irréductibles, le nationalisme religieux, jaloux de conserver même ses abus, et la centralisation romaine, instrument d'un catholicisme plus uniforme et épuré.<sup>2</sup>

En principe, la question de la proclamation des décrets se présentait de manière plus favorable en Bretagne, parce que, avec la Provence et quelques autres régions plus petites, elle n'était pas soumise au Concordat de Bologne. Les rois de France ont d'ailleurs toujours essayé d'uniformiser ce pays d'obédience avec le reste de la France. Ainsi, le 3 octobre 1516, François I<sup>er</sup> avait déjà reçu le droit de nomination dans la plupart des diocèses et abbayes de Bretagne.<sup>3</sup> Ce droit fut reconnu aussi à ses successeurs, parfois, comme ce fut le cas en 1547, avec stipulation expresse que des bulles et brefs du pape pouvaient toujours être promulgués librement et que certaines affaires judiciaires ressortissaient directement à Rome.<sup>4</sup> Cette stipulation permettait à la couronne d'atteindre son but principal; mais elle était précisément de celles qui rencontraient au Parlement breton une extrême opposition, parce qu'un tel accord entre Rome et la couronne entamait les droits que ce Parlement revendiquait pour lui-même. Il apparaît donc qu'en pratique il y avait très peu de différence avec le reste de la France, sauf l'octroi de certains bénéfices, petits pour la plupart.<sup>5</sup> C'est pourquoi, en Bretagne non plus, on ne trouve aucune trace d'une proclamation officielle du Concile.

Si les efforts pour donner aux décrets de Trente force de loi en France échouèrent, l'esprit de Trente n'en imprégna pas moins progressivement le pays, surtout grâce à Pie V, moins attaché à l'aspect

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 41-50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>3</sup> Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. II, p. 24.

<sup>4</sup> Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'Histoire . . . de Bretagne*, t. III, col. 1065 sq.: «Copie d'un Registre secret de la Cour (de Bretagne), de l'an 1549, qui regarde les droits du Pape en Bretagne».

<sup>5</sup> E. Durtelle de Saint-Sauveur, *Les Pays d'Obédience dans l'ancienne France*, Rennes 1908, p. 33 sq.

diplomatique des choses.<sup>1</sup> Grégoire XIII reprit la voie diplomatique; mais ses tentatives étaient vouées à l'échec; car, après la nuit de la Saint-Barthélémy, la cour chercha avec insistance l'alliance des Huguenots.<sup>2</sup>

Sur ces entrefaites, le conflit s'était généralisé. La France devint un terrain d'opération pour une multitude inextricable de petites bandes armées, suscitées par la haine et les ambitions particulières. Pour ces petites troupes, faire campagne consistait avant tout à piller et à rançonner: il était moins question que jamais de guerre de religion à proprement parler. Voilà comment on put voir, en 1576, des catholiques conduits par le duc d'Uzès, Huguenot et fameux pillard d'églises et de couvents, s'attaquer à l'armée royale de concert avec des protestants, conduits par l'ardent catholique Durville.<sup>3</sup> Or c'est dans ces années-là que la cause de la réforme du clergé et de l'application des décrets du Concile change de face. Jusqu'alors Rome était le seul champion du Concile, tandis que maintenant le clergé prend de plus en plus fait et cause pour lui et plusieurs évêques mettent en vigueur les décrets de Trente. Ce changement de mentalité se manifeste dès 1576 aux Etats de Blois. Trois ans plus tard, à l'Assemblée de Melun, en 1579, le clergé refuse de donner des subsides si les décrets de Trente ne sont pas proclamés. Tout le monde se rend enfin compte où le bât blesse; le roi est disposé à se résoudre à la proclamation, parce que, pour lui, il n'y a que l'argent qui compte: mais le Parlement de Paris maintient irréductiblement son opposition, car il est dominé par les hommes politiques, défenseurs de l'unité nationale et de l'indépendance, gens conciliants en matière religieuse et promoteurs d'une église nationale.<sup>4</sup> Lorsqu'en 1580, les Ordonnances de Blois, en grande partie similaires aux décrets de Trente, sont édictées, de violentes querelles éclatent entre les politiques et les Ultramontains qui, depuis 1576, constituent un parti unique, la Sainte Ligue, et qui sont fortement opposés à l'immixtion de l'Etat dans les affaires de l'Eglise. En fait, la publication des décrets de Trente – et tout le monde le comprit – devint une question purement politique.<sup>5</sup>

La situation morale et matérielle du Carmel français n'avait pas

<sup>1</sup> Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique*, p. 91-94.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 104-114.

<sup>3</sup> Mariéjol, *La Réforme et la Ligue – l'Edit de Nantes*, p. 164-166.

<sup>4</sup> Martin, *op. cit.*, p. 127-150.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 167-169.

manqué de tourmenter le général De Rossi. Il arriva à Avignon en septembre 1567 avec l'intention de visiter et de réformer personnellement les provinces françaises; mais les nouvelles alarmantes le firent renoncer à son projet, d'autant plus que les couvents ne pouvaient faire face aux frais inévitables que comportait une telle tournée.<sup>1</sup> A Avignon, il édicta quelques prescriptions et directions pour l'ensemble du Carmel français; il ordonna, entre autres, l'application immédiate des décrets de Trente *in iis quae nos spectant*.<sup>2</sup> Des visiteurs spéciaux furent nommés pour le couvent de Paris.<sup>3</sup> Son désir le plus cher était d'entretenir des contacts personnels et, dans cette intention, il projeta, en 1571, de convoquer à Paris même le chapitre général<sup>4</sup> qui, deux ans plus tôt, avait été différé surtout à cause de la France.<sup>5</sup> Ce projet aussi devait échouer, en particulier à cause de la mort de Pie V.<sup>6</sup> En 1572 pourtant, une assemblée nationale de toutes les provinces françaises put se tenir à Paris sous la présidence de Bartholomé de l'Esprit, provincial de Narbonne, et de Jacques Maistret; à cette occasion, toutes les provinces tinrent leur chapitre provincial.<sup>7</sup> Malheureusement, les actes de cette assemblée n'ont pas été conservés.

Pour la direction de l'Ordre, le grand souci resta longtemps la France et en particulier Paris, où était la maison d'études, donc le centre de formation. En 1571 et 1572, De Rossi donna l'ordre de visiter le couvent de Paris. Le chapitre général de 1575 promulgua à son intention des décrets de réforme,<sup>8</sup> mais sans résultat. Cet échec est dû en grande partie à la situation particulière qu'occupait cette maison d'études. Professeurs et étudiants y vivaient en communauté avec les membres de la Congrégation d'Albi, à qui, depuis le début du siècle, appartenait le couvent. Réduite à trente membres, repartis en trois maisons (Paris, Melun et Toulouse), et grevée d'une dette importante, la Congrégation allait vers sa ruine; la direction était déplorable et la discipline à vau-l'eau.<sup>9</sup> En avril 1580, le vicaire-général Caffardi chargea deux visiteurs de faire une enquête soigneuse; leur rapport détaillé ne laisse aucun doute sur la gravité des désordres. Le premier interrogé Louis Gendron, de la province de Touraine, qui était le

<sup>1</sup> Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 66, n° 164.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 31.

<sup>3</sup> Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 123, n° 505. En 1573, on nomma aussi des visiteurs pour le couvent parisien: p. 144, n° 640 et p. 145, n° 644.

<sup>4</sup> Lettre du 30 octobre 1571: Zimmermann, *Regesta Rubei*, p. 154, n° 730.

<sup>5</sup> Lettre circulaire aux provinciaux, le 1<sup>er</sup> septembre 1569: *ACG*, t. I, p. 482, note 3.

<sup>6</sup> Zimmermann, *op.cit.*, p. 123, n° 505 et p. 155, n° 731.

<sup>7</sup> *Chronique de Rennes*, p. 7; *Paris, Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 19 v.; *DOCR*, p. 28.

<sup>8</sup> *ACG*, t. I, p. 564-565.

<sup>9</sup> *Bull. OC*, t. II, p. 218-222: décret de suppression par Grégoire XIII.

maître des étudiants, n'a que des critiques pour les membres de la Congrégation: ils ne savent plus ce qu'est la discipline d'un couvent, ne viennent presque jamais aux exercices de communauté et il n'est pas rare que leur conduite scandalise aussi bien dans le couvent qu'à l'extérieur; le sacristain détourne les fonds, le bâtiment menace de s'effronder en plusieurs endroits. Les autres témoignages concordent dans les grandes lignes.<sup>1</sup> En outre, sur l'ordre du général, une assemblée fut convoquée dans chaque province française, afin de mettre par écrit toutes les plaintes.<sup>2</sup> A la suite de cette enquête, le pape Grégoire XIII, à la demande du roi de France et du Parlement de Paris, décida de liquider la Congrégation le 1<sup>er</sup> mai 1584.<sup>3</sup> Pour l'application de ce *Motu proprio*, le placet du roi et du Parlement était nécessaire. Or, bien que ces deux instances aient demandé la suppression, les représentants de la Congrégation furent autorisés, une fois de plus, à exposer leur point de vue dans un procès devant le Parlement de Paris, procès dans lequel le général était représenté par Antoine Brélugue, prieur de Paris. A cause des temps troublés, le procès traîna en longueur, si bien que la Congrégation continua joyeusement à exister pendant quelques années encore.<sup>4</sup> En 1588 cependant, le pape et le général envoyèrent deux émissaires, Jérôme Aleoto et Jean Etienne Chizzola, avec mission de mettre fin sur le champ à cette affaire. Le décret de destitution fut officiellement prononcé en présence de quatre commissaires du roi et, quelques mois plus tard, les principaux membres de la Congrégation exprimèrent leur accord. Henri III et le Parlement de Paris donnèrent leur approbation et l'affaire sembla terminée.<sup>5</sup>

Dans les années de troubles et de guerre civile qui suivirent, on se préoccupa peu de savoir où en était la liquidation de la Congrégation. Ce fut au point qu'en 1598, un certain Guido le Roulx obtint, sur de fausses allégations, une bulle du pape Clément VIII qui lui donnait le droit de se considérer comme le supérieur de la Congrégation. Il est vrai que cette bévue de la Curie romaine fut corrigée l'année suivante par un *Motu proprio* de Clément VIII; n'empêche qu'entretiens Le Roulx, par un coup de main, avait mis le prieur de Paris à la porte du couvent, semant la confusion partout.<sup>6</sup> Il fallut recommencer

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II Paris 1, relation détaillée de la visitation.

<sup>2</sup> Paris, B.N., ms fr. 13527, *Histoire chronologique*, t. II, f. 28 v.

<sup>3</sup> Bull. OC, t. II, p. 218-222.

<sup>4</sup> Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms 5637, f. 270 r.-271 r., lettre d'André de Saint-Nicolas à Louis Jacob, le 17 août 1665, traitant de documents de cette époque; cf. Paris, B. N., *Histoire chronologique*, t. II, f. 32 r.

<sup>5</sup> Paris, B. N., *Histoire chronologique*, t. II, f. 32 r.; Bull. OC, t. II, p. 307.

<sup>6</sup> «*Motu proprio*» du pape Clément VIII, le 1<sup>er</sup> juillet 1599: Bull. OC, t. II, p. 305-309.

les procédures. Le tourangeau Guillaume Champcheurieux, prieur de Paris, fut chargé d'obtenir le placet pour cette bulle d'appel.<sup>1</sup> Il y arriva. Dans une lettre du 19 mai 1600, Henri IV donna son acquiescement, tandis que le Parlement de Paris, après un long procès, confirma, le 20 juillet 1602, la liquidation définitive.<sup>2</sup> Malgré l'éloignement de cet obstacle, la réforme du couvent parisien resta un point sensible jusqu'en plein XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans les provinces dévastées, tout fut mis en œuvre pour parer au plus pressant. Un homme comme Didier Richard, qui fut de 1572 à 1575 vicaire-provincial,<sup>3</sup> et de 1581 à 1584 provincial de Touraine,<sup>4</sup> mérite d'être nommé pour son courage et pour son zèle. Après un voyage fatigant et plein de danger à travers le Poitou, il écrit en 1582 au général :

Omnes fere nostri conventus a fundamentis eversi videantur . . . vixque Carmelita unus reperitur qui audeat in illis partibus commorari, in quibus omnes fere Regis Galliae cum haereticis ad prelium congressus fuerunt expediti . . . Ceteris conventibus (sauf La Rochelle) de religiosis providimus, qui in tui et nostri gratiam, onera religionis patientissime ferre incipiunt, Catholicis (si qui supersunt) haut parum consolationis afferentes propter rei novitatem . . .

Malheureusement, il y a quelques religieux qui ne se soucient plus de rien, ce qui l'oblige à faire appel au général.<sup>5</sup> Richard est un homme selon le cœur de Dieu, écrit Pierre Bertauld, prieur de Paris, le 7 novembre 1582 au général; son œuvre est d'une valeur inestimable pour la province de Touraine.<sup>6</sup> Plus tard, il devint théologien épiscopal du diocèse de Rennes<sup>7</sup> et reçut d'Henri IV un bénéfice pour services rendus.<sup>8</sup>

Rome aussi essayait de mettre de l'ordre dans ce chaos. Fin 1588, Aleoto et Chizzola, dont nous avons déjà parlé, furent envoyés en France comme visiteurs avec des pouvoirs étendus.<sup>9</sup> Ils visitèrent diffé-

<sup>1</sup> Nomination par le général, le 12 janvier 1600: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32.

<sup>2</sup> Les deux documents aux *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 198.

<sup>3</sup> *Paris. Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 19 v.-20 r.; *ACG*, t. I, p. 497.

<sup>4</sup> *Paris. Bibl. Mazarine*, ms 1791, f. 20 v.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre du 12 octobre 1582.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, II Paris 1, lettre du 7 novembre 1582.

<sup>7</sup> *BC*, t. I, col. 386-387.

<sup>8</sup> La patente du roi se trouve aux *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 30; l'approbation du général, datée du 28 janvier 1588, aux *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32.

<sup>9</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1(6), *Regestum secretum Ioannis Baptistae Caffardi primum Vicarii generalis, et postea Generalis (1578-1590)*, f. 126 r. - 127 v. lettre du général; bref du cardinal f. 127 v.-130 r. (les f. 128 v. et 129 r. sont blancs).

rentes provinces et promulgèrent des décrets de réforme qui se retrouveront en grande partie dans ceux du chapitre général de 1593.<sup>1</sup> Du compte rendu de leur visite canonique il ne nous reste rien qu'un compendium, concernant la province de Touraine, qui, tout sommaire qu'il soit, montre assez que le désarroi était total: les couvents de la Rochelle, Vivonne et Aulnay sont aux mains des hérétiques; ceux de Poitiers, Loudun et Orléans presque entièrement détruits et habités par à peine une poignée de religieux;

in hac provincia sunt tres Academiae seu universitates nempe Andegavis, Nannetis et Pictavi, sed sunt Regentes neque studentes. . .<sup>2</sup>

Plus que jamais la paix était une nécessité, tant pour la France que pour l'Ordre. Et, en 1589, la paix semblait plus hors de portée que jamais.

L'année 1589 était à peine commencée que l'assassinat de Henri III fit reprendre de plus belle les hostilités, du fait que le prétendant au trône, Henri de Bourbon, était Huguenot. Cette fois la Bretagne ne fut pas épargnée. Dès après l'assassinat d'Henri de Guise, le gouverneur de la Bretagne, Philibert Emmanuel de Mercœur, avait adhéré à la Ligue, contre le gré du Parlement de Bretagne, de la ville de Rennes et de certains gentilshommes. Mais la plus grande partie de la Bretagne approuvait le duc, même quand il accepta l'aide de l'Espagne. Aussi trouvons-nous parmi les Carmes bretons bon nombre d'ardents ligueurs et, parmi eux, le provincial Pierre Berthauld était un des plus importants. L'ambassadeur espagnol en Bretagne, Mendo de Ledesma, le décrit dans une lettre à son roi comme *une personne sérieuse, originaire de cette province, grand théologien et non moins grand prédicateur*, et plus loin: *c'est un homme de liberté et d'intelligence*.<sup>3</sup> Berthauld lui-même, dans une lettre à Philippe II, datée du 6 mai 1592, assure que tout l'Ordre du Carme en France, principalement en cette province de Bretagne Armorique (où il est) prelat et visiteur provincial, fait continuelles prières à Dieu. . . pour la santé et la prolongation des vieux ans de Sa Majesté.<sup>4</sup>

Au début de 1589, Mercœur était donc maître de la plus grande

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II Paris 1; cf. *Constitutiones et Decreta*, Cremona 1593; approbation papale des décrets, le 10 novembre 1589: *Bull. OC*, t. II, p. 254-255.

<sup>2</sup> Arch. OC Rome, II CO II, 2, n° 64, copie.

<sup>3</sup> Gaston de Carné, *Correspondance du Duc de Mercœur et des Ligueurs Bretons avec l'Espagne*, (*Archives de Bretagne*, t. IX), Rennes 1899, p. 124, note 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 123, n° 142.



partie de la Bretagne; mais Rennes, siège du Parlement breton, qui s'était déclaré pour Henri IV, lui échappait. Bientôt cependant, le duc devait conquérir la ville. Le 13 mai 1589, Rennes eut sa journée des barricades. Le peuple se révolta et livra la ville à Mercœur, qui solennellement en prit possession, mais commit l'erreur impardonnable d'y laisser une garnison insuffisante. A peine avait-il quitté la ville, que la garnison fut refoulée et Rennes se prononça encore une fois pour Henri IV, et cette fois pour de bon.<sup>1</sup> A Nantes, capitale de Mercœur, un nouveau Parlement fut constitué, favorable à la Ligue, alors qu'inversement, à Rennes, une nouvelle Chambre des Comptes fut créée, vu que l'autre siégeait, comme toujours, à Nantes. Ce changement devait être pour le couvent des Carmes de Rennes le commencement d'une longue série de misères. En septembre 1589, une partie du couvent fut transformée pour y loger la nouvelle Chambre des Comptes.<sup>2</sup> Peu de temps après, le gouverneur de Montbarot qui, au nom du roi, s'était emparé de Rennes, réquisitionna le reste du couvent à des fins militaires. Une partie des murs fut abattue, le jardin ravagé par des tranchées et des trous, les bâtiments transformés en habitations pour les officiers et les hommes. Les religieux furent relégués dans une dépendance.<sup>3</sup>

Les combats se déroulèrent avec plus ou moins de succès. Avec l'aide d'une armée auxiliaire espagnole de 7000 hommes, Mercœur marcha sur Hennebont, qui était tombée aux mains d'Henri IV au début de 1590.<sup>4</sup> Le siège de cette ville fut couronné de succès en décembre de la même année, mais sur ces entrefaites le gouverneur royal de la place, Du Pré, avait fait abattre une partie du couvent des Carmes, parce qu'il gênait les défenseurs.<sup>5</sup> On trouve dans les livres de l'économe de ce couvent quelques notes sur les conséquences des hostilités. Beaucoup d'habitants, et parmi eux un des religieux du couvent, quittèrent la ville lors de sa prise par les troupes d'Henri IV en mars 1590, si bien qu'il ne resta au couvent que six religieux ayant le droit de vote, alors qu'avant les guerres civiles, il y avait régulièrement au moins vingt occupants.<sup>6</sup> Le 2 novembre commença le siège *par Monsieur de Mercœur*; quelques semaines plus tard, le lundi après le

<sup>1</sup> Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. II, p. 56-59.

<sup>2</sup> *Rennes, Arch. Municip.*, 295, liste des marchands rennais contribuant à la reconstruction, le 13 septembre 1589.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations*, p. 29; cf. *DOCR*, p. 38-39.

<sup>4</sup> Durtelle de Saint-Sauveur, *op. cit.*, t. II, p. 60-69.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 208; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations*, p. 103-104.

<sup>6</sup> J.-M. le Ménégé, *Carmes d'Hennebont*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, LII (1905), p. 354.

quatrième dimanche de novembre, l'économiste écrit: *a ce jour fust abattu nostre dortoir par commandement du seigneur du Pré*. Après la prise de la ville, la situation devint très précaire, car la nourriture, épuisée pendant le siège, manqua et, pendant plus d'un mois, le ravitaillement n'arriva pas. Les premières semaines de janvier, les provisions manquèrent même totalement.<sup>1</sup> Le Carmel de Ploërmel connut le même sort. La ville était royaliste, mais fut prise et pillée en 1589, par le ligueur de Saint-Laurent et reconquise un peu plus tard. En 1592, le duc de Mercœur recommence un siège et, comme à Hennebont, le couvent des Carmes fut rasé par ordre du commandant de place. Ici c'est la haine de la religion qui entra en jeu, plutôt que la nécessité.<sup>2</sup> Henri IV, qui connaissait le couvent et savait que c'était de loin le plus beau monument du Morbihan, en apprenant sa destruction aurait dit qu'il eut mieux valu abattre toute la ville de Ploërmel pour épargner le couvent, que le contraire.<sup>3</sup>

Hors de Bretagne, le couvent de Tours fut tellement abîmé, pendant ces années, que les réparations demandèrent des dizaines d'années.<sup>4</sup>

La conversion d'Henri IV, en 1593, priva la Ligue de son principal argument et marqua un tournant dans la lutte. La Ligue voyait de jour en jour fondre ses rangs et la fin des guerres civiles était en vue. Mercœur fut le dernier à renoncer à une lutte désormais désespérée: il continua de se battre pour l'illusion perdue d'une Bretagne indépendante, gouvernée par lui. C'est seulement en 1598, qu'avec son duché couvert de ruines, il fit sa soumission à Henri IV.<sup>5</sup>

Quarante ans de guerre civile, de ravages et de désordre n'ont pas manqué de marquer la France. Des données de 1581 indiquent que les prix, comparés à ceux d'avant les guerres civiles, avaient augmenté de 200 à 300%; les revenus de l'état de ces mêmes années n'accusaient cependant qu'un accroissement minime, malgré l'énorme majoration des taxes.<sup>6</sup> Et pourtant, dix-sept ans de luttes attendaient encore la France. Le tableau qu'Henri Hauser nous fait des ravages, de la misère, de la famine, de la ruine, partout en France, est effarant. *La France retournait à la sauvagerie*.<sup>7</sup> La misère n'était pas seulement matérielle.

<sup>1</sup> Vannes, Arch. Dép. du Morbihan, Carmes de Hennebont, H 3.

<sup>2</sup> Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., *Vie de Dominique de Saint-Albert*, dans AOC, XV (1950), p. 23.

<sup>3</sup> De Bellevue, *Ploërmel*, p. 105-111; Donatien, *op. cit.*, p. 24.

<sup>4</sup> Arch. OC Rome, II CO 35, n° 181.

<sup>5</sup> Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne*, t. II, p. 73-74.

<sup>6</sup> Mariéjol, *La Réforme et la Ligue - l'Edit de Nantes*, p. 232-233.

<sup>7</sup> H. Hauser, *La Prépondérance Espagnole (1559-1660)*, (*Peuples et Civilisations*, t. IX), Paris 1948<sup>3</sup>, p. 166-167.

A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, quarante ans de guerres civiles avaient amené dans les mœurs françaises de profonds désordres, et une indifférence croissante à l'égard de toutes les confessions.<sup>1</sup>

Ce *libertinage*, Henri Bremond a essayé de montrer que c'était un thème inévitable de l'hagiographie à cette époque, mais d'autres chercheurs en ont confirmé depuis l'universalité, grâce à des données nombreuses et précises.<sup>2</sup> En Bretagne aussi l'influence démoralisante de la guerre civile a laissé des traces :

La tempête de la Ligue n'avait pas seulement détruit les monastères et les églises, elle avait ravagé les âmes. Les gentilshommes, habitués aux licences de la guerre, les avaient rapportées dans leurs châteaux; les paysans, oublieux des principes mêmes de la religion, n'en gardaient que des pratiques extérieures, que leur ignorance transformait en superstitions. . . Un clergé mal instruit s'abandonnait à une indifférence impuissante et découragée.<sup>3</sup>

Si on analyse la situation religieuse, on voit que dans la haute bourgeoisie le sens moral était beaucoup plus élevé que dans la noblesse, mais que, pour elle aussi, le côté visible et matériel de la religion et de l'Eglise était l'essentiel.<sup>4</sup> Pour bien le comprendre, on ne peut perdre de vue que l'Eglise représentait une puissance économique considérable, puisque le tiers de la France était bien d'Eglise. Le pays aurait eu à faire face à de graves problèmes économiques si le système en usage pour l'attribution des bénéfices ecclésiastiques n'avait continuellement mis en circulation le gros de ces richesses. Ce roulement était assuré depuis que l'Eglise et la Couronne s'étaient entendus au Concordat de Bologne, où l'attribution et la répartition des charges ecclésiastiques et des biens qui s'y rattachaient avaient été en grande partie confiées au roi.<sup>5</sup> Comme on le conçoit, en cette fin du XVI<sup>e</sup> siècle, alors que la misère était générale, les biens de l'Eglise étaient plus que jamais un appas. Et comme la Couronne disposait de ces biens, l'Eglise était considérée – même par les promoteurs du réveil catholique en France – comme un organe social de l'Etat. Dans une carrière ecclésiastique et spécialement dans la possession d'un bénéfice ou d'une commende on ne voyait guère qu'un moyen normal et tout indiqué pour arriver socialement. Il est évident que, dans ces conditions, les actes extérieurs

<sup>1</sup> J. Orcibal, *Les Origines du Jansénisme, t. II, Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran et son temps*, Louvain 1947, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*; L. Cognet, *La spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1949, p. 4 sq.

<sup>3</sup> B. Pocquet, *Histoire de Bretagne, t. V*, Rennes 1913, p. 587.

<sup>4</sup> Cognet, *op. cit.*, p. 9-12; Orcibal, *op. cit.*, p. 2 sq.

<sup>5</sup> Cognet, *op. cit.*, p. 4-6; Orcibal, *op. cit.*, p. 5-6.

de la religion et la piété personnelle devinrent deux choses totalement différentes. La façon singulière dont la Couronne pratiquait l'attribution de ces revenus, surtout dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, ne pouvait que renforcer cette manière de voir. Trop souvent on usait des biens de l'Eglise pour récompenser des services rendus et des laïques se voyaient, en raison des revenus, attribuer des fonctions, tout compte fait, essentiellement religieuses; dans plusieurs cas, on s'abstint de nommer un évêque à un siège devenu vacant, parce que, en cas de vacance, une partie des revenus du diocèse allait à la Couronne.<sup>1</sup>

Si pour les «victimes» des ambitions familiales, comme Jacqueline Arnaud, il était souvent pénible d'être contraint de faire une carrière dans l'Eglise,<sup>2</sup> pour la vie religieuse, en tout cas, les conséquences d'une telle politique étaient funestes. Beaucoup de membres de l'épiscopat français n'étaient entrés dans les ordres que pour les avantages pécuniaires et ils se comportaient en conséquence. Lorsque, en 1563, l'Inquisition romaine fit comparaître quelques évêques suspects, on put voir parmi eux un homme comme le cardinal Odet de Coligny, qui plus tard devait se marier en pourpre cardinalice; il fut l'un des quatre évêques qui passèrent au protestantisme. Mais, quand un évêque comme Jean de Montluc, bien qu'il ne soit pas du nombre des renégats, se laissait aller à dire à ses diocésains :

Allez à la messe, si vous voulez, puisque le roi ne le défend pas, mais quant à moi, je n'y mets jamais les pieds,

son influence, à n'en pas douter, était beaucoup plus néfaste que celle de ceux qui passèrent au protestantisme.<sup>3</sup> Suivant l'évêque du Mans la situation de l'épiscopat français, en 1596, était telle que sept des quatorze archevêchés et environ trente-cinq des cent évêchés devaient se passer d'évêque, alors que cent vingt abbayes étaient aux mains de laïques; parmi les autres fonctionnaires se trouvaient beaucoup d'indignes.<sup>4</sup> A en juger par la situation en Bretagne cet évêque n'exagère en rien. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, le siège épiscopal de Dol a été vacant

<sup>1</sup> C'est seulement pour les abbayes des femmes qu'on demandait le plus souvent que la future abbesse fût religieuse: Cognet, *La Spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 7-8.

<sup>2</sup> L. Cognet, *La Réforme de Port-Royal*, Paris 1950, p. 49 et 55 sq.

<sup>3</sup> Antoine de Sérent O.F.M., *Les Frères Mineurs français en face du Protestantisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1930, p. 26.

<sup>4</sup> Pastor, *Geschichte der Papste*, t. XI, p. 115.

Henri IV donna une abbaye à la sœur de Gabrielle d'Estrée et deux à un Huguenot, le duc de Sully: Mariéjol, *Henri IV et Louis XIII (1598-1643)*, (*Lavisse, Histoire de France*, t. VI, 2), Paris 1911, p. 92. Le cardinal de Richelieu lui-même, qui corrigea tant d'abus sous ce rapport, donna quelques abbayes au violoniste Maugars: Orcibal, *Les Origines du Jansénisme*, II, p. 4.

pendant quatorze ans, Vannes a dû se passer d'évêque de 1596 à 1600, Saint-Brieuc de 1595 à 1601; à Rennes, on avait nommé un ambassadeur d'Henri IV, qui ne parut pas dans son évêché de 1596 à 1602.<sup>1</sup>

Toutes ces circonstances n'étaient pas pour relever le niveau déjà médiocre du clergé. Dans ses mémoires, Claude Haton, prêtre de Provins, raconte à propos du clergé des années 1555 :

Et si le plus souvent à telles noyses (disputes lors des fêtes) y estoient des premiers les prebstres, l'espée au poing, car ilz estoient des premiers aux danses, jeux de quilles, d'escrime, et ès tavernes, où ilz ribloient et par les rues toute la nuit aultant que les plus meschans du pays.<sup>2</sup>

Une telle situation se rencontrait dans tout le pays. L'ignorance et l'immoralité étaient devenues choses normales dans le clergé, si normales que les fidèles ne s'offusquaient même plus quand un prêtre avait femme et enfants.

J'ai horreur quand je pense que dans mon diocèse il y a presque sept mille prêtres ivrognes ou impudiques, qui montent tous les jours à l'autel et qui n'ont aucune vocation,

dit un évêque à saint Vincent de Paul.<sup>3</sup>

Cet état de choses se rencontrait tout aussi bien dans le clergé régulier, quoique dans une moindre mesure. Du Dominicain Jacques Privé il est dit :

Fault noter que se il Privé eust aultant aimé l'estude qu'il foisoit le jeu, ce eust esté ung grand esprit d'homme; mais au lieu d'estudier, emploioit le temps et l'argent de son père et de la ditte dame à jouer à la paulme, aux cartes, dez et escrime dedans Paris, auquel il estoit aultant expert qu'il estoit à prescher, et plus.<sup>4</sup>

La visite canonique du général des Franciscains en 1582 et 1590 fut un échec autant dire complet.<sup>5</sup> Claude Haton était présent à l'une de ces visites au couvent des Franciscains de Provins :

Le 24 juin (1582), le général des Cordeliers passe à Provins, se rendant à Paris. Il pénètre subitement dans le couvent des Cordeliers de cette ville, visite toutes les chambres et entre autres celle du prédicateur du roi M<sup>e</sup> Berson, où il trouve des portraits peints d'hommes et de femmes, qu'il perce d'un couteau. On prétendit qu'il avait surpris chez Berson des femmes dé-

<sup>1</sup> B-A. Pocquet du Haut-Jussé, *Les Evêques de Bretagne dans la renaissance religieuse*, dans *Annales de Bretagne*, LIV (1947), p. 36.

<sup>2</sup> Bourquelot, *Mémoires de Claude Haton*, t. I, p. 18.

<sup>3</sup> P. Broutin S.J., *La Réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, t. I, Tournai 1956, p. 28-32.

<sup>4</sup> Bourquelot, *op. cit.*, t. I, p. 23.

<sup>5</sup> H. Holzapfel O.F.M., *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Fribourg-en-Brisgau 1909, p. 310.

guissées en Cordeliers et une correspondance avec Théodore de Bèze. Plusieurs moines furent mis en prison. Berson était absent; on lui fit son procès et il fut renvoyé absous.<sup>1</sup>

Nous avons déjà dit qu'on voyait souvent des ecclésiastiques s'engager dans l'armée. On disait des Dominicains de Saint-Jacques de Provins: *ils sont plus habitués à l'arquebuse qu'à leurs breviers.*<sup>2</sup> Le père Eustache, Capucin, avait la réputation d'être le meilleur artilleur de son temps,<sup>3</sup> alors que le Dominicain Cyprien du Sur, de Dinan en Bretagne, était capitaine d'une troupe de trois cent soldats, pour la plupart des religieux.<sup>4</sup> Impitoyable est le jugement que le nonce apostolique Alexandre de Médicis, petit-neveu du pape Léon X, porte sur les religieux parisiens:

Les ordres religieux ont presque tous abandonné le droit chemin. Leurs membres sont dissolus, de mauvaises mœurs, sordides, sales, paresseux. La règle n'est observée nulle part, sauf chez les chartreux.<sup>5</sup>

Comme tout cela donne l'impression que rien ne puisse être dit en faveur des religieux de cette époque, une mise au point s'impose. Plus on lit à leur sujet, plus on se rend compte de l'injustice d'une condamnation en bloc. Il est hors de doute que la vie monacale était en décadence; mais les circonstances très difficiles et le lourd héritage du passé en étaient responsables. De la plupart des religieux on peut dire que, s'ils ne menaient pas une vie exemplaire, du moins leur vie était convenable.<sup>6</sup> Beaucoup d'hommes, durs à la tâche, prêts à sacrifier leur vie pour la bonne cause, s'attachant à préserver les principales valeurs de leur sacerdoce et de leur état de religieux, essayant, dans le chaos, de sauver pour l'Eglise ce qu'ils pouvaient sauver, méritent toute notre estime. Sans doute, ceux qui faisaient exception à la règle étaient plus nombreux qu'en temps ordinaire; mais on serait injuste envers la majorité du clergé régulier français, qui les condamnait aussi, si on traitait tout le monde sur le même pied. Autrefois, on a sans doute écrit avec trop de partialité l'histoire des grands hommes de cette période, en passant sous silence les désordres qui se rencontrent aussi dans leur vie. N'empêche que ces hommes existèrent. Ils ont mérité

<sup>1</sup> Bourquelot, *op. cit.*, t. II, Paris 1857, p. 1089.

<sup>2</sup> Orcibal, *Les Origines du Jansénisme*, t. II, p. 10.

<sup>3</sup> Gasnier, *Les Dominicains de Saint-Honoré*, p. 9.

<sup>4</sup> M-D. Chapotin O.P. *Souvenirs Dominicains dans le Diocèse de Saint-Brieuc*, Nantes 1887, 1<sup>ère</sup> partie, p. 101.

<sup>5</sup> P. Ritter, *Lettres du Cardinal de Florence sur Henri IV et sur la France, 1596-1598*, Paris 1955, p. 74.

<sup>6</sup> Antoine de Sérent, *Les Frères Mineurs français en face du Protestantisme*, p. 44-46; Gasnier, *op. cit.*, p. 12.

leurs chevrons dans la lutte contre le protestantisme, non moins que dans la lutte pour la survie de la foi catholique et de la vie monastique.<sup>1</sup>

La situation que nous venons de décrire est la toile de fond sur laquelle se dessinera l'histoire du Carmel tourangeau à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Là aussi la situation matérielle est extrêmement inquiétante. Comme nous l'avons vu, six couvents étaient complètement en ruine: la Rochelle, Vivonne, Aulnay, Loudun, Orléans et Ploërmel. Les couvents de Poitiers, Tours et Hennebont étaient très endommagés, ainsi que celui de Dol, qu'on avait essayé de transformer en citadelle.<sup>2</sup> D'autres maisons étaient dans un état d'extrême délabrement. En 1577, les religieux de Nantes avaient déjà adressé à la municipalité une demande de subsides pour des réparations qui dépassaient de loin leurs moyens;<sup>3</sup> Rennes avait été très abîmé par les cantonnements et dut être en grande partie restauré au début du XVII<sup>e</sup> siècle; <sup>4</sup> à Saint-Pol-de-Léon, le couvent était tellement délabré qu'il fallut le reconstruire entièrement en 1618.<sup>5</sup> Les couvents de Bondon, Pont-l'Abbé et Angers étaient les seuls à s'être tirés sans trop de dommages des guerres civiles; du moins n'y fit-on pas de restaurations importantes.

Le problème de la reconstruction et du logement mit les Tourangeaux devant des difficultés sans nombre, car partout la misère était grande. A Angers, il fallut louer une partie du couvent à un tribunal civil d'arbitrage, qui y siégea de 1565 à 1622.<sup>6</sup> A Rennes, après le départ de la garnison, une grande partie de la maison fut louée à des familles <sup>7</sup> et plusieurs fois les prieurs furent obligés de s'adresser à la municipalité pour des subventions; <sup>8</sup> d'autre part, ils vendirent ou louèrent des maisons et des terres qui leur appartenaient.<sup>9</sup> Bondon aussi vendit en 1598 plusieurs propriétés.<sup>10</sup> La position économique du couvent de Hennebont était si précaire que, dès 1591, il fallut faire

<sup>1</sup> Sur les Franciscains, cf. Antoine de Sérent, *op. cit.*; Othon de Pavie O.F.M., *L'Aquitaine séraphique*, t. III, Pau 1930; Norbert Monjaux O.F.M., *La Bretagne franciscaine*, Saint-Brieuc 1911.

Sur les Dominicains, cf. Chapotin, *Souvenirs Dominicains dans le Diocèse de Saint-Brieuc*, et *Les Dominicains d'Auxerre*, Paris 1892.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*, p. 72-73.

<sup>3</sup> *Nantes, Arch. Municip.*, GG 621.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 19-20; *DOCR*, p. 38.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 204; *BC*, t. II, col. 583.

<sup>6</sup> Guéry, *Angers à travers les Ages*, p. 191.

<sup>7</sup> *Rennes, Arch. Municip.*, 295, arrêt de la municipalité concernant le prix de location, le 27 juin 1602; *Chronique de Rennes*, p. 19.

<sup>8</sup> *Rennes, Arch. Municip.*, 295, 1591, Godivier, prieur, à la municipalité, 1596, Behourt, prieur, à la municipalité.

<sup>9</sup> *Arch. Dép. I-V*, 9 H 50, Ancien rentier du couvent des Carmes de Rennes; 9 H 63, des pièces concernant les anciennes possessions du couvent.

<sup>10</sup> *Vannes, Arch. Dép. du Morbihan*, Carmes du Bondon, H (1520-1668).

appel aux fonds grevés, comme le montre une notice du journal de l'économe :

Ce second jour d'avril 1591 furent acheptées deux pipes du vin d'aniou d'ung marchand d'auray, dont l'argent fust pris au coffre des trois clefs a cause que nous avons expose durant le siege le peu d'argent que nous avons amassées(!).

Plus tard il fallut vendre de nombreuses terres pour pouvoir payer les factures.<sup>1</sup>

Le problème du logement et l'appauvrissement général fit que les couvents ne furent plus capables d'entretenir les religieux et furent bien obligés de leur permettre de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins. Beaucoup le firent, non sans succès; ils surent acquérir des biens personnels qu'ils défendirent jalousement contre toute atteinte.<sup>2</sup> D'autres comme Antoine le Brun, par les bons soins de leurs parents, obtinrent un bénéfice et ne parurent plus au couvent.<sup>3</sup> Les jeunes religieux qui voulaient faire des études, étaient obligés d'en supporter eux-mêmes les frais.<sup>4</sup> Cet état de choses, funeste pour la vie de communauté, était sans doute ressenti comme un mal grave; mais on ne voyait pas comment faire autrement. Pour bon nombre de religieux l'inquiétude à ce sujet prit les proportions d'un cas de conscience, et finalement la question fut soumise aux professeurs du *Collegium Romanum* en ces termes :

Posito quod religiosorum communitas nec dat, nec dare potest ea, quibus egent religiosi ad suos usus necessarios, quomodo religiosi sibi queant subvenire sine ulla violatione voti paupertatis?

Les professeurs consultés décidèrent que le vœu de pauvreté ne dénie à personne le nécessaire, d'où il ressort qu'un religieux a le droit d'y pourvoir lui-même si le couvent ne le fait pas.<sup>5</sup> On ne dit pas jusqu'à quel point peut aller ce droit, ni comment il doit s'exercer. Permise ou non, la chose n'en eut pas moins des conséquences désastreuses. En plus de la situation chaotique, des défections répétées et de l'insecurité constante, cet appauvrissement a miné la vie commune et la discipline, jusqu'à être cause, dans plusieurs cas, de relâchement grave des mœurs

<sup>1</sup> Vannes, Arch. Dép. du Morbihan, Carmes de Hennebont, H 3.

<sup>2</sup> Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., *Vie de Dominique de Saint-Albert*, dans AOC, XV (1950), p. 24-25; Mathurinus a Sancta Anna O.Carm., *Vita, Theoremata et Opuscula Insignis Mystae Ven. Fr. Ioannis a S. Samson*, Lyon 1654, p. 39; Hugues de Saint-François O.Carm., *La véritable Idée d'un supérieur religieux, formée sur la vie et les conduites du vénérable Père Philippe Thibault*, t. I, Angers 1663, p. 8.

<sup>3</sup> Vannes, Bibl. des Carmélites déchaussées, ms. *Chroniques de Nazareth*, p. 334.

<sup>4</sup> Lezin de Sainte-Scholastique O.Carm., *La Vie du vénérable P. Philippe Thibault*, Paris 1673, pp. 20 et 26.

<sup>5</sup> *Constitutiones et Decreta*, Cremona 1593, p. 89-90.



et même de crimes. Le provincial Didier Richard écrit au général une lettre désespérée pour se plaindre de Jean Richoust, qu'il a démis de ses fonctions de prieur. Ce Jean Richoust est un homme qui ne se soucie de rien ni de personne, n'admet personne dans les appartements qu'il s'est appropriés (le quart du couvent) et n'en fait qu'à sa tête :

palam quoque est omnibus, ab eo tempore quo priorem in conventu Andegavensi egit, mille scandala ibidem accidisse. Nam meretrices publice ibant et redibant a conventu illo; frequentes erant rixe et contentiones, quas tantum abest ut sedaret, cum ipse alios excitaret ad jurgia, adeo ut nonnulli gladijs ad necem fere usque sese gravissime leserint; . . . conventuales rixas cum secularibus in publicis compitis movebant, et more siccariorum noctu per urbem discurrentes reperti sunt.

Ce qui exaspère surtout Richard, c'est que cet homme est le mauvais génie de la province, car il reçoit avec bienveillance et aide tous ceux qui veulent se soustraire à la vie monastique. Il prétexte, pour ce faire les privilèges de la Congrégation d'Albi, à laquelle il prétend appartenir.<sup>1</sup> Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, le couvent d'Angers garde encore sa mauvaise réputation. Le 31 mai 1607, Louis Charpentier écrit au général :

Ita in pessimo statu sunt, ut viri honesti prohibeant suis mulieribus et familiae ne visitent ecclesiam vestram, quod haec domus sit vere lupanar; religiosi isti non timent deum. Ipsum enim blasphemant quotidie et adeo impudentes sunt, ut gallinae eorum coram eis stent in ipsa ecclesia dum celebratur divinum officium.

A cet effet il le prie de renvoyer cinq religieux de cette maison *pro honore religionis*.<sup>2</sup> A Ploërmel, un procès pour adultère est intenté en 1600, au frère Olivier Vaillant et, lorsqu'en 1615, le nouveau couvent est prêt, grâce à l'aide des habitants de la ville, ceux-ci empêchent les anciens religieux de réintégrer leur couvent et exigent pour l'occuper des réformés de Rennes.<sup>3</sup> La même chose arrive à Angers en 1609, où les anciens occupants, après de nombreux procès, sont chassés de leur couvent sous menace.<sup>4</sup> Au sujet du couvent de Rennes on lit que le prieur Behourt eut beaucoup de peine, en 1604, à rétablir la clôture et à payer les dettes aux cabaretiers, chanteurs et chanteuses, qui, avant lui, étaient régulièrement les invités des moines.<sup>5</sup> Des religieux expulsés-

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II Turonia I, lettre du 12 octobre 1582.

<sup>2</sup> *Ibid.*, lettre au général Sylvius.

<sup>3</sup> Arch. Ille-et-V. 9 H 10.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 25 sq.; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 78-79.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 16-17.

rent ce même Behourt à Orléans et à Ploërmel, parce qu'il voulait supprimer les revenus et propriétés personnels.<sup>1</sup>

Ces cas de désordres graves étaient des exceptions et on les déplorait aussi à cette époque. Dans la mesure où, d'après les données à notre disposition, nous pouvons reconstituer la situation, la plupart des moines ont dû mener une vie honnête. Didier Richard en est plein d'admiration; même dans ces temps difficiles, presque tous ses subordonnés portent avec la plus grande patience les *onera religionis*, écrit-il au général en 1582.<sup>2</sup> Le futur réformateur Philippe Thibault, qui, dans les années 80 de ce siècle, a été formé au couvent d'Angers, atteste que, même dans ce couvent d'assez mauvaise réputation, il a connu pas mal de religieux exemplaires.<sup>3</sup> Les maisons de Tours, d'Angers et de Nantes étaient réputées pour le grand soin qu'elles apportaient aux cérémonies liturgiques,<sup>4</sup> et tous les couvents de Touraine montraient une grande fidélité à chanter l'office divin.<sup>5</sup> Nombreux étaient ceux qui s'efforçaient de réagir contre le relâchement de la discipline. Parmi eux nous trouvons les provinciaux Didier Richard et Pierre Bertauld, dont nous avons déjà parlé, et Jean de Launay.<sup>6</sup> Ensuite des prieurs, comme Nicolas Chaumier,<sup>7</sup> Pierre le Maignan,<sup>8</sup> Egide Kronays<sup>9</sup> et Symphorien Godivier.<sup>10</sup> Jean Vivant, dont nous ne savons rien, sauf qu'en 1593 il a été nommé *Pater honoris*, par le général Chizzola, a également dû être un homme de grand mérite.<sup>11</sup> Les efforts de ces hommes sont loin sans doute d'avoir obtenu un plein succès; mais leur œuvre n'en a pas moins préparé la réforme tourangelle.

On se gardera d'ailleurs de sous-estimer le niveau intellectuel et spirituel de la province quand on voit par exemple combien de religieux ont fait des études universitaires; rien que dans les couvents d'Orléans, d'Angers et de Nantes, le compte rendu de la visite canonique de 1589, cité plus haut, mentionne quatorze maîtres en théologie.<sup>12</sup> Certains d'entre eux ont écrit des ouvrages théologiques, des œuvres

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 9-10 et 14; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 19 sq.

<sup>2</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre du 12 octobre 1582.

<sup>3</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 4.

<sup>4</sup> *DOCR*, p. 32.

<sup>5</sup> Mathias a Sancto Joanne O. Carm., *Genius Carmelitanae Reformationis*, Bordeaux 1666, p. 349.

<sup>6</sup> *BC*, t. II, col. 41; *Vannes, Bibl. des Carmélites déchaussées, ms Chroniques de Nazareth*, p. 335.

<sup>7</sup> *Chronique de Rennes*, p. 10; *DOCR*, p. 35; *BC*, t. II, col. 513.

<sup>8</sup> *Chronique de Rennes*, p. 10; *DOCR*, p. 37.

<sup>9</sup> *BC*, t. II, col. 1031.

<sup>10</sup> *DOCR*, p. 30; *BC*, t. II, col. 776-777.

<sup>11</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 17, lettre du 20 juillet 1593.

<sup>12</sup> *Arch. OC Rome*, II CO II, 2, n° 64.

de controverse, comme Louis Gendron,<sup>1</sup> ou des livres de spiritualité, comme Christophe le Roy.<sup>2</sup> Nicolas Dadier, de Ploërmel, élève de Ronsard, eut de son côté une certaine renommée comme poète populaire religieux.<sup>3</sup>

L'activité ne manquait pas dans d'autres domaines non plus Les Tourangeaux n'ont pas été à l'abri des grands remous de l'époque. Ils y participèrent avec la passion qui caractérise tout ce temps-là. A tout moment, ils sont aux prises avec les Huguenots. En 1563, à la conférence organisée au château de Nantes entre des prédicants calvinistes et des théologiens catholiques, on trouve parmi ces derniers deux Carmes : maître Regnard et maître Benoist ;<sup>4</sup> et, à la fin du siècle, Guillaume Champcheurieux, entre autres, se distingue comme controversiste.<sup>5</sup> Mais c'est surtout en chaire qu'on les trouve. C'est là que souvent ils ont attiré l'attention sur eux et qu'ils ont sans doute été cause de combats acharnés entre protestants et catholiques, car les moines étaient spécialement connus pour leurs prédications virulentes. C'est ainsi que le jour de la Pentecôte de l'année 1575, les protestants de Tours se rendirent armés à l'église des Carmes, où une grande foule de catholiques était venue écouter le Carme Louis Gendron, célèbre pour sa fougue. Le prédicateur fut traîné de la chaire et sans l'intervention des fidèles qui le protégèrent de leur corps, il eût été assassiné.<sup>6</sup> A l'approche d'armées étrangères, beaucoup de prédicateurs prenaient la fuite et nous relevons plusieurs cas d'emprisonnement et d'exil. Les plus notoires parmi eux furent : Pierre Avril, Olivier Gaudaire, Egide Bizeut et Guillaume Baquet.<sup>7</sup> D'autre part, les Carmes tourangeaux s'occupaient de leurs œuvres pastorales habituelles : la direction des confréries et du tiers ordre qui dépendaient de leurs églises, et les confessions.

L'impression générale peut se résumer ainsi : en butte aux vices de leur époque, les Carmes tourangeaux n'en ont pas moins rempli leur devoir sacerdotal et, sauf des exceptions assez nombreuses d'ailleurs, mené une vie religieuse qui, suivant les normes de l'époque, était

<sup>1</sup> BC, t. II, col. 281.

<sup>2</sup> BC, t. I, col. 341 et t. II, col. 437.

<sup>3</sup> De Bellevue, *Ploërmel*, ch. 13 «Ploërmelais célèbres»; *DOCR*, p. 30.

<sup>4</sup> B. Vaurigaud, *Essai sur l'histoire des Eglises Réformées de Bretagne*, t. I, Paris 1870, p. 99-100.

<sup>5</sup> BC, t. I, col. 594.

<sup>6</sup> J.-L. Chalmel, *Histoire de Touraine*, t. II, Paris 1828, p. 375-376.

<sup>7</sup> Avril : BC, t. II, col. 549; Gaudaire : BC, t. II, col. 519; Bizeut : BC, t. I, col. 5; Baquet : *DOCR*, p. 31, BC, t. I, col. 589.

assez régulière. Sans vouloir déprécier ces hommes, il faut cependant remarquer qu'il n'en est guère dont l'influence ait dépassé les frontières locales ou, tout au plus, régionales. Nous pouvons en excepter deux, dont le nom revient sans cesse : ce sont Didier Richard et Pierre Bertauld, dont nous avons déjà parlé. Leur réputation, à la fois comme prédicateurs et comme savants, dépassait le cercle de leur province. Aussi tous deux ont-ils été nommés à la fonction d'*ecclesiastes*, théologien et prédicateur épiscopal, que le Concile de Trente venait d'instituer, le premier dans le diocèse de Rennes,<sup>1</sup> l'autre dans le diocèse de Saint-Pol-de-Léon.<sup>2</sup> Ce sont eux aussi qui, dans la province tourangelles des Carmes, se distinguent au cours des guerres civiles, tant par leur piété que par les efforts qu'ils font pour rétablir la discipline dans les couvents. C'est dans ce milieu monastique sans éclat, tout sauf irréprochable, et dont les activités ne sortaient que rarement d'un cercle restreint, qu'il faut situer les hommes pieux de cette époque. Car ils existaient. Leurs noms sont conservés dans les archives des couvents et ont été inscrits plus tard par Cosme de Villiers, dans la BIBLIOTHECA CARMELITANA. Dans la plupart des cas, nous n'en savons guère plus à leur sujet que ce qui est écrit là. Il est hors de doute qu'à cette époque, il était spécialement difficile de mener une vie exemplaire, et la qualification de «dévot» a sans doute, de ce fait, été appliquée plus facilement. Quoi qu'il en soit, leur ardeur à la prière et leur zèle pour la RÈGLE les ont fait considérer par leurs confrères comme des hommes exemplaires, mais leur piété n'avait pas grande allure et n'impressionnait pas le monde extérieur. A côté de Pierre Bertauld et de Didier Richard, on cite dans le même sens Jean de Launay,<sup>3</sup> Nicolas Coffet de Pont-l'Abbé<sup>4</sup> et Egide Kronays de Dol-de-Bretagne.<sup>5</sup> Ce sont là les noms principaux d'une liste malgré tout assez longue.

L'image que présentent l'Eglise de France et le Carmel français dans les pages qui précèdent est à beaucoup d'égards décevante. Mais, même dans un désordre si grand, les perspectives d'avenir ne manquent pas. Nous avons vu comment le principe de réforme gagnait petit à petit du terrain ; luttant contre une foule d'idées fausses et d'abus implantés depuis longtemps, la réforme prenait corps, jusqu'au moment

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32, lettre du père général avec l'approbation, datée du 28 janvier 1588.

<sup>2</sup> *BC*, t. II, col. 556.

<sup>3</sup> *BC*, t. I, col. 41.

<sup>4</sup> *BC*, t. II, col. 513-514.

<sup>5</sup> *BC*, t. II, col. 1031.

où, en plein développement, un déluge de calamités en interrompit le cours. Dans un sens, cet orage a été heureux, car il a englouti le passé et ouvert plus largement la voie à l'idée de réforme, qui avait gardé toute sa vigueur. Quand vint l'heure d'entreprendre l'œuvre de restauration, une génération nouvelle trouva le terrain préparé pour appliquer ses idées.

## LE MILIEU CONTEMPORAIN

A. LA RENAISSANCE DU CATHOLICISME  
FRANÇAIS SOUS HENRI IV

Dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, la Contre-Réforme et le Baroque menaient leur marche triomphale dans le sud de l'Europe, mais ils s'étaient arrêtés aux frontières de la France. En effet, jusque 1600, la France était déchirée par des guerres civiles presque interminables, qui absorbaient toute l'énergie de la population. Mais le calme et l'ordre une fois rétablis, les idées nouvelles eurent vite fait de se répandre. La vie catholique, dont la renaissance fut remarquablement rapide, put mettre pleinement à profit ces puissantes impulsions. La Contre-Réforme et le Baroque mirent leur sceau sur la restauration catholique en France.

On présente presque toujours comme le trait le plus caractéristique de la Renaissance la découverte de l'individu, de l'humain et de la beauté humaine. Pour l'homme de la Renaissance, cependant, c'était une redécouverte. L'antiquité classique ne lui offrait-elle pas une culture qui avait donné à l'humain sa forme presque parfaite? C'est pourquoi il conçut une vive admiration pour cette époque depuis longtemps révolue, au point de vouloir masquer son génie chrétien par un décor classique. Il ne faut pourtant pas perdre de vue que l'esprit nouveau n'atteignit qu'une catégorie très restreinte d'esprits et ne marqua pas la vie quotidienne. En Italie, où était pourtant le berceau de la Renaissance, la majorité de la population pensait et vivait encore au début du XVI<sup>e</sup> siècle tout à fait comme au moyen âge.<sup>1</sup> Les conceptions nouvelles de la Renaissance ne se généralisent qu'ensuite, à l'époque baroque, car alors elles donnent toute une culture de la

<sup>1</sup> R. Aubenas et R. Ricard, *l'Eglise et la Renaissance (Histoire de l'Eglise, t. XV)*, Paris 1951, p. 209.

personnalité, qui conquiert une audience plus large et influence la vie de tous les jours. Cette évolution se manifeste clairement dans les livres d'heures et de prière. Le livre de messe du fidèle ordinaire devient de plus en plus, après le Concile de Trente, un appendice du catéchisme. Il respire une piété qui correspond le plus possible aux formules dogmatiques et consiste à donner au fidèle une connaissance plus approfondie de la religion et une règle de vie meilleure. Le fidèle est invité à pratiquer l'examen personnel et la méditation. C'est ainsi que, dans la messe par exemple, la participation liturgique au sacrifice du Christ passe au second plan : on assiste à la messe, mais on ne participe pas à sa célébration. La particularité de ces livres de prières est que l'enseignement remplace de plus en plus la prière ; que l'accent est mis sur les actes religieux, de préférence sur le progrès moral et les pratiques pieuses ; que la liturgie est négligée, alors qu'au contraire les litanies, le rosaire, etc. connaissent une faveur énorme.<sup>1</sup> Nous retrouverons ces mêmes tendances chez les écrivains qui traitent de la vie spirituelle. Ils insistent surtout sur la piété personnelle, l'*adoration de Dieu en esprit et en vérité*. Ils accordent beaucoup moins d'attention aux prières et aux manifestations religieuses communautaires, si ce n'est dans la mesure où elles contribuent à la sanctification personnelle.

Les idées sur la vie de prière changent également. Au moyen âge la vie monastique, partagée entre la prière, le travail et l'étude, avait pour objet, dans toutes ces activités, la relation consciente avec Dieu. La prière comprenait la prière au chœur, la prière orale et la *lectio divina*, ainsi que la méditation sur le texte lu et la contemplation affective.<sup>2</sup> La journée entière était sous le signe du *vacare Deo*. A l'époque de la Renaissance et du Baroque, le caractère strictement personnel de la relation consciente avec Dieu est fortement ressenti et comme ce contact conscient s'établit de préférence dans la prière intérieure, cette forme de prière eut toute l'attention. La pratique fidèle et méthodique de la prière mentale devint un des principaux, sinon le principal devoir du moine. La prière au chœur, la prière orale et la *lectio divina* furent reléguées au second plan, pour ne rien dire des travaux et de l'étude. Ce n'est pas seulement pour cette raison que l'unité médiévale de la vie monastique se trouva rompue. Les circonstances de l'époque firent que les ordres nouveaux, organisés pour

<sup>1</sup> A. Schrott S.J., *Die Reform des Trienter Konzils im Spiegel der nachfolgenden Andachtsliteratur*, dans *Das Weltkonzil von Trient, Sein Werden und Wirken*, t. I, Fribourg-en-Brigau 1951, p. 349-354.

<sup>2</sup> P. Philippe O.P., *L'Oraison dans l'histoire*, dans *L'Oraison* (Cahiers de la Vie spirituelle), Paris 1947, p. 39-43.

l'apostolat, considéraient la prière mentale comme une source d'énergie permettant de faire face aux travaux de la journée; par elle on parvenait à concentrer rapidement sa pensée sur Dieu et à trouver avec lui le contact direct, que les travaux apostoliques rendaient malaisés. C'est ainsi que ce contact fut associé presque exclusivement à l'exercice de la prière mentale, alors que la vie active se déroulait en marge de la sphère de cette communication directe et même contrastait plus ou moins avec elle. Ce mouvement vers la prière mentale eut également lieu dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

L'influence de ce qu'on nomme l'humanisme chrétien et dont Erasme fut le père spirituel, a été très grande sur la culture de toute cette époque. La *docta pietas* d'Erasme et de ses disciples était fondée sur la Bible et les Pères; ce retour aux sources exigeait une connaissance approfondie des langues. A cet effet, et malgré de fortes oppositions, Erasme fonda à Louvain, à côté de l'université, un collège (des trois langues), où l'on enseignait le latin, le grec et l'hébreu. Cet exemple fut suivi à Paris, où fut créé le collège royal, tandis qu'à Oxford on organisa aussi quelque chose de semblable. Les controverses et les polémiques avec les protestants stimulèrent toujours davantage l'étude de la Bible et des Pères, ainsi que l'examen critique de l'histoire de l'Eglise. Le besoin d'études philosophiques et d'éditions critiques se fit sentir et une collaboration étroite s'établit entre l'université et le collège des trois langues. En outre, une spécialisation de plus en plus poussée rendit nécessaire la création de chaires d'histoire de l'Eglise, d'exégèse biblique et de théologie morale. Ce développement a ouvert la voie à une théologie positive, d'esprit humaniste, qui s'appuyait surtout sur les sources de la Révélation et avait une attitude optimiste à l'égard de l'homme et de ses possibilités religieuses. A côté d'elle, se maintenait la théologie spéculative traditionnelle, et elle évoluait dans un sens pessimiste. Elle aussi porte son attention sur la personne humaine, mais souligne plutôt son impuissance dans le domaine surnaturel, tout en reconnaissant ses succès incontestables dans le domaine naturel. Cette orientation pessimiste a, sans le vouloir, contribué à séparer le naturel du surnaturel; l'*ancilla theologiae* s'émancipe et, de subordonnée, devint une philosophie autonome, se fondant sur une conception du monde purement naturelle.<sup>1</sup> D'ailleurs, sous l'influence des courants de l'époque, la théologie spéculative, elle aussi, allait accorder plus d'attention aux sources de la Révélation, comme

<sup>1</sup> P. Polman O.F.M., *Vruchten van de Katholieke Hervorming*, dans *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*, t. III, Amsterdam 1950, p. 420-422.



en témoigne le règlement de la Sorbonne de 1600, qui impose comme base d'étude de la théologie, la Bible et les Pères.<sup>1</sup>

Dans le domaine de la vie spirituelle, les deux orientations continuent à être représentées. Les adeptes de l'optimisme se trouvent surtout chez les écrivains spirituels qu'on appelle, depuis Henri Bremond, les représentants de *l'humanisme dévot*. Dans la montée de l'âme vers Dieu, c'est plutôt de la part humaine qu'ils parlent; l'ascétique est leur domaine, à tel point que saint François de Sales lui-même, quand il aborde la mystique, perd sa verve habituelle.<sup>2</sup> Comme nous le verrons, la deuxième tendance, celle du pessimisme, trouva en France des adeptes beaucoup plus nombreux.

Ce qui, de l'extérieur, frappe le plus à l'époque baroque est une tendance qui, étant donné la grande influence du Concile sur les formes de la vie et de l'art à cette époque,<sup>3</sup> ne saurait mieux se définir que par un décret tridentin :

Aequissimum est enim, sacros aliquos statutos esse dies, cum Christiani omnes singulari ac rara quadam significatione gratos et memores testentur animos erga communem Dominum ac Redemptorem pro tam ineffabili et plane divino beneficio, quo mortis eius victoria et triumphus repraesentatur. Atque sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut eius adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae Ecclesiae laetitia positi, vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.<sup>4</sup>

C'est par l'exubérante extériorisation de la foi que l'Eglise essaie de reprendre en main les masses. A l'époque baroque, les cérémonies et les dévotions sont plus somptueuses que jamais. On demande au saint d'être héroïque, de pousser l'ascétisme jusqu'au surhumain ou de se distinguer par des phénomènes mystiques extraordinaires; l'artiste cherche à en imposer par la multitude des détails qui doivent donner l'impression stupéfiante du foisonnement et de la puissance vitale de la Création avant d'être ramenés finalement à l'unité. Ce n'est pas là seulement une règle pour les œuvres d'art; c'est un caractère de toute cette période: la civilisation, la vie, le monde, tout doit être entièrement organisé en un grand, un universel ordre chrétien. La période baroque, en fait, est la dernière période réellement chrétienne de la civilisation

<sup>1</sup> J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique*, Desclée de Brouwer (s.l.) 1952, p. 41.

<sup>2</sup> L. Cognet, *La Spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1949, p. 51-52.

<sup>3</sup> G. Schreiber, *Der Barock und das Tridentinum*, dans *Das Weltkonzil von Trient*, t. I, p. 381-425.

<sup>4</sup> Concilium Tridentinum, Sessio XIII, Decretum de Ss. Eucharistia. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 1951<sup>27</sup>, p. 306-307, n° 878.

de l'Europe occidentale.<sup>1</sup> Mais combien d'anxiété, combien de tribulations cet effort vers l'unité n'a-t-il pas causées! On ne perdit jamais de vue que le risque était grand; on ne cessa pas de craindre un échec sur un point ou sur un autre.<sup>2</sup>

Dans cet effort vers une grandiose synthèse se trouve l'origine d'une autre caractéristique de l'époque: la recherche, d'ailleurs trop ardente, d'une formule magique qui puisse supprimer toutes les contradictions et surmonter toutes les difficultés. On crut la trouver dans la *méthode*, qui permettait d'échafauder ce système universel. Cette tendance se manifeste partout: avant Descartes et son DISCOURS DE LA MÉTHODE, François Bacon avait écrit son NOVUM ORGANUM, qui est une introduction à la méthode inductive des sciences positives, et Jean Bodin une MÉTHODE POUR LA CONNAISSANCE FACILE DE L'HISTOIRE. Nous retrouvons cette même tendance dans les ouvrages de spiritualité. Que veulent être les EXERCICES SPIRITUELS de saint Ignace, sinon une grammaire de la vie spirituelle illustrée de nombreux exemples?<sup>3</sup> Et les célèbres méthodes de méditation des Jésuites, des Sulpiciens et des Carmes ne datent-elles pas de cette époque? Si on examine la littérature spirituelle de ce temps, on voit foisonner les méthodes succinctes et faciles, les manuels, les systèmes et les maximes. Le titre de quelques ouvrages spirituels très connus en sont une illustration; il suffit de penser au BREVE COMPENDIO d'Issabelle Bellinzaga, à l'ARTE PARA SERVIR A DIOS d'Alphonse de Madrid, à la REIGLE DE PERFECTION CONTENANT UN BREF ET LUCIDE ABRÉGÉ DE TOUTE LA VIE SPIRITUELLE RÉDUITE À CE SEUL POINT DE LA VOLONTÉ DE DIEU de Benoît de Canfield. Une telle vénération de la méthode favorise la formation d'écoles. Les Ordres créés à l'époque baroque en sont un témoignage évident: les Jésuites ont leur école ignacienne, les Carmes déchaussés leur école carmélitaine et les Sulpiciens leur école bérullienne. Chez les Capucins, c'est beaucoup moins le cas, bien que là aussi Benoît de Canfield et, par lui, Henri Herp aient exercé une grande influence, surtout dans les couvents français et belges de l'Ordre.<sup>4</sup>

Ce goût de la méthode et la formation de ces écoles nous font prévoir que l'homme de l'âge baroque mettait une certaine opiniâtreté dans ses convictions. Il se faisait un plaisir de susciter les contradictions et de pousser à l'extrême les divergences de vues, dans le seul but de faire

<sup>1</sup> Fr. Valjavec et H. Wühr, *Kultur und Kunst des Barocks*, dans *Historia Mundi*, t. VII, Berne 1957, p. 378-383.

<sup>2</sup> Fr. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1954, p. 338-341.

<sup>3</sup> Polman, *Vruchten van de Katholieke Hervorming*, p. 426.

<sup>4</sup> Optat de Veghel O.F.M. Cap., *Benoît de Canfield*, Rome 1949, p. 143 sq.

trionpher son opinion. Cette obstination s'explique peut-être par la crainte inconsciente que sa méthode ne fût pas, après tout, aussi universelle qu'il voulait bien le croire, ni la formule aussi magique. Cette attitude provoqua des controverses continuelles, qui, en plusieurs occasions, dégénérent en d'amères polémiques. En théologie, le molinisme et le thomisme s'opposèrent d'une façon si acerbe que le pape dut leur imposer le silence. Ce fut une lutte sans merci entre rigorisme et laxisme, mysticisme et moralisme, jansénisme et quiétisme. Pour l'histoire du Carmel, c'est le siècle de la question Elie: les conjectures sur le point de savoir si les Carmes descendent ou non d'Elie ont été l'occasion d'un flot de publications. Il en fut de même pour beaucoup d'autres questions ou événements.

Il va sans dire que ce rapide tableau de l'époque baroque est incomplet, puisque nous l'avons limité aux traits qui peuvent éclairer notre étude. Mais ces traits suffisent à montrer l'esprit dans lequel baignaient les Carmes de Touraine et, avec eux, tous ceux qui ont participé à la renaissance catholique en France.

Comme nous l'avons dit, cette renaissance ne put prendre son essor que vers 1600. Après une série de rois désaxés ou dégénérés, quel n'a pas dû être le soulagement de voir sur le trône la personnalité énergique d'un Henri IV. Il s'attela tout d'abord à la restauration spirituelle et matérielle de son pays. Il profita en outre de l'état d'épuisement total pour s'engager dans la voie de l'absolutisme, en s'inspirant des théories de Jean Bodin.<sup>1</sup> Par sa bonhomie, devenue légendaire, il sut pallier ce qu'il y avait de trop inflexible dans cet absolutisme et les résultats de son programme de relèvement furent si heureux que, tout de suite après sa mort, on oublia les critiques que ce *paternalisme absolutiste* avait pu susciter.<sup>2</sup> La légende s'empara de lui et on le nomma *le roi bien-aimé et bienfaisant, le roi le grand*.<sup>3</sup> La quiétude et la prospérité n'étaient pas aussi générales sous Henri IV que le veut la légende; le désarroi était trop grand et l'opposition, tant des anciens ligueurs que des Huguenots, trop puissante. Ses meilleurs compagnons d'arme se tournèrent contre lui, tel Biran, qu'il fit exécuter en 1602, et il y eut continuellement des attentats contre sa personne. La postérité oublia ces détails, parce que le relèvement matériel et la paix religieuse qu'il avait su réaliser, avaient mis fin aux misères les plus criantes et furent

<sup>1</sup> J.D.M. Cornelissen, *Hooft en Tacitus*, Nimègue 1938, p. 55-56 et 83-84.

<sup>2</sup> H. Hauser, *La Prépondérance espagnole*, p. 290.

<sup>3</sup> M. Reinhard, *La Légende de Henri IV*, Paris 1936, p. 20.

le point de départ d'un nouvel épanouissement. Il sut en outre réhabiliter la France aux yeux de l'étranger, si bien qu'elle retrouva toute sa place dans la politique européenne. Il n'est pas nécessaire pour notre dessein d'évoquer ses fautes personnelles, ni ses prodigalités au milieu de l'indigence générale. De fait, il a su réaliser une grande œuvre. Secondé par Sully et Laffémas, il a rétabli l'ordre matériel si nécessaire. Les routes et les voies navigables ont été remises en état, les ponts réparés, le brigandage refréné. L'agriculture commença à renaître grâce à de puissants encouragements venus de l'autorité; l'industrie connut un nouvel essor, mais cette fois sous la direction et le contrôle de la couronne et la France redevint une puissance économique importante.<sup>1</sup>

L'attention que le roi porta aux affaires religieuses s'inscrit dans le cadre de ses efforts de restauration. En vrai grand monarque, il ne se borna pas seulement à relever le bien-être matériel, mais il se rendit compte que le redressement moral était pour le moins aussi urgent. Non que ses sentiments religieux personnels entrassent en jeu; après sa conversion au catholicisme, il resta ce qu'il avait été dans le calvinisme: un chrétien très moyen,<sup>2</sup> et, sur ce sujet, sa vie privée parle sans ambiguïté. Son attitude envers la religion fait plutôt partie de sa politique. Henri IV se rattache au groupe important de ceux qui pratiquent la tolérance, aux Cassandriens, Politiques, ou Erasmiens – peu importe leur nom – qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, comptaient un grand nombre d'adhérents de premier ordre. Ces hommes cherchaient sincèrement à réaliser la paix religieuse et l'unité de l'Eglise, mais le protestantisme militant, comme le catholicisme militant après Trente, les mit en échec. Bien que, pour Henri IV, les affaires religieuses aient été moins une question de sentiments personnels que pour la plupart des autres, en politique, il a suivi leur ligne de conduite. Il essaya d'apporter au pays la paix religieuse et la tolérance – l'Edit de Nantes en est une preuve –, mais il donna aussi son appui à toutes les entreprises d'assainissement des institutions ecclésiastiques et devint, de ce fait, un actif promoteur de la restauration catholique en France. Les réformateurs des Ordres pouvaient compter sur son appui personnel et sur son intercession, ainsi que les représentants des Ordres nouveaux, qui voulaient s'établir en France.<sup>3</sup> Le roi voyait d'un œil favorable la lutte entre les catholiques et les Huguenots se transformer en discussions

<sup>1</sup> Hauser, *op. cit.*, p. 163-170.

<sup>2</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 170-171.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 174-175.

religieuses et de temps en temps il assista aux combats de citations et de syllogismes que se livraient théologiens catholiques et prédicants calvinistes.<sup>1</sup>

Les promesses faites à l'occasion de son abjuration, après de longues négociations avec la curie papale, ont contribué à déterminer l'attitude d'Henri IV à l'égard de la religion. En sus des obligations personnelles imposées au souverain, elles concernaient surtout les biens de l'église qui ne pouvaient tomber aux mains des hérétiques, la nomination de catholiques aux fonctions publiques ou politiques importantes, les immunités du clergé et l'application des concordats existants. Le roi promit en outre de fonder dans chaque province française et au Béarn, là où le culte catholique et la hiérarchie devaient être rétablis, un couvent d'hommes et un couvent de femmes, soit d'un Ordre contemplatif, soit de moines mendiants réformés.<sup>2</sup> Exceptions faites de quelques dérogations occasionnelles, le roi a pris au sérieux ces promesses. Qu'il n'ait pu tenir l'une d'elles, la proclamation officielle des décrets de Trente, ne lui est pas tout à fait imputable. Tout le monde, à vrai dire, était d'accord sur la nécessité d'une réforme religieuse; mais, pour les Gallicans, la proclamation de ces décrets restait le symbole de leur défaite, surtout lorsque les discussions entre Richer et Duval sur l'origine de la puissance royale se mirent à faire tant de bruit. C'est pourquoi le Parlement de Paris ne cessa d'empêcher la proclamation.<sup>3</sup> La question devint d'ailleurs de plus en plus une affaire purement politique. Plusieurs évêques, dont certains étaient vraiment d'excellents pasteurs, faisaient déjà appliquer les décrets dans leur diocèse<sup>4</sup> et la réforme pastorale dans l'esprit du Concile étendit petit à petit son action.<sup>5</sup>

C'est dans de telles circonstances, qui étaient loin d'être défavorables, que la vie catholique en France connut un rapide et intense épanouissement. Si on inventorie les forces qui ont soutenu cet épanouissement, on retombe inévitablement sur *le foyer mystique de Paris*. Depuis qu'Henri Bremond, dans le deuxième tome de son HISTOIRE LITTÉRAIRE DU SENTIMENT RELIGIEUX EN FRANCE, sous le titre de *l'invasion mystique*,<sup>6</sup> a signalé l'importance de ce milieu, les nombreuses études ultérieures

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>2</sup> L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XI, Fribourg-en-Brigau 1927, p. 100-101.

<sup>3</sup> V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique*, Paris 1919, p. 285-322.

<sup>4</sup> Pastor, *op. cit.*, t. XI, p. 113.

<sup>5</sup> P. Broutin S. J., *La Réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, t. I, Paris 1956, p. 25-29.

<sup>6</sup> H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, *l'Invasion mystique*, Paris 1921.

n'ont fait que souligner la valeur de sa découverte. Là où des corrections ont été apportées, il ne s'agit que de détails.

Ce cercle de fervents catholiques se forma à Paris, quelques années avant la fin du siècle. Ils se réunissaient chez Madame Acarie, mère de famille et mystique, ou dans la cellule de son confesseur Dom Richard Beaucousin, maître des novices et vicaire de la Chartreuse parisienne. La plupart des membres sortaient de la bourgeoisie ou de la petite noblesse, milieux où la foi avait été préservée.<sup>1</sup> Se rencontraient là des hommes pieux et des femmes dévotes; on comptait parmi eux des représentants de la Sorbonne, comme André du Val, Philippe Cospéau et Eustache de Saint-Paul, des prêtres séculiers comme Pierre de Bérulle et Gallemant, des réguliers comme Dom Sans de Sainte-Catherine, Benoît de Canfield, Archange de Pembroke et le Carme tourangeau Philippe Thibault.<sup>2</sup> Toutes les forces de la restauration catholique y étaient représentées. Ce cercle devint un foyer d'activité religieuse très important, parce qu'il s'attacha à donner plus de profondeur et plus de ferveur à la vie spirituelle. Beaucoup de maux, qui entachaient l'Eglise depuis si longtemps, provenaient manifestement de la décadence de la vie spirituelle et aboutissaient au formalisme extérieur des pratiques religieuses. En France, cette décadence se fit surtout sentir pendant et après les guerres de religion, dont de la Nouë disait déjà alors: *Nos guerres de religion nous ont fait oublier la religion.*<sup>3</sup> Le cercle de Paris ouvrit les voies de la vie intérieure à ceux qui en éprouvaient le besoin, et ils étaient nombreux. Il devait d'ailleurs son origine au besoin d'approfondissement qu'éprouvait personnellement un certain nombre de laïques et d'ecclésiastiques. Il fut un centre de diffusion pour un grand nombre d'ouvrages de spiritualité, dont beaucoup étaient des traductions. Il est remarquable que les œuvres des mystiques flamands et rhénans, qui, en France, étaient déjà très en vogue au XVI<sup>e</sup> siècle, aient eu tant de succès parmi les membres du cercle parisien.<sup>4</sup> Les raisons de ce succès nous importent peu ici;<sup>5</sup> l'essentiel, c'est que, dans les premières années de son existence, le

<sup>1</sup> Cagnet, *La Spiritualité française*, p. 6-9.

<sup>2</sup> Bremond, *op. cit.*, t. II, p. 234 sq., Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 111 sq.

<sup>3</sup> Cité par J. Orcibal dans *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris 1959, p. 3.

<sup>4</sup> Dom J. Huyben O.S.B., *Aux sources de la spiritualité française du XVII<sup>e</sup> siècle*, dans *La Vie spirituelle, Supplément*, t. XXV (1930), p. 113-139; t. XXVI (1931), p. 17-46 et 75-111; t. XXVII (1931), p. 20-42. Cf. J. Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité (1501-1610)*.

<sup>5</sup> Cf. la première partie de l'ouvrage de J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique*.

groupe de Paris a été fortement influencé par les conceptions néoplatoniciennes et théocentriques des auteurs flamands et rhénans. C'est ainsi qu'il fut poussé dans le sens de ce que nous avons appelé le courant pessimiste.

Lorsque les membres de ce cercle furent arrivés chacun à des idées personnelles en matière de vie spirituelle, il se dessina parmi eux deux orientations différentes ou, si l'on veut, deux écoles: la première continua essentiellement dans la voie indiquée par les mystiques flamands et rhénans et pourrait être appelée l'orientation théocentrique ou abstraite, suivant l'expression de M. l'abbé Louis Cognet.<sup>1</sup> L'autre s'inspira de la vision originale de Pierre de Bérulle et il conviendrait de l'appeler plutôt christocentrique. Toutes deux cependant étaient pessimistes et avaient beaucoup de points communs, ce qui n'empêche pas que plus tard elles devaient se combattre.

Les principales idées du courant théocentrique peuvent, à grands traits, s'énoncer comme suit: les activités humaines entravent l'union à Dieu, car elles s'emparent tellement de l'homme, que toute la force consciente de son âme se concentre sur elles. Que ces activités se passent au niveau psycho-somatique ou au niveau spirituel, ne change rien à la question, car l'union à Dieu ne peut se faire, à proprement parler, qu'au centre de l'âme, qui est au-dessus de toute activité. Ce centre de l'âme est en relation directe avec Dieu; c'est le point d'incidence de toutes les grâces et le pont qui permet de rejoindre l'Être divin. En pratiquant la rentrée en soi-même, l'être humain doit, petit à petit, retrancher des activités les forces conscientes de son âme et les concentrer au tréfond de son âme. Là, la bonté de Dieu lui permettra de faire l'expérience d'une union à l'Être divin, qui lui enlèvera jusqu'à la conscience de toute activité propre; entre l'Être divin et lui-même il ne perçoit plus aucune différence ni aucun intermédiaire, pas même l'intermédiaire de la sainte humanité du Christ. Cette conception poussée à l'extrême mène au quiétisme, qui incline à renoncer, sans plus, à toute activité humaine. Les auteurs orthodoxes insistent, cependant, sur la nécessité de pratiquer, en dehors des plus hauts moments de l'expérience mystique, les vertus, surtout les vertus théologiques. En outre, une véritable expérience du Christ peut s'inscrire harmonieusement dans ce système, témoins Ruusbroec, LA PERLE ÉVANGÉLIQUE et Benoît de Canfield. Dans le cercle de Paris, Dom Beau cousin a probablement été un des promoteurs de cette tendance; Benoît de Canfield, André du Val et Madame

<sup>1</sup> Cognet, *La Spiritualité française*, p. 53-54.

Acarie en étaient sûrement les adeptes.<sup>1</sup> Nous trouverons dans le même camp le Carme tourangeau Jean de Saint-Samson. Le nom assez compromettant de *pré-quiétistes* que leur donne Pourrat<sup>2</sup> est assez injuste à leur égard. On pourrait, et ce ne serait d'ailleurs pas plus justifié, appeler les représentants de l'école suivante des *pré-jansénistes*, du seul fait que saint Augustin était très à l'honneur chez eux et que le jansénisme trouva dans leur milieu des adeptes.

Les partisans de la deuxième tendance, l'école française proprement dite, s'entendent avec les autres pour sous-estimer les possibilités humaines. Ils opposent plus vigoureusement encore au tout de Dieu le néant de la créature, qui ne peut rien de bien par elle-même. Ils se méfient beaucoup aussi de la souveraineté de la raison naturelle. Ce qui compte exclusivement pour eux dans la vie spirituelle, c'est la grâce et non la liberté, c'est la foi et non la science.<sup>3</sup> Le détachement et la mortification ont toute l'importance. Bérulle, le fondateur de l'école française, oppose sciemment son christocentrisme au théocentrisme du courant précédent. L'Incarnation du Christ constitue le centre de sa spiritualité. Dans l'homme Dieu, le divin est si étroitement lié à l'humain qu'on peut dire que, par l'Incarnation, l'humain fut divinisé en la Personne du Christ. On peut considérer les aspects humains comme des actes séparés ou comme des *états*, en entendant par là les attitudes que le Christ adopte dans sa nature humaine, selon l'esprit et le corps, par rapport au Père éternel, aux hommes, etc. Ces données sont d'une importance capitale pour la vie spirituelle. D'ailleurs :

L'apparition de Jésus n'est pas seulement un événement historique. Les événements passent. Jésus reste présent par la perpétuité de ses mystères. Ils sont passés quant à leur exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu. Vivre chrétiennement, c'est faire revivre en nous les Mystères. Le grand moyen de sanctification sera donc la méditation de la vie et des états du Christ, et leur imitation qui nous élèvera avec l'aide de la grâce à «l'adhérence», la perfection chrétienne étant à la limite une identification au Christ.<sup>4</sup>

Cette *adhérence*, cette *identification* – et Bérulle y insiste – a pour condition *l'anéantissement du vieil homme*. Mourir à soi-même est en outre nécessaire, parce que la vie du Christ n'est que mortification et renoncement :

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 35-39; Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, p. 9-17.

<sup>2</sup> Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. III, 2<sup>e</sup> partie, Paris 1942, p. 129 sq.

<sup>3</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 252-253 et 344-345.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 302.



Le Christ s'est humilié, s'est anéanti pour nous. La vie chrétienne consiste à le suivre dans ces voies d'humilité et d'anéantissement.<sup>1</sup>

Par la mortification totale, que Dieu seul peut opérer pleinement dans l'homme, il est possible de vivre de la vie du Christ et de parvenir à l'union à Dieu.<sup>2</sup>

C'est aussi parce qu'ils prirent consciemment position contre l'Humanisme, que les membres du cercle parisien se laissèrent si profondément influencer par la conception pessimiste des possibilités humaines dans le domaine de la vie spirituelle.<sup>3</sup> Ce n'est pas qu'ils se souciaient beaucoup du côté littéraire de l'humanisme, ni d'une mode telle que le recours immodéré à l'histoire ancienne et à la mythologie dans les livres et les sermons. Ce à quoi ils s'opposaient était bien plutôt la tendance à assimiler plus ou moins l'idéal de vie chrétienne et la vision humaniste qui met l'accent sur l'homme et sur le déploiement harmonieux de ses possibilités. Il faut dire que, jusqu'alors, la plupart de ces tentatives n'avaient guère réussi. Elles avaient conduit à un platonisme ou à un stoïcisme teinté de christianisme,<sup>4</sup> à des systèmes ambigus qui essayaient de délimiter soigneusement les terrains propres à l'humain et au surnaturel; ou bien elles conduisaient à un christianisme naturaliste qui avait pour objectif l'épanouissement naturel de la personne humaine.<sup>5</sup> Vers la fin du siècle, cet *humanisme dévot* prit beaucoup d'influence. Il n'est d'ailleurs pas facile de savoir à quels auteurs ce terme peut s'appliquer en toute précision.<sup>6</sup> Si l'on admet que l'optimisme humaniste est le caractère principal de cette tendance, le terme s'applique certainement à saint François de Sales, bien que son optimisme ne soit pas fondé seulement sur des considérations humanistes.<sup>7</sup> Au principe de sa synthèse, saint François de Sales met la confiance dans la nature humaine. Bien qu'elle soit mutilée par le péché originel, il y voit néanmoins le miroir des perfections divines et il considère que, dans et par le Christ Sauveur, elle dispose de moyens infinis de salut. Pour parvenir à l'union avec Dieu, l'amour est le chemin à suivre et non la crainte. L'amour implique le détachement complet et

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 365-366.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 370-371; Cognet, *La Spiritualité française*, p. 66-72.

<sup>3</sup> Polman, *Vruchten van de Katholieke Hervorming*, p. 433; Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 68.

<sup>4</sup> Dagens, *op cit.*, p. 49 sq.

<sup>5</sup> Cognet, *op cit.*, p. 29-32.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>7</sup> Bremond, *Histoire littéraire*, t. I, *l'Humanisme dévot*, Paris 1912, p. 104-127; Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, Paris 1927, p. 411-413; J. Russmann, *Franz von Sales. Ein Heiliger des christlichen Humanismus*, Vienne 1948.

grandit par la prière, par la pleine et constante conscience de la présence de Dieu, par la bonne intention souvent renouvelée et par la fréquente communion. La vie spirituelle ainsi comprise est accessible à tous, à condition que celui qui la cherche ait la vraie et surtout la profonde dévotion. Tout chrétien, même celui qui vit dans le siècle, ne peut se nommer chrétien que s'il est vraiment *dévo*t: il accède alors à la vie vraiment spirituelle. Homme d'expérience et pasteur d'âmes par excellence, saint François de Sales a voulu montrer que la vie spirituelle est le devoir personnel de chaque chrétien et non pas le privilège de certains spécialistes qui mènent plus ou moins une vie monastique. Il se règle sur la pratique. En prenant en considération tout ce qui est bon humainement, il indique un chemin sûr vers Dieu, sans trop s'encombrer de spéculations théoriques.<sup>1</sup> Dans ses écrits sur les formes plus élevées de la vie spirituelle, il se défie des explications mystiques, parfois obscures, qui eurent tant de succès auprès des Parisiens; possédant lui-même la grâce mystique, il se montre toujours réservé dans ce domaine.<sup>2</sup>

Parmi les représentants de *l'humanisme dév*ot, on rencontre un assez grand nombre de Jésuites.<sup>3</sup> On ne peut s'en étonner, si l'on songe à la formation humaniste qu'ils préconisaient et à la tendance anthropocentrique et optimiste de la spiritualité de saint Ignace. Mais certains spécialistes doutent fort que saint Ignace, lui-même, tînt cette tendance de l'humanisme.<sup>4</sup>

## B. LE RENOUVEAU RELIGIEUX EN FRANCE

Voir seulement dans le renouveau catholique français un épanouissement de la théologie et de la spiritualité ne serait considérer qu'un côté des choses. A cette époque, les catholiques français déployaient pour le moins une aussi grande activité dans le domaine de l'enseignement, de l'éducation, des œuvres charitables, des œuvres de conversion, de l'apostolat des laïques, des missions populaires, de la formation du clergé et du renouvellement de la vie religieuse. Pour notre sujet

<sup>1</sup> Bremond, *op. cit.*, t. I, p. 104 sq.; Pourrat, *op. cit.*, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, p. 406 sq.; Cardinal Lercaro, *Méthodes d'oraison mentale*, Paris 1958, p. 81 sq.; R. Pernin, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VI, col. 755 sq.

<sup>2</sup> A. Liuima S. J., *Saint François de Sales et les mystiques*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXIV (1948), p. 380-385.

<sup>3</sup> J. de Guibert S. J., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome 1953, p. 341-345.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 152-155.

nous retiendrons spécialement ce dernier point. Nous devons examiner sous quelles formes cette vie religieuse nouvelle ou renouvelée s'est manifestée. Ces mouvements, parallèles à la réforme tourangelle, fournissent un matériel de comparaison incomparable et éclairent les conceptions d'alors sur la vie monastique, outre qu'elles ont pu influencer la réforme tourangelle.

Commençons tout d'abord par les fondations nouvelles.

D'une manière générale, la création de communautés religieuses nouvelles répond à un besoin bien défini, comme en témoigne l'histoire de l'Eglise. Il en a été de même en ce temps-là. Si l'on sait l'in vraisemblable ignorance qui régnait aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, tant parmi les clercs que les laïques, en matière de doctrine chrétienne,<sup>1</sup> on ne s'étonnera pas que l'enseignement et l'éducation aient été justement la préoccupation première. A l'époque baroque, ce besoin se fit d'autant plus sentir que tout poussait à l'élargissement et à l'approfondissement de la connaissance, considérée alors comme le bien le plus précieux de l'homme. Tout fut mis en œuvre pour essayer de mettre fin à cette ignorance de la doctrine chrétienne. Pour enseigner au peuple les vérités de la foi, les Jésuites et les Capucins surtout firent de nombreuses missions; c'est le même but que poursuivent César de Bus et Jean-Baptiste Romillion en fondant, en 1592, la Congrégation des Prêtres séculiers de la doctrine chrétienne, qui se proposait d'enseigner le catéchisme au peuple, partout dans la campagne.<sup>2</sup> On sait l'importance des collèges de Jésuites dans la formation et l'éducation de la jeunesse masculine. En 1608, ils possédaient en France 35 collèges avec plus de 30.000 élèves; <sup>3</sup> en 1616, le nombre était passé à 46, dont trois, la Flèche, Rennes et Poitiers sur le territoire de la province carmélitaine de Touraine.<sup>4</sup> A partir de 1615, l'Oratoire de Pierre de Bérulle se consacra également à l'enseignement des jeunes gens. Vingt ans plus tard, il était déjà à la tête de 43 collèges et, avec les Jésuites, avait en main presque tout ce secteur de l'enseignement secondaire.<sup>5</sup> L'enseignement des filles, plus mal partagé encore, fut assumé par des Congrégations

<sup>1</sup> Cf. Polman, *Vruchten van de Katholieke Hervorming*, p. 438-444; P. Tacchi Venturi S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. I, 1, Rome 1931<sup>2</sup>, p. 321-334; L. J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de zestiende en zeventiende eeuw*, t. I, Amsterdam 1947, p. 77-78.

<sup>2</sup> M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. II, Paderborn 1934<sup>3</sup>, p. 572.

<sup>3</sup> J. Brucher S.J., *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son Institut et de son Histoire*, Paris 1919, p. 227.

<sup>4</sup> H. Fouqueray S.J. *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. III, Paris 1922, p. 12 sq., 49 sq., 128 sq.; Brucher, *op. cit.*, p. 235.

<sup>5</sup> E. Delaruelle et A. Latreille, *Histoire du Catholicisme en France*, t. II, Paris 1960, p. 280.

de religieuses, dont le nombre grandit de façon étonnamment rapide.

En 1596, Françoise de Bermont fonda sur le modèle italien, à l'Isle, dans la Vienne, le premier couvent français d'Ursulines. A l'origine, les Ursulines n'étaient pas des moniales; leurs membres étaient des femmes qui s'occupaient de l'éducation et de l'enseignement de la jeunesse féminine, suivaient une certaine règle de vie et choisissaient l'une d'entre elles comme supérieure pour la direction générale. Elles continuaient cependant à habiter dans leur propre famille et n'étaient pas astreintes à des vœux, bien que le vœu de chasteté leur fût recommandé. Vers 1570, la vie communautaire fut instaurée et elles se mirent à prononcer des vœux simples. C'est sous cette forme que l'institution française vit le jour. En 1608, par l'entremise de Madame Acarie, les Ursulines vinrent à Paris, où Madame de Sainte-Beuve avait mis sa maison à leur disposition. Dès lors, les Ursulines de Paris, sur le conseil des Jésuites, instaurèrent la clôture et les vœux solennels. C'est ainsi que fut créée la Congrégation de Paris, qui en peu de temps se répandit sur toute la France. Les Congrégations de Toulouse, de Bordeaux et de Dijon furent modelées sur celle de Paris. Une seule Congrégation, celle dont Anne de Xainctonge avait été l'initiatrice à Dôle en Bourgogne, en 1606, n'accepta ni la clôture, ni les vœux solennels. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les Ursulines avaient à elles seules 320 maisons en France. Leur méthode d'éducation était très moderne pour l'époque.<sup>1</sup>

A côté des Ursulines, un grand nombre d'autres religieuses travaillaient dans l'enseignement. A Poussey, saint Pierre Fourrier fonda en 1598, avec Alice le Clerc, la Congrégation enseignante des sœurs régulières de Notre-Dame; <sup>2</sup> la Congrégation des Bénédictines de Notre-Dame, fondée en 1606 à Bordeaux par Jeanne de Lestonnac,<sup>3</sup> travaillait dans le même sens, ainsi que les sœurs de la Doctrine Chrétienne, fondée à Toul en 1615 par Jean Vatelot.<sup>4</sup> Les Visitandines de saint François de Sales, qui, à l'origine, se consacraient aux malades et aux pauvres, se tournèrent également vers l'enseignement et souvent adjoignirent à leur couvent un pensionnat pour jeunes filles. L'esprit de leur Ordre était d'allier la vie contemplative et la vie active.<sup>5</sup>

Que les chefs de file de la restauration catholique aient considéré

<sup>1</sup> Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. I, p. 630-634; G. Schnürer, *De katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok*, Haarlem 1951, p. 432-433.

<sup>2</sup> Heimbucher, *op. cit.*, t. I, p. 461-462.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 306.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. II, p. 491.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I p. 641 sq.; Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, p. 447 sq.

l'enseignement comme une de leurs tâches principales, l'exemple de Jacques Gallemant, un des membres du cercle des mystiques parisiens, en est une preuve de plus. Après l'expulsion des Jésuites, fin 1594, il fonda, comme curé d'Aumale, un collège dans sa propre paroisse et créa en outre à Aumale et à Pontoise deux communautés de religieuses pour s'occuper de l'enseignement des jeunes filles.<sup>1</sup>

C'est vraiment un des phénomènes les plus étonnants de l'époque qu'en un rien de temps la France ait été couverte d'institutions religieuses d'enseignement. Il en résulta une orientation toute nouvelle dans la vie monastique.

Un besoin personnel d'approfondir la vie intérieure avait amené les membres du cercle des mystiques parisiens à lire et à étudier les auteurs mystiques, à discuter et à échanger des vues sur leurs propres expériences spirituelles. Mais, chez eux, la contemplation et le travail allaient de pair. Ils tenaient à transmettre aux autres leurs découvertes intérieures pour qu'elles servent de base au renouvellement spirituel. C'est pourquoi ils veillaient à la diffusion des ouvrages de spiritualité et s'occupaient aussi du renouvellement et de la réforme de la vie religieuse. Ils ont prêté leur concours à plusieurs fondations dont il a été question plus haut. Nous avons déjà nommé Madame Acarie au sujet des Ursulines de Paris et Jacques Gallemant à propos de la fondation de congrégations enseignantes. Comme nous le verrons plus loin, leur activité a été plus grande encore dans le domaine de la réforme des Ordres anciens. D'autre part, une importante fondation nouvelle est sortie de leur milieu, l'Oratoire de Jésus, de Pierre de Bérulle.

Pierre de Bérulle est un représentant typique du cercle de Paris. Habitué de l'hôtel Acarie et de la Chartreuse de Paris depuis 1593, il s'absorba dans les œuvres des auteurs de spiritualité; il publia, avant même son ordination, le BREF DISCOURS DE L'ABNÉGATION INTÉRIEURE; bref, tout son intérêt portait sur la vie intérieure. Mais, dès cette époque, il doit s'être rendu compte de la nécessité qu'il y avait de travailler à l'amélioration et au relèvement de l'état sacerdotal et, dans ce but, il fit don de 20.000 écus. Il n'avait pas décidé encore s'il deviendrait prêtre séculier ou moine; même après son ordination, il hésitait encore. Sa retraite chez les Jésuites à Verdun, en 1601, mit fin à ses doutes; il resta séculier. Mais la nécessité d'une rénovation lui fut encore plus sensible. Il apprit qu'à Rome Philippe Neri avait groupé autour de lui dans un Oratoire, un certain nombre

<sup>1</sup> J.B.A. Boucher, *Histoire de la bienheureuse Marie de l'Incarnation*, t. I, Paris 1854<sup>2</sup>, p. 149.

de prêtres séculiers. Cette institution visait en quelque sorte à un compromis entre la vie des prêtres séculiers et celle des réguliers: vie de communauté, mais pas de vœux, effort de sanctification personnelle par la prière et la retraite, mais également travail pastoral au service de l'évêque et apostolat parmi les autres prêtres séculiers. L'idée séduit Bérulle: le voilà de plus en plus convaincu qu'un institut analogue doit être créé en France. La difficulté est qu'il recule devant la responsabilité d'en être le fondateur et le supérieur, alors que ses amis et ses conseillers voient au contraire en lui l'homme tout indiqué pour assumer cette tâche. Son directeur de conscience, Dom Beaucousin, ne doute pas qu'un jour Bérulle fondera une congrégation de prêtres dans l'esprit de Philippe Neri. En 1602, il parle du projet avec saint François de Sales, qui venait justement de créer une institution sacerdotale semblable à Thonon. Trois ans plus tard, il retourne chez saint François de Sales pour lui demander, cette fois, de prendre la direction de l'Oratoire qui va être créé. L'évêque de Genève refuse, ainsi que César de Bus, à qui il s'adresse ensuite à Avignon. Tous deux l'assurent qu'il doit se charger lui-même de l'entreprise. Il hésite encore et remet à plus tard, jusqu'à ce qu'en 1610, un ordre formel de l'évêque de Paris et le conseil de la Carmélite Madeleine de Saint-Joseph le décident. Le 10 novembre 1611, il quitte ses appartements du couvent de Carmélites au Faubourg Saint-Jacques pour inaugurer avec six compagnons, au Petit Bourbon tout proche, l'Oratoire de Jésus. La ratification papale suit deux ans plus tard, le 10 mai 1613.<sup>1</sup>

Il y a du vrai quand on dit que Pierre de Bérulle était prédestiné par sa haute spiritualité à devenir le fondateur de l'Oratoire.<sup>2</sup> La prêtrise, en effet, est une participation au Verbe Incarné dans sa fonction éminente de médiateur entre Dieu et les hommes. Le prêtre, uni au Christ plus que quiconque, est particulièrement prédestiné à *l'identification au Christ*, à la parfaite *adhérence aux états du Verbe Incarné*.<sup>3</sup> De cette haute dignité de leur état, les prêtres doivent reprendre conscience. Telle est la conception élevée du sacerdoce dont Pierre de Bérulle s'inspire en créant l'Oratoire.

L'Oratoire doit être une congrégation qui fait profession de vivre dans l'esprit et les devoirs de la prêtrise: <sup>4</sup>

<sup>1</sup> A. George, *l'Oratoire*, Paris 1928, p. 44 sq.; A. Molien, *Le Cardinal de Bérulle*, t. I, Paris 1947, p. 31 sq.; Bremond, *Histoire littéraire*, t. III, *La Conquête mystique, l'Ecole française*, Paris 1925, p. 4-21; Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. II, p. 562 sq.

<sup>2</sup> Cognet, *La Spiritualité française*, p. 73.

<sup>3</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 302 et 365-367; Cognet, *op. cit.*, p. 73; *Les Œuvres de l'Eminentissime et Révérendissime Pierre Cardinal de Bérulle*, Paris 1644, *Œuvres de Piété CXCI*, p. 1103.

<sup>4</sup> Molien, *op. cit.*, t. II, p. 315.

Il doit instaurer et glorifier l'idée même du sacerdoce catholique.<sup>1</sup>

Sa pensée est la suivante : à l'origine, aux premiers siècles du christianisme, le clergé répondait à la haute mission qui lui incombait,

Dieu conservant en un mesme ordre, autorité, sainteté et doctrine, et unissant ces trois perfections en l'ordre sacerdotal en l'honneur et imitation de la sainte Trinité.<sup>2</sup>

Le relâchement qui se produisit au cours des temps, fit se perdre la notion et le sentiment de ces valeurs. Dès lors, les couvents devinrent les lieux de la sainteté, les universités celui de la science, tandis qu'il ne restait au clergé d'autorité que dans la hiérarchie. La mission de l'Oratoire sera de rendre à l'état sacerdotal la sainteté, la science et l'autorité qui lui reviennent.

Le mesme Dieu qui a restably en nos jours en plusieurs familles religieuses, l'esprit et la ferveur de leur première Institution; semble vouloir aussy la mesme grace et faveur à l'estat de Pretrise, qui est le premier, le plus essentiel et necessaire à son Eglise. . . C'est pourquoi que nous sommes assemblez en ce lieu, et en cette forme de vie qui se commence.<sup>3</sup>

Condren, deuxième supérieur général, s'exprime ainsi :

Les maisons de l'Oratoire de Jésus doivent être, à l'égard des autres prêtres, ce que sont les monastères à l'égard des laïques.<sup>4</sup>

Un tel idéal de perfection exige la réflexion constante sur les valeurs fondamentales du christianisme et du sacerdoce. Aussi, Bérulle écrit-il :

La Congrégation de l'Oratoire, est fondée par son Institution sur et en l'honneur des deux grandes societéz que l'Eglise adore: la Trinité et l'Incarnation.<sup>5</sup>

De ces deux mystères, qui dominent toute la spiritualité de Bérulle, c'est le dernier qui a le plus de portée pour le prêtre. Partant de cette conviction, voici comment il décrit ce qui caractérise l'Oratoire :

Le soin particulier d'aimer et d'honorer intimement et singulièrement Jésus-Christ, Notre-Seigneur. . . doit estre le point auquel cette petite congregation se doit rendre eminente et singuliere.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Bremond, *Histoire littéraire*, t. III, p. 159.

<sup>2</sup> J. Dagens, *Correspondance de Bérulle*, t. III, Louvain 1939, lettre 891, p. 617.

<sup>3</sup> *Œuvres du Cardinal de Bérulle, Œuvres de Piété CXCI*, p. 1102; cf. Dagens, *Correspondance de Bérulle*, t. III, lettre 891, p. 617-618.

<sup>4</sup> Cité par Bremond, *Histoire littéraire*, t. III, p. 163.

<sup>5</sup> *Œuvres du Cardinal de Bérulle, Œuvres de Piété CXLV*, p. 1020.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *Œuvres de Piété CXCI*, p. 1102.

L'Oratoire ne connaît pas d'autres vœux que ceux du sacerdoce et est soumis aux évêques pour les œuvres du ministère. Suivant la bulle SACROSANCTAE, qui ratifie la fondation, les Oratoriens peuvent se charger de toutes les fonctions sacerdotales ; mais ils doivent se consacrer plus spécialement à la formation des prêtres, en ce sens, qu'ils doivent surtout en assurer la formation spirituelle, plus encore que la formation intellectuelle (*non tam circa scientiam, quam circa usum scientiae, ritus et mores proprie ecclesiasticos*). A ce programme le pape ajouta de sa propre initiative l'*instructio iuventutis*. C'était sans doute pour éviter une trop grande spécialisation. Il en résulta la création de nombreux collèges.<sup>1</sup> Bérulle souligna fortement que l'Oratorien ne devait pas se laisser envahir par ces activités sacerdotales :

Appliquez-vous aux choses créées, seulement par nécessité et non par adhérence : et encore soyez-y fort retenu et réservé.<sup>2</sup>

De fait, les Oratoriens préféraient rester dans leurs maisons, où ils menaient une étroite vie de communauté. C'est d'autant plus remarquable, qu'ils n'avaient que fort peu de règlements à cet égard.<sup>3</sup> Bérulle était d'avis qu'il fallait s'en remettre le plus possible à la piété de chacun. Les seules règles de vie qu'il leur légua consistaient en quelques exercices spirituels, dont les Oratoriens devaient s'acquitter certains jours à des heures déterminées, pour garder vivace en eux la pensée de l'Homme-Dieu et de la Sainte Trinité.<sup>4</sup> Quand il trace le portrait de l'Oratorien, Bremond souligne sa bonne naissance, son allure sérieuse et même sévère, sa simplicité, son esprit de solidarité et son goût des études.<sup>5</sup>

Dans son organisation interne, l'Oratoire était indépendant des évêques. Il avait à sa tête un seul supérieur, contrairement aux Oratoires italiens, dont les maisons étaient complètement indépendantes les unes des autres. Cette centralisation dans la personne du supérieur général, répondait au désir formel de Bérulle. Le fait que, pour lui, la chose allait de soi — *comme il convient à un grand royaume* <sup>6</sup> —, caractérise bien cette période d'absolutisme. Le supérieur général était élu pour la vie. Une assemblée générale, à pouvoir législatif et exécutif, avait lieu tous les trois ans.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Molién, *Le Cardinal de Bérulle*, t. I, p. 35-38.

<sup>2</sup> Dagens, *Correspondance de Bérulle*, t. III, lettre 900, p. 625.

<sup>3</sup> George, *L'Oratoire*, p. 53.

<sup>4</sup> Bremond, *Histoire littéraire*, t. III, p. 183.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. III, p. 185-192.

<sup>6</sup> Molién, *Le Cardinal de Bérulle*, t. I, p. 35.

<sup>7</sup> Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. II, p. 570.



Parmi les nouvelles formes de vie religieuse, la Société de Jésus est la plus importante. Née hors de France, bien avant la restauration catholique, elle a grandement contribué au développement de cette restauration, du fait qu'elle s'était établie très tôt en France. Dès 1540, – la Compagnie de Jésus avait à peine reçu sa ratification – Ignace envoya quelques membres de son Ordre à Paris pour y faire leurs études à la Sorbonne. Cependant, lorsqu'en 1542, la guerre éclata de nouveau entre les Habsbourg et la France, huit d'entre eux durent quitter le pays en tant que sujets de Charles-Quint. Mais il n'en résulta aucune atteinte à la séduction de cette nouvelle et combative forme de vie religieuse. Leur travail dans les régions menacées par le protestantisme, les conversions qu'ils accomplirent, leurs écoles, leur sévère discipline, leur piété et leur science, tout cela attira si bien l'attention sur eux qu'un grand nombre d'hommes de valeur entrèrent dans l'Ordre. En 1575, la Société comptait en France deux provinces qui, ensemble, dirigeaient quatorze collèges.<sup>1</sup> Cette expansion continua régulièrement pendant vingt ans encore, mais fut brusquement interrompue par le fameux attentat contre Henri IV, commis par Jean Chastenot, ancien élève du collège de Clermont. Depuis longtemps le Parlement de Paris cherchait un moyen pour mettre obstacle à l'influence grandissante de ces ardents partisans du pape. L'occasion était belle. En invoquant la doctrine du Jésuite Mariana sur la mise à mort des tyrans, la responsabilité de cet attentat fut portée au compte des Jésuites et, le 19 décembre 1594, un arrêt les expulsa du territoire de la juridiction du Parlement de Paris, avec confiscation de tous leurs biens. Les Parlements de Rouen, Dijon et Béziers, sur les instances de Paris, en firent autant, mais pas ceux de Bordeaux ni de Toulouse.<sup>2</sup> C'est seulement en 1604 que l'arrêt du Parlement fut levé, si bien qu'à l'époque cruciale de la restauration catholique, vers 1600, il n'y avait pour ainsi dire pas de Jésuites sur place. C'est une des raisons pour lesquelles, en France, ils n'ont pas rempli ce rôle de premier plan qu'ils ont eu en divers autres pays.<sup>3</sup> Cela ne veut pas du tout dire que les Jésuites eussent perdu tout crédit en France. Au contraire! Lors de la reconstitution de l'Ordre, 32 demandes de nouveaux collèges attendaient. De 1604 à 1610, ils donnèrent suite à 9 de ces demandes, de sorte que Rennes, La Flèche et Poitiers eurent aussi leur collè-

<sup>1</sup> Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*. t. I, Paris 1910, p. 636-646.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. II, Paris 1913, p. 379-434.

<sup>3</sup> Polman, *Vruchten van de Katholieke Hervorming*, p. 400.

ge.<sup>1</sup> En 1610 l'Ordre comptait en France 4 provinces avec 36 collèges <sup>2</sup> et six ans plus tard, 5 provinces avec 46 collèges. Le nombre des membres se montait alors à 1766.<sup>3</sup>

Il n'est pas juste d'accuser la Société de Jésus de militarisme. On ne peut certainement pas comparer saint Ignace à un sergent instructeur ni l'Ordre à un peloton d'exercice. Pourtant, quand on s'arrête sur l'organisation et la spiritualité de cet Ordre, on ne peut se défendre d'y reconnaître un soupçon de cet esprit militaire. La chose se comprend bien d'ailleurs. Saint Ignace, bien sûr, était un chevalier au service de l'empereur, mais plus encore, nous semble-t-il, un officier d'un temps qui voyait naître les monarchies absolues et les armées organisées suivant une stricte discipline. De telles circonstances ne manquent pas de marquer un homme.

L'idée centrale de la spiritualité des Jésuites est la disponibilité pleine et entière au service de Dieu sous la conduite et à l'imitation du Christ *chef passionnellement aimé*.<sup>4</sup> La disponibilité du Jésuite présente un caractère très actif. Il veut s'employer au service de Dieu, être serviteur, *voué sans réserve à travailler et peiner pour la personne, pour les œuvres, pour les intérêts du maître*; c'est pourquoi il se soumet en tout aux désirs et aux directives du Christ, dans le sens que leur donnent ceux qui, sur terre, le représentent.<sup>5</sup> Cette obéissance qu'on lui impose ne veut pas dire que le Jésuite doive renoncer à son propre jugement. Il doit au contraire apporter dans l'accomplissement de ses fonctions un sens aigu du réel et de l'efficacité. Il peut mettre en œuvre tous les moyens licites qui peuvent servir à atteindre son but. Il n'est pas du tout tenu à dédaigner la tactique bien calculée, ni les ressources techniques, ni les méthodes nouvelles.<sup>6</sup> Il doit se mettre au service de Dieu, avec tous ses moyens, dans une abnégation de tout amour-propre et de tout intérêt personnel. Il sait qu'il est incorporé de façon active et effective dans un vaste tout qui sert les intérêts du Christ et lui indique son travail. C'est à quoi veille le supérieur. La précision des directives et des méthodes est un trait caractéristique de la Société; *quien poco determina, poco intiendo y menos ayuda*, disait déjà saint Ignace.<sup>7</sup>

L'organisation de l'Ordre, encore une fois, fait penser à une armée de métier et à sa tactique de combat, et elle reflète bien l'esprit du temps.

<sup>1</sup> Fouquieray, *op. cit.*, t. III, p. 27 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. III, p. 151-152.

<sup>3</sup> Brucher, *La Compagnie de Jésus*, p. 235.

<sup>4</sup> De Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 170.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 592-593.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 593-594.

<sup>7</sup> H. Pinard de la Boulaye S.J., *La Spiritualité Ignatienne*, Paris 1949, p. XXV.

Contrairement à l'organisation démocratique des Ordres mendiants, saint Ignace introduisit le principe rigoureux de la direction unique. Le général est choisi à vie et est secondé d'assistants ayant voix consultative; mais le pouvoir exécutif reste entièrement dans ses mains; il nomme tous les fonctionnaires importants, sauf les assistants et dispose des biens de l'Ordre. Au-dessus de lui, il y a l'assemblée générale; mais elle ne se réunit que pour choisir un nouveau général, ou dans des circonstances exceptionnelles, qui sont rarissimes. La formation se distingue par une longue préparation et une sélection sévère. Après un noviciat de deux ans, le scolasticat dure de huit à quinze ans pendant lesquelles le Jésuite étudie la philosophie, puis fait la classe ou travaille dans les collèges et enfin fait ses études de théologie. Pendant tout ce temps il est lié par des vœux simples, qu'il ne peut rompre lui-même, mais qui donnent le droit de le renvoyer s'il ne paraît pas répondre aux exigences de l'Ordre. Après la troisième année de théologie, il est généralement ordonné prêtre. Ses études théologiques achevées, il doit encore faire une troisième année de noviciat pour être enfin admis dans l'Ordre. Dès lors, il fait partie soit des *Coadjutores formati*, qui font des vœux publics, mais simples, et qui, dans des cas tout à fait exceptionnels, peuvent être déliés de leurs vœux par les supérieurs (à ce groupe appartiennent aussi tous les frères convers), ou bien il devient un des profès proprement dits, qui sont le noyau de la Société et qui font des vœux solennels d'obéissance, de pauvreté et de chasteté et, en plus, d'obéissance spéciale au pape pour le travail des missions. Les profès font encore cinq vœux simples supplémentaires concernant la pauvreté et le renoncement aux fonctions honorifiques, tant ecclésiastiques que profanes.

Pour leur donner les coudées franches dans l'exercice de leur apostolat, Ignace n'imposa pas à ses disciples l'office au chœur. En revanche, il insista plus spécialement sur l'esprit personnel de prière et le soin que chacun doit apporter à sa propre vie spirituelle. Pour les mêmes raisons, les pénitences en commun, pratiquées dans les anciens Ordres, furent supprimées aussi et aucun vêtement distinctif ne fut prescrit. Comme moyens particuliers de sanctification personnelle, Ignace prescrivit la retraite de trente jours et la retraite annuelle de dix jours, la méditation méthodique et l'examen de conscience général et spécial. Pour l'apostolat, il recommanda l'enseignement du catéchisme, l'encouragement à la réception fréquente des sacrements, la prédication en langue vulgaire et les exercices spirituels associés à des conversations personnelles d'homme à homme. Pour remplacer l'ancien

Tiers Ordre, les Jésuites fondèrent de nombreuses congrégations.<sup>1</sup>

L'activité incessante et l'attention portée sur la sanctification intérieure ont, dans une certaine mesure, détourné les Jésuites de la liturgie dans son aspect collectif et extérieur. Le vaste domaine des dévotions et des cérémonies non liturgiques, qui à cette époque triomphaient, avait leur préférence. Là aussi ils étaient les enfants de leur siècle, siècle qui, à vrai dire, n'était guère liturgique.<sup>2</sup>

Ce n'est pas seulement à l'Eglise que les nouveaux Ordres et les nouvelles Congrégations apportèrent les forces neuves et ardentes qui étaient si nécessaires. Leurs initiatives ont communiqué à la vie religieuse des impulsions nouvelles qui lui ont permis de s'adapter aux conceptions modernes. Les Ordres anciens en ont profité.

### C. MOUVEMENTS DE RÉFORME DANS LES ORDRES ANCIENS

Pour achever l'inventaire du milieu qui a vu naître la Réforme de Touraine, il nous reste à voir ce qui a été fait dans les communautés religieuses déjà existantes. Toutes les communautés, donc les Carmes aussi, se trouvaient dans la même nécessité non seulement de combattre des abus invétérés, mais de donner à leur idéal traditionnel une forme nouvelle et adaptée. C'est une preuve de l'universalité de la restauration catholique que, dans presque tous les Ordres représentés en France, on observe des mouvements de réforme analogues. Les difficultés que les réformateurs rencontraient au début étaient, en fait, presque partout les mêmes: une mauvaise volonté évidente, résistance des supérieurs ou résistance à leurs bonnes intentions, méfiance. Le plus pénible était que, dans la plupart des cas, ils avaient affaire à des religieux convaincus de vivre une vie respectable. Ces religieux avaient reçu de leur éducation une image faussée de la vie monastique et ils s'y trouvaient parfaitement en paix, car des privilèges et des dispenses papales avaient légalisé leur manière de vivre depuis des générations déjà. C'est pourquoi leur résistance était quasi insurmontable et leur indignation sincère. Toutes ces circonstances donnent à l'historique d'une réforme un caractère particulièrement humain,

<sup>1</sup> Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. II, p. 138-153; Pinard de la Boulaye, *op. cit.*, p. I-XLVIII; M. Smits van Waesberghe S.J., *De Geest van Sint Ignatius in zijn Orde*, Utrecht 1940; Schnürer, *De Katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok*, p. 22-36.

<sup>2</sup> De Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 554-557, a rejeté à bon droit l'accusation d'un anti-liturgisme.

parfois même dramatique. Toutefois, le but et les aspects essentiels de ces mouvements nous préoccupent plus ici que leur débuts, si intéressants qu'ils puissent être.

L'Ordre le plus ancien, celui des Bénédictins, était depuis toujours par ses domaines et ses nombreux couvents, une puissance d'importance en France. Son prestige et sa position avaient pourtant beaucoup souffert du relâchement dans la vie monastique et du régime de la commende. Vers la fin du siècle, Didier de la Cour prit l'initiative d'un important mouvement de réforme au monastère de Saint-Vanne en Lorraine, dans le but de faire revivre dans toute sa rigueur l'ancienne Règle bénédictine et de combattre la commende. Avec un religieux plus âgé et quatre jeunes, il s'attela à la besogne le 30 janvier 1600, dans des conditions très difficiles; mais ses efforts eurent un tel succès qu'il put fonder la Congrégation indépendante de Saint-Vanne, qui eut bientôt plus de quarante couvents à son nom.<sup>1</sup> Il prit comme base de réforme les habitudes et les privilèges de la Congrégation italienne du Mont Cassin. De ce fait, bien que fondamentalement démocratique, la Congrégation était fortement centralisée. L'autorité suprême appartenait au chapitre général, qui se réunissait tous les ans; le *definitorium*, qui y était élu, désignait les supérieurs et les officiants de chaque monastère pour la durée d'un an. C'était là une manière d'oligarchie, puisque le nombre d'abbés était limité: à tour de rôle ils exerçaient, pendant un an, leur fonction dans les différents monastères, après quoi ils étaient déplacés. Une fois choisi, un supérieur, même s'il n'était plus en fonction, gardait pour toujours sa dignité, de sorte qu'il arrivait qu'à côté de l'abbé en charge, il y eût aussi au monastère plusieurs abbés titulaires. Le maintien de la discipline était aux soins des *decani regiminis*, nommés par le *definitorium*. On trouve d'autres indices de centralisation dans la suppression de la *stabilitas loci* (chaque moine faisant profession, non pour un monastère déterminé, mais pour la Congrégation et pouvant donc être déplacé) et dans le fait que ce n'est plus le monastère, mais la Congrégation en tant que telle, qui est propriétaire de tous les biens.<sup>2</sup> Le grand soin apporté dès le début à la formation des novices et la considération pour les études furent un trait distinctif de la Congrégation de Saint-Vanne. Dom Didier avait l'habitude de dire: *un bénédictin ignorant est un être indéfinissable*. Pour créer les conditions les plus favorables aux études, un scolasticat unique

<sup>1</sup> Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. I, p. 233-234.

<sup>2</sup> Ph. Schmitz O.S.B., *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. III, Maredsous 1948, p. 160-162.

fut institué avec des directives très précises pour les étudiants et les professeurs.<sup>1</sup>

Quatre ans après cette réforme, donc en 1604, Noël Mars, de l'abbaye de Marmoutiers, entreprit de rénover les couvents bretons et donna ainsi naissance à la Société de Bretagne. Comme Dom Huyben l'a signalé, Noël Mars était en rapport avec le cercle des mystiques de Paris; en 1601, il fit sa retraite d'ordination à la Chartreuse de Paris, sous la direction de Dom Beauconsin.<sup>2</sup> La Société de Bretagne porta une attention spéciale à la liturgie et la prière au chœur. Les matines de minuit duraient trois heures et même, les jours fériés, quatre heures, alors qu'en plus de l'office au chœur ordinaire on lisait journallement l'office de la Sainte Vierge; tous les jours il y avait deux grands-messes chantées. Les moines passaient le reste du temps à des lectures spirituelles et à des travaux manuels; il y avait aussi deux demi-heures de méditation. La Règle de saint Benoît était strictement observée même en ce qui concerne l'abstinence complète de viande et les nombreux jours de jeûne. Une des seules dérogations qu'on se soit permises à la Règle était que le supérieur devait se démettre tous les ans. Le régime de la commende obligeait à de telles mesures. Noël Mars mourut déjà en 1611. Le 28 septembre 1628, son mouvement de réforme fusionna avec la Congrégation de Saint-Maur.<sup>3</sup>

Un troisième mouvement de réforme des Bénédictins français prit naissance au chapitre général de la Congrégation de Saint-Vanne, en 1618. Ce sont surtout des raisons politiques qui déterminèrent à la séparation les monastères français affiliés. C'est ainsi que fut créée la fameuse congrégation de Saint-Maur. Il est assez remarquable que Laurent Bénard, qui est l'auteur principal de la séparation, ait eu, lui aussi, Dom Beauconsin comme confesseur, lorsque, de 1601 à 1604, il faisait ses études à la Sorbonne en même temps que Noël Mars.<sup>4</sup> Les Mauristes prirent pour exemple les Constitutions de Saint-Vanne, donc celles de la *Congregatio Cassinensis*. Si Saint-Vanne s'en tenait scrupuleusement aux habitudes de la *Congregatio Cassinensis*, les Mauristes se montraient à cet égard plus souples et s'adaptèrent beaucoup plus aux exigences de l'époque. C'est ainsi qu'ils supprimèrent définiti-

<sup>1</sup> Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. IV, Maredsous 1948, p. 21-27; règles pour les étudiants et les professeurs: J. Uttenweiler O.S.B., *Dom Didier de la Cour von Saint-Vanne in Verdun und die monastische Ausbildung in seinem Reformwerk*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, II (1931), p. 115-117.

<sup>2</sup> Huyben, *Nog een vergeten mystieke grootheid*, dans *Ons Geestelyk Erf*, IV (1930), p. 19.

<sup>3</sup> C.A., *La Société de Bretagne de l'Ordre de Saint-Benoît*, dans *Revue Bénédictine*, XI (1894), p. 97-104.

<sup>4</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 116.

vement le régime abbatial et n'étaient que des prieurs temporaires. Les candidats à l'Ordre commençaient par un noviciat de deux ans, auquel s'ajoutait une troisième année avant l'ordination, l'*an de récollection*. C'est Dom Tarisse, premier supérieur général, qui a donné à la Congrégation son caractère original. L'observantisme seul ne pouvait lui suffire; il orienta les Mauristes vers les études historiques pour développer en eux le sens des grandes traditions de l'Ordre bénédictin. C'est pourquoi, dès le temps de la formation, on attachait une si grande importance à l'étude et à la science. La Congrégation doit sa renommée à ses travaux scientifiques, en particulier dans le domaine historique, où elle a ouvert la voie par des recherches neuves.<sup>1</sup>

Pour comprendre la réforme de la branche féminine de cet ordre il faut revenir au cercle mystique de Paris. Benoît de Canfield, Ange de Joyeuse, André du Val et Madame Acarie conseillèrent et assistèrent l'abbesse Marie de Beauvillers, lorsqu'en 1598 celle-ci entreprit la réforme de l'abbaye de Montmartre. Avec leur aide elle fit de Montmartre une pépinière de réformatrices. Plus de 50 couvents de Bénédictines ont été réformés ou fondés par des religieuses de Montmartre.<sup>2</sup>

Les tentatives pour réformer l'Ordre de Fontevault, qui était aussi un ordre de Bénédictines, furent moins heureuses. Dès 1598, Dom Beaucousin avait fait de son mieux, mais sans arriver au résultat souhaité. En 1601, l'abbesse Marie de Drouin, consentit à des entretiens à la Chartreuse de Paris, auxquels assistèrent Madame Acarie et Gallemant; mais une nouvelle fois elle n'osa finalement se charger de l'entreprise. Quatre ans plus tard, sur le conseil du Chartreux, la Feuillantine Antoinette d'Orléans fut appelée à Fontevault en vertu d'une bulle papale;<sup>3</sup> mais elle n'arriva pas non plus à effectuer une réforme complète. Plus tard, en 1617, Antoinette d'Orléans fonda elle-même une nouvelle Congrégation de Bénédictines, la Congrégation du Calvaire. L'Ordre de Fontevault n'est jamais parvenu à se réformer complètement.<sup>4</sup>

Une des premières réformes françaises de cette période s'est effectuée

<sup>1</sup> E. Martène O.S.B., *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, publiée par Dom G. Charvin, t. I et II, Paris 1928; Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. II, p. 33 sq., Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. I, p. 235 sq.

<sup>2</sup> Huyben, *Nog een vergeten mystieke grootheid*, dans *Ons Geestelyk Erf*, IV (1930), p. 17; Dagens, *op cit*, p. 116.

<sup>3</sup> C. J. Morotius O. Cist., *Cisterci reflorescentis seu cong. Cistercio-monasticarum B. Mariae Fulvensis in Gallia et Reformatorem S. Bernardi in Italia Chronologica Historia*, Augustae Taurinorum 1690, p. 200-202.

<sup>4</sup> Huyben, *op. cit*, p. 17; Heimbucher, *op. cit*, t. I, p. 307.

à l'abbaye cistercienne, Les-Feuillans, en Languedoc, par les bons offices de Jean de la Barrière, qui avait reçu l'abbaye en commende. Après un séjour de cinq ans à la Chartreuse de Paris <sup>1</sup> il entra lui-même à l'abbaye en 1575 et incita la communauté à se remettre à observer la règle cistercienne primitive. Comme on pouvait s'y attendre, les moines d'un certain âge opposèrent une vive résistance et finirent presque tous par quitter le couvent, au point que Jean de la Barrière ne garda que quelques novices pour mettre ses plans à exécution. La sévérité exubérante avec laquelle ce petit groupe entreprit la réforme fit grande impression sur les contemporains, au point que les premières bulles papales de 1585 et 1587 en parlent,<sup>2</sup> et elle fit affluer les novices. Le temps des pères du désert et de leurs austérités légendaires sembla revenu. Assis par terre, les moines prenaient un repas unique, qui ne comportait que des légumes et de l'eau, et qui, pendant l'Avent et le grand Carême, se réduisait même au pain et à l'eau; entre temps ils tâchaient d'apaiser la faim et la soif avec un peu de pain trempé dans de l'huile. Ils marchaient pieds nus, portaient des vêtements misérables et dormaient sur la dure; ils se flagellaient fréquemment et pratiquaient dans d'autres domaines aussi de dures pénitences. Ils faisaient particulièrement grand cas de l'hospitalité.<sup>3</sup> Le 11 juillet 1587 La Barrière entra avec soixante moines dans un nouveau couvent, rue Saint-Honoré à Paris, couvent que Henri III lui avait donné en témoignage de leur amitié.<sup>4</sup> C'est là que le Carme Philippe Thibault, au cours de ses études, fit la connaissance des Feuillants; il devint un habitué et un grand admirateur de la maison.<sup>5</sup> Sur les instances du pape Clément VIII, on consulta, pour la rédaction des Constitutions de 1595, les habitudes d'autres Ordres, notamment des Ordres mendiants et des nouveaux instituts de clercs réguliers. En outre, la sévérité trop grande du début fut mitigée. Dorénavant il fut permis aux moines de prendre des laitages, du poisson et des œufs et on donna aux malades de la viande et un lit convenable; on réserva dans l'après-midi un certain temps pour la récréation et les moines reçurent également la permission de sortir de temps en temps du couvent; on admit des sandales en bois. Voici encore quelques points remarquables: une heure de méditation quotidienne (déjà instaurée par La Barrière), formation centralisée

<sup>1</sup> Bremond, *Histoire littéraire*, t. II, p. 7-9.

<sup>2</sup> Chr. Henriquez Hortensis O. Cist., *Regula, Constitutiones et Privilegia Ordinis Cisterciensis item Congregationum Monasticarum et Militarum quae Cisterciense institutum observant*, Antverpiae 1630, p. 415-416 et 416-418.

<sup>3</sup> Morotius, *Cistercii reforescentis Historia*, p. 9-18 et 148-149.

<sup>4</sup> Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. I, p. 374.

<sup>5</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 7.



des novices, dispositions sévères pour empêcher la recherche des dignités; on donna aussi, au lieu du nom de famille, un second nom à chacun, *assumpta pia a Sanctis nomenclatio*.<sup>1</sup> Parmi leurs écrivains spirituels, Dom Sans de Sainte-Catherine, que Thibault connu à Paris, trouva chez les Carmes un accueil très favorable.<sup>2</sup>

La Barrière fonda en 1588 une branche féminine de l'Ordre, les Feuillantines, dont les constitutions ressemblaient beaucoup à celles des Feuillants.<sup>3</sup>

Restent les mouvements de réforme dans les Ordres mendiants.

Au premier chapitre, nous avons déjà parlé du mouvement de réforme espagnol de l'Ordre du Carmel, qui donna naissance au Carmel déchaussé. Le renom de sainte Thérèse, la vocation de sainteté de ses sœurs contemplatives et surtout l'influence stimulante de Madame Acarie, qui se sentait appelée par sainte Thérèse, firent que pratiquement tout le cercle des mystiques de Paris se mit en action pour installer en France des Carmélites déchaussées. Aux yeux des membres du cercle, ces religieuses représentaient la vie intérieure et contemplative qui exerçait sur eux un attrait si puissant; cette fondation devenait pour eux le moyen de donner une forme concrète à leur idéal. C'est pourquoi ils ont tout fait pour en garder la direction. Une bulle papale de 1603 avait nommé Du Val, Gallemant et Bérulle comme premiers supérieurs; mais, des trois, c'est surtout Bérulle, moins empêché par d'autres fonctions que les deux autres, qui s'occupa de la fondation. En 1613, il obtint même une bulle qui le désignait, ainsi que ses successeurs dans le généralat de l'Oratoire, comme visiteur des Carmélites françaises. Incontestablement les Carmélites doivent beaucoup à Bérulle. C'est lui surtout qui a su aplanir les difficultés nombreuses pour que les premières sœurs espagnoles pussent venir à Paris en 1604. Après leur établissement, leur influence n'aurait pu s'affirmer sans son intervention, car l'Espagne et les Espagnols n'étaient pas très bien vus en France; sans lui la rigidité espagnole de ces premières Carmélites n'aurait pu s'adapter aussi aisément à la mentalité française et, si lui-même et le cercle de Paris n'avaient préparé la voie, il n'y aurait certainement pas eu cette affluence de novices, venues des meilleurs milieux français. Mais en même temps, ses soins prolongés et les relations étroites qu'il avait avec les Carmélites les plus éminentes

<sup>1</sup> Morotius, *Cistercii reforescentis Historia*, p. 15-21.

<sup>2</sup> Cf. chap. 6, p. 230-231.

<sup>3</sup> Heimbacher, *Orden und Kongregationen*, t. I, p. 375-376.

firent qu'il leur donna l'empreinte de sa propre spiritualité. Tout cela ne s'est d'ailleurs pas fait sans beaucoup de démêlés et de conflits: démêlés avec les véritables fondatrices, les sœurs espagnoles, qui trouvaient que les choses allaient à l'encontre des intentions de sainte Thérèse; démêlés aussi avec les co-supérieurs, Du Val et Gallemant, qui désapprouvaient la direction spirituelle que Bérulle donnait; démêlés encore avec les Carmes déchaussés qui, en France comme partout ailleurs, voulaient exercer la juridiction sur les Carmélites déchaussées. Cette lutte fut longue et souvent compliquée; mais elle n'a pas d'intérêt pour nous.<sup>1</sup> Grâce à la collaboration du cercle des mystiques de Paris, les Carmélites purent très vite entreprendre beaucoup de nouvelles fondations.<sup>2</sup>

Les moines déchaussés s'installèrent en France peu de temps après les Carmélites; ils venaient d'Italie, étant donné que les rapports entre la France et l'Espagne étaient toujours aussi tendus. Ils possédaient depuis 1608 un couvent à Avignon, ville papale,<sup>3</sup> mais c'était en France même et de préférence à Paris qu'ils voulaient s'établir. Pourvus d'un bref papal de recommandation, les premiers pères y arrivèrent dans la deuxième moitié de l'année 1610. Grâce aux dispositions bienveillantes de la régente, ils obtinrent sans difficulté les lettres patentes qui leur permettaient de fonder leur maison; mais ces lettres devaient d'abord être vérifiées par le Parlement de Paris. C'est alors que les difficultés surgirent. On craignait que les Carmes déchaussés en vinssent à revendiquer la direction et la juridiction des Carmélites, et les pères durent commencer par certifier qu'ils y renonçaient; ce qu'ils firent, du moins sur papier. On s'attendait à une résistance des Carmes de la Place Maubert; mais le prieur de ce couvent proposa, au contraire, de loger les Déchaussés dans une aile de sa propre maison, en attendant que leur couvent fût prêt. Enfin ce qu'on ne pouvait surtout pas admettre, c'est que la juridiction sur ces pères fût dans les mains d'un supérieur non français. En 1613 pourtant, le Parlement céda et les Carmes déchaussés purent entreprendre la construction de leur propre maison.<sup>4</sup> En 1616, ils fondèrent une province française, comprenant les couvents d'Avignon, Paris, Nancy (1611) et Charenton (1616).

<sup>1</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 193 sq.; Cognet, *La Spiritualité française*, p. 78 sq.; Bruno de Jésus-Marie O.C.D., *La belle Acarie*, Paris 1942, p. 279 sq. et 621 sq.; M. Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris 1872, p. 463-468 et 519-521.

<sup>2</sup> Leur 63<sup>e</sup> couvent fut fondé en 1667. *Chroniques de l'Ordre des Carmélites de la Réforme de Sainte Thérèse depuis leur introduction en France*, t. I, Troyes 1846

<sup>3</sup> Louis de Sainte-Thérèse O.C.D., *Annales des Carmes-Déchaussés de France*, t. I, Laval 1891, p. 6-10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 30 sq.

Comme nous l'avons vu, la situation des Dominicains français au XVI<sup>e</sup> siècle était loin d'être brillante. Même la Congrégation gallicane, qui était issue de la *Congregatio Hollandiae* et qui autrefois avait été célèbre, ne se souvenait que vaguement de l'ancienne observance. Ici aussi nous observons un effort de renouvellement qui gagne de plus en plus de terrain et qui est inséparablement lié au nom de Sébastien Michaelis. Après une tentative infructueuse en 1590, entreprise en sa qualité de provincial de «l'Occitaine», ce Père se remit, trois ans plus tard, au couvent ruiné de Clermont-l'Hérault, à suivre avec quelques compagnons la Règle première. En 1598, le couvent de Toulouse se joignit à leurs efforts et, en 1600, le couvent d'Albi. Mais ensuite l'opposition violente du provincial Bourguignon interrompit le travail. C'est seulement six ans plus tard que Michaelis put continuer son œuvre. Par l'intermédiaire d'Henri IV, chez qui il était allé en audience en 1606, il obtint l'appui de Rome, de sorte que le 22 septembre 1608, sur l'ordre du pape, les couvents réformés furent réunis en une congrégation à part. Le général Galamini aussi était fermement décidé à seconder Michaelis dans ses efforts, surtout lorsque ses tentatives pour réformer le grand couvent de Saint-Jacques à Paris échouèrent. Michaelis fut chargé de fonder à Paris un couvent d'observance comme pendant de Saint-Jacques. La construction de ce couvent fut commencée en 1613. En fait, le P. Michaelis se proposait d'y appliquer un observantisme qui suivrait à la lettre la Règle, les Constitutions et les prescriptions du pape Clément V au sujet de la réforme des réguliers. Ainsi les matines de nuit, l'abstinence absolue de viande, le jeûne à partir de l'Exaltation de la Sainte Croix jusqu'à Pâques et la stricte pauvreté furent rétablis. D'un autre côté, il s'adapta aux exigences du temps et introduisit, par exemple, la retraite annuelle de dix jours, ainsi que la méditation (deux fois une demi-heure par jour). Lorsqu'un moine sortait – ce qui n'était permis qu'en cas de nécessité – il devait se conformer strictement à la règle du *socius*. Michaelis laissa à la discrétion de chacun l'usage des grandes pénitences et les mortifications dont il avait le goût, tout en y encourageant ses disciples. Sur son lit de mort, il formula son testament spirituel en ces termes : *servire Deo assidue, servire Constitutiones exacte, solitudinem cellae et claustrum custodire*.<sup>1</sup>

Quelques années après la réforme tourangelles des Carmes, un mouvement de rénovation se fit dans les couvents des Dominicains bretons de la Congrégation Gallicane. Ce mouvement prit naissance au

<sup>1</sup> Gasnier, *Les Dominicains de Saint-Honoré*, p. 15-45.

couvent de la Bonne Nouvelle à Rennes, où, en 1613, se rassemblèrent des délégués de quelques couvents bretons, qui décidèrent de créer une Congrégation à part, en s'appuyant sur une déclaration du chapitre général de 1601.<sup>1</sup> Pierre Jouault, prieur de la Bonne Nouvelle et animateur de ce mouvement, dut faire des démarches sans fin auprès du Parlement de Bretagne, de la Cour, du général de l'Ordre, avant de vaincre la résistance de Michel Beaudoux, provincial de la Congrégation Gallicane.<sup>2</sup> Philippe Thibault, qui, par expérience, ne connaissait que trop bien ces difficultés, l'assista de toute sa force agissante.<sup>3</sup> Elève de Sébastien Michaëlis,<sup>4</sup> Jouault essaya, dans les couvents bretons, d'appliquer une réforme dans cet esprit. Le rayonnement de la *Stricter Observantia*, comme on l'appelle, n'a pas été grand et, du début jusqu'à la fin, a été marqué par des rapports tendus avec la Congrégation Gallicane (appelée plus tard Province de Paris), dont elle dépendait de droit.<sup>5</sup>

Parmi les nombreuses réformes des Franciscains, ce sont surtout les mouvements des Récollets et de l'Ordre des Capucins qui ont de l'intérêt pour nous. Le premier prit naissance en Espagne à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, parmi les disciples du bienheureux Juan de Puebla. Non contents de suivre strictement la Règle, ils renchérirent sur les prescriptions de saint François dans les pénitences et l'austérité: ils ne mangeaient ni viande, ni poisson, ni laitages, ni mets cuisinés; ils se flagellaient trois fois par jour et allaient pieds nus. Le trait le plus remarquable cependant est leur prédilection pour la vie purement contemplative. Chaque couvent avait aux alentours plusieurs ermitages, où ceux qui voulaient vivre dans la solitude pouvaient entièrement se consacrer à la prière et à la lecture spirituelle; ces ermites n'étaient pas astreints aux travaux manuels et ils ne se joignaient à la communauté que pour l'office divin et les repas. Souvent les adeptes de ce mouvement, comprenant donc des ermites aussi bien que des moines conventuels, habitaient les maisons de récollection qui avaient été fondées dans plusieurs provinces franciscaines dans le but de procurer une habitation permanente à ceux qui se sentaient appelés à la vie con-

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 18 H 5, Dominicains de Rennes. Réformation des Couvents. Réflexions sur la Congrégation de Bretagne.

<sup>2</sup> *Ibid.*, procédures nombreuses.

<sup>3</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 375.

<sup>4</sup> *De Conventibus ac Provinciis S. Ordinis Praedicatorum in Galliis*, dans *Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, t. I, Rome 1893, p. 197.

<sup>5</sup> R.P. Mortier O.P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères Prêcheurs*, t. VII, Paris 1914, p. 21.

templative et aux autres une possibilité de se retirer pendant quelque temps dans la solitude. Lorsque, bientôt, un besoin d'indépendance se fit sentir chez les habitants de ces maisons de récollection, un violent conflit éclata parce que les provinces perdaient ainsi leurs plus valeureux membres. Venant d'Espagne, le mouvement atteignit, vers 1525, l'Italie, où ses adeptes s'appelèrent *Riformati*. Là aussi dominaient la vie contemplative et une grande austérité. En dehors de l'office divin, les moines récitaient journallement l'office de la Sainte Vierge et avaient deux fois une heure de méditation. La direction générale de l'Ordre favorisa au plus haut point le mouvement, en fixant que, dans chaque province, il pourrait y avoir de quatre à six de ces maisons et qu'elles pourraient recevoir des novices. Ce n'est qu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle que les *Riformati* venant d'Italie se fixèrent en France, où ils se multiplièrent également très vite sous le nom de *Récollets*. En Bretagne, le premier couvent fut établi en 1612 à Césambre.<sup>1</sup>

Un vif désir de suivre à la lettre la Règle primitive de saint François, surtout en ce qui concerne la pauvreté, décida Matteo Bassi, en 1525, à fonder l'Ordre des Capucins. Cinquante ans plus tard, le cardinal Charles de Lorraine prit l'initiative de les faire venir en France, où, en peu de temps, en dépit de querelles internes, ils devinrent très populaires et très nombreux. En 1580, ils purent créer une deuxième province, celle de Lyon; en 1587, la province de Paris comptait quatorze couvents. Pendant les années si décisives, autour de 1600, ils jouirent d'une grande réputation. Des membres de la haute noblesse, comme Ange de Joyeuse, Léonard de Querquifinian et Honoré de Champigny étaient entrés dans l'Ordre; Benoît de Canfield, Archange de Pembroke et d'autres les représentaient dans le cercle des mystiques de Paris; Benoît de Canfield, Constantin de Barbanson, Laurent de Paris et Joseph de Paris (l'Eminence grise) se firent un grand renom comme directeurs de conscience et comme écrivains spirituels.<sup>2</sup> En outre, leurs prédications et leurs missions populaires, leur œuvre de conversion parmi les protestants et leur apostolat auprès des pauvres, des prisonniers et du petit peuple, ont grandement contribué à la restauration du catholicisme français.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> H. Hélyot O.F.M., *Histoire des Ordres Monastiques, Religieux et Militaires*, t. VII, Paris 1721<sup>2</sup>, p. 118-137; M. Courtecuisse, *Tables Capitulaires des Frères Mineurs de l'Observance et des Récollets de Bretagne*, Paris 1930, p. XXX-XXXIII; Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, t. I, p. 720-722.

<sup>2</sup> Heimbucher, *op. cit.*, t. I, p. 727 sq.; Optat de Veghel O.F.M. Cap., *Benoît de Canfield*, p. 68-72.

<sup>3</sup> Godefroy de Paris O.F.M. Cap., *Les Frères-Mineurs Capucins en France*, t. I, 1 et 2, Paris 1937-1939, passim.

Vivre selon la Règle et l'exemple de saint François, sans le moindre allègement, tel est le but de la vie des Capucins :

Si renuncia a tute le glosse et expositione carnale, inutile et relaxative... et per singular, vivo commento dela Regula nostra acceptiamo le dechiara-tione dei Summi Pontifici et la sanctissima vita, doctrina et exempli del Padre nostro san Francisco,

disent les premières Constitutions.<sup>1</sup> *La regina povertà* y possède réellement la place d'honneur. Ni le couvent, ni l'Ordre, ni le religieux ne peuvent posséder de biens sous quelque forme que ce soit; le couvent peut tout au plus avoir une réserve de vivres pour une semaine. L'aménagement des couvents et des églises, la nourriture et les vêtements, bref, toute la manière de vivre doit être un témoignage de pauvreté. Ce souci d'une vie vraiment pauvre est étroitement lié au deuxième caractère de l'Ordre, caractère plus spectaculaire et qui suscita à l'époque baroque une admiration et des commentaires très vifs: <sup>2</sup> leur grande austérité et les pénitences incessantes qu'ils pratiquaient. Tout était pénitence dans la vie quotidienne du fait des nombreuses prescriptions qui réglaient les dimensions restreintes des cellules aussi bien que la position incommode à prendre pendant la prière, la flagellation, le repos sur des planches rugueuses, les vêtements grossiers. En outre, les Capucins étaient libres de pratiquer chacun leurs propres pénitences, qu'ils poussaient parfois très loin. Comme troisième caractéristique il faut signaler la grande attention à la prière, surtout la prière intérieure. Les deux heures de méditation par jour en font la preuve. Sous ce rapport une des prescriptions des Constitutions de 1536, dont nous avons déjà parlé, est vraiment remarquable: à côté de la prière du bréviaire proprement dite (avec les matines de nuit), les frères peuvent lire dans le chœur la litanie de tous les Saints et l'Office de Notre Dame, mais pas d'autres prières, afin qu'ils aient plus de temps de vaquer aux oraisons privées et mentales qui sont *assai piu fructuose che le vocale*.<sup>3</sup> Cette mentalité encore contribua à la suppression de l'office chanté et même de la messe chantée.<sup>4</sup> Enfin, les Capucins prenaient très à cœur la mission d'apostolat que saint François leur avait donnée et, à son exemple, la prédication garda chez eux son

<sup>1</sup> *Primigenae legislationis Ord. Fr. Min. Capuccinorum Textus Originales seu Constitutiones anno 1536 ordinatae et anno 1552 recognitae*, éd. P. Eduardus Alencomiensis, dans *Liber Memorialis 1528-1928*, Rome 1928, p. 358, n° 5.

<sup>2</sup> J. Orcibal, *Les Origines du Jansénisme*, t. II, *Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran et son temps*, Louvain 1947, p. 13-16, Hildebrand O.F.M. Cap., *De Kapucynen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, t. VIII, 1, *Innerlyke Organisatie*, Antwerpen 1954, p. 733 sq.

<sup>3</sup> *Primigenae Legislationis Textus originales*, p. 373, n° 42.

<sup>4</sup> Hildebrand, *op. cit.*, t. VIII, 1, p. 773 et 778.

importance capitale. Les Constitutions de 1536 donnent des prescriptions très détaillées aux prédicateurs<sup>1</sup> et leur recommandent entre autres: *non predichino frasche, ne nouvelle, poesie, historie ... ma Christo cruxifixo.*<sup>2</sup> Leurs prédications y gagnèrent en fraîcheur et surtout en intelligibilité pour les gens du peuple.

Pour conclure cette esquisse du milieu, il sied de faire la synthèse de nos constatations. Aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, l'Eglise, figée dans des formes médiévales, n'avait pas suivi le développement de la civilisation et avait perdu peu à peu beaucoup de son emprise sur le commun des hommes et, par là, sur la société. Ainsi, les préoccupations sociales et profanes menaçaient de sortir de la sphère religieuse. A l'époque du Baroque et de la Contre-Réforme, l'Eglise a entrepris une dernière et suprême tentative pour sauver l'idéal d'une société foncièrement chrétienne, tel qu'il s'était trouvé réalisé au moyen âge, fût-ce d'une façon imparfaite. Elle essayait de reconquérir le terrain menacé en faisant participer les prêtres et les moines, bien plus qu'avant, à l'ordre social. Chose légitime en soi, puisque la situation ne permettait pas alors de faire appel tout de suite aux laïques. En outre – et sans doute une certaine méfiance à l'égard des laïques depuis le *libre-arbitre* n'y est-elle pas étrangère –, on négligeait, dans bien des cas, de regagner à la cause les laïques et de les former pour leur tâche sociale. Manœuvre décidément suspecte. Sans doute, de ce fait, le clergé se trouvait-il de nouveau en plein dans la vie; mais il en résulta que l'Eglise devint de façon exagérée une église de clercs, suivie d'un troupeau plus ou moins docile de fidèles. Les Ordres et Congrégations fondés à cette époque, montrent clairement les caractéristiques de ces tendances à agir dans un domaine plus largement social; c'est chez eux que l'influence de l'esprit du temps se manifeste le plus nettement. C'est l'avènement de l'efficacité et de la centralisation dans l'organisation; pour favoriser la vie intérieure de l'individu, ces Ordres organisent méthodiquement prière, retraite, examen de conscience, bref, ils introduisent une plus grande systématisation; les pénitences deviennent une question personnelle, mais en même temps elles sont plus sévères et plus spectaculaires; la prière commune au chœur, les longs services liturgiques et souvent aussi le costume distinctif sont sacrifiés aux besoins d'une activité fébrile, qui ne conduit pas seulement à s'occuper de ministère pastoral, mais d'éducation, de

<sup>1</sup> *Primigeniæ Legislationis Textus originales*, p. 401-406.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 401, n° 111.

science et d'art. Les Ordres anciens ont profité de ces initiatives lors de la réforme et du renouvellement de leur vie monastique. Il y a cependant une différence considérable : ils restèrent essentiellement fidèles à leur idéal premier et introduisirent ces initiatives dans le cadre d'une manière de vivre préexistante. C'est pourquoi, chez eux, on retrouve ces mêmes caractéristiques sous une forme beaucoup plus modérée.

L'intérêt et l'ampleur de ce renouveau de la vie monastique ressortent des chiffres suivants : on a calculé que, rien que dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, environ 7500 couvents ont été fondés en France, soit la moitié de ce que le pays possédait à la fin du siècle.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Delaruelle et Latreille, *Histoire du Catholicisme en France*, t. II, p. 282.



## LES DEBUTS DE LA REFORME TOURANGELLE

### A. LE PRÉCURSEUR

Au temps de Henri IV, tandis que la France tout entière était occupée à restaurer et à rénover, les Carmes de Touraine s'attelèrent, eux aussi, à la reconstruction de leurs couvents endommagés ou complètement détruits; en même temps ils firent les premiers pas, les plus difficiles, dans la voie de la réforme monastique. La vie du grand promoteur de cette réforme tourangelle, Pierre Behourt, reflète bien les difficultés nombreuses que l'œuvre de rénovation rencontrait dans la province.

Pierre Behourt naquit le 4 février 1564 à Moulins.<sup>1</sup> Lorsqu'à l'âge de dix-huit ans, il entra chez les Carmes de Rennes, il se trouva dans un couvent qui avait fort peu de moines et encore moins de discipline. Des six membres du couvent aucun n'était gradué, aucun même ne parlait convenablement. Nous ne savons pas exactement pourquoi c'est là que le jeune Pierre avait cherché refuge; mais il y a tout lieu de supposer que c'était pour rejoindre un ami âgé de vingt-trois ans, Pierre le Maignan, qui était entré lui-même à Rennes quelques années plus tôt. Le 19 mai 1582, il reçut l'habit des mains du prieur Michel du Val.<sup>2</sup> A peine deux mois plus tard, le jeune novice fut témoin de la destitution de ce dernier, pour des raisons que nous ignorons, par le provincial Didier Richard, qui nomma Pierre le Maignan vicaire-prieur, bien qu'il n'eût pas encore achevé ses études de philosophie. Malgré son jeune âge et son inexpérience, il était manifestement le seul du couvent à entrer en ligne de compte pour cette fonction. A peine nommé, le jeune vicaire mit tout son cœur à poursuivre la restauration de la vie monastique,

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 8, dit qu'il avait 18 ans, quand il entra au couvent de Rennes. *BC*, t. II, col. 552, fixe la date de naissance au 4 février 1563.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 8; *Paris, B. N.*, ms fr. 13527, *Histoire chronologique et critique de l'Ordre des Carmes*, t. II, f. 279 v.; *BC*, t. II, col. 553.

specialement a bien faire le service a minuict et le jour assisté de quelques peres et de son bien-aimé novice frere Pierre Behourt.<sup>1</sup>

Dès 1582, après six mois de noviciat seulement, Behourt fit sa profession et fut tout de suite envoyé à Paris pour y faire deux ans de philosophie et deux ans de théologie au collège des Carmes à la Place Maubert.<sup>2</sup> Ensuite il fut probablement ordonné prêtre. Cette manière de procéder ne concordait pas du tout avec les décrets de Trente sur la formation des prêtres, et plusieurs auteurs ultérieurs y virent une difficulté si insurmontable qu'ils ne rapportèrent pas les faits sans les corriger. Ils trouvaient inadmissible que le père de la réforme lui-même n'ait pas suivi à la lettre les décrets de Trente. Ainsi, dans le BIBLIOTHECA CARMELITANA, Cosme de Villiers lui fait renouveler sa profession après une année entière de noviciat<sup>3</sup> et Donatien de Saint-Nicolas, encore plus radical, la lui fait faire en 1578.<sup>4</sup>

En 1587, nous retrouvons Behourt à Nantes, où il prêche le Carême, alors que Pierre le Maignan y prépare sa *tentative*, examen qu'on peut comparer au baccalauréat.<sup>5</sup> Malheureusement, Le Maignan mourut le samedi après la Pentecôte de la même année et Behourt perdit là son ami et son guide. A eux deux, ils avaient élaboré un plan d'action pour la réforme de leur couvent, ensemble ils voulaient rétablir l'ancienne discipline; maintenant, Behourt se trouvait seul devant la tâche. Après une courte visite à Paris, qui lui parut un cloaque d'immoralité, il continua ses études à Angers, où, en 1588, il fit sa *tentative*.<sup>6</sup> Pendant ce séjour, il fit la connaissance de Philippe Thibault,<sup>7</sup> qui, plus tard devait

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 8-9.

<sup>2</sup> *Paris, B.N., Histoire chronologique*, t. II, f. 279 v.; *Chronique de Rennes*, p. 8.

<sup>3</sup> *BC*, t. II, col. 553.

<sup>4</sup> Donatien de Saint-Nicolas O. Carm., *Vie de Dominique de Saint-Albert*, publiée par S-M. Bouchereaux dans *AOC*, XV (1950), p. 19; S-M. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris 1950, p. 32.

<sup>5</sup> Selon l'«*Ordre de ce que se passe pour estre docteur en la faculté de Theologie de Paris*» (*Arch. Ille-et-V.*, 9 H 12), les études se déroulaient de la façon suivante:

- 1) «avoir la promotion du général de l'Ordre»
- 2) on doit se présenter à la Sorbonne «pro primo cursu» et passer un examen devant quatre docteurs,
- 3) il faut faire «un acte de Theologie qui se nomme expectatives»,
- 4) «un acte qui se nomme principe»,
- 5) «un acte qui se nomme tentative».
- 6) Deux ans après cet «acte on entre en licence», pour deux ans d'études; on doit assister «à tous les actes et toutes les actions de la faculté», et passer «trois actes de réponse»: «le premier se nomme sorbonier, le second se nomme majeur ordinaire, le troisième se nomme mineur ordinaire».
- 7) Après le licence suit «un acte qu'on nomme vesperie» et finalement «le jour de la doctorie».

<sup>6</sup> *Chronique de Rennes*, p. 9-10; *Paris, B.N.*, ms fr. 13527, *Histoire chronologique*, t. II, f. 279 v.

<sup>7</sup> Thibault fit profession le 7 octobre 1588. La lettre de profession est conservée aux *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 29.

continuer son œuvre et l'achever; peut-être même a-t-il été son maître des novices,<sup>1</sup> bien que les sources les plus anciennes n'en fassent pas mention. Tout de suite après son examen, le 2 juillet 1588, Pierre Behourt, âgé de vingt-quatre ans, fut nommé prieur d'Orléans<sup>2</sup> et ce fut son entrée en lice. Une fois supérieur, il entreprit son action infatigable et souvent acharnée pour la réforme. Cela n'alla pas sans difficultés, surtout les premières années. Il était jeune et ne comprenait pas que les moines qui lui étaient confiés, n'étant guère habitués à la sévère discipline monastique, n'étaient pas disposés à le suivre dans cette voie: ils voulaient avant tout et par-dessus tout remédier au délabrement de leur couvent en ruine. Behourt se rendait évidemment compte de cette nécessité; mais, pour lui, la réforme venait en première ligne. C'est sans arrière-pensée et avec une persévérance admirable qu'il mit ses nombreux dons au service de cet idéal.<sup>3</sup> Les premières années, les échecs se succédèrent. Pierre Behourt était un homme d'une grande énergie, qu'aucune difficulté n'effrayait; mais il n'était pas commode. On le décrit comme un *vir acri ingenio, virtute rigida*,<sup>4</sup> dur pour lui-même et pour les autres.<sup>5</sup> Bien plus tard, il passe encore pour une espèce de croque-mitaine, dont on use en faisant planer la menace de sa nomination comme prieur. Lorsqu'en 1607, la province de Touraine refusa de payer sa contribution, Louis Charpentier, commissaire général en France, conseilla au général de ne pas confirmer la nomination du provincial qui avait été choisi et de nommer Behourt à sa place comme vicaire,

et, hoc facto, statim omnes reclamabunt post dictum m.n. Chamcheurieux ut persolvat, aut plures iterum persolvent. . .

Un peu plus loin il dit encore:

Noluerunt (les moines d'Angers) recipere magistrum nostrum Behourt, cum sciant ipsum contrarium suis operibus.<sup>6</sup>

La communauté d'Angers écrit au général à ce sujet:

. . . pro bono communi rogamus ne nobis proponat (Vestra Paternitas) Magistrum Nostrum Behourd. Scit Vestra Paternitas. . . ipsum non esse utilem pro regimine vestri conventus Andegavensis. Sciat iterum illum adhuc mi-

<sup>1</sup> BC, t. II, col. 553.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 10.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, lettre de Pierre Behourt au général, le 24 septembre 1628.

<sup>4</sup> *DOCR*, p. 37.

<sup>5</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 34; Sernin-Marie de Saint-André O.C.D., *La Vie du V. F. Jean de Saint-Samson, religieux carme de la réforme de Touraine*, Paris 1881, p. 70.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre du 31 mai 1607.

nus esse aptum, posset namque vindictam quaerere quod eum semper recusaverimus...<sup>1</sup>

Les échecs du début étaient dus à son impétuosité juvénile; mais le fait qu'on ait continué à lui confier coup sur coup des charges importantes, montre le désir de réforme d'une grande partie de la province.

A Orléans, Behourt trouva des ruines. L'église et une grande partie du couvent avaient besoin d'être reconstruites et les moines étaient persuadés que le nouveau prieur emploierait toute son énergie pour cette reconstruction. La restauration, en effet, dépendait en grande partie du prieur, comme on avait pu le voir à Tours, où Pierre Bertauld s'était très vite occupé des réfections,<sup>2</sup> et à Poitiers, où l'on commença les travaux vers cette époque.<sup>3</sup> Sous ce rapport, les moines d'Orléans n'eurent pas à se plaindre, car, à peine un an après sa nomination, Behourt commença la reconstruction de l'église.<sup>4</sup> Le nouveau prieur gardait toutefois des réserves d'énergie pour entreprendre aussi la réforme du couvent et ce n'était pas pour cela qu'on l'avait élu. Les moines n'étaient pas disposés le moins du monde à le suivre dans cette voie; au contraire, ils lui compliquèrent la vie à plaisir et essayèrent de se débarrasser de lui au plus vite.<sup>5</sup> Les travaux de réfection de l'église furent terminés une dizaine d'années plus tard par Guillaume Champcheurieux qui, aidé par les libéralités de Henri IV<sup>6</sup> et de Louis XIII,<sup>7</sup> restaura également le couvent.<sup>8</sup> Quant à la réforme, elle ne se fit que trente ans plus tard.

Bien qu'en 1590, la guerre empêchât le chapitre provincial d'avoir lieu, le provincial nomma, par-ci par-là, quelques nouveaux prieurs. C'est ainsi que Behourt, nommé à Loudun, avec mission de reconstruire le couvent, quitta Orléans.<sup>9</sup> Tâche délicate! A Loudun et environs, les Huguenots avaient toujours la haute main. Les quelques religieux qui s'y trouvaient (lors de sa visite canonique en 1604 le général en compta quatre), habitaient une cabane délabrée aux abords de la ville.<sup>10</sup> Behourt ne put y rester plus de cinq jours. Aussitôt que les Huguenots eurent vent de sa mission, ils le chassèrent.<sup>11</sup> Par

<sup>1</sup> *Ibid.*, lettre du 17 mai 1607.

<sup>2</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 181.

<sup>3</sup> *DOCR*, p. 118; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rhennes*, p. 159 sq.

<sup>4</sup> *BC*, t. II, col. 553.

<sup>5</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 19-20.

<sup>6</sup> *DOCR*, p. 106.

<sup>7</sup> Lottin, *Recherches historiques sur la ville d'Orléans*, t. II, p. 128.

<sup>8</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 196.

<sup>9</sup> *Chronique de Rennes*, p. 10.

<sup>10</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1(11), *Regesta Sylvii 1602-1604*, f. 106 r.

<sup>11</sup> *Chronique de Rennes*, p. 10.

conséquent, Loudun dut attendre sa reconstruction jusqu'en 1604, lorsque Louis Perrin y devint prieur et, après des années de travail, réussit à ériger des bâtiments tout neufs,<sup>1</sup> grâce surtout à l'appui de Louis XIII et de Richelieu.<sup>2</sup> A son retour, le provincial chargea tout de suite Behourt du priorat du couvent de Dol. Bien que, ici comme ailleurs, la docilité des moines laissât à désirer,<sup>3</sup> on l'apprécia : cela ressort du fait qu'en 1593 le couvent le réélut comme supérieur. Son étoile montait d'ailleurs. A Nantes, au chapitre provincial de 1593, il fut élu premier définitiveur et présida en cette qualité à une grande partie des séances.<sup>4</sup> Donatien raconte qu'en tant que président il aurait fait quelques propositions de réforme, sans résultat d'ailleurs ;<sup>5</sup> mais nous n'avons pu trouver confirmation ni de leur teneur ni du fait même.

Behourt resta à Dol jusqu'à Pâques 1594. A ce moment, un appel de Rennes lui parvint : son propre couvent le réclamait comme prieur. Il accepta volontiers, car il n'avait pas oublié l'ancien projet de Pierre le Maignan : faire de Rennes un couvent réformé. C'est ainsi qu'après Pâques 1594, nous le retrouvons à Rennes, où sa nomination fut renouvelée en 1596.<sup>6</sup> Ici aussi, le logement demandait des mesures urgentes. En 1590, Symphorien Godivier s'en était déjà occupé, mais en vain ;<sup>7</sup> en 1596, Behourt fit appel au conseil de la commune et lui demanda les subsides dont il avait tant besoin pour la remise en état du couvent.<sup>8</sup> Le résultat fut maigre. Pour la restauration proprement dite il fallut attendre jusqu'après 1604. Les efforts de réforme de Behourt ne réussirent pas davantage. Il arriva même que deux de ses moines, en le faisant passer pour un faux monnayeur et en l'accusant de lèse-majesté,<sup>9</sup> le firent jeter en prison, pour peu de temps il est vrai, car l'affaire fut vite tirée au clair. Après sa relaxation, l'attitude hostile du gouverneur royal, Montbarot, qui était crypto-Huguenot, l'obligea à quitter la ville. C'est ainsi qu'en 1597 il se retira à Angers, où il mit son séjour à profit pour continuer ses études de théologie.

Ces expériences avaient appris à Behourt qu'un seul espoir de réussite

<sup>1</sup> Lezin de Sainte-Scholastique O.Carm., *Vie du vénérable P. Philippe Thibault*, Paris 1673, p. 142-143.

<sup>2</sup> *BC*, t. II, col. 298.

<sup>3</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 20-21.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 12.

<sup>5</sup> Donatien, *op. cit.*, p. 21.

<sup>6</sup> *Chronique de Rennes*, p. 12.

<sup>7</sup> *Rennes, Arch. Municip.*, 295, lettres de Symphorien Godivier, prieur, à la municipalité de Rennes; *DOCR*, p. 30.

<sup>8</sup> *Rennes, Arch. Municip.*, 295, lettre du 3 mai 1596, à la municipalité de Rennes.

<sup>9</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, *Memoria del principio que tubo la reform en la provincia de turonia*.

lui restait pour la réforme : gagner à ses idées les jeunes, dès le début de leur vie monastique. Fort de cette idée, il avait envoyé à Paris, peu avant son départ de Rennes, deux brillants jeunes gens, Guillaume Guerchois et Pierre Pleumelet, pour leur y faire achever leurs études.<sup>1</sup> A Angers, il continue dans cette voie. Il se lia d'amitié avec des prêtres nouvellement ordonnés, Louis Perrin et Philippe Thibault ainsi qu'avec le diacre François Odiou : il sut également les persuader d'aller à Paris.<sup>2</sup> Des deux aspirants qu'il y rencontra, il envoya Mathieu Pinault au prieur Kronays à Dol. Pinault reçut la vêtue vers l'Épiphanie 1598 (après son noviciat, il alla aussi à Paris) ; l'autre, Mathurin Aubron, entra à Rennes l'année suivante et y resta sous la protection spéciale de Behourt.<sup>3</sup> C'est ainsi qu'à Paris se forma un groupe de jeunes partisans de la réforme, originaires de la province de Touraine, qui se soutenaient les uns les autres : ils purent ainsi être pris dans le grand courant spirituel de l'époque, qui émanait du cercle de Paris. Ce sont eux qui, plus tard, devaient reprendre à leur manière et achever l'œuvre réformatrice de Behourt.

Après un séjour d'une année à Angers, Behourt reçut, dans la Semaine Sainte de 1598, sa nomination de prieur à Saint-Pol-de-Léon, où le chapitre provincial devait se tenir l'année suivante.<sup>4</sup> Ici encore il se trouva en présence d'une communauté rétive,<sup>5</sup> dans un couvent que les guerres et le manque d'entretien avaient détérioré et qui menaçait ruine. Ses efforts, pendant l'année qu'il y séjourna, furent vains. La reconstruction de l'église et du couvent, à laquelle devait entièrement se consacrer le prieur Pierre Maillard, commença en 1617,<sup>6</sup> grâce à l'intervention énergique de Louis XIII ;<sup>7</sup> la réforme ne devait s'y faire qu'en 1628.

Sur ces entrefaites, la bourgeoisie et la magistrature de Ploërmel avaient entrepris une campagne pour la reconstruction du couvent des Carmes.<sup>8</sup> La bourgeoisie rassembla des fonds et des lettres furent envoyées au roi pour demander son appui, étant donné que le couvent

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 12-13.

<sup>2</sup> Hugues de Saint-François O.Carm., *La véritable Idée d'un supérieur religieux ... Philippes Thibault*, t. I, Angers 1663, p. 35 ; cf. *Chronique de Rennes*, p. 13.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 13-14 ; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 35.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 14.

<sup>5</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 23.

<sup>6</sup> G. Pondaven, *Les Communautés religieuses à Saint-Pol de Léon*, dans *Bulletin diocésain du diocèse de Quimper et de Léon*, XVI (1916), p. 17-26, 40 sq et 76 sq.

<sup>7</sup> *BC*, t. II, col. 583.

<sup>8</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 10 ; Donatien, *op. cit.*, p. 23-24.

avait été détruit sur l'ordre du gouverneur royal.<sup>1</sup> La communauté souhaitait un homme énergique pour diriger cette entreprise et choisit à cet effet Pierre Behourt. Après que le chapitre provincial eut ratifié ce choix, Behourt, accompagné de ses deux premiers disciples, Guillaume Guerchois et Pierre Pleumelet, revenus depuis peu de Paris, partit s'installer au plus ancien Carmel de Bretagne. Comme on pouvait s'y attendre, il s'attaqua énergiquement à la besogne, si bien que, dès 1600, les travaux de restauration de l'église étaient assez avancés pour que, à l'occasion de l'inauguration, Guerchois, qui venait d'être ordonné, y célébrât sa première messe; pour laisser le champ libre pendant les travaux de construction du couvent, la communauté s'était provisoirement installée dans l'ancien prieuré de Saint-Nicolas, qui se trouvait hors de la ville.<sup>2</sup> En revanche, avec la réforme de la vie monastique, Behourt eut moins de succès. Le peu que nous en savons ne permet aucune illusion à ce sujet. Pendant les années 1599 et 1600, un procès eut lieu contre un des moines que s'était rendu coupable de graves désordres<sup>3</sup> et Behourt lui-même se rendit compte qu'il était impossible de gagner ce couvent à ses projets. C'est là pourtant que furent jetées les bases du mouvement de réforme. Nous laisserons à la plus ancienne source, la *CHRONIQUE DE RENNES*, le soin d'en faire le récit :

Or cest icy ou pour proprement parler commança l'observance de Rennes et ces pierres esparses commencerent a s'unir ensemble, quoy quelles semblassent fort eslongnes les unes des aultres. Car le pere Loys Perrin estoit a Paris. Les peres Philippes Thibault et francoys Odiau au pont a Mousson. Les deux freres mathieu Pinault qui estoit venu a Rennes et son compaignon frere mathurin Aubron alloint estudier au college de St. Thomas et les trois aultres scavoir le pere Behourt, Guerchois, qui chanta sa premiere messe la et fut la premiere qui fut celebree dans leglise comme on commancoit a rebastir le couvent, et frere Pierre Pleumelet diacre encores, estoit a Ploermel, et les religieux estoit en ce temps la loges au prieure de St. Nicolas. Appres avoir fait faire une consultation a Paris devant trois des plus habiles docteurs et grandz casuistes du nombre desquelz estoit maistre Andre du val, scavoir silz pouvoit vivre en assurance de leurs saluts avec leurs peculions et principalement le prieur qui le permettoit aux aultres, n'eurent aultre response que que (!) cette regle de droict ou decret extra de Regularibus, Monachus in morte inventus proprietarius sepultura privetur et si sepultus fuerit exhumetur, ita se factitasse d. Greg. narrat. Ce que leur

<sup>1</sup> De Bellevue, *Ploërmel*, Paris 1915, p. 112 sq.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 14.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 10, de nombreuses pièces datant de 1599 et de 1600 au sujet d'un adultère du fr. Olivier Vaillant, carme; également plusieurs lettres concernant la situation moins favorable dans ce couvent.

donna bien fors en lame, car ilz estoit ases scrupuleux principalement le p. Guillaume Guerchois, et un matin apres avoir deliberé sur ce subiect et ne iugeant pouainct pouvoir amener tout le couvent a une entiere communaute et dire à dieu a ce meschant pronom MEUM, qui fait tant de maux au monde, firent une belle protestation devant dieu, scavoir de forbanir d'entre eux toute proprieté. Et attendant quil plut au bon dieu les restablir au couvent de Rennes ou ilz avoient fait leurs professions, ilz auroint toutes choses en commun presents ou absents les uns des aultres, et sentre assisteroint le mieux quilz pouoient en leurs necessites.<sup>1</sup>

En renonçant à toute propriété personnelle, le petit groupe de Pierre Behourt accomplit le premier acte de réforme. Le fait que cet acte avait un caractère individuel, explique sans doute pourquoi les auteurs tourangeaux ultérieurs ne l'ont pas considéré comme le fondement ou le point de départ de ce qu'on nomme la réforme tourangelle. Un point de vue aussi formel est, en soi, très contestable; mais étant donné que d'autres arguments interviennent pour reporter les prémices de la réforme tourangelle à quelques années plus tard, le fait, entre autres, qu'en réalité cette réforme est due à deux groupements différents qui, jusqu'à 1605, allaient chacun leur propre chemin, une discussion à ce sujet est futile. Il reste que c'était là un pas d'une portée considérable. Dorénavant, Behourt renonce à essayer de réformer dans son ensemble une communauté existante. Il a formé un petit groupe à part, qui sciemment tranche sur les autres moines par un mode de vie plus strict. Cette initiative constituait donc bien le premier pas d'un mouvement de réforme indépendant, à l'intérieur de la province, réforme dont le plan avait sans doute été conçu quelques années plus tôt, lorsque Behourt s'assura de la collaboration d'un certain nombre de jeunes confrères.

Le fait que Behourt consulta d'abord trois professeurs parisiens parmi lesquels on cite André du Val, n'implique pas pour autant des rapports étroits avec le cercle de Paris; car, suivant le cardinal du Perron, Du Val, à cette époque, était pour beaucoup l'oracle *pour les cas de conscience et les peines de l'esprit*.<sup>2</sup> Autant qu'on sache, c'est la seule fois que Behourt ait été en rapport direct avec un membre du cercle parisien, ce qui rend un contact étroit peu probable. D'ailleurs la formation de Behourt autant que le but qu'il se propose, le situe en dehors de ce milieu. Lors de ses études à Paris, au milieu des années 80, il n'était pas encore question d'un cercle parisien et son deuxième séjour à Paris n'a été

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 14; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 25; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 37.

<sup>2</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 112.



que de courte durée.<sup>1</sup> Il ne garda de Paris que de mauvais souvenirs, dit la CHRONIQUE DE RENNES.<sup>2</sup> Après cette époque parisienne, à partir de 1588 donc, il s'est complètement consacré à la vie de la province tourangelle, sans que les événements extérieurs ne vinsent éveiller en lui plus qu'une attention normale. Son attitude d'ailleurs est marquée par une mentalité que nous avons déjà signalée chez les Ordres anciens et qui consistait à remettre en vigueur l'observantisme d'autrefois. Ce que Behourt se proposait était l'ancien idéal des observants: le rétablissement de la discipline primitive par une vie de communauté intégrale et la stricte observance des trois vœux. Restauration donc plutôt que rénovation. En 1628, il écrit encore au général:

In quo quidem (conventu Rhedonensi) habitum sacrae religionis suscepi et ab ipso religionis ingressu semper optavi, desideravi et speravi restitutionem et restaurationem melioris status in tota Provincia et praecipue in dicto conventu Rhedonensi.<sup>3</sup>

Dès le début cette tendance se fait jour dans la CHRONIQUE DE RENNES, que lui-même ou l'un de ses amis intimes a écrite.<sup>4</sup> Y sont notées de préférence et en détail: les tentatives pour mener à bien l'observantisme, les décrets qui, plus tard, ont été repris par le mouvement de réforme de Rennes, et les abus qui menaçaient de faire obstacle à l'observantisme. Du travail de réforme de Pierre le Maignan, l'ami tant admiré de Behourt, il est dit surtout qu'il consista à remettre immédiatement en honneur l'office au chœur en commun.<sup>5</sup> L'idéal auquel rêvait Behourt était donc bien de réinstaller le Carmel dans son ancienne gloire. Il faut cependant tout de suite ajouter que, sous ce rapport, il ne montra jamais de l'étroitesse d'esprit. Il dut se rendre compte de plus en plus, que l'ancienne gloire ne pourrait se retrouver qu'à partir d'une nouvelle formule. C'est pourquoi il envoya à Paris les jeunes qu'il pouvait influencer, c'est pourquoi aussi il devait faire lui-même l'essai de quelques règles de vie empruntées aux Carmes déchaussés, mais sans y réussir, de toute évidence.<sup>6</sup> Ce qui le classe comme un grand homme, c'est surtout le fait qu'en 1607, à l'âge de 43 ans, en pleine force de l'âge, il abandonna la direction de ce qu'il avait eu tant de peine à construire, pour la céder à de plus jeunes animés d'idées nouvelles. Pour un homme d'une telle énergie, c'est là un vrai tour de force.

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup> Lettre du 24 septembre 1628: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, n° 17.

<sup>4</sup> Nous espérons pouvoir publier sous peu cette chronique importante et détaillée.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 3-6.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, *Memoria del principio que tubo la reform en la provincia de turonia*.

## B. PHILIPPE THIBAUT ET LE GROUPE PARISIEN

Alors que Pierre Behourt, parfois avec violence, essayait d'imposer ses projets de réforme dans les couvents de Touraine, il se forma à Paris un remarquable petit groupe parmi les Carmes étudiants, presque tous tourangeaux, qui avaient subi son influence. Parmi eux Philippe Thibault est, de loin, le plus important. C'est lui qui, plus tard, donnera corps à la réforme tourangelle.

Il naquit en 1572 à Brain-sur-Allone, dans les environs de Saumur. A l'âge de huit ans, il fut conduit par ses parents au Carmel d'Angers pour y être préparé au sacerdoce.<sup>1</sup> Jusqu'à sa profession, le 7 octobre 1588,<sup>2</sup> il fut sous la garde de Jean de Launay, du Mans, qui n'était que de huit ans son aîné.<sup>3</sup> Ce dernier fut bientôt un homme éminent, qui dirigea la province de 1599 à 1602, assuma pendant de longues années le rectorat du couvent des Carmélites de Nazareth, près de Vannes et acquit une réputation d'homme de prière et de mortification.<sup>4</sup> C'est à Angers que le jeune Thibault apprit à connaître la vie conventuelle d'alors, avec ses bons, mais aussi ses mauvais côtés. Il fut édifié, devait-il raconter plus tard, par l'esprit de prière et le sens du devoir de certains religieux, surtout les plus âgés; mais les abus et l'esprit frivole de beaucoup d'autres l'indignèrent.<sup>5</sup> Comme le couvent, et cela arrivait souvent, n'était pas en mesure de payer les études de son brillant élève, une riche dame angevine s'intéressa au sort du jeune Carme et lui permit d'aller à Paris. Ce fut là une grande chance pour Thibault; car, bien qu'il ait vu, Place Maubert, la décadence très grave de la vie monastique, il fut témoin aussi du réveil catholique et entra en contact avec les promoteurs de ce mouvement. Au cours de ses premières années à Paris, il acheva ses humanités et fit deux ans de philosophie chez Jacques Rampont, de Metz. Ce dernier était un homme jeune encore, mais très doué, qui devait, entre autres, publier un ouvrage sur la philosophie aristotélicienne. Il n'avait sans doute que quelques

<sup>1</sup> Sur Philippe Thibault, on peut se reporter à l'ouvrage de Hugues de Saint-François, *La véritable Idée*, en deux tomes; Lezin de Sainte-Scholastique, *Vie du vénérable P. Philippe Thibault*; Timotheus a Praesentatione Virginis O.Carm., *Vita Venerabilis P. Philippi Theobaldi*, publié dans *AOC*, VII (1929/31), p. 44-68; G. Mesters O.Carm., *Philippe Thibault*, dans *Carmel*, III (1950/51), p. 267 sq; et surtout, Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*.

<sup>2</sup> La lettre de profession (orig.) est datée de «9. idib. octob. Anno Doi 1588»: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 29. Bouchereaux dit le 9 octobre.

<sup>3</sup> *Vannes, Bibl. des Carmélites déchaussées*, ms *Chroniques de Nazareth*, p. 296.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 295 et 335; *BC*, t. II, col. 41.

<sup>5</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 4 sq.; cf. Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 16 sq.

années de plus que Thibault; il fit sa licence en 1597, à l'université de Paris, et son doctorat en 1605, après son premier provincialat de la province de France.<sup>1</sup> Plus tard, Thibault resta en correspondance avec lui; car Rampont voulait, lui aussi, voir la réforme se faire dans la province de France. Selon la coutume, après la philosophie, Thibault dut suivre pendant trois ans le cours de théologie, qui conduisait au *baccalauréat simple*. C'était là une étape nécessaire pour commencer les études en vue des grades théologiques proprement dits. C'est alors probablement qu'il fut ordonné prêtre. Bien que ni la date, ni l'année de l'ordination de Thibault ne soient mentionnées, elle dut, en tout cas, avoir lieu avant sa vingt-cinquième année, donc avant 1597; car des années durant, il éprouva des doutes et des scrupules parce que les décrets de Trente défendant d'être ordonné prêtre avant vingt-cinq ans, n'avaient pas été respectés. C'était pourtant l'habitude, à cette époque, dans les ordres mendiants, de conférer le sacerdoce avant l'âge requis; de plus, les décrets tridentins n'étaient pas officiellement en vigueur en France.

Il y a tout lieu de croire que Thibault, après son ordination, retourna à Angers, où Behourt le trouva lorsqu'il y séjourna de la fin de 1597 à mai 1598. La CHRONIQUE DE RENNES relate comment Behourt se lia d'amitié avec les jeunes prêtres Louis Perrin et Philippe Thibault et avec le diacre François Odiau.<sup>2</sup> Tous trois essayaient de se procurer de l'argent à Angers pour continuer leurs études;<sup>3</sup> la chose n'étonnera pas, si on sait les frais très élevés en dîners et en fêtes qu'occasionnaient les différentes thèses qu'il fallait passer au cours des deux années d'études avant la *tentative* (baccalauréat).<sup>4</sup>

Peu de temps après, cependant, nous retrouvons Thibault et son ami Odiau au collège des Jésuites, à Pont-à-Mousson, en Lorraine, pour un séjour d'une année. Comme il s'agit probablement d'une année de cours, il faut situer ce séjour dans la deuxième moitié de 1598 et la première moitié de 1599. C'est encore la CHRONIQUE DE RENNES qui permet d'établir ces dates. En mai 1599, elle consacre un commentaire détaillé au fait que les futurs promoteurs de la réforme se trouvent dispersés aux quatre coins de la France; elle mentionne qu'à ce moment, Thibault et Odiau font à Pont-à-Mousson leurs études de théolo-

<sup>1</sup> Paris, B.N., ms fr. 13527, *Histoire chronologique*, t. II, f. 278 v.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 13.

<sup>3</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 11 et 35; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 26-27.

<sup>4</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 12, *Ordre de ce que se passe pour estre docteur en la faculté de Theologie de Paris*. Cf. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 45, note 5.

gie chez les Jésuites.<sup>1</sup> On se demandera d'où vient tout à coup cet intérêt pour les Jésuites. La réponse nous mène aux rapports de Thibault avec le cercle parisien, car c'est André du Val qui lui avait conseillé d'y aller.

Les données à notre disposition ne permettent pas de savoir comment Thibault a connu les membres du cercle. Il est possible qu'il soit entré en rapport avec Du Val à l'université, où ce dernier avait une chaire depuis 1594, et que ce soit par son intermédiaire qu'il fit la connaissance de Dom Beaucousin. Mais ce n'est là qu'une supposition. Une chose est certaine, c'est qu'avant 1600, Thibault subissait déjà fortement l'influence de Du Val et de Beaucousin. C'est sur l'indication de Du Val, en effet, qu'en 1598, il partit pour Pont-à-Mousson; Dom Beaucousin était à cette époque son directeur spirituel.<sup>2</sup> Ces deux personnages importants n'étaient par les seuls avec qui Thibault entretenait des rapports suivis; vers 1600, il était également un habitué du couvent des Feuillants, branche réformée des Cisterciens, établie à Paris depuis 1588. Nous avons encore une lettre du prieur d'alors, Jean de Saint-Malachie, qui parle longuement de cette période de la vie de Thibault. Il écrit:

Je veus esperer, mon R. pere, que vous n'aures pas oublie, comme jadis et devant l'annee du Jubilé 1600 vous frequanties parfois la maison des Feuillans de Paris, et voies le Pere Prieur de ladictie maison, a qui communiquies les intentions graves, despuis mis dieu graces en exsecution. J'estime ne me tromper point en l'opinion que j'ay, que c'est vous, que je voiois, estant alors quoyquindigne Prieur dudict Monastere, voire qui eustes premierement intention d'estre des nostres.<sup>3</sup>

C'est aussi, probablement, vers 1600 que, grâce à ses contacts avec Du Val et Beaucousin, Thibault a noué l'amitié qu'il entretenait avec d'autres promoteurs du renouveau spirituel, comme le Jésuite Pierre Coton, confesseur de Henri IV, dont il devait encore recevoir une lettre d'amitié le 2 avril 1624.<sup>4</sup> Il a certainement connu Pierre de Bérulle chez Dom Beaucousin avec qui, vers 1600, ils entretenaient tous deux des relations suivies.<sup>5</sup> Depuis cette époque, Bérulle et lui étaient très liés, comme en témoignent des prêtres de l'Oratoire dans une lettre adressée à Jacob Boonen, archevêque de Malines:

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 14.

<sup>2</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 40 sq.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 7a, lettre de Jean de Saint-Malachie à Philippe Thibault, Dijon, le 19 avril 1628.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.* 9 H 19.

<sup>5</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 134, 139, 189.

Quinetiam (Thibault) Illmo Dno Cardinali de Bérulle iisdem nominibus charissimum fuisse, atque in pretio habitum. . .<sup>1</sup>

Bien des années plus tard, Bérulle, devenu cardinal, aidera Thibault à obtenir de Rome une décision favorable pour la réforme de la Touraine.<sup>2</sup> Il s'était également lié d'amitié avec Philippe Cospéan, encore étudiant à la Sorbonne et habitué du cercle de Madame Acarie;<sup>3</sup> c'est sur l'intervention de Thibault que ce dernier deviendra plus tard évêque de Nantes.<sup>4</sup>

Thibault appartenait donc au cercle et la suite des événements montre qu'il y était considéré comme l'homme destiné à rénover l'Ordre du Carmel en France. On peut se demander dès lors pourquoi Du Val l'envoya en 1598 chez les Jésuites. Lezin de Sainte-Scholastique suppose que c'est la solide doctrine de la Compagnie qui séduisit Thibault;<sup>5</sup> mais il est plus probable que Du Val a agi ainsi pour que, grâce à la fréquentation des Jésuites et à la pratique des EXERCICES SPIRITUELS,<sup>6</sup> il pût, comme Pierre de Bérulle en 1601, être éclairé sur son propre avenir. Il est hors de doute qu'à ce moment de sa vie, Philippe Thibault traversait une crise pénible. La fréquentation de ses amis parisiens le familiarisa avec les nouvelles formes de l'idéal religieux. Chez les Feuillants, les Chartreux et les Jésuites, il découvrit la méditation méthodique,<sup>7</sup> l'ascèse et la mystique; il entendit, sur la vie spirituelle, des opinions qui différaient de celles qu'il avait connues et vu proposer jusqu'alors; il put voir vivre des ordres «modernes», comme les Jésuites et les Capucins, des ordres rénovés, comme les Feuillants. C'était là une vie bouillonnante et ardente. Il ne pouvait s'empêcher de faire des comparaisons avec son Ordre à lui. Là, il n'avait trouvé que peu de vraie ferveur; la corruption et la décadence étaient partout visibles. Les mesures prises pour redresser la situation avaient plutôt pour but la restauration des anciennes formes de piété que la recherche de formes nouvelles et l'approfondissement de la vie intérieure. Elles n'apportaient pas ce qu'il cherchait. De toute évidence, il ne croyait pas à la réussite des efforts de Behourt: oserait-il se risquer là où Behourt échouait? Il ne savait pas quel chemin choisir et il cherchait une issue à cette incertitude. Sans aucun doute, son séjour

<sup>1</sup> Malines, Arch. Archiépiscopales, Fonds des Carmes, lettre du 13 décembre 1629.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 19, lettre de Gibieuf à Philippe Thibault, le 13 août 1625.

<sup>3</sup> Dagens, *op. cit.*, p. 111.

<sup>4</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 87.

<sup>5</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 24-25.

<sup>6</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 43.

<sup>7</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 7.

chez les Jésuites lui apprit beaucoup : plus tard, à la tête de la Réforme, son premier soin devait être d'instituer la retraite annuelle de dix jours et la méditation méthodique ; mais ce séjour ne lui apporta pas la solution de ses problèmes. Revenu à Paris, il se présente chez les Feuillants : il n'est pas accepté parce qu'on voit que, dans son Ordre, il pourra accomplir une grande tâche.<sup>1</sup> Il reçoit la même réponse, lorsqu'il décide de devenir Chartreux. Ensuite il médite de passer aux Carmes déchaussés, mais Du Val et Bérulle l'en dissuadent.<sup>2</sup> Thibault n'est d'ailleurs pas le seul à se débattre dans ces incertitudes. Dans le groupe de Carmes qui s'est formé autour de lui à Paris, il y en a au moins deux autres qui pensent sérieusement à quitter l'Ordre. D'après la CHRONIQUE DE RENNES, Guillaume Guerchois, un des plus proches collaborateurs de Pierre Behourt, part pour Paris peu après la renonciation aux biens personnels dont nous avons parlé plus haut, et, de Paris, il se rend à Rome *espérant estre carme déchaussé*.<sup>3</sup> Un autre membre du groupe, Noël de Mardeaux, quitte l'Ordre, en 1600, pour entrer chez les Cisterciens, qu'il quitte à leur tour pour revenir aux Carmes, en 1604, et y être réintégré.<sup>4</sup> C'est donc là, pour Thibault et ses amis, une période extrêmement critique.

L'année 1600 fut une année jubilaire, qui amena à Rome plus d'un million de pèlerins.<sup>5</sup> Plusieurs membres du groupe parisien des Carmes décidèrent de profiter de l'occasion pour exposer leurs difficultés à l'autorité suprême. Ils voulaient, soit passer à un autre Ordre – ils songeaient, entre autres, aux Carmes déchaussés<sup>6</sup> – soit, si ce n'était pas possible, demander qu'on leur donne un couvent où ils pourraient vivre selon leurs propres principes.<sup>7</sup> Thibault avait en outre une raison personnelle pour se rendre à Rome : il voulait se délivrer des scrupules qui le tourmentaient au sujet de son ordination prématurée.<sup>8</sup> Le grand jubilé leur permit d'obtenir l'autorisation nécessaire<sup>9</sup> et ils partirent donc pour Rome. Dans un registre de l'Eglise des Carmes, Sainte-Marie-Transpontine, où sont inscrits les noms des Carmes qui visitèrent Rome l'année du jubilé, nous retrouvons toute la compagnie. Ce sont : *Stef-*

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V. 9 H 7a, lettre de Jean de Saint-Malachie, le 19 avril 1628.

<sup>2</sup> DOCR, p. 39.

<sup>3</sup> Chronique de Rennes, p. 14.

<sup>4</sup> Arch. OC Rome, II CO 1(11), *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 113 r.

<sup>5</sup> K. Eder, *Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus*, Vienne 1949, p. 193.

<sup>6</sup> Chronique de Rennes, p. 14.

<sup>7</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 29-30 ; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 12.

<sup>8</sup> Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 12.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 13.

*fano Guerolt, Gio. Gentiler, filippo tiebaldo, Guiliano Baili, Gio. Bergon, Gulielmo Guisgol, fra Natale di Mardeos, fra Gio. Tocher.*<sup>1</sup> Ecrits phonétiquement par des Italiens, ces noms ont subi quelques altérations; mais on les reconnaît pour la plupart. Etienne Gueroult, appelé ici Steffano Guerolt, de la province de France, séjourna plus tard pendant quelque temps à Rennes; mais, en 1609, il dut rejoindre Rouen, d'où il écrivit deux lettres à Thibault.<sup>2</sup> Julien Bailly (Giuliano Bailli) figure au chapitre de Nantes en 1604, où il fut nommé sous-prieur à Dol.<sup>3</sup> Le nom de Gio. Bergon est plus difficile à identifier; mais c'est peut-être Jean du Verger, de Bondon, qui, le 12 juillet 1602, reçut du général, en même temps que Philippe Thibault, la permission de préparer sa licence à Paris.<sup>4</sup> Gulielmo Guisgol indique sans doute Guillaume Guerchois, dont nous avons déjà parlé plusieurs fois. Noël de Mardeaux (Natale di Mardeos), de Dol,<sup>5</sup> donna définitivement son adhésion à la Réforme en 1607,<sup>6</sup> ce que Jean Docquet (Gio. Tocher), de Rouen, avait déjà fait en 1605.<sup>7</sup> Etant donné que, dans le nom Filippo Tiebaldo, on reconnaît aisément Philippe Thibault, il reste Gio. Gentiler qu'on ne peut pas situer. Il faut remarquer que deux des meilleurs amis de Thibault, François Odiau et Louis Perrin, ne figurent pas sur la liste.

A l'instar de Hugues de Saint-François et de Lezin de Sainte-Scholastique, Suzanne-Marie Bouchereaux fait s'agenouiller nos pèlerins aux pieds du pape Clément VIII et du général Henri Sylvius, à qui ils auraient exposé leurs difficultés.<sup>8</sup> Le récit est très circonstancié et fort touchant; malheureusement, il ne mérite pas le moindre crédit. A ce moment, le général n'était pas à Rome, mais dans le sud de l'Italie, le plus souvent à Naples: <sup>9</sup> arrivés à Rome, les pèlerins durent s'adresser à son remplaçant. Celui-ci ne voulut rien entendre d'un changement d'Ordre et leur répondit qu'ils avaient mieux à faire en travaillant à la réforme de l'Ordre en France, qu'en outre le général comptait se rendre bientôt lui-même en France pour s'employer personnellement à

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II Roma (Tr.) II, 5, *Lista delli frati che sono venuti a Roma per l'anno santo 1600*, f. 254 r., col. 1.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 19.

<sup>3</sup> Arch. OC Rome, II CO 1(11), *Regestum Sylvi 1602-1604*, f. 111 r.

<sup>4</sup> *Ibid.*, f. 12 r.

<sup>5</sup> *Ibid.*, f. 113 r.

<sup>6</sup> *Chronique de Rennes*, p. 22.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>8</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 30; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 14; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 46-47.

<sup>9</sup> Arch. OC Rome, II CO 1(9), *Primum Regestum Sylvi, 1598-1602*; Arch. Ille-et-V., 9 H 19, lettres du général Sylvius, expédiées de Naples, datées d'août et de septembre 1600.

la mise en vigueur de la réforme.<sup>1</sup> Pour donner plus d'autorité à ses paroles, il obtint pour eux une audience chez le cardinal protecteur de l'Ordre, Pinelli, qui leur dit exactement la même chose.<sup>2</sup> Ils firent une dernière tentative auprès des Carmes déchaussés; mais ceux-ci aussi refusèrent de les accueillir, en alléguant la tâche qui les attendait.<sup>3</sup> A Rome donc, les jeunes Carmes du groupe parisien virent clairement ce qu'on attendait d'eux et où était leur terrain d'action. Pour la plupart d'entre eux, ce fut un signe de la Providence; c'est pourquoi ce voyage à Rome revêtit une signification particulière. Ils retournèrent tous ensemble en France,<sup>4</sup> où Guillaume Guerchois, six mois après son départ de Ploërmel, se présenta, les mains vides, chez Pierre Behourt.<sup>5</sup> Le général qui, sur ces entrefaites, avait été mis au courant, envoya au couvent de Paris une lettre qui révèle combien nos pèlerins avaient montré d'opiniâtreté dans leurs démarches à Rome :

Fratres nostri praedilecti. Desideratis ad veram Carmeliticæ Religionis splendorem, ut professi estis, restitui; bonum sane opus desideratis, atque hoc desiderium vestrum summo laudare opere omnino debemus. Et quidem nobis esset in animo statim ad hoc quod præcipuum oneris nostri ac muneris opus existimamus, et conferre nos, illudque iuxta id quod exoptatis perficere. Verum quando siciliensem visitationem aggressuri iamiam sumus, differendum hoc negotium in tempus magis opportunum necessario est. Differendum, non tamen si deo placebit auferendum. Haec nempe initia in religiosiis viris quanti referant et quam cito adiuvanda, non ambigimus, si ea salva esse volumus. Vos tamen interea illud Salvatoris nostri dictum habete ac versate animo: Regnum dei intra nos esse, ac non solum iuxta nos. Atque in vestra esse potestate ibi dum vivitis, et cum ijs quibuscum vivitis, regnum æternum adipisci. Et quis nos ieiunantes coget epulari? Et quis flagellum quo carnem macerabitis eripiet de manibus? quis obediens nos compellet non obedire? Si pauperes esse vultis num nam cogemini ut thesauros in vestram perniciem accumulatis? Nemo vos seducat. Videte ne spiritu ho-

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 14.

<sup>2</sup> Lettre de Léon de Saint-Jean au général Grégoire Canalius, datée du 13 décembre 1625: «Porro consilium demutandi Ordinis, quod altius inhaerebat, divertit qui vices Generalis, Neapoli tum degentis, per ea tempora Romæ gerebat. Utque pervincerent, interposita fuit in eum finem E. C. Pinelli Protectoris auctoritas». Leo a Sancto Joanne O. Carm., *Studium Sapientiae Universalis*, t. III, Lyon 1664, *Epistolarium*, p. 258.

<sup>3</sup> *Cronique de Rennes*, p. 14.

<sup>4</sup> D'après Antoine-Marie de la Présentation O.C.D., *La Réforme de Touraine*, dans *Etudes Carmélitaines*, XVII (1932), t. II, p. 191-192, Thibault aurait passé une bonne année dans le Noviciat des Pères déchaux à Rome, «afin de s'initier à toutes les pratiques de la Réforme de sainte Thérèse, surtout à l'oraison mentale». Toute documentation manque et aucune source ne fait mention de ce fait. Il est probable que l'auteur s'est trompé en mentionnant ici un événement qui a eu lieu plus tard; c'est que Thibault a pris part en 1616 pendant six semaines aux exercices du noviciat chez les Pères déchaux à Paris pour se mettre au courant de leurs pratiques. Voir: Timotheus a Praesentatione Virginis O.Carm., *Vita Venerabilis P. Philippi Theobaldi*, dans *AOC*, VII (1929-1931), p. 52.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15.



minum agamini. Scimus neque negare possumus bonorum societatem, et bonorum imperium ad caelestem gloriam facilius et iucundius iter aperire, sed tamen illud etiam verissimum est, nulla improborum societate, nullius scelestissimi tyrannico dominatu iustum hominem adigi in scelus posse. Quis separabit nos, inquiebat sanctissimus Paullus (!) a charitate Christi, an gladius ? an nuditas ? an persecutio ? immo scimus, inquit, ne potestates quidem aut principatus aut dominationes id sibi arrogare posse, ut si velis adhaerere Deo, abs eius te dulcissimis ijsdemque validissimis brachijs, sinuque avalant. Epistulae igitur clausula haec esto. A nobis cum primum poterimus omnem opem et operam in tam sancto negotio expectate. Interim pro nobis, nostramque salutem diligenter deum optimum maximum precamini. Precamur ipsi vobis ab eodem optimo maximo bonam mentem aut certe bonae mentis perenne incrementum. Valete in Domino. Neapolis. XI calendas oct. C.<sup>1</sup>

L'impatience du groupe parisien, dont cette lettre témoigne clairement, l'emporta à la longue ; car, à peine une année plus tard, en 1601, ils obtinrent – par l'intermédiaire d'amis non mentionnés : Pierre Coton peut-être, ou Bérulle ? – une audience auprès d'Henri IV. Présentés au roi par le cardinal de Joyeuse, ils lui exposèrent leurs projets de réforme ; le roi leur promit de les aider en envoyant au général une lettre pour le persuader de se hâter.<sup>2</sup>

Comme la visite aux plus hautes autorités ecclésiastiques de Rome, cette audience chez le roi, à l'occasion de la naissance de Louis XIII, dans l'automne 1601, caractérise la façon de procéder de Thibault. Si Behourt était homme à se mettre tranquillement à la besogne et à essayer d'atteindre son but par une volonté persévérante, Thibault s'assurait d'abord des appuis puissants. *Il ne voyait aucun jour à la réformation de l'Ordre, si Dieu, le Pape et le Roi n'y mettaient la main*, dit un de ses premiers biographes.<sup>3</sup> De fait, sa façon d'être et d'agir sont aux antipodes de celles de Behourt ; elles expliquent en grande partie son succès. Malheureusement, des sources importantes pour la connaissance de sa personnalité ont été perdues, car Thibault avait soin de brûler lui-même à peu près tout ce qui était écrits personnels et il gardait un silence absolu sur sa propre vie intérieure. Pour y suppléer partiellement, nous trouvons des bribes d'information dans l'œuvre de ses deux premiers biographes, Hugues de Saint-François et Lezin de Sainte-Scholastique, qui l'ont connu. Ceux-ci toutefois ont esquissé sa

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, lettre du père général Sylvius adressée au couvent des Carmes de Paris, le 21 septembre 1600.

<sup>2</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 37-39. On ne trouve pas les noms de ces Carmes.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29.

vie sur un patron de vertu tel qu'on ne peut se défendre de l'impression que le *Père de la Réforme*, le *Nouveau Josué*, y est fortement idéalisé. Bien sûr, ils relatent de nombreuses anecdotes et des souvenirs personnels; mais ce sont les souvenirs de personnes qui ont très vite appris à ne pas lui marchander leur admiration. Dépouillé des généralités morales et de l'idéalisation pieuse, il reste un personnage réconfortant, un homme d'envergure, sympathique par sa sage modération, par son bon sens très humain et son aversion pour le fanatisme et tous les excès. Sa pondération, son sens pratique et ses talents diplomatiques en font un chef-né, qui ne perdait jamais de vue le but à atteindre: la réforme de son Ordre, non seulement par la restauration de la vie de communauté dans toute sa perfection sous des formes nouvelles, mais surtout par le souci de la fonder, conformément à l'esprit même de l'Ordre, sur le commerce intime avec Dieu.

C'était un homme modéré. *Nec in turbine, nec in commotione Dominus, sed in spiritu levis auræ*, écrit-il aux Carmes belges, lorsque ceux-ci protestent violemment contre sa venue comme réformateur, et c'est bien sa manière.<sup>1</sup> C'est parce qu'il voyait les choses à leurs justes proportions qu'il prit comme devise: *plus d'union, moins de perfection*.<sup>2</sup> L'union et la fraternité n'offraient-elles pas à la Réforme un fondement plus solide que le perfectionnisme dans l'accomplissement des pratiques extérieures? Persuadé que la Règle mitigée conduit aussi bien à la sainteté, il n'acceptait pas que l'idéal fût de remettre en vigueur la toute première Règle de l'Ordre. Il ne croyait pas non plus nécessaire de retrancher la Réforme de l'ensemble de l'Ordre en fondant une congrégation indépendante, car, dans ces conditions, l'influence sur l'ensemble de l'Ordre aurait été définitivement compromise;<sup>3</sup> en revanche, il s'assura de quelques privilèges qui devaient lui permettre de se défendre contre l'influence des incompetents. En matière de pauvreté, il revisa sa première idée, qui était d'exclure toute forme de propriété, tant pour les individus que pour la communauté, et il autorisa les couvents à accepter des fondations qui leur permettraient d'avoir des assises matérielles saines.<sup>4</sup> Cette pondération, qui lui faisait ménager les petites susceptibilités et le rendait conciliant sur des points d'un intérêt secondaire, quand un couvent voulait rallier la Réforme,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Malines, Arch. Archiépiscolales, Fonds des Carmes, lettre de Philippe Thibault aux Carmes belges, Angers, le 7 mars 1629.

<sup>2</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 88.

<sup>3</sup> Sernin-Marie de Saint-André, *Vie de Jean de Saint-Samson*, p. 71 sq.

<sup>4</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 113.

<sup>5</sup> G. Mesters O.Carm., *Philippe Thibault*, dans *Carmel*, III (1950/51), p. 271.

suscita l'antagonisme d'un groupe de réformistes qui ne voyaient de salut que dans la sélection sévère et voulaient former un petit noyau de purs spirituels.<sup>1</sup> Il souffrit de cette résistance d'hommes qui lui étaient très chers; elle lui fit dire souvent à la fin de sa vie: *A furore sanctorum libera me Domine.*<sup>2</sup>

Mesure et sens des réalités se complètent. Thibault, homme pratique et presque homme d'affaires, répugnait à entreprendre une chose sans certaines garanties de succès. Il avait besoin, parfois trop même, de s'assurer d'abord une certitude. Nous avons vu qu'il ne voulait entreprendre de réforme qu'avec l'appui entier du pouvoir; plus tard, il ne devait même plus tenter de réformer un couvent si les chances de réussite n'étaient pas présentes.<sup>3</sup> Il savait que naguère c'était le besoin matériel qui avait désorganisé la vie de communauté et avait fait décliner la vertu de pauvreté; pour y parer, il chercha à donner aux couvents une base économique saine, afin que le souci de la subsistance n'absorbât pas toute l'énergie. Il se montra sous ce rapport excellent financier.<sup>4</sup> Il ne faisait pour lui aucun doute que les règles d'un couvent sont faites pour servir les religieux, et non le contraire, que, par conséquent, elles doivent être adaptées aux exigences que la vie comporte. Lorsqu'il s'avéra à l'usage que la défense de garder des livres dans la cellule offrait des inconvénients, il la supprima;<sup>5</sup> de même qu'il annula en partie, pour des raisons pratiques, la mesure qui, dans la Réforme, supprimait tous les grades et privilèges.<sup>6</sup> Son attitude à l'égard des phénomènes mystiques montre le même besoin d'avoir les pieds sur terre. Le frère Jean de Saint-Samson, que favorisaient des grâces d'exception, en fit l'expérience. Lorsqu'il donna son adhésion à la Réforme, Thibault le soumit à de nombreux examens, fit contrôler ses écrits par des docteurs de la Sorbonne et autres théologiens en renom, pour s'assurer que l'esprit qui inspirait le frère Jean était bon.<sup>7</sup>

Thibault possédait en outre le sens diplomatique, indispensable à son travail. En admettant que sa diplomatie au service de Dieu ait rendu des services inestimables à la Réforme, on ne s'étonne cependant pas de lui entendre reprocher de l'opportuniste.<sup>8</sup> Parce qu'il se

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 441.

<sup>3</sup> Mesters, *op. cit.*, p. 272-278.

<sup>4</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 84.

<sup>5</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 33, l'original du Bref promulgué à cette fin par le pape Paul V, le 21 janvier 1616.

<sup>6</sup> *BC*, t. II, col. 648.

<sup>7</sup> C. Janssen O. Carm., *Broeder Jean de Saint-Samson*, dans *Carmel*, II (1949/1950), p. 270-271.

<sup>8</sup> *Malines, Arch. Archiepiscopales*, Fonds des Carmes, lettre de Martinus de Hooghe à l'archevêque, le 6 novembre 1627.

retranchait volontiers sur le terrain indécis qui sépare la prudence et la crainte, il lui arrivait en outre de donner l'impression de manquer de confiance en soi. Ses interventions diplomatiques toutefois lui permirent de limiter au minimum les conflits avec les non-réformés et d'assurer aux convents réformés une position telle qu'ils étaient pour ainsi dire indépendants, sans que leurs liens avec la province eussent à en souffrir.<sup>1</sup> Il en résulta qu'à la fin de sa vie, la province entière était passée à la Réforme. Il fit participer tous les religieux, même les frères clercs et les frères convers, à l'élaboration des statuts, en les priant d'exprimer leurs désirs et leur point de vue sur le projet qu'il avait composé avec quelques autres, pour qu'ainsi chacun eût conscience d'y avoir collaboré.<sup>2</sup> Son tact et sa prudence firent aussi de lui un réformateur très demandé dans les autres Ordres et couvents et lui valurent d'être toute sa vie un homme surchargé.

Ce que nous venons de décrire comme des qualités, peut, d'un autre point de vue, être taxé d'irrésolution, de manque d'énergie et de peur. Ce jeu du prendre et du laisser, l'attente prudente des chances certaines irritent des caractères plus robustes, qui demandent des attitudes énergiques. L'attitude de Thibault suscita des critiques dès son vivant tant dans le milieu de la Réforme qu'à l'extérieur; <sup>3</sup> mais la critique la plus violente est bien celle que fait Suzanne-Marie Bouchereaux dans son livre que nous avons déjà cité plusieurs fois :

...que d'hésitations et que de ménagements. Il ne réprova pas assez d'ancien, il ne fit pas assez de neuf. Il donna trop aux compromis, aux atermoiements. Il fallait rompre totalement avec les vieux abus, alors qu'il les tolère, et rejeter une mitigation dégénérée. Il répugne d'ailleurs à s'étendre; il décourage par ses refus ou ses délais les bonnes volontés qui l'appellent; il se dérobe à l'exécution des ordres des Généraux pour la réforme des autres provinces, ou bien il n'y obéit qu'après un long temps et à contre-cœur.<sup>4</sup>

Cette âpre accusation n'est pas tout à fait dénuée de fondement. Thibault se décidait difficilement. Souvent, après avoir longtemps pesé le pour et le contre, il estimait que l'affaire n'était pas assez sûre et il renonçait à la réaliser. Son attitude hésitante durant sa longue crise de vocation en est une preuve suffisante. Plus tard, en 1607, il ne se décide

<sup>1</sup> Mesters, *Philippe Thibault*, p. 282.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 22, *Reigles et statuts 1612*, f. 1 r. et 21 r.; 9 H 18a, *Exercitia conventualia 1615*, f. 26 r. - 27 v. De nombreuses observations concernant les rédactions provisoires des Constitutions de 1635 sont conservées.

<sup>3</sup> Mesters, *op. cit.*, p. 271-274.

<sup>4</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 445-446.

que difficilement à se rallier à la Réforme, bien que, depuis longtemps, il conseillât à des amis et disciples d'aller à Rennes et bien que plusieurs des personnes qu'il avait interrogées lui aient donné l'avis d'y adhérer; il remet de jour en jour les démarches pour l'application de la Réforme en Belgique, invoquant des occupations pressantes, sa santé chancelante, malgré les appels réitérés du général et d'autres personnes haut placées.<sup>1</sup> La critique que nous avons citée va cependant trop loin. Il est certain qu'il voulait parfois trop s'assurer d'avance de la réussite d'une entreprise et en retardait ainsi l'exécution; peut-être même — mais une grande réserve est ici de mise — cette manière d'agir a-t-elle empêché la réalisation de certaines bonnes choses. S'il en a été ainsi, il faut en rendre responsable les défauts de ses qualités. Tout cela n'allait pas, de fait, sans contre-partie. Une fois la décision prise, il passait résolument à l'exécution et il ne transigeait jamais sur des points vraiment essentiels. C'est ainsi qu'arrivé à Rennes, en 1607, il n'hésita pas à aller de l'avant, bien que le prieur ne fût pas d'accord avec ses projets.<sup>2</sup> Si la Réforme a vraiment été une réussite et a exercé une heureuse influence sur l'Ordre entier, c'est en grande partie à Thibault qu'on le doit. Et cette constatation est la meilleure louange qu'on puisse rendre à ses qualités. Il ne faut pas oublier enfin, que la critique en question émane d'une officine bien définie: le cercle de ceux qui voulaient faire de la Réforme tout autre chose que ce que Thibault envisageait. Ils estimaient qu'il fallait former un groupe select de contemplatifs qui ne s'occuperaient qu'exceptionnellement de pastorale.<sup>3</sup> Dans ce cas, l'influence sur l'ensemble de l'Ordre aurait été nulle.

Ses qualités de chef, les idées «modernes» qu'il avait acquises au contact de ses amis parisiens, désignaient Thibault pour mener à bien une réforme. Quelques années devaient passer encore avant qu'il ne s'y attelât.

### C. LES DEUX GROUPES JUSQU'AU MOMENT DE LEUR COOPÉRATION (1602-1605)

Nous avons laissé Pierre Behourt à Ploërmel au moment où, avec ses deux compagnons, il avait renoncé à toute propriété personnelle.

<sup>1</sup> Plusieurs lettres à ce sujet aux *Arch. Ille-et-V.*, surtout dans les liasses 9 H 12 et 9 H 16; également aux *Arch. Archiépiscolales de Malines*, Fonds des Carmes.

<sup>2</sup> Cf. chap. 4, p. 158.

<sup>3</sup> *Tours, Bibl. Municip.*, ms 487, *Recueil de divers traités du divin séraphique et incognu mystique, B. et S. F. F. Jan de Saint-Samson, religieux carme*, par exemple: f. 262 r., 284 v.—285 v., 318 v., 330 r.; *DOCR*, p. 18.

Pendant les trois années qu'ils y séjournèrent, Behourt travailla comme prieur à la restauration du couvent et de l'église; mais on ne parle pas de tentatives de réforme. L'année 1602 promettait de devenir exceptionnellement favorable. Le 16 avril, il était présent avec Guerchois à la profession, à Rennes, de son élève Mathurin Aubron.<sup>1</sup> Quelques semaines plus tard, le 5 mai, le chapitre provincial commençait à Angers. Non sans complications! La coutume voulait que le provincial démissionnaire présidât le chapitre jusqu'à la nomination du nouveau provincial qui, à son tour, se chargeait de la présidence. Cette fois-ci, au contraire, le général avait nommé quelqu'un du dehors, Guillaume Champcheurieux, prieur de Paris, comme président du chapitre. Etant donné que les membres du chapitre n'appréciaient pas cette nouveauté et, d'autre part, ne voulaient pas tenir tête trop ouvertement à l'ordre du général, ils trouvèrent moyen de persuader Champcheurieux de céder sa place à Jean de Launay, le provincial démissionnaire.<sup>2</sup> Après cette manœuvre qui, à leurs yeux, était un arrangement à l'amiable, ils ne voyaient pas d'inconvénient à ce que la réunion ait lieu. Lorsqu'au cours de ce chapitre, Behourt fut élu provincial, il dut penser qu'il tenait la chance de sa vie pour l'exécution de ses projets. Mais il en alla autrement. Tout d'abord, le 12 juillet de la même année, le général ratifia son choix et approuva les actes du chapitre.<sup>3</sup> Mais apprenant peu de temps après comment les choses s'étaient passées, il annula aussitôt toutes les décisions du chapitre, ainsi que l'élection de Behourt, qui n'avait pas encore reçu sa lettre de ratification, tandis que presque tous les membres du chapitre étaient excommuniés.<sup>4</sup> Arrivé en France en automne 1602, le général convoqua Behourt à Paris,<sup>5</sup> où son excommunication fut levée; mais le général ne ratifia pas sa nomination de provincial; c'est le prieur de Tours, David Berthault, qui fut chargé de cette fonction et qui devait être vicaire-provincial jusqu'au chapitre suivant.<sup>6</sup> Heureusement, écrit l'auteur de la *CHRONIQUE DE RENNES*, que Behourt n'avait pas été nommé,

car il se deliberoit d'entreprendre un affaire, du quel il ne feust jamais venu au bout, scavoir de reformer tout en un coup toute la province.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 28, lettre de profession originale de Mathurin Aubron avec, entre autres, les signatures de Pierre Behourt et Guillaume Guerchois, témoins.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15.

<sup>3</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1(11), *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 12 r.-13 v.

<sup>4</sup> *Ibid.*, f. 27 r. et f. 109 v.; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 27.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15.

<sup>6</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 27 r.-v., lettres du 20 novembre 1602.

<sup>7</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15.

Le 5 avril 1603, pour le consoler, le général nomma Behourt vicaire-prieur de Rennes,<sup>1</sup> fonction pour le moins honorifique. A Rennes régnait le désordre. Pas plus tard que l'année précédente les fers avaient été croisés au cours d'une vive querelle et un des religieux avait succombé des suites de ses blessures.<sup>2</sup> Behourt et les siens furent reçus d'une façon tout sauf aimable.<sup>3</sup> L'opposition qu'ils rencontrèrent était même à ce point malveillante que, deux mois plus tard, le 13 juin 1603, le général le releva de cette fonction honorifique en lui promettant d'arranger les choses l'année suivante.<sup>4</sup> Avec le concours du vicaire-provincial, Behourt avait néanmoins obtenu une petite satisfaction: le jeune Mathieu Pinault fut retiré du couvent et envoyé à Paris pour y faire des études de philosophie.<sup>5</sup> Les belles espérances du début 1602 ne s'étaient pas réalisées.

Au cours de l'année 1602, Sylvius prit des dispositions pour la grande tournée de visite qui, pendant deux ans et demi, devait le conduire à travers toute l'Europe occidentale. Le pape envoya des lettres de recommandation aux différentes cours, à Henri IV entre autres,<sup>6</sup> et, en automne 1602, le général entra en France, venant du Nord de l'Italie. Il commença sa visite, en janvier 1603, par le couvent parisien. Sylvius voulait que le grand couvent de la Place Maubert ne fût pas seulement un centre d'études, mais un centre d'observance et de réforme pour toute la France.<sup>7</sup> Il est certain qu'il comptait pour cela sur l'appui du groupe parisien, dont il connaissait les efforts. Suivant les biographes de Thibault, le général aurait même demandé en arrivant: *Ubi est Magister Thibault?*,<sup>8</sup> et ils veulent nous faire accroire qu'au cours des visites qui suivirent, le général voulait l'avoir constamment auprès de lui pour l'assister et l'aider. Il faut dire que c'est un peu forcer la note. Le général ne connaissait pas personnellement Thibault et, en outre, il n'est pas certain du tout que Thibault ait séjourné à Paris pendant cette visite du général, car son nom ne figure pas sur la liste des moines résidants qui, à cette occasion, ont été

<sup>1</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 50 v.

<sup>2</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 13 r.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 9, lettre du père général Sylvius à Pierre Behourt, Bruxelles, le 13 juin 1603.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15.

<sup>6</sup> *Bull. OC*, t. III, p. 322, le pape Clément VIII au roi Henri IV, le 10 avril 1602.

<sup>7</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 31 v.; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 41-42.

<sup>8</sup> Lezin, *op. cit.*, p. 39-43; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 17 sq.; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 56.

inscrits dans les RÉGESTES du général.<sup>1</sup> D'autre part, il est certain que le 12 juillet 1602, en même temps que quelques autres tourangeaux, Thibault avait reçu du général la permission *legendi sententias in universitate Parisiensi vel in alia commodiori*,<sup>2</sup> de sorte qu'il s'agissait peut-être ici d'une absence temporaire. Quoi qu'il en soit, il n'est question nulle part dans les RÉGESTES qu'il ait accompagné le général dans la moindre visite. Les statuts de réforme qu'à cette occasion Sylvius dispensa au couvent parisien, sont basés sur les résolutions de la visite Apostolique de Transpontine, en 1594, résolutions que le général avait décrétees partout au cours de ses tournées de visites en Italie.<sup>3</sup> Ici sont ajoutées un certain nombre de clauses dans l'esprit de la bulle papale, parue plus tard: elles concernent l'éducation des novices et des étudiants, et règlent en détail leurs études, questions très importantes pour ce couvent.<sup>4</sup> Il ressort des RÉGESTES du général qu'au cours de son voyage, qui l'a mené dans les provinces de France, de Belgique,<sup>5</sup> de Basse et de Haute Allemagne et de Pologne, il a promulgué les mêmes décrets partout, de telle sorte que son secrétaire Voersius renvoie tout simplement les différents couvents aux chapitres et numéros afférents des décrets de la visite parisienne ou aux *décrets ordinaires*.<sup>6</sup> Il s'en faut de beaucoup que ces décrets aient été reçus partout avec enthousiasme. Le couplet gravé à cette occasion dans la baie de la bibliothèque du couvent de Rouen en fait preuve:

Quand ce couvent dessous la discipline  
de Jean Saulnier vivoit religieux,  
le general de l'ordre carmeline  
Henry Sylvius homme devotieux  
vint visiter les couvents de la France,  
mil six cents trois le douzieme de mars.  
Puis dedans Rome il reprist sa seance  
en delaisant des Normands les rampars.<sup>7</sup>

Du reste, le général ne s'en tira pas sans dommage, car, lors de son

<sup>1</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 26 r.-27 v.

<sup>2</sup> *Ibid.*, f 12 r.

<sup>3</sup> Ainsi pendant la visitation du Nord de l'Italie (de mai jusqu'à octobre 1598); cependant la rédaction des décrets est plus courte ici: *Arch. OC Rome*, II CO 1(9), *Primum Regestum Sylvii 1598-1602*, f. 6 r.-9 v.; 19 v.-22 r.; 25 r.-26 v., etc.

<sup>4</sup> On trouve les actes de visitation du couvent parisien dans *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 31 v.-41 v.

<sup>5</sup> *Merkelbeek, Nederlands Carmelitaans Instituut*, ms B 2, *Liber Provinciae Belgicae 1597-1639*, f. 22 r.-30 r.

<sup>6</sup> A l'occasion de la visitation de Reims les chapitres et les articles sont indiqués par les premiers mots seulement: *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 43 v.-44 r.; également à Caen (46 r.-47 v.), à Atrecht (49 v.), à Valenciennes (50 v.), etc.

<sup>7</sup> *Paris, B. N.*, ms fr. 13527, *Histoire chronologique*, t. II, f. 125 v.



voyage au Brabant en 1603, il fut fait prisonnier par les «Hollandais» et incarcéré pendant un certain temps.<sup>1</sup>

De retour en France, il visita la province de Touraine, y compris les couvents de religieuses de Nazareth (Ploërmel) et des Couëtz (Nantes), où il laissa des statuts détaillés.<sup>2</sup> Enfin, le 20 juin 1604, il présida le chapitre provincial de Nantes.

La province de Touraine pouvait encore passer pour très peuplée, en tout cas par rapport à l'époque. Une biographie de Sylvius, parue en 1613, énumère pour les différentes provinces les couvents et le nombre de religieux que le général y trouva lors de sa visite. Pour la Touraine il est dit :

Roccella, Angiers, Thours, Plosmel, Nantes, Orliens, Lodun, S. Paolo, Pottiers, Aulnai, Pont Abbat, Nembont, Vivonia, Dolen, Redon. Numero de Frati di detta Provincia 380.<sup>3</sup>

Il n'est pas fait mention du nombre des membres de chaque couvent. Il semble bien que le total cité ne soit pas fondé sur des données exactes, mais sur une estimation, et une estimation trop élevée. Suivant les RÉGESTES, le général n'a visité personnellement que cinq couvents tourangeaux, et il n'a trouvé dans les quatre premiers que 50 religieux.<sup>4</sup> Les RÉGESTES ne parlent pas d'une visite aux autres couvents. Un calcul, d'ailleurs également approximatif, fait d'après les données actuellement disponibles, donne un nombre nettement inférieur. Au moins sept couvents : Nantes,<sup>5</sup> Angers, Dol, Saint-Pol-de-Léon, Pont-l'Abbé, Bondon et Ploërmel<sup>6</sup> comptaient plus de douze religieux ayant droit de vote ; car, en 1607, ces couvents protestèrent violemment parce que leur droit de proposer pour le priorat plusieurs candidats à eux n'était pas reconnu. On n'acquerrait le droit de vote qu'à l'ordination (peut-être dès le diaconat) :<sup>7</sup> il faut donc ajouter à ce nombre les frères et les novices, ce qui porte le nombre des habitants de ces couvents à plus de vingt. De fait, dans beaucoup de ces maisons, il n'y en avait pas beaucoup plus. Ainsi, lors de sa visite de 1604, le général trouve à

<sup>1</sup> *Ibid.*, f. 127 v.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 27 H 3, *Reigles, Statuts et ordonnances. Carmélites du St. Sepulchre à Rennes*, f. 230 r.-238 v. et p. 239-272.

<sup>3</sup> Fr. da Cherasco O. Carm., *Breve Relazione della Vita et Gesti del R. mo P. M. Enrico Siloio*, Asti 1613, p. 152 sq.

<sup>4</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1 (11), *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 105 v.-106 v. et f. 115 r.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre du couvent de Nantes au général, le 26 mai 1607.

<sup>6</sup> *Ibid.*, lettre du définitoire au général, le 17 mai 1607.

<sup>7</sup> Avant le chapitre provincial de 1607 Pierre Behourt fait ordonner un de ses religieux diacre afin de parvenir au nombre requis de votants : *Chronique de Rennes*, p. 22.

Angers vingt religieux, à Nantes dix-neuf<sup>1</sup> et on peut supposer qu'en une telle occasion tout le monde était présent, à de rares exceptions près. Suivant des données de 1669, Pont-l'Abbé comptait depuis 1610 déjà une trentaine d'occupants; <sup>2</sup> la mention expresse de cette date laisse supposer qu'auparavant il y en avait moins. Saint-Pol-de-Léon a également dû atteindre le chiffre que nous avons établi, étant donné que, de 1604 jusqu'en 1614, huit frères au moins ont fait leur profession.<sup>3</sup> Tours et Orléans peuvent probablement être comptées parmi les maisons d'au moins vingt occupants, car elles ont toujours fait partie des grands monastères de la province. Puisque La Rochelle était toujours aux mains des Huguenots, il reste encore six couvents. Au XVII<sup>e</sup> siècle, Hennebont comptait régulièrement plus de vingt religieux; mais, en 1590, ce nombre n'était que de dix,<sup>4</sup> nombre qui, suivant le livre des comptes n'a pu être beaucoup plus élevé en 1606.<sup>5</sup> Le nombre d'occupants des autres maisons était très réduit; Loudun en avait quatre, Poitiers sept,<sup>6</sup> Rennes environ dix.<sup>7</sup> Le nombre de religieux des couvents d'Aulnay et de Vivonne était si minime qu'on ne leur accorda qu'un prieur, et il ne fut pas pourvu aux autres fonctions.<sup>8</sup> On pourrait évaluer à deux cent cinquante le total des Carmes peuplant les neuf couvents d'au moins vingt religieux et les six plus petits. A ce nombre il faut ajouter environ trente tourangeaux (dont vingt étudiants) qui habitaient Paris,<sup>9</sup> de sorte que la province de Touraine a dû compter à cette époque quelque deux cent quatre-vingts membres.

Cinquante membres capitulaires (supérieurs et députés) s'étaient rassemblés, le 20 juin, à Nantes pour discuter les problèmes de la province, mais surtout pour entendre ce que le général avait à leur dire. Behourt était parmi eux, ainsi que Louis Perrin, les anciens provinciaux Didier Richard et Jean de Launay; mais Thibault n'est pas nommé.<sup>10</sup> Pour-

<sup>1</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 106 r. et v.

<sup>2</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 35, n° 207.

<sup>3</sup> *Quimper, Arch. Dép. du Finistère*, 16 H 6. On ne trouve pas mentionné ici Cyril le Pennec, membre de ce couvent, qui fit profession le 15 avril 1611: G. Pondaven, *Délibérations de la Maison de Ville de St. Paul*, dans *Bulletin Diocésain d'Histoire et d'Archéologie de Quimper et de Léon*, p. 101-102.

<sup>4</sup> J.-M. le Mené, *Carmes d'Hennebont*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, LII (1905), p. 354.

<sup>5</sup> *Vannes, Arch. Dép. du Morbihan*, Carmes de Hennebont, H 1.

<sup>6</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 105 r.-106 r.

<sup>7</sup> A savoir: Behourt, ses deux amis et sept autres religieux: *DOCR*, p. 38.

<sup>8</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 110 v.-111 r.

<sup>9</sup> *Ibid.*, f. 113 r. et v.

<sup>10</sup> *Ibid.*, f. 108 v.-114 v.

tant Hugues de Saint-François et Lezin de Sainte-Scholastique affirment qu'il était le conseiller du général à ce chapitre, et Suzanne-Marie Bouchereaux est même d'avis qu'il aurait contribué pour une large part à la rédaction des décrets de la visite canonique.<sup>1</sup> C'est à tort. La seule fois où on parle de Thibault, il est question de la continuation de ses études à Paris :

Ex conventu Andegavensi pro maiori forma in Collegio Parisiensi Patres Philippus Thibault, et Franciscus Odiau. .<sup>2</sup>

Lui attribuer la moindre influence dans l'élaboration des décrets est tout à fait insoutenable, comme il s'avérera plus loin. Les RÉGESTES du général nous renseignent en détail sur les phases de ce chapitre. Au début surtout, Sylvius montra une grande sévérité à cause des incidents de 1602, au chapitre précédent. Après les mesures disciplinaires, qui devaient rétablir le bon ordre dans la province, on passa à l'élection des quatre définiteurs et du provincial. Pour cette dernière fonction maître Guillaume Champcheurieux recueillit, à quatre près, toutes les voix et fut, en conséquence, déclaré élu. Ensuite, le soir du premier jour, les prieurs et les autres fonctionnaires des différentes maisons furent nommés. Le jour suivant, le général promulgua ses décrets. Ces décrets ne dérogeaient en rien à ceux que le général édictait d'année en année, partout où il allait ; cela ressort clairement des RÉGESTES, puisque le secrétaire renvoie tout simplement aux *decreta suprascripta* :

Expeditis officialibus suprascriptis sequenti die devenerunt ad decreta. Et primo ea quae decet reverentia et humilitate acceptarunt omnia et singula decreta suprascripta edita, et promulgata per Reverendissimum Patrem Generalem.<sup>3</sup>

Comme partout ailleurs dans les RÉGESTES, le mot *suprascripta* indique les décrets de Paris et ils ne sont pas autrement précisés. Bien que le secrétaire Voersius n'ait pas jugé utile de publier *in extenso* les décrets dans le compte rendu du chapitre, ils ont néanmoins été conservés dans les archives de la province.<sup>4</sup> Dans le premier chapitre, l'obligation du chœur est recommandée avec force. Une demi-heure de méditation deux fois par jour et, en plus, des lectures spirituelles sont prescrites :

<sup>1</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 17 sq., Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 39-43 ; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 56.

<sup>2</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 113 v.

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 111 r.

<sup>4</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 16, *Decreta ad reformationem et restaurationem vitae regularis observantiae edita die 20<sup>ma</sup> mensis Junij. 1604.*

cette partie provient des décisions de la visite papale de Transpontine, en 1594.<sup>1</sup>

Dans la deuxième partie de ce chapitre, on trouve de nombreuses prescriptions au sujet des actes et des accessoires liturgiques: ils proviennent des *CONSTITUTIONES ET DECRETA* du chapitre général de Crémone en 1593.<sup>2</sup> Le deuxième chapitre, qui traite de la stricte observance de la pauvreté, rejoint encore une fois les clauses de Transpontine<sup>3</sup> et se termine par un résumé de la bulle papale *DE LARGITIONE MUNERUM* du 19 juin 1594.<sup>4</sup> Les prescriptions précises au sujet des vêtements, que nous trouvons dans le troisième chapitre, proviennent en grande partie des Constitutions existantes, complétées de quelques rares clauses du chapitre général de 1593.<sup>5</sup> Le quatrième chapitre traite de la clôture, de l'ameublement des cellules, des rapports avec les laïques, etc., et nous y retrouvons beaucoup de traits communs avec les décrets de la visite de 1594.<sup>6</sup> Les quatre bulles papales sur la formation des novices et des étudiants,<sup>7</sup> dont il a été question dans le premier chapitre de notre livre, fournirent la matière du cinquième chapitre. Pour finir, on y trouve des directives pour l'administration et le gouvernement de la province et des couvents.

En fait donc – et il est important de bien l'établir – les décrets du général, dans leur substance, sont entièrement basés sur la réforme entreprise par le pape, réforme qui concernait tout le clergé régulier, et pas spécialement les Carmes. Ils ont pris une importance capitale pour la Réforme de Touraine; car, bien qu'ils aient été proclamés dans tout l'Ordre, c'est là seulement qu'ils sont devenus le point de départ d'un mouvement de réforme proprement dit. C'est pourquoi nos réformateurs se référeront toujours à ces décrets comme à leur *Magna Charta*.<sup>8</sup>

Après la proclamation des décrets, quelques points pratiques furent réglés. Ainsi, conformément aux prescriptions papales, on choisit deux noviciats pour la province: Rennes pour les couvents bretons, Poitiers

<sup>1</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1(9), *Primum Regestum Henrici Sylvii 1598–1602*, f. 257 r. et v.

<sup>2</sup> *Constitutiones et Decreta . . . in Capitulo Generali Cremonae . . . 1593 edita*, Cremona 1593, f. 1 r. –8 r.

<sup>3</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1(9), *Primum Regestum Sylvii 1598–1602*, f. 257 v. –258 v.

<sup>4</sup> *Bull. OC*, t. III, p. 296–300.

<sup>5</sup> *ACG*, t. II, p. 8.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, *Primum Regestum Sylvii 1598–1602*, f. 260 r. –261 r. . .

<sup>7</sup> Cf. p. 50.

<sup>8</sup> Notamment dans la supplique de Pierre Behourt au Saint-Siège, le 16 février 1607: *Arch. OC Rome*, II Turonia 1; à la congrégation d'Angers, le 13 mai 1610: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 12; dans les *Declarationes pro Observantia* du chapitre provincial de 1611: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 24.

pour les autres. Afin d'héberger les novices, des logements convenables devaient être construits à Poitiers. Angers fut choisi comme collège des hautes études de philosophie et de théologie.<sup>1</sup>

La suite des débats du chapitre n'intéresse pas notre sujet. Il suffit de nous arrêter au choix de Pierre Behourt comme prieur de Rennes. Étant donné que la plupart des religieux du couvent de Rennes n'étaient pas bien disposés à son égard, ils ne l'avaient pas proposé comme candidat ; mais le hasard voulut que Rennes et Angers aient choisi le même candidat, Louis Charpentier,<sup>2</sup> et il fallut en nommer un autre dans une des deux maisons. Il fut d'abord question de nommer Behourt à Angers et la CHRONIQUE DE RENNES raconte combien Behourt et son ami Guillaume Guerchois, également présent au chapitre, furent déçus en apprenant la nouvelle. Tous deux avaient escompté que le général le ferait nommer à Rennes et qu'il aurait toute liberté pour y entreprendre une réforme. Cette nomination allait mettre fin à leur rêve. Mais la chance ne fut pas longue à tourner. Au chapitre même, les délégués du couvent d'Angers se présentèrent à Behourt pour s'informer de ses projets à leur endroit. Sans ambages, comme toujours, Behourt leur fit comprendre qu'il appliquerait strictement les décrets du général et n'admettrait aucune exception. Ils n'en demandèrent pas plus et firent appel au général pour nommer Charpentier à Angers, ce qui leur fut accordé.<sup>3</sup> Ensuite, le général assigna le couvent de Rennes à Behourt et à ses adeptes, nommant Behourt prieur,<sup>4</sup> Guerchois sous-prieur et chargeant Pleumelet de la sacristie,<sup>5</sup> de sorte que le gouvernail passa entièrement en leurs mains. Ceux qui étaient pour la Réforme – et, pour bien comprendre, il faut souligner qu'il ne s'agit encore que de Behourt et de son groupe – purent donc immédiatement mettre en pratique les décrets du général ; depuis, les historiens de la Réforme tourangelle considèrent le jour où Sylvius promulgua ses décrets et où il mit le couvent de Rennes entre les mains de Behourt et de ses compagnons, comme la date de fondation proprement dite.<sup>6</sup>

De Nantes, le général alla à Tours et quitta ensuite la province. La seule chose encore importante pour nous fut sa ratification lorsque,

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II CO 1(11), *Regestum Sylvi* 1602–1604, f. 111 v.–112 r.

<sup>2</sup> *Ibid.*, f. 110 v.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15–16.

<sup>4</sup> Le brevet de nomination que Behourt reçut du général a été publié par Antoine-Marie de la Présentation O.C.D., *La Réforme de Touraine*, dans *Études Carmélitaines*, XVII (1932), t. 2, p. 188, note 2.

<sup>5</sup> *Regestum Sylvi* 1602–1604, f. 111 r.; *Chronique de Rennes*, p. 16.

<sup>6</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 41; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 27; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 56.

le 2 juillet 1604, Philippe Thibault, François Odiau et quelques autres furent reçus bacheliers; <sup>1</sup> ceci fait suite à la permission, dont nous avons parlé plus haut, de continuer les études *pro maiori forma*, à Paris, étant donné que le cours pour la licence commençait les années paires. <sup>2</sup> Avant de pouvoir se présenter à la licence, Thibault avait donc encore deux ans d'études à faire. <sup>3</sup>

Behourt et Guerchois avaient vu se réaliser leur plus cher désir.

Touts ramplis de ioie pancoint ce iour leur estre donne par un nouveau soleil. Appres avoir passe la plus grande partie de la presdisner avec sa reverence pour recepvoir les bons conseils d'icelle... le lendemain, layant humblement remercie dela faveur quil leur faisoit et receu sa benediction, se minrent a chemin avec une indicible allegresse. . . <sup>4</sup>

Arrivés à Rennes, ils se virent devant de grandes difficultés. D'abord l'état lamentable du couvent. Situé dans le quartier sud-ouest de la ville, où il avait été jusqu'à l'arrivée des Jésuites, en 1606, le seul couvent pour hommes, <sup>5</sup> ses bâtiments et son jardin longeaient les murs de la ville sur une longueur d'environ 180 m. <sup>6</sup> Les bâtiments avaient été détériorés par l'installation dans le couvent de la Chambre des Comptes, <sup>7</sup> le cantonnement prolongé de militaires et de civils, <sup>8</sup> alors que le jardin, complètement saccagé par les troupes d'occupation, était accessible à tout le monde. <sup>9</sup> On aurait cherché loin l'ordre et la discipline chez les quelques religieux qui y habitaient encore. <sup>10</sup> En outre, les religieux vivaient dans une grande gêne; <sup>11</sup> car, bien qu'ils fussent propriétaires de maisons et de terres assez considérables, le

<sup>1</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 115 r.

<sup>2</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 59, note 3.

<sup>3</sup> Cf. chap. 3, p. 115, note 5; Bouchereaux, *op. cit.*, p. 59.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 16.

<sup>5</sup> H. Carré, *Administration Municipale de Rennes au temps de Henri IV*, dans *Annales de Bretagne*, III (1887/88), p. 496; P. Banéat, *Le vieux Rennes*, Rennes (s.d.), p. 251 sq.; A. Guillotin de Corson, *Pouillé historique de l'archevêché de Rennes*, t. III, Rennes 1882, p. 436-437.

<sup>6</sup> On trouve une belle description du couvent chez P. Banéat, *Le vieux Rennes*, p. 599 sq.

<sup>7</sup> On était fort incommode par le mur, car en 1613 le couvent se plaint des «insolences qui se commettent à toute heure sur le rempart, lesquelles sont si exorbitantes, qu'il ne faudroit point cognoistre Dieu pour n'en avoir horreur: souvent se trouvent des yvroignes tombés du haut au bas de leur jardin, et mesme chose tres enorme, on y a veu roller des femmes yvresses au grand scandalle de tous ceux qui en avoient la cognoissance. De plus lesdits religieux n'y peuvent conserver ne fleurs ne fruits que tout n'y soit desrobé la nuit». p. 604.

<sup>8</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 27-31.

<sup>9</sup> *Rennes, Arch. Municip.* 295, arrêt du conseil municipal au sujet d'indemnités, de logement etc., le 27 juin 1602. Cf. chap. 1, p. 66 et 72.

<sup>10</sup> *DOCR*, p. 38-39; *Chronique de Rennes*, p. 17; Donatien, *op. cit.*, p. 28.

<sup>11</sup> *Chronique de Rennes*, p. 17-18; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 63-64.

<sup>12</sup> *Chronique de Rennes*, p. 19-20; *DOCR*, p. 38; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 31.

droit de propriété de certains de ces domaines leur avait été enlevé; <sup>1</sup> et un grand nombre d'autres maisons avaient grand besoin de réparations.<sup>2</sup> Behourt, qui avait connu d'autres difficultés dans sa vie, était bien l'homme qu'il fallait pour s'attaquer résolument à celles-ci et y trouver une solution. Pour commencer, il prit soin de rétablir partout la clôture et, avec l'aide de personnes en vue et de la municipalité, de mettre à la porte du couvent et du jardin toutes les personnes étrangères au couvent.<sup>3</sup> Cela n'alla pas sans peine; mais Behourt montra de la ténacité. Ensuite, il fallut ramener au bon ordre les religieux eux-mêmes. Mis devant le choix d'accepter le nouveau régime ou de quitter le couvent, les sept moines que Behourt y trouva à son arrivée, commencèrent par accepter la réforme; <sup>4</sup> mais bientôt le joug leur pesa trop et, en peu de temps, ils disparurent successivement tous du couvent, si bien que Behourt resta seul avec ses fidèles. Il ne se montra d'ailleurs pas facile à vivre, car il mettait tout simplement à la porte tous ceux qui ne lui plaisaient pas. Ce fut le cas, en particulier, pour un certain nombre d'aspirants et de novices.<sup>5</sup> Conformément aux prescriptions du chapitre de Nantes, plusieurs couvents bretons envoyaient leurs candidats à Rennes, où ils pouvaient finir leur formation secondaire au collège Saint-Thomas, l'ancienne école municipale, qui était située en face du couvent des Carmes, et qui, depuis 1604, était aux mains des Jésuites. N'empêche, que Behourt, à une exception près, renvoya, comme ne convenant pas, les dix ou douze aspirants et novices qui lui furent confiés pendant ces années; car, dit la CHRONIQUE DE RENNES,

touts jeunes quilz estoit, estoit desja si corumpus et gastés, quilz eussent empesche de faire auchun progres a la vie spirituelle voire mesmes commandoit a infecter les aultres.<sup>6</sup>

Qu'il les ait renvoyés à tort ou à raison, il est certain qu'il s'aliéna tous les prieurs.<sup>7</sup>

Fidèle à sa détermination d'assombrir ce qui déjà est sombre, pour mettre d'autant plus la Réforme en valeur, Hugues de Saint-François raconte qu'après le départ des anciens habitants, il ne resta au couvent

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 63, de nombreuses pièces de date ultérieure, par exemple de 1622, où il est déclaré que certains biens appartiennent au fond aux Carmes de Rennes.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 50, *Ancien Rentier du Couvent des Carmes de Rennes*, rédigé en 1658, où l'on trouve beaucoup de renseignements concernant les maisons, les réparations effectuées au cours des années.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 16-18; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 28-31.

<sup>4</sup> *DOCR*, p. 38.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 19.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 19 et 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 34.

que Behourt et trois partisans.<sup>1</sup> Les débuts ne manquaient cependant pas à ce point d'effectifs. En 1605, la communauté devait bien compter au moins huit ou neuf membres. Pour la profession de Briand Goullier, le 5 janvier 1605, les témoins suivants signèrent: Pierre Behourt, Guillaume Guerchois, Pierre Pleumelet, Pierre Deniart et Mathurin Aubron,<sup>2</sup> alors que la lettre de profession de Julien Legendre, du 19 mai 1605, est en outre signée par un certain Bienassis.<sup>3</sup> A côté des huit moines nommés ici, il y avait probablement encore un novice nouvellement entré au couvent, Jacques Godet, qui a fait sa profession le 16 mai 1606.<sup>4</sup> Sauf Goullier, nous les retrouvons tous plus tard dans la Réforme. C'est avec ce petit groupe que Behourt s'engagea dans la vie réformée à laquelle il avait toujours aspiré. Sans doute, la situation matérielle était-elle difficile, la misère excessive,<sup>5</sup> l'opposition révoltante; en revanche, il était enfin entouré de compagnons qui partageaient ses idées, dans un couvent dont ils disposaient entièrement. Le grave problème auquel Behourt se vit confronté ressortissait en effet à un tout autre domaine: sur la base des directives données par le général, il lui incombait de donner à son mouvement une forme satisfaisante et viable. Il essaya de trouver cette forme chez les Carmes déchaussés, auxquels il emprunta quelques pratiques extérieures;<sup>6</sup> de plus il marqua fortement de son empreinte personnelle le mouvement naissant en donnant un exemple de grande austérité et de dures mortifications.<sup>7</sup> Mais, dans ce qu'il y avait d'essentiel, la création d'un esprit nouveau, il échoua. Il faut chercher la cause profonde de cet échec dans sa formation et ses dispositions personnelles. Héritier de la période précédente, il ne pouvait comprendre les besoins et les exigences des temps nouveaux; il n'a pu intégrer son mouvement dans la vie «moderne», parce qu'il ne comprenait pas ce modernisme, ou, en tout cas, n'en était pas assez imprégné. C'est pourquoi la vie réformée, telle qu'il la pratiquait, manquait d'attrait pour les jeunes.

Après la clôture du chapitre de Nantes, le général Sylvius retourna à

<sup>1</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 38.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 29, lettre de profession originale.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 33, lettre de profession originale.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 30, lettre de profession originale.

<sup>5</sup> «Pour leur inventaire il n'estoit gueres plus grand que celuy de Henry, qui n'eust pas charge un asne.»: *Chronique de Rennes*, p. 16. On donne ici une énumération de ce qui restait encore.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, *Memoria del principio que tubo la reform*; II Turonia 3, lettre du père provincial Le Roy au père général, le 8 octobre 1607.

<sup>7</sup> Donatien, *Vie de Domnuque*, p. 34; *DOCR*, p. 38, Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 67.



Paris en passant par Tours. Il est clair qu'avant son départ définitif pour l'Italie, il voulut prendre les dernières mesures pour préparer la réalisation de son rêve le plus cher : faire de Paris le centre de réforme pour toute la France. Parmi les nouveaux dignitaires qu'il nomma à cette occasion, il y avait Thibault, comme sacristain ;<sup>1</sup> à cette fonction s'ajouta, plus tard, celle de régent de philosophie.<sup>2</sup> Un autre tourangeau, Louis Charpentier, fut nommé prieur<sup>3</sup> et représentant du général en France.<sup>4</sup> La nomination de Thibault comme sacristain était certainement une preuve de grande confiance. Le sacristain contrôlait, au nom du couvent, l'église et les services religieux et il administrait les revenus. Les désordres du XVI<sup>e</sup> siècle avaient créé de dangereux abus. On laissait au moine chargé de cette fonction beaucoup de liberté dans la gestion des fonds et on ne lui en demandait que partiellement des comptes.<sup>5</sup> Parfois même cette fonction allait à bail à un des moines, qui, dès lors, était déchargé de toute responsabilité envers le couvent et y trouvait, pour lui-même, une importante source de revenus.<sup>6</sup> Pour rétablir la pauvreté monastique, il fallait d'abord liquider de tels abus. Pendant les années qu'il fut sacristain, Thibault, en administrateur remarquable, rétablit l'ordre, renouvela et restaura les accessoires du culte en mauvais état, assura au couvent des revenus convenables.<sup>7</sup> Plus importante encore était sa fonction de régent de philosophie. Elle lui permettait de réunir autour de lui et de diriger un cercle de jeunes gens fidèles, qu'il sut grâce à ses rapports suivis, conquérir à ses idées et préparer ainsi à une éventuelle réforme. Qu'il ait par là gagné à la Réforme toute une élite intellectuelle venue des diverses provinces françaises a été d'une importance considérable pour le futur niveau de la Réforme, ainsi que pour son rayonnement. Il n'est plus possible de retrouver avec certitude la trace des Carmes qui ont fait partie de ce groupe parisien. Sauf Thibault, nous ne connaissons que six noms ; parmi eux, François Odiau, le meilleur ami de Thibault, était également originaire du couvent d'Angers,<sup>8</sup> tandis que Noël de Mardeaux et Mathieu Pinault venaient tous deux du couvent de Dol,<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II CO 1(11), *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 115 v.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 21.

<sup>3</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 115 v.

<sup>4</sup> La Bulle du Cardinal de Joyeuse lui a été adressée comme au «procurator-generalis pro Galii (!)»: *Bull. OC*, t. II, p. 349.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 16.

<sup>6</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 23; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 57.

<sup>7</sup> Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 24; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 41.

<sup>8</sup> *Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 113 v.

<sup>9</sup> *Ibid.*, f. 113 r.

Antoine Raulin de Bourges,<sup>1</sup> Antoine du Puy d'Avignon<sup>2</sup> et Jean Doquet de Reims.<sup>3</sup> A cette époque, le couvent reçut en la personne de l'aveugle errant, Jean du Moulin, le futur frère Jean de Saint-Samson, un important renfort. Souvent déjà, l'un ou l'autre des moines l'avait trouvé dans l'église du couvent, à jeun et toujours en prière, et l'avait sorti de sa prière pour lui donner à manger. Organiste compétent, Jean du Moulin assistait souvent à la messe chantée du couvent et fit ainsi la connaissance du jeune organiste Mathieu Pinault; une solide amitié s'établit bientôt entre eux. Jean, favorisé déjà des grâces mystiques, trouva en Pinault son premier élève et, à la lumière des auteurs de spiritualité qu'il lui fit lire à haute voix, il prit à tâche de l'initier à la vie spirituelle. Après lecture, ils commentaient les textes.<sup>4</sup> Jean du Moulin connaissait la plupart des ouvrages de la littérature spirituelle les plus lus à cette époque, comme en témoignent les ouvrages que Pinault assure avoir lus avec lui pendant ces années; c'étaient :

les divines Institutions de Thaulero, la Théologie Mystique de Harphius, Rubroche, la Perle Evangélique, le Jardin Spirituel des Contemplatifs de Mr Deschamps.<sup>5</sup>

Vers 1604, Jean, n'ayant plus d'asile, fut recueilli par les Carmes de la Place Maubert, qui lui offrirent une cellule et le pain quotidien.<sup>6</sup> Pinault, avec qui il continua ses entretiens, le mit en rapport avec d'autres membres du groupe, qui venaient également écouter ses leçons. C'est ainsi que le groupe parisien connut les sources mêmes auxquelles puisait le renouveau spirituel français.

Nous ignorons le rôle du prieur du couvent parisien en l'occurrence. Louis Charpentier a pourtant été un des personnages éminents du Carmel français de cette époque. Sa part dans la réussite de la Réforme tourangelle est loin d'être négligeable, bien que, pour des raisons que nous expliquerons plus loin, plusieurs historiens de la Réforme l'aient mésestimé,<sup>7</sup> ce qui n'est pas tout à fait équitable, croyons-nous. Il était devenu membre de l'Ordre dans sa ville natale, Orléans,

<sup>1</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 19.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20-21; *DOCR*, p. 39.

<sup>4</sup> C. Janssen O.Carm., *Broeder Jean de Saint-Samson*, dans *Carmel*, II (1949/50), p. 261 sq.

<sup>5</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 39, *Vie du f. Jean de St. Samson*, par Joseph de Jésus, relation du R.P. Matthieu Pinault, f. 21.

<sup>6</sup> Sernin-Marie de Saint-André O.C.D., *Vie du vénérable frère Jean de St. Samson*, Paris 1881, p. 30.

<sup>7</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, 79-80; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 52; Sernin-Marie, *op. cit.*, p. 70.

en 1582. Après de brillantes études à Paris, il fut nommé professeur à Nantes <sup>1</sup> et plus tard prieur, fonction qu'il remplit pendant huit ans, de façon si éminente, que le général n'a que louanges pour lui.<sup>2</sup> Sa ligne de conduite, autant que ses lettres, le montrent comme un homme d'élite, plein d'amabilité. Ces qualités en firent un directeur aimé de tous, si bien qu'en 1604 par exemple, Rennes et Angers se le disputèrent comme prieur <sup>3</sup> et, en 1607, ce furent Rennes, Angers et Dol.<sup>4</sup> En sa qualité de prieur de Paris et de représentant du général, il donna son appui aux réformateurs, et c'est bien une des raisons pour lesquelles Rennes souhaitait l'avoir comme prieur en 1607. Sans doute, son comportement, si totalement différent de celui de Behourt, était-il pour quelque chose dans ce choix. Trop souvent il préférait se montrer indulgent plutôt que dur, même quand il savait qu'une grande sévérité s'imposait.<sup>5</sup> Il avait tellement peur de froisser, que lorsqu'il voyait des erreurs ou des lacunes, il laissait à d'autres le soin de faire appliquer les mesures qu'il avait prises lui-même.<sup>6</sup> Pendant son priorat à Rennes, on constate qu'il était d'avis que la réforme ne devait viser qu'au rétablissement d'une vie communautaire exemplaire et à la stricte observance des constitutions généralement en vigueur; il condamnait toute «nouveauité».<sup>7</sup> Cela n'empêche pas que, dans les premières années, Charpentier et des autres observants authentiques de ce genre ont beaucoup fait pour la Réforme, et que, par leur autorité et le respect qu'ils inspiraient, ils ont constitué une protection. Après un an de priorat, Charpentier ne se sentait déjà plus à sa place au couvent de Rennes et il le quitta. Bien plus tard, en 1628, il devait exprimer le désir de revenir à la Réforme; il renonça alors à toutes ses fonctions et resta à Rennes jusqu'à sa mort, en 1640.<sup>8</sup>

Les mesures prises par le général Sylvius eurent au moins pour résultat que certaines améliorations purent être réalisées au couvent parisien de la Place Maubert.<sup>9</sup> Mais, s'il a cru pouvoir réformer Paris d'un seul coup, il s'est trompé. L'expérience ayant duré un an,

<sup>1</sup> *BC*, t. II, col. 269; Antoine-Marie de la Présentation O.C.D., *La Réforme de Touraine*, dans *Etudes Carmélitaines*, XVII (1932), t. 2, p. 189-190.

<sup>2</sup> *Regestum Sylvi 1602-1604*, f. 112 v.-113 r.

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 110 v.

<sup>4</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre du définitoire au général, le 31 mai 1607.

<sup>5</sup> *DOCR*, p. 39; Sernin-Marie, *Vie du frère Jean de St. Samson*, p. 70; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 66.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre de Louis Charpentier au général, le 31 mai 1607.

<sup>7</sup> Cf. chap. 4, p. 157-158.

<sup>8</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 390; Bouchereaux, *op. cit.*, p. 404.

<sup>9</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 58.

Thibault et ses amis se rendirent compte que ce n'était pas là qu'ils pourraient réaliser leur idéal et il revinrent à leur ancien projet : demander pour leur groupe un couvent, de préférence aux environs de Paris. Après de longues délibérations, ils envoyèrent François Odiau chez le provincial Guillaume Champcheurieux pour lui demander de mettre à leur disposition le couvent d'Orléans ; la demande fut rejetée.<sup>1</sup> Pour l'avenir de la Réforme, cette décision du provincial fut incontestablement heureuse, puisque, sans le vouloir, elle facilita l'union des deux groupes. Behourt, qui apprit le refus, vit là une occasion inespérée pour ranimer son propre mouvement qui languissait.<sup>2</sup> Il écrivit aussitôt à Thibault pour lui signaler que lui et ses amis trouveraient à Rennes ce qu'ils cherchaient. Thibault accepta. Deux membres du groupe parisien, François Odiau et Jean Doquet, qui avaient tous deux terminé leurs études, partirent pour Rennes, où ils arrivèrent vers la mi-novembre 1605, alors que Behourt confia à Thibault deux de ses étudiants, le prêtre Pierre Deniart et le frère Mathurin Aubron.<sup>3</sup> Le jour de la rencontre des deux groupes peut, à juste titre, être considéré comme le jour de naissance de la Réforme tourangelle ; la présence des Parisiens donna à l'œuvre de Behourt, qui manquait jusqu'alors de débouchés, inspiration et essor ; et le groupe parisien, de son côté, trouva enfin un gîte.

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 20.

<sup>2</sup> *DOCR*, p. 39.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 20-21 ; *DOCR*, p. 39.

## VERS UNE FORMULE ORIGINALE

## A. A LA RECHERCHE DE LA MARCHÉ À SUIVRE

Après l'arrivée des Parisiens, les réformateurs pensèrent que le temps était venu de faire appel au pape pour protéger le travail commencé.<sup>1</sup> Behourt, qui connaissait très bien le passé de sa province – il est l'auteur d'une histoire des couvents tourangeaux – s'est sans doute inspiré de l'exemple de l'observantisme. Autrefois, la plupart des mouvements de réforme se garantissaient par de nombreux privilèges contre l'immixtion des supérieurs ou confrères malveillants. Les réformateurs qui négligeaient de le faire, voyaient le plus souvent échouer leurs efforts. Comme les premières difficultés de Behourt et de ses amis rappelaient singulièrement celles des observants, on comprend qu'à Rennes on voulût se servir des mêmes moyens de défense. Pourtant, c'était là une erreur, car la situation s'était considérablement modifiée depuis. Si autrefois, dans beaucoup de cas, on pouvait parler avec raison de l'influence néfaste des autorités ecclésiastiques, désormais, toute entreprise de réforme était assurée de l'appui du général et du pape. En outre, la tendance au séparatisme, qui caractérisait les observants, était inutile et peu souhaitable, parce que la séparation réduisait de beaucoup l'influence du mouvement. Au début surtout, les réformateurs ne se rendirent pas assez compte de ces conséquences, de sorte qu'ils allèrent de l'avant à l'aveuglette.

Les circonstances y contribuèrent. Behourt avait raison de partir du principe qu'au couvent de Rennes ne devaient être admis que ceux qui souhaitaient vivre selon les normes de la Réforme et qui y avaient été jugés aptes. La CHRONIQUE DE RENNES remarque, en effet, que, dans beaucoup de couvents, l'observantisme n'a pu survivre parce qu'observants et conventuels continuaient à habiter sous le même toit.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Fondations des Carmes de Rennes*.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 4.

Behourt renvoya donc la plupart des aspirants et novices des autres couvents qui étaient venus à Rennes pour y faire leurs études ou leur noviciat; ce ne fut pas sans soulever l'indignation d'un certain nombre d'autorités de la province, étant donné que ces aspirants et ces novices se prévalaient, à juste titre, des prescriptions du chapitre provincial de Nantes.<sup>1</sup> En outre, Jean Doquet, originaire de Reims, appartenait à la province de France et ne pouvait donc, sans la permission du général et des deux provinciaux, devenir membre de la communauté de Rennes.<sup>2</sup> Finalement, le provincial – et ces incidents n'y sont pas étrangers – marqua clairement sa désapprobation.<sup>3</sup> Pour tenir tête à ces difficultés et à d'autres qui pouvaient survenir, Behourt s'entendit avec le groupe parisien et – avec l'approbation de Charpentier, souligne-t-il<sup>4</sup> – ils adressèrent, le 6 février 1606, une supplique au pape, sollicitant les privilèges suivants: le provincial ne pourrait enlever aucun moine au couvent de Rennes, si ce n'est avec le consentement de la communauté, tant que les autres couvents n'auraient pas été réformés; le provincial ne pourrait en envoyer aucun à Rennes, si ce n'est pour être de la Réforme, auquel cas la communauté jugerait de son aptitude après un an de noviciat; les moines des autres provinces qui désireraient adhérer à la Réforme, devraient pouvoir se joindre librement à eux sans la permission du général et du provincial; enfin, la supplique demande encore quelques faveurs ecclésiastiques.<sup>5</sup> A Rome, le pape chargea le protecteur de l'Ordre, le cardinal Pinelli, de s'occuper de cette affaire. Celui-ci envoya à la communauté de Rennes une lettre encourageante et pleine de louanges; mais il ne se sentait guère disposé à accorder des privilèges qui soustrayaient en une certaine mesure le couvent à l'autorité traditionnelle de l'Ordre; c'eût été là ouvrir la voie à une congrégation à part, au détriment de la réforme de l'Ordre entier. Nullement affecté par cet échec, Behourt envoya une seconde supplique, qui n'eut d'ailleurs pas plus de résultat.<sup>6</sup> Alors que la communauté de Rennes se concertait sur le texte d'une troisième supplique, la nouvelle arriva que François de Joyeuse était envoyé par le pape comme cardinal-légat, nanti de pouvoirs très étendus pour la réforme des réguliers. La communauté décida aussitôt de saisir cette

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 21–22; Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., *Vie de Dominique de Saint-Albert*, dans *AOC*, XV (1950), p. 34.

<sup>2</sup> *DOCR*, p. 39; *Chronique de Rennes*, p. 21.

<sup>3</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre de Louis Charpentier au général, le 31 mai 1607; *Chronique de Rennes*, p. 22.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 21.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, copie.

<sup>6</sup> *Chronique de Rennes*, p. 21.

occasion. Les chances d'aboutir étaient bien meilleures ici, car, par ses relations avec les chefs de file de la restauration catholique, le groupe parisien de Thibault pouvait facilement se faire introduire auprès du légat. De fait, cette manœuvre réussit assez bien aux réformateurs. Sur l'intervention du Jésuite Pierre Coton, confesseur du roi, et d'Ange de Joyeuse, provincial des Capucins,<sup>1</sup> le cardinal-légat promulgua le 21 septembre 1606, une bulle en faveur de la Réforme. Elle était adressée à Louis Charpentier en qualité de procureur du général en France. Il fut spécialement chargé de protéger la réforme entreprise à Rennes et de lui assurer tous les appuis nécessaires; désormais il devait veiller à ce que seuls soient nommés supérieurs ceux qui appartenaient au nombre des réformés, et à ce qu'aucun des membres du couvent ne soit envoyé dans un couvent non réformé, sauf en cas de force majeure.<sup>2</sup> Le cardinal écrivit également dans ce sens au provincial Champcheurieux.<sup>3</sup>

Cette bulle fut, plus tard, l'objet d'une certaine confusion chez les historiens. Hugues de Saint-François, en effet, donne comme date de la bulle: le *11 Kal. Oct. 1609*, au lieu du *11 Kal. Oct. 1606*, tout en citant non pas le texte de la bulle, mais le texte de la première supplique de Behourt, du 16 février 1606.<sup>4</sup> Lezin de Sainte-Scholastique<sup>5</sup> et la BIBLIOTHECA CARMELITANA<sup>6</sup> reprennent cette version et ils ajoutent même que la demande de cette bulle a été le premier acte de Thibault en arrivant à Rennes comme prieur. Suzanne-Marie Bouchereaux a raison de mettre sur le compte d'une faute d'impression la date de 1609; mais, comme les points indiqués par Hugues de Saint-François ne concordent pas avec la bulle du cardinal de Joyeuse, elle pense que cette dernière n'est autre chose qu'une «lettre d'envoi» adressée à Charpentier, qui fut probablement chargé de transmettre la bulle papale proprement dite.<sup>7</sup> La présentation des faits telle que nous l'adoptons est fondée sur la plus ancienne source, la CHRONIQUE DE RENNES, et concorde parfaitement avec la version de Léon de Saint-Jean, qui parle d'un encouragement du cardinal Pinelli et de l'appui officiel du cardinal-légat.<sup>8</sup> Enfin, dans sa lettre au général, datée du

<sup>1</sup> *DOCR*, p. 40.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 17, original.

<sup>3</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre de Louis Charpentier au général, le 31 mai 1607.

<sup>4</sup> Hugues de Saint-François O.Carm., *La véritable Idée d'un supérieur religieux... Philippe Thibault*, t. I, p. 41.

<sup>5</sup> Lezin de Sainte-Scholastique O.Carm., *Vie du R.P. Philippe Thibault*, p. 107-108.

<sup>6</sup> *BC*, t. II, col. 643-644.

<sup>7</sup> S.-M. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, p. 65.

<sup>8</sup> *DOCR*, p. 40 (plus ancien qu'Hugues de Saint-François).

31 mai 1607, Charpentier aussi ne parle que de la bulle du cardinal de Joyeuse.<sup>1</sup> La date 1609, qu'on retrouve chez plusieurs historiens, ne peut sans plus être rayée comme faute d'impression. Comme nous le verrons plus loin, il est probable qu'au début de son priorat à Rennes, Thibault a, en effet, demandé certains privilèges; mais cette demande a été adressée au général, sans résultat d'ailleurs.

Tout bien considéré, cette affaire fut une démarche des plus malheureuses. Non pas tant à cause du résultat très médiocre: le but, qui était d'obtenir des privilèges pour la communauté, ne fut pas atteint et la procuration donnée au représentant du général ne touchait qu'à un des trois points que souhaitaient les réformateurs; ce ne fut pas non plus parce que Charpentier ne fit même pas usage des pouvoirs qui lui étaient conférés, comme il en assura le général.<sup>2</sup> Ce qui était inadmissible, c'est que, dans cette affaire, la voie hiérarchique, général et direction de l'Ordre, fut tournée, procédé qui fut interprété, on peut le comprendre, comme une preuve de méfiance et fit écrire au général à l'adresse de Charpentier: *fidebam tibi et tu me prodidisti*.<sup>3</sup> En outre, pour le pape, l'action réformatrice du général s'éclaira d'un jour étrange; peu après que le général eut remis au pape les lettres d'Henri IV, dans lesquelles le roi exprimait sa satisfaction au sujet du travail de Sylvius, le pape reçut, à l'insu du général, la supplique de Behourt qui parlait un tout autre langage.<sup>4</sup> Cette façon d'agir était pour le moins maladroite et elle montre bien l'impétuosité de Behourt, autant que les incertitudes et le manque de plan précis des débuts du mouvement; plus tard, au contraire, les réformateurs se feront un devoir de mettre le plus possible la direction de l'Ordre dans le circuit.<sup>5</sup> Charpentier surtout regretta très vite cette bévue<sup>6</sup> et, dès lors, il s'opposa avec acharnement à tout ce qui pouvait ressembler à du séparatisme et à l'exclusion des autorités hiérarchiques.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Arch. OC Rome, II Turonia 1, lettre de Louis Charpentier au général, le 31 mai 1607.

<sup>2</sup> Ibid. Cf. *Chronique de Rennes*, p. 21.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 21.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> C'est ce que Philippe Thibault, par exemple, déclara formellement au chapitre provincial de 1611: Arch. Ille-et-V., 9 H 24, *Declarationes pro Observantia 1611*.

<sup>6</sup> *Chronique de Rennes*, p. 21; Arch. OC Rome, II Turonia 1, lettre de Louis Charpentier au général, le 31 mai 1607.

<sup>7</sup> Il écrit dans sa lettre au général (le 31 mai 1607): «Bonum mihi visum est acceptare electionem Rhedonensem, ut istam domum pacifice regerem sub autoritate ordinaria religionis, et non sit diu opus habere aliqua privilegia, quae postulaverunt, ut mihi dixerunt, ab Illustrissimo Cardinali Protectore».

Dans une lettre du 25 avril 1608 (également aux Arch. OC Rome, II Turonia 1):

«... ad Illustrissimum Cardinalem protectorem nolui de his scribere vestrae clementiae confisus».



L'appui du groupe parisien permit à la Réforme de gagner petit à petit en importance. Au début, la pauvreté vraiment extrême fut pour les Parisiens une épreuve si dure que seule la rencontre fortuite d'un bienfaiteur les empêcha de quitter Rennes;<sup>1</sup> mais, grâce au travail acharné de Behourt, la position financière s'améliora bientôt. On lit dans un inventaire établi pour le chapitre de Poitiers en 1607, que le couvent disposait d'un mobilier suffisant; du côté crédit sont inscrites 756 livres, dont il faut défalquer environ 200 livres pour dettes courantes.<sup>2</sup> Grâce au secours de la municipalité, de l'évêque Larchiver et de nombreuses personnes privées, toutes les autres dettes avaient été payées; même l'argent manquant pour faire le voyage au chapitre de Poitiers fut, de façon inespérée, offert par un bienfaiteur.<sup>3</sup> Après la fête de Pâques de l'année 1606, Louis Charpentier et Louis Perrin, prieur de Loudun, accompagnés de Noël de Mardeaux, visitèrent Rennes; très satisfaits des résultats obtenus, ils adhérèrent à la Réforme en faisant la déclaration qu'ils renonçaient désormais à toute propriété personnelle. Noël de Mardeaux resta à Rennes.<sup>4</sup> A cette époque aussi, plusieurs excellents novices se présentèrent.<sup>5</sup> Comme la Réforme était en progression numérique, le besoin d'un autre chef devint plus pressant, un chef qui aurait de l'autorité et de l'influence et qui connaîtrait et comprendrait les aspirations des Parisiens. L'homme tout indiqué pour cette tâche était Charpentier, ami et représentant du général et personnalité très estimée dans la province. Il s'était fait comme prieur de Paris des relations importantes et, fin 1606, le général l'avait en outre nommé président du chapitre provincial, qui devait avoir lieu en mai 1607.<sup>6</sup> Par ses manœuvres, le provincial Champcheurieux, lors de sa visite à Rennes, neuf mois avant le chapitre, fit bien voir qu'un homme comme Charpentier était nécessaire. Dans l'intention très claire d'empêcher la communauté de choisir elle-même un prieur, il déclara que Jean Doquet, en tant que membre de la province de France, n'avait pas droit de vote à Rennes; de plus, il envoya Pleumellet à Orléans comme maître des novices, de sorte qu'il ne resta que quatre membres pour voter: Behourt, Guerchois, Odiau et Mardeaux. Il n'est pas besoin de dire qu'un homme comme Behourt n'allait pas se laisser ainsi acculer. Pour atteindre au chiffre requis de cinq voix,

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 20; *DOCR*, p. 41; Donatien, *Vie de Dominique*, p. 31-32.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 54, *Inventaire des meubles*, etc.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 19-21; *DOCR*, p. 41.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 22.

<sup>5</sup> *DOCR*, p. 39.

<sup>6</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a, lettre du général Sylvius à Louis Charpentier, le 14 décembre 1606; cf. *Arch. OC Rome*, II CO 1(12), *Regestum Sylvii 1605-1608*, f. 135 r.

il fit ordonner diacre le jeune Jacques Godet, pour que le vote puisse avoir lieu. Le provincial ne put mettre opposition, car, au couvent de Hennebont, dans un cas analogue, le général avait donné la permission de passer à l'élection du prieur.<sup>1</sup> Sur les conseils de Behourt, qui avait percé à jour la situation et qui sut avoir l'humilité de se retirer, la communauté élut Charpentier.<sup>2</sup>

Au chapitre provincial de Poitiers, tenu du 10 au 16 mai,<sup>3</sup> l'attitude du président Charpentier différa totalement de ce qu'on attendait de lui: il se heurta à une opposition violente lorsque, sans trop tenir compte du choix des couvents et des désirs du *definitorium*, il nomma de sa propre autorité un certain nombre de prieurs, dans le but de hâter la réalisation de la réforme.<sup>4</sup> Comme le couvent d'Angers était en proie à de graves desordres (infraction au célibat<sup>5</sup>), il y nomma Behourt; mais la nomination du sévère Behourt déclencha, au chapitre même, une telle tempête de protestations que Charpentier renonça à son projet et, pour éviter le pire, nomma un vicaire à Angers; Behourt devint donc prieur de Dol, où Charpentier avait été élu lui-même ainsi qu'à Angers et à Rennes.<sup>6</sup> Charpentier accepta le priorat de Rennes et, après le chapitre, retourna à Paris pour se libérer de son priorat en cet endroit. Il n'y parvint qu'avec beaucoup de peine, car bien que le visiteur de Paris, Bertauld, provincial de Narbonne, eût donné son approbation, le général tout d'abord ne voulut pas le laisser partir.<sup>7</sup> Fin septembre 1607, il put enfin régler ses affaires à Paris et prendre possession de son priorat à Rennes. Behourt, revenu de Dol, où il n'avait pu tenir plus de trois mois comme prieur, s'y trouvait déjà et y reçut la charge de procureur.<sup>8</sup>

Le personnage le plus important du groupe parisien, Philippe Thibault, était toujours à Paris. Bien qu'il donnât autant que possible son appui à la Réforme, il se tenait personnellement à l'écart du mouvement. Était-ce parce qu'il souhaitait terminer ses études, ou parce qu'il désapprouvait la manière dont les choses allaient à Rennes?

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 22.

<sup>2</sup> *BC*, t. II, col. 554.

<sup>3</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, compte-rendu du définitoire au général, le 17 mai 1607.

<sup>4</sup> *Ibid.*, lettres de protestation au général: du définitoire, le 17 mai 1607 (deux lettres); du couvent d'Angers, le 18 mai 1607; du couvent de Nantes, le 26 mai 1608; encore du définitoire, le 22 novembre 1607. Charpentier lui-même expose les motifs de sa façon d'agir dans une lettre du 31 mai 1607.

<sup>5</sup> *Ibid.*, lettre de Louis Charpentier au général, le 31 mai 1607.

<sup>6</sup> *Ibid.*, lettre du définitoire au général, le 17 mai 1607; lettre de Louis Charpentier au général, le 31 mai 1607.

<sup>7</sup> *Arch. OC Rome*, II Paris 1, lettre de Louis Charpentier au général, le 29 juillet 1607.

<sup>8</sup> *Chronique de Rennes*, p. 22.

Son attitude ultérieure autorise cette dernière supposition. En tout cas, le fait qu'il n'était pas encore au clair avec lui-même, a certainement contribué à sa réserve. A Rennes cependant, ses amis cherchèrent le moyen de le faire venir parmi eux et c'est ainsi qu'il reçut, fin 1607, des lettres de Charpentier et de Behourt l'invitant à prêcher le Carême à l'église du couvent.<sup>1</sup> Il comprit évidemment très bien de quoi il s'agissait, car il n'accepta l'invitation qu'après y avoir longuement réfléchi. Il finit par partir pour Rennes accompagné de quatre disciples: Antoine du Puis, Pierre Deniart, Mathurin Aubron et Antoine Raulin.<sup>2</sup> Sauf Raulin, tous allaient rejoindre la Réforme. En attendant, tout se passa comme prévu. Après son arrivée, le 1<sup>er</sup> février, Thibault prêcha le carême et eut un succès retentissant. Tout de suite après, la communauté le nomma sous-prieur et maître des novices, avec l'intention bien arrêtée de le lier définitivement à Rennes.<sup>3</sup> Cette nomination allait permettre à Thibault de prendre en main la formation des futurs Carmes et ainsi la possibilité lui était offerte de leur inculquer, dès le début, ses propres idées. Ce dernier point surtout dut le convaincre d'accepter les deux fonctions. Lorsqu'il se fut agrégé à la communauté, les réformateurs eurent le sentiment qu'enfin ils étaient au complet et pouvaient vraiment se mettre à la tâche. Cette disposition d'esprit ressort bien de la cérémonie qui eut lieu quinze jours après Pâques, le 21 avril 1608: tous les profès du couvent renouvelèrent leurs vœux, comme pour marquer un nouveau départ. Ils voulaient manifestement donner ainsi une base plus solide à la Réforme et se lier plus étroitement au mouvement. Au préalable, sur les conseils de Thibault, toute la communauté avait fait les Prières des quarante heures, pour préparer l'événement important qui eut lieu à la date que nous avons dite; ce fut la première fois dans l'histoire de la Réforme que les Prières des quarante heures eurent lieu. La formule du renouvellement solennel des vœux allait bien plus loin que la formule ordinaire. Les mots *cum abdicatione proprietatis* y furent ajoutés et tous les moines s'engagèrent par écrit à renoncer aux avantages liés au titre de *maître*.<sup>4</sup> Cette promesse fut faite parce que depuis longtemps ces privilèges occasionnaient des abus. Behourt surtout – il était probablement l'auteur de cette abjuration – était fortement opposé à de tels privilèges; vingt

<sup>1</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 36-37; *DOCR*, p. 43; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 56; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 66.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 23-24.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 22.

<sup>4</sup> *BC*, t. II, col. 270; cf. *DOCR*, p. 43; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 51; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 77.

ans plus tard, il devait encore écrire une longue lettre à ce sujet au général.<sup>1</sup> De plus, les signataires s'engagèrent à ne jamais quitter de leur propre gré la Réforme, à supprimer le titre même de *maître* et à ne suivre que l'ordre de profession; enfin il fut décidé, que tous ceux qui voulaient passer à la Réforme, devaient refaire une année de noviciat, même s'ils avaient déjà fait profession.<sup>2</sup> Le prieur Charpentier renouvela ses vœux entre les mains de Pierre Behourt, dont la profession était la plus ancienne; les autres, Pierre Behourt, Philippe Thibault, Guillaume Guerchois, François Odiau, Noël de Mardeaux, Pierre Deniart, Antoine du Puis et Mathurin Aubron le firent entre les mains du prieur; plus tard, Mathieu Pinault, Charles de Sainte-Agathe et Michel de l'Avé-Maria signèrent également.<sup>3</sup> La lettre pleine de joie, que Charpentier écrivit quatre jours plus tard au général, montre l'importance de cet événement pour le cercle des réformateurs:

certiorem facio (vestram paternitatem) de optimo et felici statu huiusce vestri conventus rhedonensis, ubi sunt viginti quatuor religiosi, tam sacerdotes quam novicii et fratres laici. . . qui magno fervore deo et beatæ virginis famulantur cum observantia vestrorum statutorum. . . Abdicavimus proprietatem omnino, silentium observatur et fiunt exercitia sicut mandatis.<sup>4</sup>

Depuis, les Prières des quarante heures ainsi que le renouvellement solennel des vœux eurent lieu tous les ans, selon la prescription des statuts tourangeaux.<sup>5</sup>

Maintenant que la Réforme avait surmonté les plus grandes difficultés extérieures et semblait jusqu'à un certain point stabilisée, les divergences de vues parmi les réformateurs se manifestèrent davantage, à tel point même que de graves querelles en résultèrent. Vers 1600 et auparavant, les partisans de la Réforme dans la province tourangelle, et parmi eux Behourt et Charpentier, n'avaient souhaité autre chose qu'une restauration, non en innovant, mais en ranimant. Plus tard, Behourt se rendit compte de l'insuffisance de cette méthode et chercha à se rapprocher du mode de vie des Carmes déchaussés, alors que Charpentier, surtout après le conflit avec le général, était partisan

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, lettre de Pierre Behourt au général, le 24 septembre 1628.

<sup>2</sup> *BC*, t. II, col. 270.

<sup>3</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 67, note 4.

<sup>4</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, lettre de Louis Charpentier au général, le 25 avril 1608. La réponse du général, datée du 20 juin 1608, fut très encourageante: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 17.

<sup>5</sup> *Regula et Constitutiones Fratrum Beatae Dei Genitricis et Virginis Mariae de Monte Carmeli pro conventibus Reformationis Gallicae in Provincia Turonia*, s.l.n.d. (Paris 1636), p. 111-112.

convaincu du courant plus conservateur. La lettre que le provincial Le Roy, qui ne sympathisait guère avec la Réforme, adressa le 8 octobre 1607 au général Sylvius est très explicite à ce sujet; sans nommer personne, il indiquait clairement les deux tendances: certains voulaient, dit-il, s'en tenir aux seuls statuts du général, promulgués en 1604 à Nantes; d'autres voulaient aller beaucoup plus loin et suivre le régime des Déchaussés, s'autorisant pour ce faire de la protection de plusieurs cardinaux et de l'autorité du général.<sup>1</sup> Depuis la venue de Thibault, une troisième tendance, dont il était le principal représentant, s'était ajoutée aux autres: elle s'appliquait à faire triompher dans la Réforme, suivant l'esprit du réveil français, avec lequel Thibault était étroitement lié, les nouvelles méthodes et les formes contemporaines de la spiritualité. Cette dernière tendance l'emporta bientôt sur les autres, parce que la plupart des profès de la communauté avaient fait leurs études à Paris, soit comme élèves, soit comme compagnons de Thibault. Aussitôt après sa nomination, Thibault s'occupa de l'éducation des novices et des jeunes et il leur inculqua ses idées. Il leur imposa la méditation méthodique telle qu'il l'avait pratiquée lui-même chez les Jésuites et les Chartreux;<sup>2</sup> au couvent de Rennes, on ne connaissait pas cette forme de méditation, bien que les moines eussent deux demi-heures de méditation par jour. Pour quelques moines plus âgés et surtout pour Charpentier, cette innovation fut un comble; il en résulta un conflit, dans lequel toute la communauté fut entraînée, d'où le retour à Paris de Thibault avec Jean Doquet et probablement aussi Antoine Raulin.<sup>3</sup> Nous ne pensons pas que Thibault soit parti pour des raisons purement tactiques – ses hésitations quelques mois plus tard, avant d'accepter le priorat de Rennes, le démentent – mais ce départ ne lui assura pas moins une victoire presque complète. Qu'il eût préféré partir plutôt que renoncer à ses convictions, fit mesurer à la communauté l'importance de l'enjeu; la plupart des membres, voyant dans son départ une catastrophe pour la Réforme, se rangèrent de son côté. Le choix de François Odiau, le meilleur ami de Thibault, comme son successeur au poste de maître des novices, en fut le premier signe.<sup>4</sup> Que Charpentier n'ait pas voulu à tout prix imposer sa volonté, caractérise bien le personnage. Il fut

<sup>1</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 3, lettre de Christophe le Roy au général, le 8 octobre 1607.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24-25; *DOCR*, p. 44; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 52. Le nom d'Antoine Raulin ne figure pas dans la liste des religieux qui partirent; cependant, on sait qu'il rentra avec Thibault en novembre.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 25.

assez réaliste pour comprendre que l'homme de l'avenir ce n'était pas lui, mais Thibault, et il se rendit compte que sa place n'était plus à Rennes.<sup>1</sup> Lorsque, en juillet de la même année, le provincial Le Roy l'emmena en visite à Angers, où le scandale sévissait, il accepta d'y devenir prieur et c'est lui qui proposa Thibault, et lui seul, comme son successeur à la communauté de Rennes; celui-ci fut élu à l'unanimité le 30 juillet 1608.<sup>2</sup> Il serait injuste d'accuser Charpentier d'avoir préféré le couvent d'Angers parce qu'il était moins pauvre que celui de Rennes.<sup>3</sup> Charpentier était parfaitement renseigné sur les nombreux inconvénients que comportait le priorat d'Angers, comme en témoigne sa lettre du 31 mai 1607 au général, dans laquelle il décrit en détail les indignités du lieu. Quelques semaines plus tôt, au chapitre de 1607, il avait refusé le priorat d'Angers afin d'aller à Rennes, bien qu'à ce moment la situation financière de ce couvent fût bien plus précaire qu'un an plus tard. A Angers, la situation était si corrompue que le provincial Le Roy dit ne pas savoir *quomodo tam gravissimis et longissimis morbis remedium poterit applicari*.<sup>4</sup> C'est en toute connaissance de cause que Charpentier, qui aimait tant l'ordre et la paix, assumait la lourde tâche de rétablir la discipline dans la maison la plus malfamée de la province. Qu'il l'ait fait pour céder la place à Thibault est tout à son honneur.

En choisissant Thibault comme prieur, les réformateurs de Rennes optaient résolument pour l'orientation nouvelle. Lorsque la nouvelle lui parvint à Paris, Thibault fut loin de montrer l'enthousiasme auquel la communauté s'attendait sans doute. Le moment était venu pour lui de choisir définitivement entre l'avenir difficile de réformateur de son Ordre, tâche dont il s'estimait indigne, et sa vie à Paris, en communauté d'esprit avec ses amis. A cela s'ajoutait qu'il devrait, une fois de plus, interrompre ses études pour la licence. La décision lui en a certainement coûté, mais il a finalement accepté la nomination.<sup>5</sup> A la fin de l'automne 1608, le 15 ou le 16 novembre,<sup>6</sup> il arriva à Rennes, accompagné de Michel Hardy, Mathieu Pinault, Antoine Raulin et

<sup>1</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 35.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38; *DOCR*, p. 45; Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 54.

<sup>3</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 80.

<sup>4</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 3, lettre de Christophe le Roy au général, le 8 octobre 1607.

<sup>5</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 54 et Lezin, *op. cit.* p. 82, mettent en scène ici les amis parisiens de Thibault, qui lui auraient conseillé d'aller à Rennes. Sans aucune doute ils confondent cette rencontre avec d'autres antérieures; cf. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 47.

<sup>6</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 30, *Registre des réceptions d'habit au couvent de Rennes. 1608-1659*; Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 55. Lezin, *op. cit.*, p. 83, et Bouchereaux, *op. cit.*, p. 68, datent l'arrivée à Rennes du 15 novembre. Donatien, *Vie de Dominique*, p. 39, dit le 16 novembre.

quelques autres dont on ne connaît par son nom qu'Etienne Gueroult.<sup>1</sup> En arrivant, il trouva les moines suivants :

R. P. Pierre Behourt docteur en Theol., P. Guill. Guerchois, P. François Odiou, P. Noël de Mardeaux, P. Antoine du Puis, f. Jacques Godet diacre, P. Jean Doquet faisoit son année de probation, P. Mathurin Aubron étudiant. Jeuns profes: f. Julien Legendre, f. Guill. Pelletan, f. Nicolas Dupont, f. Hodierne, f. Joseph de Roles lay. Novices clercs: f. Giles le Roy, f. Gabriel Aleaume, f. Michel Picot, f. Etienne Choril, f. Cecille Metayre, f. André Loysot. Novices lays: f. Ange des Vignes, f. Vincent Richart.

En outre, le 24 octobre de la même année, un frère lai, nommé f. Augustin Daux, entra au couvent et devint clerc l'année suivante.<sup>2</sup> Le groupe de Thibault se joignit aux 22 habitants du couvent, de sorte qu'au début du premier priorat de Thibault la communauté de Rennes comptait probablement une trentaine de membres.

## B. CANALISATION DES EFFORTS

Avec la venue de ce chef compétent, le mouvement de réforme allait pouvoir suivre désormais un chemin bien tracé. Les réformateurs avaient mis plusieurs années à démêler l'objet précis de leurs aspirations; mais, maintenant que la période d'incertitude et de tergiversations n'était plus qu'un souvenir, ils pouvaient peu à peu se mettre à convertir les décrets généraux de réforme, édictés par Sylvius en 1604, en statuts à eux, dans lesquels seraient incluses leurs propres vues et manières de vivre. Sous la conduite de Thibault, la Réforme prit en ces années des formes très concrètes, tant du point de vue de l'organisation que de la spiritualité.

Les rapports avec la direction de l'Ordre restèrent, pour le moment, tendus. Comme il ressort de lettres ultérieures, Thibault, dès son arrivée définitive à Rennes, eut des démêlés avec le général. Il ne faut pas chercher loin pour en découvrir le motif. Au cours de 1608, à l'occasion de sa visite canonique, le provincial Le Roy avait formellement interdit aux réformateurs d'admettre dans leurs couvents des membres d'autres provinces, à moins d'en avoir reçu, suivant les prescriptions, la permission du général et des deux provinciaux intéressés.<sup>3</sup> Le premier soin de Thibault fut de protester contre cette défense, car

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, lettre de Gueroult à Thibault, le 18 mai 1609.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 30, *Registre des réceptions d'habit*.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32, *Statuta pro conventu Redonensi in nostra prima solemnī visitatione edita. anno domini 1608.*

son application eût signifié pour la réforme une perte sensible, puisque plusieurs membres du groupe parisien venaient d'autres provinces. Dès 1608, il demanda au général le droit d'admettre dorénavant ces postulants, sans être obligé de passer par le canal habituel.<sup>1</sup> Le refus du général ne peut nous étonner: même s'il avait eu la bienveillance de passer sur la malheureuse démarche de 1606, accorder ce privilège, c'eût été, de sa part admettre l'échec de toute la tournée de visite canonique qu'il avait entreprise, de 1602 à 1605, pour réaliser par ses décrets une réforme générale. De fait, un tel privilège revenait à enlever aux autres provinces leurs forces vives pour une éventuelle réforme. De toute évidence le général gardait un espoir. C'est par une lettre de Robert Berthelot, à qui Thibault avait demandé conseil, que nous savons le refus du général. Ce Robert Berthelot, évêque auxiliaire de Lyon et ami intime de saint François de Sales,<sup>2</sup> avait été pendant longtemps provincial de Narbonne et gardait une grande autorité dans l'Ordre. Le vif intérêt qu'il ne cessa jamais de manifester pour l'œuvre réformatrice, s'exprime dans la réponse pleine de bons conseils qu'il envoya le 26 janvier 1609 à Thibault. Il y dit entre autres:

On va, comme vous scavez, celebrer ung Chapitre general. Si (le) pere general est continué, tentez encore une foys et s'il vous paye de pareille responce que m'avez mandé, ayez recours au Pape par lentermisse des mesieurs de la Cour, qui fairont entendre a sa sainteté votre affaire et obtiendront indubitablement tout ce que pourriez desirer. Comment sa sainteté pourroit elle mettre a neant une requeste tendente a celles fins? S'il est changement de general importunez celuy qui le sera de mesme qu'avez requis celuy qui l'est a present, et s'il ne vous enterine (?) votre requeste recourez au Pape comme dessus est dict. Voyla le meilleur chemin.<sup>3</sup>

Le refus du général ne laissa pas d'avoir des conséquences. Début 1609, Etienne Gueroult et quelques autres membres de la province de France durent quitter Rennes en toute hâte; plein de regret pour ce départ forcé, Gueroult, quelques mois plus tard, s'excusa auprès de Thibault par deux lettres, de l'avoir mis dans de si grandes difficultés.<sup>4</sup> Une requête de Thibault, demandant de pouvoir au moins garder deux autres moines étrangers à la province, Doquet et Du Puis, reçut du

<sup>1</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 107-108, et *BC*, t. II, col. 643-644, rapportent que le premier soin de Thibault fut de solliciter un bref du pape avec quelques privilèges; cependant ils rattachent à tort cette sollicitation au bref de 1606 (cf. p. 152-153).

<sup>2</sup> P. Serouet O.C.D., *De la vie dévote à la vie mystique*, (*Études Carmélitaines*, 1958), p. 218-219.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, lettre de Robert Berthelot au prieur de Rennes, le 26 janvier 1609. Dans la même liasse une lettre du 7 septembre 1609 d'une teneur pareille.

<sup>4</sup> *Ibid.*, lettres de Gueroult à Thibault, datant du 18 mai et du 14 juillet 1609.



général une réponse d'un ton si sévère, que, fin 1609, tous deux quittèrent le couvent sur-le-champ.<sup>1</sup>

Malgré toutes ces difficultés, les réformateurs surent trouver, en ces années, la juste attitude à l'égard de l'Ordre et de ses chefs. Contrairement aux mouvements de réforme antérieurs, ils ne visaient pas à l'indépendance; Rennes ne cherchait pas à se séparer de l'Ordre, pas plus qu'à renoncer à la RÈGLE en vigueur avec ce qu'elle comportait d'adaptations apportées au cours de l'histoire: telle est la déclaration faite par les réformateurs à l'assemblée d'Angers en 1610,<sup>2</sup> au chapitre provincial de 1611<sup>3</sup> et dans les REIGLES ET STATUTS de 1612.<sup>4</sup> Aussi, fidèle à ces principes, Thibault refusa-t-il la proposition du pape Paul V de se présenter comme supérieur d'une Congrégation indépendante.<sup>5</sup> Lui et ses compagnons cherchaient à imprégner la RÈGLE et les CONSTITUTIONS anciennes d'un sens nouveau et en même temps à étendre leur influence tout en gardant leur place dans l'Ordre et dans la province. C'est pourquoi ils n'appelèrent pas leur mouvement Réforme, mais Observance<sup>6</sup> et ils rejetèrent différentes propositions qui, en réalité, visaient à abandonner les coutumes nées au fur et à mesure de l'histoire: par exemple, la proposition d'aller pieds nus comme les Carmes déchaussés et de s'abstenir définitivement de viande, ou encore de supprimer, comme le faisaient de nombreuses Congrégations nouvelles, le chant grégorien et l'emploi de l'orgue.<sup>7</sup> Les aspirations de ces réformateurs étaient ailleurs. Ils désiraient avidement revenir à la vie de prière, de solitude et de silence que le Carmel avait toujours, au long des siècles, considérée comme la part essentielle de son idéal.<sup>8</sup>

Cum instituti nostri pars potissima sit oratio, vestigijs Patrum nostrorum insistentes, qui ut ex Regula patet, In Lege Domini erant nocte, dieque meditantes, et orationibus suis vigilantes, peroptamus . . .<sup>9</sup>,

disent les EXERCITIA CONVENTUALIA de 1615. Frère Jean de Saint-Samson demande qu'un supérieur

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 9, lettre du général Sylvius à Thibault, le 12 décembre 1609.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 12, Congrégation d'Angers 1610.

<sup>3</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 24, Déclarations pro Observantia 1611.

<sup>4</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 22, Reigles et statuts conventuels 1612, f. 1 r.

<sup>5</sup> Sernin-Maric, *Vie du Frère Jean de St. Samson*, p. 83.

<sup>6</sup> Mathias a Sancto Joanne O.Carm., *Genius Carmelitanae Reformationis*, Bordeaux 1666, p. 23.

<sup>7</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 109. Cf. Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 63-64; Mathias, *op. cit.*, p. 10.

<sup>8</sup> Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 63; Lezin, *op. cit.*, p. 89-92; Mathias, *op. cit.*, p. 10.

<sup>9</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 18a, *Exercitia Conventualia 1615*, f. 6 r.

soit de grande oraison, récollection, retraite et solitude. . . Car c'est la vraie vie, et le vrai bien, tant désiré de nos premiers Pères.<sup>1</sup>

Cela ne signifie cependant pas qu'il s'agissait de reprendre les formes et méthodes d'autrefois. Le mérite précisément du groupe parisien et de Thibault en particulier, est d'avoir voulu vivre l'idéal carmélitain selon les formes contemporaines; c'est par là que la Réforme de Touraine fait, quant à l'esprit, partie du réveil français du XVII<sup>e</sup> siècle. On en reconnaît aisément les indices. La littérature de spiritualité proposée en modèle aux réformistes dès leur noviciat reflète fidèlement les goûts de la France des années 1600; <sup>2</sup> en ce qui concerne la doctrine, leur préférence va, sous l'influence de frère Jean de Saint-Samson, à la tendance théocentrique, plus abstraite.<sup>3</sup> Dans le domaine de la piété, des méthodes et des formes nouvelles sont mises en usage: nous avons signalé les Prières des quarante heures et la méditation méthodique qui, plus tard, donnera naissance à une méthode tourangelles propre; <sup>4</sup> Thibault les avait rapportées toutes deux de Paris, ainsi que la dévotion à l'Enfant Jésus.<sup>5</sup> Les Carmes de Rennes prirent aux Capucins leurs dures mortifications et leurs pénitences publiques, si en faveur à l'époque baroque; <sup>6</sup> aux Jésuites, l'examen de conscience.<sup>7</sup> L'habitude de porter des noms doubles ne se généralisa chez les réformistes qu'en 1609,<sup>8</sup> mais elle existait déjà en 1607,<sup>9</sup> donc à l'époque où ils marchaient sur les traces des Carmes déchaussés. On trouve également des indices d'un certain dédain pour la liturgie, conforme aux tendances des Ordres et Congrégations, qui furent créés à cette époque; ainsi, l'office chanté au chœur fut en grande partie supprimé

<sup>1</sup> Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., *Les Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de S. Samson*, t. II, Rennes 1659, p. 854, B.

<sup>2</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 73-74; C. Janssen O.Carm., *Jean de Saint-Samson*, dans *Carmel*, II (1949/50), p. 333.

Le *Catalogue des livres contenus dans la bibliothèque du couvent des religieux Carmes de Rennes . . . achevé le 12 août 1692*, mentionne beaucoup d'œuvres de spiritualité publiées dans les années 1605-1615: *Rennes, Bibl. Municip.*, ms 2583.

<sup>3</sup> Surtout chez Jean de Saint-Samson et ses disciples.

<sup>4</sup> L'oraison méthodique de Touraine fut exposée par Marc de la Nativité O.Carm., *Directoires des Novices*, t. IV, *Méthode claire et facile pour bien faire oraison mentale et pour s'exercer avec fruit en la présence de Dieu*, Paris 1650. Cf. K. Healy O.Carm., *Methods of prayer in the Directory of the Carmelite reform of Touraine*, Rome 1956.

<sup>5</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 165-166; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 52-53 et 80.

<sup>6</sup> *DOCR*, p. 43-44; Mathias, *Genius Carmelitanæ Reformationis*, p. 144.

<sup>7</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 22, *Règles et statuts 1612*, ch. 2, n° 13, f. 2 v.

<sup>8</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 71.

<sup>9</sup> Dans sa lettre de profession (le 26 juin 1607), Dupont se nomme Nicolaus ab Incarnatione; cette lettre fut signée aussi par Jacques du Saint-Esprit (Godet): *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 29, original.

et en 1608, le provincial Le Roy avertit la communauté et, en particulier, le prieur *sub poena suspensionis ab officio, ut in pristinum restituantur cantus*.<sup>1</sup> Comme ce sujet est traité en détail dans notre cinquième chapitre, notre intention ici est seulement de souligner comment, dans le domaine de la piété, ils allèrent encore leur propre chemin.

Atteinte non sans peine, l'unanimité sur les desseins de la Réforme alla désormais de pair avec un accroissement rapide du nombre des membres et d'une expansion nouvelle. Dès la première année du priorat de Thibault, il y eut une grande affluence de novices, qui mettait l'avenir de toute la province dans les mains des réformateurs. En 1609, les premiers novices entièrement formés dans l'esprit nouveau firent leur profession: Gabriel de la Salutation (Aleaume), Albert de Saint-Giles (Le Roy), Michel de la Visitation (Picquot), André Loyseau, Michel Alusson, Cécile Metayre, Ange de Saint-Paul (frère lai), Vincent Richart (frère lai)<sup>2</sup> et Cyrille de Saint-François.<sup>3</sup> La même année, huit nouveaux candidats entrèrent au noviciat, et ce nombre, les années suivantes, sauf en 1612, monta encore notablement: 11 en 1610, 12 en 1611, 5 en 1612, 12 en 1613, 15 en 1614 et 12 en 1615.<sup>4</sup> Beaucoup de ces candidats avaient fait leurs études dans le voisinage, au collège Saint-Thomas, chez les Jésuites. Ceux-ci venaient souvent avec leurs élèves aux cérémonies de l'église du couvent et entretenaient avec les Carmes des relations suivies.<sup>5</sup> C'était là un milieu de recrutement spécialement favorable, non seulement parce que l'enseignement y était sans pareil à l'époque, mais aussi parce que la plupart des élèves des collèges de Jésuites sortaient de la bonne bourgeoisie,<sup>6</sup> support du réveil français.<sup>7</sup>

La même année 1609, la Réforme enregistra un autre succès important du fait qu'un deuxième couvent, celui d'Angers, fut mis à sa disposition. La façon dont la chose eut lieu rappelle la lutte entre observants et conventuels des siècles passés. Nous avons vu comment

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 32, *Statuta pro conventu redonensi 1608*.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 30, *Registre des réceptions d'habit*. En 1609 on ne nomme que les religieux profès, dans les années suivantes ceux qui entrent en religion.

<sup>3</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 29, lettre de profession originale, datée du 15 octobre 1609; on ne trouve pas son nom dans le *Registre*.

<sup>4</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 30, *Registre des réceptions d'habit*.

<sup>5</sup> Donatien, *Vie de Dominique*, p. 47-48; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 94; Mathias, *Genius Carmelitanæ Reformationis*, p. 70-71.

<sup>6</sup> F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, t. VI, Paris 1921<sup>2</sup>, p. 93; Hauser, *La Prépondérance Espagnole*, p. 35.

<sup>7</sup> Cognet, *La Spiritualité française*, p. 5-6.

Charpentier se chargea de la tâche difficile de ramener à l'ordre et à la discipline cette communauté malfamée. Il n'en était pas venu à bout, général et provincial refusant d'éloigner les responsables. Le chapitre général de 1609 donna à Charpentier une nouvelle chance. Profitant de l'absence du provincial Le Roy, qui avait dû partir pour Rome afin d'assister à ce chapitre le 6 juin,<sup>1</sup> il imposa un programme de réforme : sous peine d'excommunication, les moines confiés à sa garde devaient, dans les trois jours, se dessaisir de tous leurs biens personnels ; il rétablit la clôture, nomma un portier et exigea de tous une vie communautaire exemplaire, sans considération des privilèges reçus. C'en fut trop pour ces indisciplinés. Ils se mirent en révolte et, jusque devant des laïques, s'attaquèrent au prieur. Dès lors, les autorités, tant ecclésiastiques que civiles, jugèrent le moment venu d'intervenir. Depuis longtemps la situation au couvent les exaspérait ; mais du moment que les mauvais sujets se mettaient à attaquer ouvertement l'autorité et la personne d'un prieur partisan de la réforme, la mesure était pleine. Sept moines furent envoyés au *custos* de la province, Guillaume Champcheurieux, à Orléans, pour être jugés et l'accès du couvent leur fut désormais interdit. Champcheurieux, indigné de cette façon de faire, les renvoya à leur couvent à Angers, mais le jour suivant ils n'en furent pas moins remis à la porte. Les bannis se rendirent alors à Tours pour y attendre le retour du provincial, leur dernier recours. Charpentier comprit très bien qu'il n'avait pas beaucoup à attendre du provincial et il chercha des moyens pour rendre sa position plus solide. Convaincu que, s'il devait continuer tout seul le combat, son entreprise était vouée à l'échec, il alla voir les autorités ecclésiastiques et civiles pour leur faire part de sa décision de quitter la ville. Comme il l'avait espéré, au cours de ces visites d'adieu, ils insistèrent tous pour qu'il termine le travail commencé et ils lui assurèrent qu'il pouvait compter sur leur appui et leur sympathie. Il écrivit ensuite à Thibault, à Rennes, pour lui demander de lui envoyer un certain nombre de religieux qui pourraient l'aider à accomplir la réforme. Sa demande embarrassa beaucoup les réformateurs de Rennes. D'un côté, ils ne demandaient pas mieux que de saisir cette occasion d'étendre leur champ d'action ; d'un autre côté, ils ne voulaient pas mettre aux mains du provincial une arme contre eux. Ils choisirent d'être prudents et de ne pas déférer à cette demande ; ils allèrent même jusqu'à rappeler à Rennes François Odiau, seul membre de leur communauté qui séjournât à Angers. Afin pourtant de venir en aide à Charpentier, ils envoyèrent à sa place

<sup>1</sup> ACG, t. II, p. 15.

Pierre Behourt, parce que sa longue expérience des difficultés d'une réforme le désignait pour assister Charpentier dans cette entreprise; comme, en outre, il était docteur et ancien régent de théologie d'Angers, il pouvait suffisamment motiver sa présence là-bas. Dès son arrivée à Angers, le 24 juin, Behourt se rendit chez les principales personnalités de l'université et il les gagna facilement à ses projets de réforme. L'affaire en était là, quand, vers le 14 juillet le provincial rentra de son voyage à Rome, à la grande joie des moines chassés, qui l'avaient attendu à Tours pour le mettre au courant des événements. Très irrité, Le Roy décida de les ramener lui-même à Angers et de punir sévèrement le prieur. Pendant le voyage, la compagnie s'amusa à dresser un plan de campagne et à imaginer des punitions et des brimades à l'intention du prieur Charpentier. Ce fut leur malheur. Quelques habitants d'Angers qui logeaient dans la même auberge à Saumur, eurent mêche de leurs projets et se dépêchèrent de mettre toute la ville au courant, avant même que le provincial et ses compagnons eussent atteint Angers. Une journée allait suffire pour mettre fin à cette histoire tragi-comique. Tard dans la soirée, le provincial et ses compagnons se présentèrent au couvent, où ils furent reçus par le prieur. Le lendemain matin, très tôt, les sept moines bannis firent leur entrée triomphale dans l'église et, de là, dans le couvent, comme s'ils étaient maîtres de la situation. Leur joie fut de courte durée. A peine une heure plus tard, un attroupement se fit à la porte du couvent. C'étaient des membres du tribunal ecclésiastique et du tribunal royal, accompagnés du bailli et de personnalités importantes de la ville. Ils demandèrent à voir le père provincial. Après plusieurs heures de discussions stériles, au cours desquelles le provincial accusa le tribunal ecclésiastique d'ingérence illicite sur un terrain qui relevait exclusivement de sa juridiction, un des moines bannis, accusé d'être en possession de lettres et de papiers compromettants, fut pris au collet par le bailli et emmené prisonnier. Ce fut le coup de grâce. Le lendemain, le provincial accepta d'éloigner définitivement d'Angers la plupart des membres de la communauté, à condition toutefois que le moine prisonnier soit relâché. Cette concession ne signifiait pourtant pas que les réformateurs fussent pour autant admis à Angers. Le Roy n'y consentit enfin que lorsque La Varenne, gouverneur du roi en Anjou, l'eut mandé et lui eut signifié que seule la venue d'un certain nombre de réformateurs de Rennes le ferait renoncer à renvoyer toute l'affaire devant le roi. Devant cette menace le provincial céda. Peu de temps après, dix religieux de Rennes, parmi lesquels François Odiau, firent

leur entrée au couvent d'Angers, où Charpentier resta prieur. C'est ainsi qu' Angers devint la deuxième maison de la Réforme.<sup>1</sup>

Bien que content de la nouvelle acquisition, Thibault fut peu satisfait de la façon dont elle s'était faite. A Rennes, les réformateurs auraient préféré que l'affaire fût restée une affaire intérieure à l'Ordre et n'ait pas été rendue publique. Ils pensaient que peut-être ils auraient pu amener à la Réforme quelques-uns des moines égarés. Un tel recours aux voies de fait n'était pas à l'honneur de l'Ordre et, en outre, éveillait l'animosité des non-réformés; le dessein de réformer toute la province ne pouvait qu'en être retardé.<sup>2</sup> Cette affaire apprit à Thibault à éviter désormais autant que possible de tels moyens.<sup>3</sup>

Les réformateurs disposaient à présent de deux maisons; mais ils se rendaient compte que cette dispersion pouvait avoir des conséquences défavorables. Le lien assez fort qui rattachait les religieux à leur couvent et qui était rarement rompu, existait toujours; comme on savait que le prieur Charpentier était loin d'être un fidèle disciple de Thibault, le risque était grand qu'à Angers la Réforme ne s'engageât dans une autre voie qu'à Rennes, si bien que le mouvement eût perdu de sa vigueur. Mais il y avait une circonstance favorable: sauf le prieur, toute la communauté d'Angers se composait d'amis et d'élèves de Thibault. Ce dernier par mesure de précaution, fit nommer sous-prieur et maître des novices son ami et confident François Odiau, et il vint lui-même quelque temps à Angers pour initier Charpentier aux pratiques de Rennes.<sup>4</sup> Il ne douta plus alors que la communauté ne continuât à marcher sur les traces de Rennes, sans que soit compromise son indépendance. Provisoirement, il ne poussa pas plus loin et il jugea le temps venu de terminer ses études à la Sorbonne. Il arriva à Paris à la fin de l'automne 1609 et adressa à la faculté théologique une requête, pour obtenir la permission de continuer ses études malgré la longue interruption. Il la reçut le 4 novembre 1609,<sup>5</sup> L'autorisation du général qui était nécessaire, lui fut accordée le 12 décembre 1609:

Eodemdie Patres Petrus Deniart et Mathurinus Aubron Provinciae Turoniae promoti fuerunt ad magisterium, et etiam P. Philippus Thibault in universitate Parisiensi.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 25-28; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 76-85; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 72-74.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 25.

<sup>3</sup> Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 78-79.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 28; Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 78-81.

<sup>5</sup> La résolution de la faculté fut publiée par Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 59, note 4.

<sup>6</sup> *Arch. OC Rome*, II CO 1(14), *Regestum Sylvii 1608-1612*, f. 12 v.

Il passa officiellement sa licence le 26 janvier 1610.<sup>1</sup> L'obtention du titre de docteur n'était, après la licence, qu'une simple formalité; mais Thibault ne s'y est jamais décidé. Suivant Suzanne-Marie Bouchereaux on peut trouver deux raisons à cette négligence; la principale est probablement que, pendant toutes ces années, les affaires de la Réforme absorbaient trop Thibault pour qu'il pût attendre patiemment son tour de passer les *Vesperies*; la deuxième serait, d'après les plus anciens biographes, que Thibault n'a pas voulu prendre le grade le plus élevé parce qu'il voulait montrer l'exemple (conformément à la décision de la Réforme de renoncer à tous les privilèges que comportait le grade de docteur).<sup>2</sup> Nous avons cependant l'impression qu'il s'agissait de tout autre chose. Une liste de *Religiosorum Carm. Licentiatorum in sacra facultate Parisiensi* établie en 1687 *ex authenticis tabulis universitatis Parisiensis* par le père Honoré de Saint-Joseph Brunet, docteur de Paris, mentionne pour l'année 1610:

Philippus Thibault Redon., Licentiatu et Provinciae Turoniae. Joannes Aubin Licentiatu Sacrae facultatis. Decreto huius licentiae nec regularis nec secularis aliquis Doctorali infula est coronatus, quia praesumebant huiusmodi Licentiati se posse libros approbare antequam ad gradum doctoris essent proventi.<sup>3</sup>

Il était donc impossible à Thibault de continuer. Bien que nous ne soyons pas arrivé à vérifier ce renseignement dans les registres de la Sorbonne qui nous restent, cette version nous paraît très probable, étant donné qu'elle fournit une explication plausible et péremptoire du fait que Thibault n'ait pas essayé de prendre le grade le plus élevé. Une conséquence importante de cette licence était de rendre Thibault désormais éligible aux plus hauts postes de la province, ce qui, plus tard, devait être infiniment précieux pour la Réforme.<sup>4</sup>

Thibault revenu à Rennes, on repara des rapports entre Rennes et Angers, probablement à la suite d'une lettre du provincial à la communauté d'Angers. Le Roy, toujours monté contre les réformateurs, avait écrit le 16 décembre 1609:

Quoniam a Reverendissimo Ordinis nostri Patre litteras accepimus, nos omnem operam impendere debere ne partialitates et novalitates in hac introducantur Provincia, ut Provinciae concordiae et Reverendissimi Ordinis

<sup>1</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

<sup>3</sup> *Arch. OC Rome*, II CO II, *Scriptores* 2, n° 54.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 25.

Patris praeceptis et iussis obtemperemus (!). Audito (fideli relatione) vos Reverendum Patrem Magistrum Priorem Andegavensem et caeteros Patres praedicti conventus omnia velle novalitatibus, immutando chorum, altaria destruendo, multaue alia sine superiorum et religionis consultatione, innovando, permutare, ut nostro officio satisfaciamus, omni cum charitate, ut a coeptis desistatis, monemus, obedientiamque praebetis Superioribus;

avec menace d'excommunication si on passait outre.<sup>1</sup> Pour renforcer leur position, les deux maisons étaient bien obligées d'unir leurs efforts. Une assemblée fut convoquée à Angers, le 13 mai 1610, par Charpentier, Thibault, Behourt, Odiau et Deniart,<sup>2</sup> dans le but de rédiger des règles de conduite pratiques, qui devaient garantir l'uniformité de régime dans les deux couvents; en fait, ce fut le premier pas vers des statuts propres. Les DÉCRETS du général Sylvius, de 1604, restèrent la base de la Réforme (*quibus praecipue duci intendimus*), mais on ne voulut pas en rester là. Aussi les décisions prises à Angers vont-elles plus loin que ces décrets: elles traitent de l'ordre dans les couvents, qu'elles veulent strict, de la prière et de la solitude, tandis qu'elles insistent spécialement sur la suppression des privilèges des gradués.<sup>3</sup> La portée exacte de ces résolutions a moins d'importance d'ailleurs que le fait qu'elles ont été prises; car, par elles, les réformateurs dépassèrent sciemment la limite posée par les CONSTITUTIONS et DÉCRETS et ils commencèrent à élaborer leur propre législation, qui allait distinguer la Réforme du reste de l'Ordre.

Quelques mois plus tard, le 12 juillet 1610, le provincial Le Roy vint faire sa visite canonique à Rennes. Les décrets de sa visite diffèrent sensiblement des résolutions d'Angers dont nous venons de parler. Suivant l'ancien ordre de choses, Le Roy insiste seulement sur l'observance des CONSTITUTIONS et des DÉCRETS de Sylvius, mais alors à la lettre. Ainsi, conformément aux DÉCRETS de Sylvius, il prescrit formellement que la méditation doit être commencée par une lecture d'un livre de dévotion.<sup>4</sup> Pour la méditation méthodique, avec sa préparation tant lointaine qu'immédiate, une lecture de ce genre devient superflue, si bien qu'en réalité, cette prescription allait contre la méditation méthodique que Thibault avait instituée. Le Roy s'obstina à considérer Rennes comme un vrai couvent d'observants, couvent modèle dans l'accomplissement des règles en cours, mais certainement

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 33, lettre du provincial Le Roy à la communauté d'Angers, le 16 décembre 1609.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 12, *Congrégation d'Angers 1610*, fin et signatures.

<sup>3</sup> *Ibid.*, décrets.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32, *Statuta in nostra secunda Visitatione solemn. Anno domini 1610. die 12. Jullij.*



pas plus. La dernière clause est intéressante: le visiteur y stipule que tout déplacement de novice ou de profès ne peut être décidé que par le provincial. Cela prouve que, sur ce point aussi, les réformateurs voulaient suivre une tout autre politique que celle pratiquée jusqu'alors; ils voulaient rompre le lien étroit du religieux avec son couvent, car, à leurs yeux, le religieux était avant tout membre, non d'un couvent réformé, mais de la Réforme, et devait être prêt à être envoyé où on avait besoin de lui.

C'est avec inquiétude que les réformateurs voyaient s'approcher la date du chapitre provincial en 1611; ils ne savaient que trop que plusieurs membres de la province, et parmi eux le provincial, voyaient les progrès de la Réforme d'un mauvais œil et n'hésiteraient pas à en enrayer autant que possible les progrès.<sup>1</sup> Cette fois encore, la Réforme trouva dans la bourgeoisie d'Angers une aide précieuse, car la municipalité aussi bien que les fonctionnaires royaux avaient écrit au chapitre pour l'adjurer de laisser à Angers les choses dans leur état actuel; ils n'avaient que louanges pour les moines qui s'y trouvaient et ils ne voulaient à aucun prix voir renaître les conditions du passé.<sup>2</sup> Cette salutaire intervention consolida beaucoup la position de Thibault et de ses compagnons, car, pour le provincial Le Roy, la réforme d'Angers, surtout à cause de la façon dont elle s'était faite, restait un crève-cœur.

Au début de ce chapitre, qui s'ouvrit le 29 avril à Hennebont, il sembla bien que la Réforme allait, de fait, rencontrer une vive opposition.<sup>3</sup> Mais, contre toute attente, le vent tourna et Thibault fut même nommé définiteur. Ce choix n'était d'ailleurs dû qu'à une circonstance toute fortuite: le provincial qui venait d'être nommé, Pierre Chalumeaux, avait d'abord été choisi comme définiteur et par conséquent le chapitre se vit obligé d'en désigner à sa place un autre de la *distinctio Franciae*. Des deux maîtres encore disponibles pour ce poste, Philippe Thibault et Pierre Sergent, ce dernier, à cause de son comportement à Angers, s'avéra inacceptable pour la plupart des membres du chapitre, de sorte qu'il restait Thibault.<sup>4</sup> Celui-ci avait beau avoir été choisi par la force des choses et non par sympathie pour la Réforme, il n'en

<sup>1</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 132.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 16, lettre des «officiers du Roy en la seneschaussee et siege presidial d'Angers» au père provincial, le 16 avril 1611; lettre du maire d'Angers au provincial, le 19 avril 1611.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 28; Lezin, *op. cit.*, p. 132.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 28. Cf. *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a, *Summarium Actuum Capitulum Provinciale Prov. Tur. a Caplo 29<sup>a</sup> Aprilis in Conventu Henne. celebrato anno Dni 1611 usque ad 1647.*

siégea pas moins dans le définitoire et s'assura ainsi un rôle important dans les décisions à prendre. A partir de ce moment, les choses prirent une tournure favorable pour les réformateurs. Pour Angers, cela signifia que le chapitre, dans sa réponse aux *officiers du Roi en la Seneschausee et Siege presidial d'Angers* promit de ne pas changer les moines de couvent tant qu'ils persévéraient dans leurs devoirs; le chapitre demanda même l'appui du pouvoir séculier *pour la capture et punition de ces vagabonds*, c'est-à-dire les anciens résidents du couvent qui étaient en fuite.<sup>1</sup> Odiau devint prieur à la place de Charpentier; <sup>2</sup> Thibault, réélu contre son gré à Rennes,<sup>3</sup> garda cette fonction.

Le plus important, de loin, fut la promulgation par le chapitre des *DECLARATIONES PRO OBSERVANTIA*, premier acte de reconnaissance de la Réforme par la province.<sup>4</sup> Le définitoire insiste beaucoup sur la déclaration par laquelle Thibault affirme que les réformateurs s'engagent à ne pas s'écarter d'un pouce du chemin de l'obéissance au général et au provincial; les réformateurs sont seulement tenus à se conformer aux *CONSTITUTIONS* en vigueur et aux *DÉCRETS* de Sylvius, mais dans le cas où une difficulté d'interprétation se présenterait, les prieurs de Rennes et d'Angers ont le droit de trancher eux-mêmes la question; dorénavant les deux prieurs peuvent envoyer leurs moines d'un couvent dans un autre, sans l'autorisation du provincial, du moment qu'ils ont une raison valable; le document se termine par l'encouragement donné aux réformateurs de continuer dans cette voie. Qu'un tel succès ait été possible montre, une fois de plus, qu'il sied de ne pas trop se fier aux anciens historiens de la Réforme, qui ne parlent que d'antipathie et d'opposition.<sup>5</sup> Si la plus grande partie de la province ne s'était montrée favorable aux efforts de réforme, ces *DECLARATIONES PRO OBSERVANTIA* n'auraient jamais vu le jour.

Il n'était pas encore temps d'ailleurs de crier victoire, car le provincial Chalumeau, pas plus que son prédécesseur, n'était un admirateur de Thibault et de ses disciples; il ne leur facilita pas la besogne.<sup>6</sup> Inquiet de ce nouvel antagonisme, Thibault, qui craignait manifestement beaucoup le général Sylvius, alla se confier au procureur général de l'Ordre, Théodore Stracius, de qui il reçut ce mot encourageant :

<sup>1</sup> *Arch Ille-et-V*, 9 H 16, lettre du provincial Le Roy et du Définitoire aux magistrats d'Angers, le 3 mai 1611

<sup>2</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 105, Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 76.

<sup>3</sup> Hugues, *op cit*, t. I, p. 104, t. II, p. 137

<sup>4</sup> *Arch Ille-et-V*, 9 H 24, *Declarationes pro Observantia 1611*

<sup>5</sup> Ainsi Hugues de Saint-François et Lezin de Sainte-Scholastique.

<sup>6</sup> Hugues, *op cit*, t. I, p. 106-107. Lezin, *Vie du P Thibault*, p. 135.

Si Reverentia tua me certiolem faciet, quae gravamina in specie patiuntur Religiosi istius tui, ac conventus Andegavensis a Patre Provinciali et ab alijs indisciplinatis Religiosis nostris, et quibus modis illis obsistere possit, gratum mihi faciet, nil enim mihi magis animo est, quam veris Religionis disciplinae regularis amatoribus in cunctis provincijs praesto esse.<sup>1</sup>

Les historiens de la Réforme ont plutôt surestimé la valeur de cet encouragement; ils parlent même d'une reconnaissance officielle de la direction de l'Ordre.<sup>2</sup> Il est évident qu'ils n'ont pas eu connaissance de la lettre originale, car ils racontent que, le 22 septembre 1611 (la date de la lettre en question), Thibault reçut du général Sébastien Fantoni, par l'intermédiaire du procureur général Théodore Stracius, confirmation et ratification de la Réforme, alors que Fantoni ne fut élu général qu'en 1613, après avoir rempli, depuis la mort de Sylvius, survenue en 1612, la fonction de vicaire général.<sup>3</sup> En outre, la lettre de Stracius est à vrai dire une lettre d'affaires, et il ne parle des difficultés de Thibault qu'en postscriptum. Mais le fait d'avoir trouvé un protecteur dans la direction centrale de l'Ordre était certainement un atout. Un autre atout était l'appui efficace, manifesté déjà au chapitre, de Louis Perrin, prieur de Loudun, qui vint, un peu plus tard, demander l'assistance des réformateurs pour la restauration de son couvent, restauration à laquelle il travaillait depuis 1604.<sup>4</sup> Cette circonstance allait permettre avant peu à un troisième couvent de rallier la Réforme.

### C. ELABORATION DES EXERCITIA CONVENTUALIA DE 1615

La ratification de la Réforme par le chapitre provincial de 1611 amena les membres de la communauté de Rennes à rédiger en un tout systématique leurs idées particulières sur la vie monastique et leurs pratiques conventuelles. Voilà qui fut d'une importance capitale pour l'histoire de la législation tourangelle.<sup>5</sup> Pour accomplir cette tâche, les réformateurs ont manifestement suivi une ligne de conduite bien réfléchie: en novembre 1612, ils firent paraître les REIGLES ET STATUTS CONVENTUELS DES CARMES DE RENNES, qui avaient un caractère provi-

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32, lettre de Théodore Stracius à Philippe Thibault, le 22 septembre 1611.

<sup>2</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 107; Lezin, *op. cit.*, p. 135.

<sup>3</sup> *ACG*, t. II, p. 23, note.

<sup>4</sup> Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 106; *BC*, t. II, col. 298.

<sup>5</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a, *Exercitia Conventualia 1615*, f. 25 v.-27 v. On y trouve un aperçu de la genèse des *Exercitia*.

soire et qui furent d'abord mis en pratique pendant quelques années; ce n'est qu'après, en 1615, que la rédaction définitive en fut entreprise. Sur la façon dont ces REIGLES ET STATUTS de 1612 ont été composés on ne possède qu'une déclaration peu explicite dans l'introduction; il y est dit que plusieurs chapitres conventuels furent consacrés à leur rédaction et que tous ont collaboré en parfait accord.<sup>1</sup> On ne peut donc savoir qui, en définitive, a rédigé le projet. Le manuscrit comporte bien plusieurs additions et corrections de la main de Thibault; mais elles sont probablement de plus tard, du temps où ces REIGLES ET STATUTS servirent de modèle aux EXERCITIA CONVENTUALIA de 1615. Le fait que les notes marginales aient été reprises telles quelles dans le texte des EXERCITIA ferait supposer que Thibault a eu une part importante à leur rédaction originale; étant donné son rôle dans la Réforme, c'est d'ailleurs vraisemblable. Le 5 novembre 1612 les REIGLES ET STATUTS étaient prêts et ils furent signés, à un chapitre conventuel, par tous les membres de la communauté ayant droit de vote.<sup>2</sup> On ne peut manquer de remarquer que plusieurs des noms que nous connaissons ne figurent pas dans les signatures. On le comprend pour Odiau, Aubron et Deniart, qui appartenaient alors au couvent d'Angers;<sup>3</sup> mais nous n'y trouvons ni Behourt ni Guerchois, qui habitaient pourtant Rennes et qui, de fait, y étaient encore une dizaine de jours plus tôt, puisque, le 25 octobre 1612, ils signèrent la lettre de profession d'Etienne des Saints-Séraphins.<sup>4</sup> Faute de données précises, on ne peut dire si leur absence signifie autre chose qu'un pur hasard.

Les REIGLES ET STATUTS comprennent 25 chapitres, qui se répartissent facilement suivant la matière qu'ils traitent. Le premier veut être une introduction générale; les réformateurs y exposent ce que, selon eux, il faut faire pour observer les trois vœux et la vie communautaire. Après un deuxième chapitre consacré à l'horaire quotidien viennent des prescriptions concrètes au sujet de la disposition des bâtiments et des locaux du couvent et de la façon dont les religieux doivent s'y conduire; ensuite, il est successivement question: de l'église (chap. 3), des couloirs où débouchent les cellules (chap. 4), des corridors (chap. 5) des jardins (chap. 6), du réfectoire (chap. 7) et de la façon de servir les repas (chap. 8), des salles de récréation des Pères (chap. 9) et des

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 22, *Reigles et statuts 1612*, f. 1 r. et 21 r.

<sup>2</sup> *Ibid.*, f. 21 r.

<sup>3</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 28, lettre de profession originale de Joseph de l'Assomption, datée d'Angers, le 19 août 1612, avec les signatures de François Odiau, prieur, et Mathurin Aubron, sousprieur, et Pierre Deniart.

<sup>4</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 28, lettre de profession originale de Stephanus a Sanctissimis Seraphim.

Frères (chap. 10) (ces salles de récréation servaient en même temps pour d'autres exercices communautaires), de l'infirmier (chap. 11), du quartier des hôtes (chap. 12), de l'oratoire (chap. 13) et de la bibliothèque (chap. 14). Ensuite c'est le tour des différents officiants, dans la mesure où – comme le sacristain, l'infirmier, le père hôtelier et le bibliothécaire – ils n'ont pas été nommés dans les chapitres précédents: le cuisinier et le cellérier (chap. 15), le portier (chap. 16), le tailleur et le cordonnier (chap. 17), le linge et le gardien des autres vêtements (chap. 18). Dans la troisième partie il est question de sujets très divers: les quêtes en ville (chap. 19), la façon de se comporter pendant les promenades dans la ville (chap. 22), les récréations (chap. 23, ici deux pages et demie sont laissées en blanc pour une rédaction ultérieure), les processions et enterrements solennels (chap. 24). Un chapitre consacré à des règles générales qui n'ont pas trouvé de place dans les chapitres précédents, sert de conclusion (chap. 25).

Même si nous tenons compte du fait que les REIGLES ET STATUTS ont été écrits dans l'intention de codifier des usages monastiques particuliers, la minutie avec laquelle ils règlent toutes les occupations journalières et la sévérité de la discipline qu'ils prescrivent ne laissent pas de nous frapper. Pour les moines eux-mêmes ils avaient certainement tout leur sens, puisqu'ils expriment, jusque dans les finesses, les idées de ces moines et la voie qu'ils avaient trouvée avec tant de peine. Il est clair cependant, qu'une réglementation de la vie, poussée à ce point, conduit inévitablement à une rigidité excessive, aussitôt qu'au cours des temps se perdent et la signification de ces usages et la mentalité qui les a fait naître. Si, d'une part, les attaches à l'ambiance de l'époque – il suffit de se rappeler que le mouvement n'existait que depuis quelques années lorsque les REIGLES virent le jour – caractérisent en premier lieu cette codification, il faut dire que, d'autre part, toute l'histoire préliminaire s'y reflète: la législation générale et spéciale de l'Ordre, depuis les CONSTITUTIONS de Soreth jusqu'aux DECLARATIONES PRO OBSERVANTIA de 1611, aussi bien que l'influence des Carmes déchaussés, des Capucins, des Jésuites et autres. Nous réservons pour notre cinquième chapitre l'étude de cette combinaison des influences du milieu contemporain avec celles des courants antérieurs.

Pour le moment, la grande œuvre achevée en 1612 avait, aux yeux des réformateurs, un caractère si peu définitif qu'il n'est question nulle part de la moindre tentative pour la faire ratifier par le provincial ou le général. A Rennes, les réformateurs laissèrent le projet reposer tran-

quillement pendant quelques années pour qu'il ait le temps de faire ses preuves à l'usage et ce n'est qu'en 1615 que la communauté se remit au travail pour en entreprendre la rédaction définitive, qui pourrait alors être soumise à la direction de l'Ordre.<sup>1</sup> Si donc, pendant les années 1613 et 1614, on constate peu d'activité sur le terrain législatif, on est d'autant plus frappé par la rapidité avec laquelle la Réforme se propage. En 1612 encore – probablement pendant la deuxième moitié de l'année<sup>2</sup> – à la prière de Thibault, le frère Jean du Moulin quitta le couvent de Dol pour aller à Rennes s'associer à la Réforme et y faire, comme prescrit, sous le nom de Jean de Saint-Samson (saint Samson fut le premier évêque de Dol), sa deuxième année de noviciat;<sup>3</sup> en lui, la Réforme trouva un mystique qui, bientôt, allait être le centre spirituel du mouvement et exercer avec ses élèves, une grande influence.<sup>4</sup> Pour le couvent de Dol, dont le niveau spirituel était déjà médiocre, ce fut une telle perte, qu'Antoine de Révol, évêque et seigneur de la ville, exigea du provincial Chalumbeau l'accomplissement d'une réforme;<sup>5</sup> ce dernier fit appel à Philippe Thibault qui, le 26 septembre 1613, fut nommé délégué du provincial, avec mission de rétablir l'ordre au couvent de Dol.<sup>6</sup> Cette délégation seule suffit à montrer combien l'attitude de la direction provinciale avait changé à l'égard de la Réforme depuis le chapitre de 1611. Le provincial avait très bien compris, sans aucun doute, qu'une telle mission devait à la longue amener Dol à rallier la Réforme, ce qui, en fait, arriva quelques années plus tard. Quelques semaines après le chapitre en question, on perçoit déjà ce changement de front, lorsqu'Antoine du Puis, originaire de la Provence, obtint du général la permission, si formellement refusée deux ans plus tôt, de rallier la Réforme à Rennes *étant donné qu'il a reçu l'autorisation du provincial de Touraine*.<sup>7</sup> Il en fut de même pour Antoine Raulin, de la province de France, le 5 septembre 1614.<sup>8</sup> Cela ne voulait nullement dire que le mouvement de Réforme de Rennes eût l'appui formel de la direction provinciale; en beaucoup de

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 18a, *Exercitia Conventualia 1615*, f. 26 r.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 19, lettre de Jean du Moulin à Matthieu Pinault, sousprieur à Rennes, Dol, le 8 avril 1612.

<sup>3</sup> Mathurinus a Sancta Anna O.Carm., *Vita, Theoremata et Opuscula Insignis Mystae Ven. Fr. Ioannis a S. Samson*, Lyon 1654, 1<sup>ère</sup> partie (*Vita*), p. 39 sq.; Janssen, *Jean de Saint-Samson*, p. 269-273.

<sup>4</sup> Les disciples les plus illustres du frère Jean sont: Dominique de Saint-Albert, Léon de Saint-Jean, Marc de la Nativité et Maur de l'Enfant Jésus.

<sup>5</sup> Scrinin-Marie, *Vie du Frère Jean de S. Samson*, p. 89.

<sup>6</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 32, lettre de nomination, le 23 septembre 1613: Thibault sera «*commissarius et vicarius noster pro conventu Dolensi*».

<sup>7</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 30, lettre du général Sylvius, le 14 juillet 1611.

<sup>8</sup> *Ibid.*, lettre du général Fantoni, le 5 septembre 1614.

cas, le provincial était bien obligé de faire de nécessité vertu, car la vie pieuse et austère que menaient ses membres faisait que la Réforme était très en faveur chez le peuple et chez les autorités et que c'était toujours ses membres qu'on demandait de préférence; en outre, elle disposait d'hommes compétents et attirait beaucoup de novices, beaucoup plus que les couvents non réformés. Comme la suite le montrera, les anciens dirigeants continuèrent surtout à combattre la tendance qu'avait la Réforme à se comporter comme un corps distinct de la province.

En 1614, la première fondation entièrement neuve fut offerte aux réformateurs. Le président Christophe Fouquet, du Parlement de Rennes, était un habitué du Carmel de Rennes et il avait beaucoup d'admiration pour ses moines. Lorsqu'il conçut le projet de fonder un couvent à Chalain, il pensa tout de suite à un couvent réformé de Carmes. Le 12 avril 1614, il rédigea l'acte de fondation;<sup>1</sup> l'année suivante, le 28 avril 1615, la première pierre fut posée<sup>2</sup> et quelques semaines plus tard, le 26 mai 1615, parut la ratification définitive de la direction provinciale.<sup>3</sup> La même année 1614, le couvent de Loudun rallia pour de bon la Réforme. Une amitié de plusieurs années liait aux réformateurs Louis Perrin, prieur de ce couvent, et il partageait leurs aspirations, bien qu'il n'ait jamais été jusqu'à les rejoindre à Rennes. Pourquoi s'unissait-il à eux maintenant, avec son couvent, qu'en dix ans de dur labeur il avait en grande partie reconstruit? Il s'y décida probablement parce qu'il se rendait compte qu'en dehors de la Réforme, son couvent n'avait pas d'avenir. Alors seulement il pourrait s'assurer et les appuis nécessaires pour en achever la construction et un nombre suffisant de sujets pour le peupler. A l'occasion de ce nouveau succès, les prieurs et les délégués des couvents réformés décidèrent de se réunir, comme en 1610, dans le couvent de leurs nouveaux alliés, à Loudun,<sup>4</sup> et cela *avec licence et bon plaisir du R. Pere Provincial*.<sup>5</sup>

Les résolutions prises ont toutes trait à l'organisation et à la direction. Elles montrent clairement que la collaboration et la centralisation sont de plus en plus poussées: dix religieux sont envoyés à Loudun, où l'achèvement de la construction du couvent fait partie du programme;

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Articles du fondation du monastere et convent des Carmes reforméz que j'entends fonder a Chalain s'il plaist a dieu . . . Arresté ce XII avrill mil six cent quatorze.*

<sup>2</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 122; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 78.

<sup>3</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 7a, *Articles du fondation de Chalain.*

<sup>4</sup> Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 112 sq.; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 144-145.

<sup>5</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 8. *Assemblée de Loudun 1614*, introduction.

les couvents sont tenus à se soutenir mutuellement et à prendre soin de leurs provisions réciproques; l'autorisation d'un conseil de pères de la Réforme est nécessaire pour toute entreprise nouvelle; un certain nombre de *discrets et economes* sera nommé, qui soumettront à un contrôle minutieux toute l'administration des trois couvents; désormais les vêtements devront être uniformes; une tentative sera faite pour persuader le provincial de nommer un vicaire provincial pour la Réforme, fonction pour laquelle Louis Perrin sera proposé; pour finir, c'est la remarquable décision d'envoyer désormais les étudiants de théologie des trois couvents au séminaire des Jésuites de la Flèche pour y terminer leurs études.<sup>1</sup> On ne peut s'étonner que le provincial ne goûtât pas cette poursuite évidente, mais en un sens nécessaire pour l'avenir de la Réforme, d'une certaine indépendance au sein de l'Ordre. Aussi refusa-t-il de nommer un vicaire provincial.<sup>2</sup> On ne dit pas si les autres résolutions furent ratifiées; mais une chose est certaine, c'est que, jusqu'à nouvel ordre, les étudiants de théologie n'allèrent pas à La Flèche. Nous ne connaissons pas la date exacte à laquelle cette «assemblée» de Loudun eut lieu. La pièce originale des résolutions, écrite de la main presque illisible de Philippe Thibault, donne seulement l'année 1614.<sup>3</sup>

A Rennes, on se rendait parfaitement compte que, devant l'extension rapide de la Réforme, il était urgent de s'occuper de la rédaction définitive des statuts, si l'unité des trois maisons devait être préservée. C'est pourquoi, le 5 avril 1615, <sup>4</sup> un chapitre conventuel fut convoqué, pour discuter du projet en détail. Aussitôt après, Philippe Thibault se retira, avec Archange de Saint-Luc, dans la solitude la plus stricte pour soumettre encore une fois les REIGLES ET STATUTS à un examen minutieux.<sup>5</sup> Entre temps, le couvent entier fit une retraite de dix jours, pour implorer la lumière du Saint-Esprit sur leur travail. Ils envoyèrent également une copie au couvent d'Angers pour que là aussi la communauté réfléchisse aux REIGLES et fasse part de ses vœux et de ses remarques.<sup>6</sup> Après la retraite, une commission fut nommée,

<sup>1</sup> *Ibid.*, décrets.

<sup>2</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 78.

<sup>3</sup> Le texte, publié par Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 112-113 (reproduit par Bouchereaux, *op. cit.*, p. 77, note 2) manque d'exactitude et d'intégrité.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a, *Exercitia Conventualia 1615*, f. 25 v. «*Nonis Aprilis*».

<sup>5</sup> *Ibid.*, f. 25 r. et v. Les multiples additions et ratures montrent évidemment qu'on a adapté d'abord les *Reigles* de 1612, par exemple: *Reigles et statuts 1612*, chap. 5, n° 1 et 2; chap. 7, n° 5 et 6; chap. 11, n° 18 et 19. Bien des fois on change la numération, par exemple: chap. 4, chap. 7, chap. 11.

<sup>6</sup> Hugues, *op. cit.*, t. I, p. 115-116; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 152.



comprenant les pères Mathieu Pinault, Pierre Behourt, Pierre Deniart et Mathurin Aubron. Cette commission fut chargée d'apporter aux REIGLES les additions et les corrections indispensables, en tenant compte des vœux et des remarques, qui devaient être présentées par écrit, de tous les membres de la communauté ayant fait leur profession. Bernard de Sainte-Madeleine et Noel de Mardeaux, délégués du couvent d'Angers, arrivèrent à Rennes le 17 avril pour faire part de leurs réflexions et ils furent également adjoints à la commission. Huit jours plus tard, le 25 avril, la commission avait terminé ses travaux. Un chapitre conventuel fut alors convoqué, au cours duquel les statuts ainsi remaniés, après avoir été lus et soigneusement examinés, furent adoptés avec la joie la plus vive par tous les frères réunis.<sup>1</sup>

En parcourant les EXERCITIA CONVENTUALIA, on se rend compte que les réformateurs ont voulu, en réalité, faire de vrais statuts, qui puissent servir dans un cercle plus vaste. Les nombreuses modifications apportées à la source directe des EXERCITIA CONVENTUALIA, les REIGLES ET STATUTS de 1612, le montrent bien. Ainsi, les descriptions des trois vœux, de la prière et de la vie communautaire, traitées à part en trois chapitres, s'équilibrent bien mieux ici que dans les REIGLES, où elles étaient réunies en un seul chapitre. Pour donner les développements à cet effet, on a eu recours à certaines prescriptions des DÉCRETS de Sylvius de 1604 et à des citations de l'Écriture Sainte et des Pères, ainsi qu'à quelques considérations bien choisies. En tant qu'énoncé du programme fondamental de la Réforme, ces cinq premiers chapitres sont incontestablement plus représentatifs que le premier chapitre des REIGLES.<sup>2</sup> Aussi des parties entières des REIGLES ont-elles été supprimées, parce qu'elles concernaient uniquement le couvent de Rennes, ou parce qu'elles entraient trop dans des détails et n'avaient que faire dans ces statuts, comme le chapitre 8, sur le service à table, et les chapitres 9 et 10, sur les salles de récréation des pères et des frères, les prescriptions au sujet du chauffage, etc.<sup>3</sup> Les parties supprimées furent reprises dans les Règles du noviciat, auxquelles les EXERCITIA CONVENTUALIA renvoient continuellement<sup>4</sup> et qui sont comparables au DIRECTOIRE SPIRITUEL OU CONDUITE INTÉRIEURE DU NOVICIAT DE L'OBSERVANCE, paru la même année. Il est dit de ce petit ouvrage qu'il

<sup>1</sup> *Exercitia Conventualia* 1615, f. 26 r.-27 r.

<sup>2</sup> *Ibid.*, cap. 1-5.

<sup>3</sup> D'autres omissions: chap. 24, «Pour les processions generalles et Convoys», et des parties notables des chap. 18, 19, 20, 21 et 22.

<sup>4</sup> Dans les *Exercitia*, on se réfère plusieurs fois aux *Reigles du Noviciat*; dans ces cas, on a toujours omis des fragments des *Reigles et statuts* 1612:

fut pareillement approuvé par trois docteurs de la Faculté de Theologie de Paris, et conformé a Rome le premier de decembre 1615, et fut reduit en la mesme forme quil est encores a present par le frere Dominique de Saint-Albert, qui est depuis decedé (!) en odeur de grande Sainteté...<sup>1</sup>

Cette dernière phrase se réfère à l'EXERCITATIO SPIRITUALIS FRATRUM TAM NOVITIUM QUAM PROFESSORUM IN NOSTRO CARMELI RHEDONENSIS NOVITIATU DESENTIUM, distingué petit traité de spiritualité du frère Dominique de Saint-Albert; Dominique n'avait fait sa profession que trois ans auparavant.<sup>2</sup> Le chapitre pas encore rédigé des REIGLES ET STATUTS, sur la récréation, se divise dans les EXERCITIA CONVENTUALIA en deux parties, dont la première traite des récréations ordinaires, la seconde des récréations extraordinaires, rarement accordées.<sup>3</sup> Enfin, dans l'avant-propos, on ne peut manquer d'être frappé par la déclaration formelle que la Réforme se propose d'appliquer le plus rigidement possible toutes les constitutions et statuts proclamés jusqu'alors; en outre, à côté des patrons traditionnels de l'Ordre, la Vierge Marie et saint Joseph, on choisit pour patron de la Reforme saint Charles Borromée, qui avait été cardinal protecteur de l'Ordre et avait été canonisé peu de temps avant; la Réforme tourangelle a toujours eu une dévotion spéciale pour lui.<sup>4</sup>

Les réformateurs ont sans doute voulu finir leurs statuts avant le chapitre provincial de Tours, qui s'ouvrit le 15 mai 1615, non tant pour les faire ratifier par le chapitre – pour autant qu'on le sache, ils ne l'ont jamais essayé – mais bien pour éviter d'éventuelles surprises désagréables. Tout comme en 1611, le chapitre fut favorable à la Réforme, au point même que deux de ses membres, Louis Perrin et Mathurin Aubron, furent choisis comme définiteurs, de nouveau grâce à des dissidences et des chamailleries dans le camp des non-réformés. Voilà ce qui s'était passé: après l'élection du définitoire, il y avait eu, en vertu d'une coutume séculaire de la province, des objections contre le

<i>Exercitia</i> , cap. 11, n° 3	cf. <i>Regles 1612</i> , chap. 8
<i>ibid.</i> , cap. 19, n° 9	<i>ibid.</i> , chap. 18
<i>ibid.</i> , cap. 20, n° 3	<i>ibid.</i> , chap. 19
<i>ibid.</i> , cap. 21, n° 21	<i>ibid.</i> , chap. 22
<i>ibid.</i> , cap. 22, n° 11	<i>ibid.</i> , chap. 21
<i>ibid.</i> , cap. 23, n° 7	<i>ibid.</i> , chap. 20
<i>ibid.</i> , cap. 24, n° 6	<i>ibid.</i> , chap. 22, n° 36 et 41.

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 12, *Extrait declaratif des Actes Authentiques conservez et gardez dans les Archives des Carmes de Rennes, touchant les commencementz, progresz, et advancementz de l'observance*, f. 1 v.

<sup>2</sup> J. Brenninger O.Carm., *Introductio*, sur l'édition de l'*Exercitatio spiritualis*, de Dominique de Saint-Albert, dans *AOC*, XI (1940-1942), p. 18.

<sup>3</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, cap. 24 et 25.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Praefatio.

fait que deux de ses membres, Le Roy et Longuespec, étaient du même couvent, Nantes en l'occurrence. Après une discussion longue et parfois violente, il fut décidé d'annuler le vote et de le recommencer; c'est ainsi qu'à la place de Le Roy et de Longuespec, les deux réformateurs furent élus. C'était là un succès important. La Réforme avait d'ailleurs fait, à ce même chapitre, une impression excellente, surtout aux yeux de la bourgeoisie, dans un tout autre domaine en envoyant à Tours vingt-deux religieux pour rehausser l'éclat des cérémonies qui accompagnaient un chapitre provincial.<sup>1</sup> On s'imagine aisément l'inquiétude des ennemis de la Réforme en voyant son influence grandissante. La poussée était irrésistible; la preuve en fut faite une fois de plus, toujours à ce chapitre, lorsque une délégation des bourgeois de Ploërmel se présenta pour demander des religieux réformés afin de peupler le couvent qui avait été reconstruit avec leur aide. Eux non plus ne toléreraient plus les abus des conventuels de Ploërmel et refusaient d'admettre les anciens moines dans le nouveau couvent. Bien que leur démarche n'aboutît pas tout de suite, le rattachement de cette maison à la Réforme ne devait pas tarder.<sup>2</sup> L'influence de la Réforme se manifesta jusque dans les décrets du chapitre, par exemple dans la prescription: *ut edoceantur fratres in oratione mentali, fiatque bis in die scilicet post Matutinas et Completorium.*<sup>3</sup>

Si tout n'alla pas à souhait, ce fut en partie leur propre faute. Rennes et Angers avaient tous deux choisi Philippe Thibault comme prieur; mais, comme les Angevins refusaient d'accepter la décision qui désignait Thibault comme prieur de Rennes, le définitoire, malgré les protestations des deux membres réformés, nomma sans plus Louis Charpentier prieur au couvent d'Angers, bien que ce dernier eût quitté la Réforme.<sup>4</sup> Les réformateurs ne pouvaient accepter. Ils objectèrent que la nomination d'un prieur faite dans ces conditions, sans même donner à la communauté l'occasion de faire un deuxième tour de scrutin, était contraire aux habitudes de la province.<sup>5</sup> En outre, une des rares concessions que le cardinal de Joyeuse, dans sa bulle du 21 septembre 1606, avait faite aux réformateurs, était que seuls des réformés devaient être nommés prieurs.<sup>6</sup> Ils invoquèrent même les privilè-

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 28-29.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 10, de nombreuses pièces concernant la situation morale et économique du couvent de Ploërmel; la relation des députés au chapitre provincial de Tours; lettre du prieur De la Croix au Magister Pierre Sergent à Paris, Ploërmel, le 24 juillet 1615.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a, *Summarium Actuum Capitulorum Provincialium*.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 29; *DOCR*, p. 45; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 125.

<sup>5</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 12, projet d'une lettre de la communauté d'Angers au général, s.d.

<sup>6</sup> Cf. chap. 4, p. 152.

ges que le pape Clément VII avait accordés aux couvents d'observance.<sup>1</sup> Le définitoire passa outre, sans tenir compte de ces objections et, *au préjudice de l'appellation au general*,<sup>2</sup> nomma Charpentier. Sur ce point cependant les réformateurs se montrèrent si peu disposés à céder, que la communauté d'Angers alla jusqu'à décider de refuser à Charpentier l'entrée du couvent. Ils trouvèrent la solution suivante, suggérée par Thibault: en attendant la décision du général, Charpentier nomma un vicaire-prieur, Bernard de Sainte-Madeleine, qui devait diriger le couvent en son nom.<sup>3</sup> Pour mettre fin à toutes les difficultés, les réformateurs décidèrent d'envoyer une délégation à Rome, pour demander la ratification de leurs statuts, ainsi que certaines mesures protectrices et une solution dans la question d'Angers. Le 23 juin 1615, le couvent de Rennes chargea Philippe Thibault d'aller défendre, en cas de nécessité, les intérêts de la Réforme; <sup>4</sup> ce choix fut sanctionné par les couvents d'Angers et de Loudun.<sup>5</sup> Pour une raison ou une autre, Thibault préféra ne pas y aller lui-même, mais y envoyer trois confrères à sa place. Le couvent d'Angers choisit Mathurin Aubron pour le représenter; <sup>6</sup> celui-ci eut pour compagnons de route François Odiau et Pierre Deniart, probablement choisis par Rennes et Loudun.<sup>7</sup>

A Rome, les supérieurs de l'Ordre se montrèrent très bien disposés à l'égard de la Réforme et prêts à lui accorder toute protection nécessaire, aussi longtemps que l'autorité ordinaire de l'Ordre était respectée. Sauf une seule clause, qui touchait à la bibliothèque (elle allait à l'encontre d'une bulle de Clément VIII défendant d'emporter des livres d'une bibliothèque de couvent), les *EXERCITIA CONVENTUALIA* furent officiellement ratifiés le 22 novembre par le général et le procureur général,<sup>8</sup> et le 3 décembre par le cardinal protecteur Millinus;<sup>9</sup> le *DIRECTOIRE SPIRITUEL* destiné au noviciat, fut à

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 25, *Praxis et Exercitia Conventus Rhedonensis*, référence à l'«*Indultum Apostolicum seu confirmatio privilegiorum Sacrae Religionis Carmelitarum in favorem Reformatorum*» accordé au général Nicolaus Audet par Clément VII, le 15 mars 1526; on en trouve une copie.

<sup>2</sup> *Chronique de Rennes*, p. 29.

<sup>3</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 80.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 16, protestation de la communauté de Rennes, le 23 juin 1615.

<sup>5</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 16, lettre de Louis Perrin au couvent de Rennes, le 30 juin 1615.

<sup>6</sup> *Ibid.*, lettre de la communauté d'Angers à Mathurin Aubron, le 3 juillet 1615.

<sup>7</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 24, décret du général Sebastianus Fantoni, le 22 novembre 1615, introduction.

<sup>8</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a, *Exercitia Conventualia 1615*, f. 28 r.: approbations (autographes) du procureur-général Theodorus Stracius et du général Sebastianus Fantoni, le 22 novembre 1615.

<sup>9</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 17, approbation des «*Ordinationes*» de 1615 par Jo. Garcia Card. lis Millinus Protector, le 3 décembre 1615 (original).

son tour ratifié le 1<sup>er</sup> décembre.<sup>1</sup> Lorsque parut en outre, le 21 janvier 1616, un bref de Paul V qui autorisait les moines de Rennes et d'Angers à emporter les livres de la bibliothèque dans leurs cellules, malgré l'interdiction de Clément VII,<sup>2</sup> le succès des réformateurs fut complet en ce qui concerne les statuts. De plus, le 20 janvier 1616, le général Sébastien Fantoni donna à Rennes et à Angers l'autorisation d'envoyer leurs étudiants de théologie au fameux collège des Jésuites de la Flèche, bien qu'il n'y eût pas de couvent de Carmes dans la ville.<sup>3</sup> Les délégués avaient aussi demandé quelques autres privilèges, cinq en tout, jugés nécessaires pour la protection de la Réforme.<sup>4</sup> Le premier, la reconnaissance officielle de Rennes, Angers et Loudun comme couvents d'observants, leur fut aussitôt accordé.<sup>5</sup> De même, trois des quatre autres. La stipulation du chapitre provincial de 1611, qui permettait aux prieurs de la Réforme de changer leurs moines de couvent *rationabili ex causa*, fut complétée en ce sens que désormais les prieurs auraient le droit de le faire aussi pour des raisons purement spirituelles, à condition d'avoir l'approbation des prieurs intéressés et d'un conseil de quatre religieux du couvent en question; ensuite, le général donna l'autorisation de prononcer l'excommunication solennelle de tous ceux qui étaient en possession illicite d'argent et de biens, à condition toutefois que cela n'arrivât que rarement et seulement dans des cas graves; en même temps, il fut confirmé que les réformateurs auraient le droit de choisir un des leurs comme prieur, même si ce n'est qu'au chapitre qu'on devait s'apercevoir que deux couvents avaient choisi la même personne. Une seule chose leur fut refusée. Les délégués avaient demandé:

quod qui ad eorum conventus de observantia a Magistro Provinciali mitterentur, deberent toto primo anno carere facultate exhibendi suffragium in capitulis eorum, quousque per illum annum profiterentur verbo, scripto, et facto reformationem, vitamque observantiozem ipsorum.

Le général n'accéda pas à cette demande, de sorte que le provincial garda le droit d'envoyer des non-réformés dans les couvents d'observants, même s'ils refusaient d'embrasser la Réforme; cependant, on lui

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 12, *Extrait déclaratif des Actes Authentiques*, f. 1 v.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 33, Bref du pape Paul V «Datum apud Sanctam Mariam maiorem sub annulo Piscatoris, die xxj Jan. 1616» (original).

<sup>3</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 16, lettre du 20 janvier 1616.

<sup>4</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 24, décret du général Fantoni, le 22 novembre 1615.

<sup>5</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 25, *Praxis et Exercitia conventus Rhedonensis*, «Declaratur Conventus Andegavensis et Rhedonensis de Observantia», le 22 novembre 1615; la déclaration du couvent de Loudun date du 23 novembre 1615; Arch. Ille-et-V., 9 H 16 (originale).

recommandait, en pareil cas, la plus grande prudence et il devait consentir immédiatement à retirer ces religieux du couvent à la demande des prieurs respectifs; en outre, il fut stipulé que, si une nouvelle maison réformée était fondée, un quart tout au plus de ses habitants pouvait être des non-réformés.<sup>1</sup> Enfin, en ce qui concerne Angers, le général prescrivit un nouveau vote et annula la nomination de Charpentier.<sup>2</sup>

Ainsi donc, tous les vœux des réformateurs, ou peu s'en faut, furent comblés. La Réforme était stabilisée et officiellement sanctionnée; les délégués pouvaient reprendre le chemin du retour, conscients d'avoir réussi, et au delà, dans leur mission.

La ratification officielle des Statuts est le couronnement d'une période extrêmement importante de l'histoire de la Réforme tourangelles. Au prix d'efforts continus, sans reculer devant aucune difficulté, Pierre Behourt sut obtenir pour les adeptes de la Réforme un couvent à eux. Il ne sut pas mettre à profit cet avantage pour donner forme à ses aspirations; la viabilité même de la Réforme en fut un moment compromise. La venue de Philippe Thibault qui, à Paris, avait rencontré les promoteurs du renouveau catholique et partageait leur idéal, apporta au mouvement un souffle nouveau et des impulsions modernes. En se basant sur les prescriptions en vigueur, les réformateurs ont pu, sous sa conduite, adapter, sans lui faire violence, l'ancien idéal carmélitain aux exigences du temps. Pour y parvenir, ils ont fait un choix judicieux parmi les idées nouvelles sur la vie religieuse et les formes modernes de la dévotion. De 1608 à 1615, cette formule nouvelle prit corps et fut consignée dans les *EXERCITIA CONVENTUALIA* de 1615. Dans les chapitres suivants nous essayerons de définir plus en détail ce que la Réforme tourangelles doit au passé et ce qu'elle doit au milieu contemporain.

<sup>1</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 24, décret du général Fantoni, le 22 novembre 1615.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 16, lettre du général Fantoni, le 6 janvier 1616.

## INFLUENCE DU PASSE ET DU MILIEU SUR LA REFORME DE TOURAINÉ

Si l'on songe à l'effort séculaire de réforme dans l'Eglise et dans l'Ordre, la Réforme de Touraine est loin d'être un phénomène exceptionnel ou même inattendu: elle fait plutôt penser à une expérience qui, après de nombreux échecs partiels ou complets, finit par aboutir. Qu'en France, elle se soit précisément réalisée vers 1600 ne peut nous étonner davantage: à cette époque la vie religieuse connaissait dans ce pays un épanouissement général et l'Ordre du Carmel aurait fait exception si, dans ses rangs, un tel mouvement n'avait existé. Certes, le passé et le milieu ne suffisent pas à tout expliquer. L'ultime réussite de la Réforme est due en premier lieu à l'initiative et au dévouement, bref, aux capacités personnelles d'hommes comme Behourt et Thibault. Ils donnèrent à la Réforme une allure particulière. Quand nous alléguons la forte influence du passé et du milieu, nous nous rendons très bien compte que c'est en premier lieu par le truchement de ces chefs de file qu'elle s'est exercée. Pour personnelle qu'ait été leur conception, la tradition et le milieu ne laissèrent pas d'agir fortement en eux. De plus, ils étaient hommes de leur siècle. Nous nous proposons donc d'examiner de quelle façon ces différents facteurs se font jour dans la Réforme de Touraine.

### A. LA RÉFORME DE TOURAINÉ ET LA VIE CARMÉLITAINE

Dès les premiers temps du christianisme, nombreux furent ceux qui ambitionnèrent la meilleure part, celle de Marie, préférant la compagnie du Seigneur aux absorbantes occupations de Marthe. Chrétiens, ils voulaient rencontrer le Dieu personnel dont parle l'Évangile. Ils savaient aussi que ce même Évangile trace clairement le chemin qu'il

faut suivre pour que cette rencontre soit possible : le Christ demande un changement total dans les pensées et dans la vie, et Il indique comme moyen d'y réussir l'observation des conseils évangéliques. Cherchant un milieu favorable à cette montée vers Dieu suivant les directives de l'Évangile, ils se réfugièrent dans des grottes ou dans le désert, ou bien se mirent à l'écart sur les montagnes ou des colonnes. Plus tard, ils trouvèrent dans la vie monastique le cadre propice : à l'isolement souhaité s'ajoutait l'appui d'une communauté entièrement au service de cet idéal. Presque tous les Ordres monastiques du début du moyen âge suivirent l'exemple de ces premiers moines. Mais une différence importante se dessina dans la conception de la vie monastique entre l'Europe occidentale et l'Europe orientale. Tandis qu'en Europe orientale et en Asie Mineure, l'élément érémitique continua à dominer, les Ordres de l'Europe occidentale portèrent plus spécialement leur attention sur l'organisation et la vie communautaire. Ils créèrent un cadre qui permit au moine de réaliser facilement le changement de vie indispensable, et d'entretenir le contact intime avec Dieu. C'est ainsi que s'organisa un emploi du temps qui faisait alterner l'office au chœur et le travail manuel, la lecture spirituelle et l'étude, la prière orale et les exercices ascétiques. Tout le cadre de l'observance monastique était conçu directement pour la réalisation de l'idéal monastique et tenait compte seulement des conditions de la vie claustrale. Ce n'est qu'incidemment que, pressés par le besoin des âmes, ces moines devenaient missionnaires ou prédicateurs. Il serait exagéré de dire que leur idéal devait en souffrir, car l'apostolat aussi est évangélique et ne saurait être un obstacle insurmontable à la rencontre avec Dieu. Mais ces moines appelés par les tâches pastorales n'en devaient pas moins sortir de leur cadre de vie habituel. C'est pourquoi ils s'efforcèrent de rétablir au plus vite ce cadre en fondant des couvents partout où ils allaient.

Aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, les idées sur la vie religieuse subirent une modification profonde. Dans toute l'Europe occidentale, de nombreuses fondations et communautés virent le jour, qui toutes cherchèrent des voies nouvelles et réagirent énergiquement contre la décadence que les Ordres monastiques connurent au début du moyen âge. Leurs efforts se caractérisent par un goût marqué pour la vie d'ermite ou de reclus, la pauvreté volontaire et l'aversion pour la pompe et le luxe, une prédilection pour les travaux manuels et les œuvres de miséricorde, un zèle apostolique irrépressible. Leur programme se fonde sur ce que les ACTES DES APÔTRES relatent des premiers chrétiens : ils veulent



vivre une vie purement apostolique.<sup>1</sup> Au début, ces mouvements manifestèrent une assez forte tendance anti-conventuelle et donnèrent ainsi beaucoup de souci à Rome. Peu à peu cette tendance s'atténua et une nouvelle forme de vie religieuse s'affirma, qui rattachait les nouvelles tendances à l'ancien idéal des moines et sauvait en grande partie le cadre traditionnel de vie monastique. Les papes soutinrent de toutes leurs forces ce développement. C'est ainsi que furent fondés au début du XIII<sup>e</sup> siècle les Ordres mendiants. Le Carmel se rattache à ce courant. Les premiers Carmes furent des croisés occidentaux qui se fixèrent comme ermites sur le mont Carmel, en Palestine, au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Leur principale ambition était d'arriver au contact intime avec Dieu: *die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes*, dit la RÈGLE.<sup>2</sup> C'était donc le traditionnel idéal des moines. Ici aussi l'autorité ecclésiastique s'occupa de l'organisation. Vers 1209,<sup>3</sup> Albert patriarche de Jérusalem, dans le but de faire une plus grande place à la vie communautaire, donna une règle à ces ermites: l'office au chœur et les repas devinrent des exercices de communauté; le reste du temps, les moines se retiraient dans leur cellule ou ses environs immédiats pour prier, s'occuper à des travaux manuels ou s'absorber dans la méditation et la lecture spirituelle. C'était là un cadre de vie qui rejoignait plutôt le cénobitisme tel que saint Basile le Grand le préconisait.<sup>4</sup> N'empêche que les Carmes appartenaient essentiellement au mouvement de l'Europe occidentale dont nous avons parlé. Ils pratiquaient la pauvreté apostolique, le travail manuel<sup>5</sup> et de temps en temps l'apostolat.<sup>6</sup> Mais l'essentiel pour eux était la vie de réclusion et de prière comme préparation à la rencontre avec Dieu. L'imitation et la vénération d'Elie, que le lieu leur inspirait, était une dévotion qui leur était propre. Sa devise, *vivit Dominus in cuius conspectu sto*, leur montra la voie pour vivre dans la présence de Dieu; son expérience sur la montagne où il lui fut donné de contempler Dieu, exalta en eux le désir de la grâce mystique; les paroles qu'on lui attribue: *zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum*, stimula leur zèle d'apostolat. Le deuxième élément qui donna un cachet spécial à leur vie, fut la dévotion à la Vierge. La Vierge Marie était pour eux la Souveraine, la *Domina loci*, qui les

<sup>1</sup> A. Mens O.F.M.Cap., *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging*, Anvers 1947, p. 65 sq.

<sup>2</sup> *Bull. OC*, t. I, p. 1 sq.

<sup>3</sup> L'année de la promulgation n'est pas certaine; probablement 1209.

<sup>4</sup> V. Roefs O.Carm., *De Organisatie van de Carmelietenorde door patriarch Albertus van Jerusaleem*, dans *Carmel*, I (1948/1949), p. 197-213.

<sup>5</sup> *Bull. OC*, t. I, p. 2.

<sup>6</sup> D'après une tradition constante.

protégeait, les soutenait, et qu'ils servaient avec un dévouement total.<sup>1</sup>

Pour le Carmel, l'adaptation à l'Europe ne se fit pas sans de grandes difficultés. Entre temps, en effet, les Ordres mendiants s'étaient développés dans le monde occidental et les papes faisaient tout pour conformer à ce modèle les autres fondations. Une vie cénobitique comme celle que les Carmes menaient en Terre sainte, ne correspondait à rien en Europe. Pour subsister, l'Ordre allait être obligé de s'adapter. Les supérieurs durent s'en rendre compte très vite; car, peu de temps après s'être établi en Europe, en 1248, le Carmel fut intégré aux Ordres mendiants.<sup>2</sup> Il n'en subit pas de changement essentiel qui allât à l'encontre de ses principes. A vrai dire, une fois installé en Europe occidentale, le Carmel ne dût passer que trop vite par la même évolution qui entraîna tous les courants religieux des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Ces courants qui lui aussi avaient donné naissance, avaient continué leur marche, tandis que, lui, restait en arrière. D'où les difficultés. Or, les Ordres mendiants insistent chacun sur un point particulier de l'idéal monastique défini plus haut: la pauvreté chez les Franciscains, la prédication chez les Dominicains, la vie de solitude et de prière chez les Carmes. Ce ne sont là que des différences d'accent; car, chez tous, nous retrouvons les autres éléments aussi. L'ancien idéal monacal, essentiellement contemplatif, resta l'idéal des Ordres mendiants; eux aussi cherchent en premier lieu le contact direct avec Dieu. Leur différence essentielle avec les Ordres du début du moyen âge, est leur manière de concevoir l'apostolat: ils le considèrent maintenant comme partie intégrante de la vie religieuse. De là un changement dans la structure de la vie monastique. Le moine qui se livrait à l'apostolat était obligé de sortir de son couvent, de quitter le cadre de vie traditionnel, c'est-à-dire claustral et, si l'on veut, contemplatif. Sans doute, ce cadre restait le fondement solide de la vie religieuse et l'on considérait l'apostolat comme le fruit ou l'épanouissement de la vie contemplative. Il n'en restait pas moins que les moines entraînent dans la vie active et que bientôt la plupart durent essayer de réaliser l'idéal du contact direct avec Dieu dans des circonstances qui s'y prêtaient mal. En outre, pour les couvents eux-mêmes, les conséquences ne tardèrent pas à se faire sentir. Il fallut de plus en plus tenir compte du travail apostolique: cela exigeait des études dans beaucoup de domaines, le moine devait se préparer à la prédication ou à d'autres formes d'apostolat, il avait à parler avec d'autres des problèmes rencontrés.

<sup>1</sup> C. Janssen O.Carm., *Carmelkuis en Carmelwereld*, Bussum 1955, p. 11-17.

<sup>2</sup> Cf. Introduction, p. 4.

Dans ces conditions, il fallait sacrifier en partie la vie purement contemplative. Etant donné la priorité qu'ils accordaient à la vie de prière et de solitude, les Carmes sentirent plus que d'autres les inconvénients de ce changement de structure. Au début, ils essayèrent encore d'entretenir strictement l'ancienne vie cénobitique à l'intérieur des couvents; mais, à la longue, ce fut impraticable. Eux aussi durent s'adapter, bien qu'à contre-cœur et en retard sur les autres Ordres mendiants. C'est ainsi qu'au XIV<sup>e</sup> siècle, ils se mirent à construire leurs couvents à l'intérieur des murs des villes en vue des tâches pastorales. C'est pour la même raison qu'au XV<sup>e</sup> siècle, une modification de la RÈGLE permit officiellement l'emploi de la viande plusieurs fois par semaine et la conversation plusieurs fois par jour.<sup>1</sup> Il est évident que, dès le début, un certain nombre de Carmes durent craindre que cette adaptation ne menaçât l'idéal de l'Ordre.<sup>2</sup> Toucher à la vie cénobitique c'était toucher au meilleur cadre possible pour la poursuite de cet idéal. Tel fut le problème permanent au cours des siècles. Dans l'histoire de l'Ordre du Carmel, la question cruciale fut toujours de savoir comment faire le partage entre la vie contemplative et la vie active.

Jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, on estima dans l'Ordre que l'apostolat n'était pas nécessairement une entrave à la vie contemplative, mais en était plutôt un prolongement. En ces temps-là, les activités apostoliques étaient d'ailleurs purement cultuelles et le moine restait en général étroitement lié à son couvent. Aussi les auteurs spirituels des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles s'attachent-ils surtout à expliquer comment l'idéal carmélitain devait être vécu dans les circonstances nouvelles. Du moment que personnellement, le moine ne pouvait sauvegarder le silence et la solitude extérieurs et qu'il lui était impossible d'être toujours présent à la prière de la communauté, il devait se concentrer de plus en plus sur le silence intérieur, la solitude intérieure, la prière intérieure, qui lui permettaient de garder le contact avec Dieu, même pendant son travail.<sup>3</sup> L'attachement à l'ancienne manière de concevoir la vie à l'intérieur du couvent était si grand que les tentatives de réforme cherchèrent le remède à ces nombreux maux dans l'observantisme pur. Elles limitèrent les activités extérieures et voulurent, autant que possi-

<sup>1</sup> L. Saggi O Carm., *La mitigazione del 1432 della regola Carmelitana*, dans *Carmelus*, V (1958), p. 3-29.

<sup>2</sup> Cf., entre autres, le «Sagitta Ignea» de Nicolaus Gallus (env. 1270), dans *Les plus vieux textes du Carmel* (série *La Vigne du Carmel*), Paris 1944, p. 165-192.

<sup>3</sup> J. Soreth O.Carm., *Expositio paraenetica in Regulam Fratrum Beatissimae Virginis Dei Genitricis Mariae de monte Carmeli*, publiée par Daniel a Virgine Maria O Carm. dans *Speculum Carmelitanum* t. I, 2<sup>e</sup> partie, Anvers 1680, p. 705, n° 2665 et p. 706, n° 2669.

ble, garder le moine dans l'atmosphère contemplative du couvent,<sup>1</sup> car ainsi il arrivera

...ad jugem atque indiruptam orationis perseverantiam... et quantum humanae fragilitati conceditur, ad immobilem mentis tranquillitatem perpetuamque puritatem.<sup>2</sup>

Avec la Renaissance et la Contre-Réforme, un changement radical s'accomplit. A cette époque, la vie contemplative, «présence à Dieu», devint, en effet, plus ou moins synonyme de pratique de la prière intérieure; vie contemplative et œuvre apostolique sont même le plus souvent considérées comme contradictoires.<sup>3</sup> Des Ordres nouveaux choisirent l'apostolat comme but; leurs membres cherchèrent Dieu dans le prochain, indirectement donc, et essayèrent par cette activité de réaliser en même temps leur propre sanctification. Dans les Ordres anciens, beaucoup désormais allaient voir leur idéal avec d'autres yeux. Si, comme c'était certainement le cas pour le Carmel, on admettait que le contact direct avec Dieu était la fin même de l'Ordre, on voulait dire désormais par là qu'il s'agissait de s'appliquer à la prière intérieure. «Se mettre en présence de Dieu» comme on l'entendait au moyen âge, dans l'office au chœur, la prière orale et la lecture spirituelle, dans le travail, l'étude et – comme prolongement – l'apostolat, tout cela devait être subordonné à l'exercice de la prière intérieure et être vécu à partir d'elle. Ce qui, autrefois, était supposé faire, de toute évidence, partie intégrante de tous ces exercices, en fut dégagé et allait prendre dans le cadre de vie du religieux une place à part, centrale même. Toute activité menaçant l'atmosphère de prière intérieure, devait autant que possible être évitée.

Il est intéressant de voir les réactions du Carmel en présence de cette évolution. Dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, la nouvelle tendance prit en Espagne un tel ascendant qu'une nouvelle branche de l'Ordre fut créée; le Carmel déchaussé s'assimila complètement les nouvelles idées et donna la prépondérance à la prière intérieure. C'est à quoi s'opposa le chapitre général de l'Ordre en 1564. Les instances suprêmes encouragèrent fortement la méditation et la prière

<sup>1</sup> Cf. Décret de Jean Soreth, général de l'Ordre, de mai 1456, *Prioribus et fratribus reformatis vel reformandis*, publié par G. Wessels O Carm. dans *AOC*, III (1914-1916), p. 430-432, *Acta antiquorum capitulorum provincialium provinciae Siciliae*, publiés par G. Couto O Carm. dans *AOC*, XI, t. 2 (1941), p. 93-94; *ACG*, t. I, p. 227.

<sup>2</sup> Jean Soreth, *Expositio Paraenetica*, dans *Speculum Carmelitanum*, t. I, 2<sup>e</sup> partie, p. 711, n<sup>o</sup> 2688.

<sup>3</sup> Cf. chap. 2, p. 80-81.

intérieure, mais se refusèrent à en faire un exercice de communauté.<sup>1</sup> Ce refus émanait de la crainte de voir beaucoup de moines finir par se contenter de tels exercices et oublier ainsi que le devoir du Carme est de réfléchir jour et nuit à la loi du Seigneur. On reconnaît là clairement le désir de maintenir à tout prix le cadre médiéval traditionnel. Dans les années qui suivirent, le général ne permit que dans des cas exceptionnels d'ériger la prière intérieure en exercice communautaire et ce n'est que bien plus tard que l'Ordre entier l'adopta.<sup>2</sup>

La réaction des Tourangeaux fut beaucoup plus positive. Ils étaient vraiment de leur temps, de sorte que les idées nouvelles eurent chez eux une puissante action. Le problème du rapport entre la vie contemplative et l'apostolat se posa de nouveau dans toute son acuité. L'idéal contemplatif de l'Ordre avait l'adhésion indiscutable des Tourangeaux. La difficulté n'était pas là. Mais tandis que, d'une part, ils voulaient maintenir la vocation de leur Ordre à l'apostolat et le cadre traditionnel, ils étaient portés, d'autre part, à identifier la vie contemplative à la prière intérieure et ils adoptèrent avec empressement la pratique méthodique de la prière intérieure. L'application systématique de cette dernière tendance devait mettre en danger tant l'apostolat que le cadre de vie traditionnel. Pour bien comprendre l'esprit de la Réforme tourangelles, il est donc extrêmement important de voir comment, dans cette province, on concevait la vie carmélitaine idéale.

L'idéal et l'objectif de l'Ordre n'étaient donc pas en question. Les REIGLES ET STATUTS de 1612,<sup>3</sup> et les EXERCITIA CONVENTUALIA de 1615<sup>4</sup> renvoient expressément au *die ac nocte in lege Domini meditantes* de la RÈGLE. Philippe Thibault n'agit pas autrement :

Encore que les Papes les (Carmes) eussent dispensés en de certains points. . . ils n'avaient néanmoins usé d'aucune modération en ce point de méditer jour et nuit en la loi du Seigneur, qui faisait le principal de l'esprit de notre sainte Religion.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cf. Catena O.Carm., *La meditazione in comune nell'Ordine Carmelitano*, dans *Carmelus*, II (1955), p. 339.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 324 sq.

En alléguant Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 40, le p. Serouet O.C.D., dans son livre *De la vie dévote à la vie mystique, Etudes Carmélitaines* 1958, p. 66, se plaint du triste temps, où «les Carmes ignoraient l'oraison. . .» C'est une accusation grave et, sans doute, injuste. A l'en croire, les Carmes ne se livraient plus à l'oraison. Mais, évidemment, il s'agit ici seulement de l'oraison méthodique, qui n'avait pas encore été introduite chez les Carmes français.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 22, *Reigles et statuts conventuels 1612*, f. 1 v. Indication dans ce chapitre *Reigles et statuts 1612*.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a, *Exercitia Conventualia 1615*, f. 6 r. Indication dans ce chapitre: *Exercitia Conventualia 1615*.

<sup>5</sup> Hugues de Saint-François O.Carm., *La véritable Idée d'un supérieur religieux . . . Philippes Thibault*, t. I, p. 67; t. II, p. 147.

Aucun doute à ce sujet, non plus que chez les auteurs spirituels. Le point le plus notable... est de vacquer à Dieu continuellement, dit le frère Jean de Saint-Samson,<sup>1</sup> et ailleurs :

... en toute pureté d'esprit et du corps, dans une vive, actuelle et continue présence de Dieu... En cela consiste le fond de l'esprit de notre Ordre.<sup>2</sup>

Pour Dominique de Saint-Albert

le total de nostre vie... (c'est) la negotiation et occupation interieure de nostre esprit avec Dieu.<sup>3</sup>

Cependant, lorsque les Tourangeaux parlent de cet idéal, ils insistent beaucoup plus que ce n'était le cas autrefois sur le caractère personnel et intérieur de cette *présence à Dieu*. Les REIGLES ET STATUTS de 1612 souhaitent par rapport à l'idéal de l'Ordre :

que par entre nous soit observee une continuelle retraicte et occupation interieure,<sup>4</sup>

alors que les EXERCITIA CONVENTUALIA stipulent :

instituti nostri pars potissima (est)... continua occupatio interna Deique praesentia assidua.<sup>5</sup>

Philippe Thibault déclare nettement qu'il s'agit de

l'oraison mentale et la vie intérieure, comme estant le vray Esprit du Carmel.<sup>6</sup>

Jean de Saint-Samson<sup>7</sup> et Dominique de Saint-Albert<sup>8</sup> parlent dans le même esprit. De plus, ils identifient souvent l'idéal de l'Ordre avec la prière. Ainsi, le chapitre sur la prière des EXERCITIA CONVENTUALIA commence par ces mots :

Cum instituti nostri pars potissima sit Oratio vestigijs Patrum nostrorum insistentes, qui ut ex Regula patet, in Lege Domini erant nocte, dieque meditantés, et orationibus suis vigilantes...<sup>9</sup>

<sup>1</sup> *Les Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de S. Samson*, éd. Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., t. II, Rennes 1659, p. 857, col. 1, A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. II, p. 850, col. 2, D/E.

<sup>3</sup> Cité par J. Brenninger O.Carm., *Dominicus a S. Alberto Carmelita provinciae Turonensis*, dans *AOC*, VIII (1932-37), p. 297, note 8.

<sup>4</sup> *Reigles et statuts 1612*, f. 1 v.

<sup>5</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 6 r.

<sup>6</sup> Lezin de Sainte-Scholastique O.Carm., *Vie du Vénérable P. Philippe Thibault*, Paris 1673, p. 258; cf. Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 147 et 267.

<sup>7</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 854, col. 2, C-D; p. 881, col. 1, A.

<sup>8</sup> Dominique de Saint-Albert O.Carm., *Exercitatio spiritualis*, dans *AOC*, XI (1940), p. 24; Brenninger, *Dominicus a S. Alberto*, p. 297, note 8.

<sup>9</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 6 r.

Dominique de Saint-Albert déclare, dans le même sens :

Ac primum notum sit omnibus . . . quod nostrae observantiae institutum . . . consistit . . . in assidue potissimum sanctae orationis et meditationis studio.<sup>1</sup>

Et ailleurs :

Il la (l'oraison) faut entreprendre comme le total de nostre vie.<sup>2</sup>

Cette tendance à assimiler l'idéal de l'Ordre à la prière intérieure est parfaitement dans l'esprit du temps, comme le sont d'ailleurs les retours continuels à l'esprit primitif et à l'histoire de l'Ordre. Au XVII<sup>e</sup> siècle en effet, l'intérêt pour le passé et l'étude du passé connaissent un remarquable épanouissement. C'est pourquoi, dans les écrits des Tourangeaux, on voit passer de nouveau au premier plan le culte d'Elie et de Marie, qui font partie intégrante de l'idéal carmélitain.

L'idéal lui-même ne cause aucune difficulté. Tous les Tourangeaux étaient d'accord sur son caractère contemplatif et s'en réjouissaient. Le terrain où la Réforme devait trouver une nouvelle voie était celui du cadre de vie approprié à la poursuite de cet idéal. C'est justement parce qu'elle a réussi à adapter et à renouveler ce cadre que la Réforme de Touraine peut se glorifier d'avoir trouvé une formule originale.

Les Tourangeaux voyaient clairement le principe d'où ils devaient partir. Ils voulaient autant que possible maintenir le cadre de vie de l'Ordre qui s'était façonné au cours de l'histoire et l'idée d'abandonner les modifications apportées à la RÈGLE ne les effleura donc pas. Ce principe était tellement ancré en eux qu'ils désignaient eux-mêmes leur mouvement du nom de *Strictior Observantia*. Leurs déclarations dans les documents officiels ne laissent aucun doute à ce sujet :

Imprimis regula toti ordini praedicto ab Alberto patriarcha hierosolimitano data et ab Eugenio quarto summo pontifice mitigata servetur.<sup>3</sup>

Nous desirons estroitement garder nostre regle, pour le moins mitigée par Eugene 4, Pij 2 et Sixte 4, le plus exactement que faire se pourra, et semblablement(!) les constitutions, et statuts de nostre ordre, tant anciens que modernes.<sup>4</sup>

A lire de telles déclarations on croirait avoir affaire à des observants du XV<sup>e</sup> siècle. Il y a cependant une grande différence. Les Tourangeaux

<sup>1</sup> Dominique, *op. cit.*, p. 24.

<sup>2</sup> Cité par Brenninger, *op. cit.*, p. 297, note 8.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 12, *Congrégation d'Angers 1610*.

<sup>4</sup> *Reigles et statuts 1612*, f. 1 r.

ne considérait le système établi de prescriptions et de coutumes que comme un point de départ. Leur but proprement dit se situe au delà.

Dans le couvent même, ils veulent garder une vraie atmosphère contemplative. Pour ce faire, ils suivent autant que possible l'horaire quotidien traditionnel. Dans les REIGLES ET STATUTS de 1612 la journée s'ordonne comme suit :

Nous désirons que toutefois et quant que l'office de nostre dame n'aura este dict au chœur, qu'on se leve a cinq heures un quart, pour promptement les freres venir a l'oratoire, le reciter devotement tous ensemble; et les autres jours a cinq heures et demye, a celle fin que semblablement au mesme oratoire les susdictz freres recitent l'office du St Esprit; pour par apres se disposer a l'oraison mentale, laquelle se fera depuis six heures jusques a la demye.

A huict heures et demye qu'ilz se disposent et preparent pour la grande messe, qui se dira regulierement a neuf heures, s'il ne survient empeschement.

Après la grande messe, s'il reste du temps jusques a disner, on pourra estudier ou lire quelques livres spirituels en ses chambres, ou faire quelque bonne recollection. A dix heures trois quartz disner, si ce n'est les jours des jeunes d'Eglise, qu'on ne pourra disner, qu'il ne soit onze heures et demye (sy le superieur n'en ordonne autrement). Après le disner on se pourra chauffer ou pourmener dans les jardins, selon la diversité des temps, une demye heure. Que si le superieur en veut conceder davantage, selon les necessites occurrentes, il le pourra. Ce qui fait, qu'on se retire a tout le moins a une heure après disner en ses chambres, pour lire ou estudier, chacun selon sa condition. A deux heures et demye qu'on se prepare pour vespres et pour l'oraison, pansant au subiect de quoy on la doit faire, ou la methode et facon qu'on y doit tenir. A trois heures on ira a vespres, et l'oraison mentale après de demye heure a tout le moins. Et puis les freres diront l'office de nostre dame, s'il n'a esté dict au chœur, et ceulx qui en auront devotion. Ce qui restera de temps jusques a cinq heures, on le pourra employer comme après la grande messe. A cinq heures on fera la collation, ou souper les jours qu'il ne sera jeusne. Après le souper on se pourra pourmener dans les jardins une demye heure, ou se chauffer selon la diversité des temps. A six heures et demye que les freres conviennent a l'oratoire a la leçon spirituelle, et pour dire les coupes, selon la disposition du superieur, jusques a 7 heures. A sept heures on ira a complies. Lesquelles dictes, on fera des prieres et l'examen pour prendre la benediction, et s'en aller coucher precisement a huict heures, et se lever a minuict a matines. On pourra après matines employer le temps qui restera jusques a trois heures après minuict – et non plus, sans obedience expresse du superieur – a la lecture, estude, recollection, ou oraison.<sup>1</sup>

L'horaire quotidien des EXERCITIA CONVENTUALIA de 1615 concorde presque entièrement avec celui des REIGLES ET STATUTS.

<sup>1</sup> *Ibid.*, f. 2r. et v.



Il faut citer cependant deux prescriptions qu'on peut considérer comme complémentaires: les jours de jeûne, Tierce se récite immédiatement après Prime; le *disner* doit être précédé d'un examen de conscience.<sup>1</sup>

Nous retrouvons ici le cadre de vie monastique ancien dans la répartition de l'office sur toute la journée, dans la lecture spirituelle et l'étude, dans la valeur conférée aux exercices de communauté. Sont maintenues les matines au milieu de la nuit,<sup>2</sup> le chant de Prime et de la grand-messe.<sup>3</sup> Tous les éléments contemporains furent intégrés dans l'horaire: la pratique en commun de la prière intérieure deux fois par jour et de l'examen de conscience qui devait même se pratiquer trois fois par jour.<sup>4</sup> Chacun, sans aucune exception, est tenu d'assister à ces exercices de communauté: ainsi le prescrivent les EXERCITIA CONVENTUALIA, et le supérieur ne peut donner la permission d'y manquer qu'en cas de force majeure.<sup>5</sup> Pour favoriser l'atmosphère contemplative du couvent les Tourangeaux trouvèrent dans la pratique du silence et de la solitude une aide précieuse. Là encore ils eurent recours à des préceptes qui, dans l'Ordre, étaient traditionnels.<sup>6</sup>

LES REIGLES ET STATUTS comme les EXERCITIA CONVENTUALIA traitent de la nécessité du silence dans le couvent.<sup>7</sup> Le silence extérieur y est prescrit, mais, déclarent les auteurs spirituels, tout en étant indispensable, il n'est que moyen et non fin en soi. Il s'agit pour le Carme d'atteindre par le silence extérieur au silence intérieur, le silence spirituel.

Virtus silentii unum est ex praecipuis mediis ad medendum caecitati nostrae et omnibus intellectus nostri defectibus.<sup>8</sup>

Le vrai silence intérieur. . . réprime et arrête par l'effort de la raison et de la volonté active, le cours des effrénés et pétulantes passions de tout l'homme animal et inférieur, et range à la raison tous leurs mouvements.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> *Exercitia Conventualia* 1615, f. 8 r.

<sup>2</sup> *Sacra Constitutiones nove fratrum et sororum beate Marie de Monte Carmello*, Venise 1499, cap. 3. De officio divino, n° 1.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32, *Statuta pro conventu Redonensi in nostra prima solemnii visitatione edita anno domini 1608*.

<sup>4</sup> *Exercitia Conventualia* 1615, cap. 4, n° 2, f. 6 v.

<sup>5</sup> *Ibid.*, cap. 5, n° 4, f. 7 r.

<sup>6</sup> Voir, par exemple, la RÈGLE (*Bull. OC*, t. I, p. 2-3); Nicolaus Gallus, *Sagitta Ignea* (*Les plus vieux textes du Carmel*, p. 165-192); *Liber de Institutione primorum monachorum* (publié en partie par G. Wessels O.Carm., *Pars ascetica regulae Johannis 44*, dans *AOC*, III (1914/16), p. 347-367).

<sup>7</sup> *Exercitia Conventualia* 1615, cap. 10, f. 13 r.-14 r.

<sup>8</sup> Mathurinus a Sancta Anna O.Carm., *Vita, Theoremata et Opuscula, insignis Mystae venerabilis fratris Ioannis a S. Samson*, Lyon 1654, 2<sup>e</sup> partie (*Theoremata*), p. 29, n° 10.

<sup>9</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 838, col. 2, E.

Dans ce silence, il est possible à l'âme d'obtenir l'intimité avec Dieu.<sup>1</sup>

Le silence va de pair avec la solitude.<sup>2</sup> C'est surtout la solitude qui comptait pour les Tourangeaux: ils se sentaient les héritiers spirituels des ermites du mont Carmel,<sup>3</sup> et voulurent, comme eux, chérir la solitude. C'est ainsi que Thibault recommandait à ses novices:

La solitude d'un novice luy doit insinuer le desir de la vie de nos anciens Peres du Carmel, et des deserts de la Thebaide. La dispense des Papes du sejour dans les cellules, n'ayant esté donnée que pour les employs de charité envers le prochain, doit imprimer dans le cœur du religieux Carme un desir continuel de sa retraite dans la chambre pour y mediter iour et nuit la Loy du Seigneur.<sup>4</sup>

C'est le frère Jean de Saint-Samson qui pousse le plus loin cet amour de la solitude. Selon lui, il s'agit d'un des aspects essentiels de l'Ordre,<sup>5</sup> de sorte qu'il est juste de dire:

que celuy qui repugne a la solitude de corps et d'esprit, n'est pas Carme ny d'esprit ny de corps.<sup>6</sup>

Pas plus que dans le cas du silence, il ne suffit d'une solitude extérieure. Frère Jean ne la considère que comme le moyen indispensable pour arriver à la solitude intérieure, au vide complet fait pour Dieu. Sans cet aboutissement elle n'a pas de sens et peut même devenir néfaste.<sup>7</sup> La solitude intérieure est indispensable pour arriver au *die ac nocte in Lege Domini meditari* comme le prescrit la RÈGLE; en effet,

les vrais solitaires pratiquent seuls la reigle en son vray esprit.<sup>8</sup>

La même prédilection pour la solitude se manifeste dans les lettres de Dominique de Saint-Albert.<sup>9</sup>

Jusqu'ici les Tourangeaux sont d'accord sur la vie carmélitaine.

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. II, *Observations sur la Règle des Carmes*, chap. 6, p. 838 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. II, p. 861, col. 2, A.

Sur la solitude dans le cloître: *Reigles et statuts 1612*, f. 3 v.-4 r.; *Exercitia Conventualia 1615*, f. 13 r.-14 r.

<sup>3</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 848-850.

<sup>4</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 147/148.

<sup>5</sup> *Tours, Bibl. Municip.*, ms 487, f. 323 r., cité par J. Brenninger O.Carm., *Ioannis a S. Samson, de animo et ingenio Ordinis Carmelitarum*, dans *AOC*, VIII (1932/37), p. 35. Cf. *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 106, col. 2, E.

<sup>6</sup> *Tours, Bibl. Municip.*, ms 487, f. 258 r., cité par Brenninger, *op. cit.*, p. 35.

<sup>7</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 59, col. 1; t. II, p. 522, col. 1. Cf. Brenninger, *op. cit.*, p. 34-44; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 358-365.

<sup>8</sup> *Tours, Bibl. Municip.*, ms 487, f. 322 v., cité par Brenninger, *op. cit.*, p. 43.

<sup>9</sup> Suzanne-Marie Bouchereaux publia la *Correspondance de Dominique de Saint-Albert et de Jean de Saint-Samson*, dans *AOC*, XV (1950), p. 96-159. Cf. les lettres: XVIII (p. 118), XV (p. 115), XIII (p. 113).

Mais il n'en va plus de même dès qu'il s'agit de la place que doit prendre l'apostolat. Deux tendances s'affrontent. Un groupe, dont le principal promoteur est Philippe Thibault, voit l'apostolat comme une partie intégrante de la vie carmélitaine, bien que ce n'en soit certainement pas la partie essentielle. L'autre groupe, Jean de Saint-Samson et ses disciples, considèrent la vie active comme très accessoire. Le fait que les Carmes soient devenus des moines mendiants et se soient mis à s'occuper activement d'apostolat dans les villes, a été désastreux pour l'Ordre selon le frère Jean de Saint-Samson.<sup>1</sup> Aussi, les supérieurs doivent-ils mettre tout en œuvre pour éviter le travail pastoral.

Un Supérieur ne doit tirer ses religieux à l'action, qu'en très urgente nécessité, ains plutôt leur faire cherir la retraite et soulager et cherir ceux qui y sont portez.<sup>2</sup>

S'il ne le fait pas et laisse ses moines s'occuper trop activement d'apostolat il contribue à la décadence de l'Ordre.

Le Supérieur qui fait de l'accessoire le principal perd et ruine tout.<sup>3</sup>

Cela ne veut pas dire que frère Jean veuille proscrire sans plus tout apostolat de la Réforme; il est parfois nécessaire de quitter Dieu pour Dieu:

Il faut que chacun se resolve de se rendre interieur autant qu'il pourra, . . . quoy qu'il doive grandement cherir la solitude, il se doit bien garder de s'en rendre propriétaire, par ce que nous devons suivre Dieu, et non pas nous-mêmes. Il faut laisser Dieu pour Dieu, spécialement quand on voit fort expressement ce qu'il desire de nous.<sup>4</sup>

L'apostolat peut donc être une obligation; mais il doit rester accessoire, parce que toute activité présente de grands dangers pour la solitude intérieure et le commerce intime avec Dieu, qui doivent être le propre du Carme.<sup>5</sup> Le même souci l'incita à rédiger toutes sortes de règles que le religieux devait observer au cours des conversations et des récréations,<sup>6</sup> et lui fit redouter la pratique des sciences, dont il exposa tout au long les dangers.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 994, col. 1, D.

<sup>2</sup> *Tours, Bibl. Municip.*, ms 487, f. 318 v., cité par Brenninger, *Ioannis a S. Samsone, de animo et ingenio Ordinis Carmelitarum*, p. 41.

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 319 v., cité par Brenninger, *op. cit.*, p. 41.

<sup>4</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 58, col. 2.

<sup>5</sup> Cf. l'article de Brenninger dans *AOC*, VIII (1932/37), p. 43-45.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 47-52.

Thibault et les siens se placent à un tout autre point de vue à l'égard de l'apostolat. Thibault n'était certes pas un quasi-ermite. Sa vie déborde d'activité. Il prêche beaucoup, visite ses ouailles, donne des leçons de catéchisme, voyage continuellement comme réformateur des Carmes et d'autres religieux.<sup>1</sup> On retrouve la même attitude chez beaucoup de Tourangeaux. Pour eux l'apostolat était un élément indispensable de la vie carmélitaine. Ils soulignent bien, oralement et par écrit, que, pour le Carmel, la prière et la solitude viennent en premier lieu; mais ils n'en affirment pas moins que l'activité pastorale a aussi une place importante. C'est pourquoi, dès le début, l'étude et les autres activités eurent toute l'attention de Thibault.<sup>2</sup>

Les deux courants se sont mutuellement beaucoup influencés. Ceux qui considéraient l'apostolat comme une activité indispensable ne manquaient pas d'en voir les dangers. Ils cherchèrent à les éviter, non en se retirant autant que possible de l'apostolat actif, mais en tâchant de faire entrer ces activités dans l'atmosphère contemplative. En fait, ils poursuivaient le même but qu'autrefois les moines du moyen âge, qui considéraient eux aussi l'apostolat comme le fruit et le prolongement de l'intimité avec Dieu à l'intérieur du couvent. Les Tourangeaux croyaient pouvoir préserver l'atmosphère contemplative dans leurs activités en ayant recours à deux formes de prière, qu'ils jugeaient très appropriées: l'exercice de la présence de Dieu et l'oraison aspirative qui est une forme plus élevée de l'oraison jaculatoire. Il va sans dire que ces deux manières de prier étaient connues depuis longtemps. Aux premiers temps du christianisme on attribuait déjà une grande vertu à la pensée constante de la présence de Dieu; dès les origines d'ailleurs, cette forme de prière fut particulièrement en honneur au Carmel.<sup>3</sup> On peut dire la même chose de la brève élévation, sans cesse renouvelée, de l'esprit et du cœur vers Dieu, qui gagne, dans l'oraison aspirative, une intensité très grande.<sup>4</sup> Lorsque donc nous croyons découvrir là aussi une particularité de la Réforme tourangelle, c'est à cause de la façon dont cette Réforme insista sur ces deux formes de prière et les promut au rang d'exercices méthodiques, auxquels les religieux étaient entraînés dès leur entrée au couvent. Par la place importante

<sup>1</sup> Timotheus a Praesentatione Beatae Mariae Virginis O.Carm., *Vita Venerabilis P. Philippi Theobaldi*, dans *AOC*, VII (1929/31), p. 54-56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 57-61 et 65-66; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 365-366 et 373-375.

<sup>3</sup> T. Brandsma O.Carm., *Carmes*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, col. 162.

<sup>4</sup> C. Janssen O.Carm., *L'oraison aspirative chez Herp et chez ses prédécesseurs*, dans *Carmelus*, III (1956), p. 19 sq.

qu'ils donnèrent à ces exercices, les deux courants qui s'étaient dessinés parmi les réformateurs se rejoignaient complètement.

Thibault voit dans les deux exercices les moyens par excellence pour vivre une vraie vie carmélitaine, comme en témoigne son enseignement à ses confrères et aux novices :

Jamais un religieux ne sera capable de profiter dans l'esprit des Carmes, s'il ne chérit et n'aime de tout son cœur, en soy et és autres, la vie spirituelle et l'interieure occupation avec Dieu, par l'exercice fidele de sa Divine presence. . . .<sup>1</sup>

C'est ce qui le (Thibault) rendoit infatigable iour et nuict, pour leur (les novices) en fournir les moyens, et écarter toutes les occasions d'extroversion, qui eussent peu les empescher de s'y avancer, et ternir l'éclat de l'Image de Dieu en eux. Il les enseignoit que l'unique moyen de la conserver estoit de converser avec Luy dans l'oraison mentale et dans la pratique fidelle de sa sainte Présence, par des Aspirations amoureuses enflammées du feu de la charité.<sup>2</sup>

Dominique de Saint-Albert traite en détail les deux exercices dans son *EXERCITATIO SPIRITUALIS*. Au sujet de l'exercice de la présence de Dieu, il dit :

Totum ergo constat ad attingendum verae orationis et internae conversationis perfectionem, ut anima terrenis iam exuta affectibus exerceat se in amorosa, actuali et continua Dei praesentia. . . .<sup>3</sup>

Il donne ensuite plusieurs exemples de la façon dont les novices peuvent accomplir ces exercices pendant leurs occupations, au réfectoire, etc.<sup>4</sup> C'est surtout pendant le noviciat qu'ils doivent en prendre l'habitude, car :

Ad hanc continuam Dei praesentiam eo adhuc magis obligatur, quo aliis curis minus est sub initio novitiatus implicatus. Nullam aliam artem tunc exercet. . . .<sup>5</sup>

Dominique de Saint-Albert relie étroitement l'exercice de la présence de Dieu à l'oraison aspirative. Cette dernière implique, à vrai dire, la première. La pensée de la présence de Dieu doit conduire au désir d'être uni à Lui, doit nourrir l'amour. Cet accroissement de l'amour se fait grâce à l'oraison aspirative. C'est pourquoi il dit aux novices :

Monentur etiam non multos libros spirituales legere, sed attendere sibi in omni loco et ambulare coram Deo in simplicitate cordis, elevantes se fre-

<sup>1</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 254.

<sup>2</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 45/46.

<sup>3</sup> Dominique, *Exercitatio spiritualis*, dans *AOC*, XI (1940), p. 34.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 45.

quenter ad eum per vivas aspirationes . . . , conantes semper in corde ignitam et amorosam eius memoriam servare, quae si quando exstingui videretur, per flammantia amoris tela eam accendunt. Hac amorosa extensivi in Deum desiderii exercitatione paulatim anima de terrenis contagiis exuitur, parat se ad volandum indesinenter in Deum . . .<sup>1</sup>

Ici, à chaque fois, il donne des exemples d'oraison aspirative pendant les occupations quotidiennes.<sup>2</sup> De telles oraisons sont le moyen par excellence d'entrer en contact intime avec Dieu :

Si quisquis desiderat ad perfectae orationis fastigium pervenire, debet per cordiales operationes et affectivas Deo se applicare, ubi per continuam amorosi et inflammati desiderii extensionem ipsi adhaeserit . . .<sup>3</sup>

Le frère Jean de Saint-Samson, qui est incontestablement le maître de la vie spirituelle de la Réforme, s'occupe plus spécialement de l'oraison aspirative. Il donne lui-même une définition :

Aspiration n'est pas seulement un colloque affectueux, quoy que de soy-mesme ce soit un bon exercice; d'où mesme naist et procède l'Aspiration. C'est un élanement amoureux et enflammé du cœur et de l'esprit, par lequel l'Ame se surpassant et toute chose créée va s'unir étroitement à Dieu en la vivacité de son expression amoureuse. Cette expression ainsi essentiellement faite, surpasse tout amour sensible, raisonnable, intellectuel et compréhensible; arrivant par l'impétuosité de l'Esprit de Dieu et de son effort, à l'union divine non tellement quellement; mais par une soudaine transformation de l'esprit en Dieu.<sup>4</sup>

Ainsi, selon le frère Jean, cette forme de prière conduit à l'union mystique la plus élevée<sup>5</sup> et pour cette raison convient particulièrement aux Carmes. Aussi, dès le noviciat, les candidats à l'Ordre doivent l'apprendre suivant la méthode qu'il expose dans sa CONDUITE DES NOVICES.<sup>6</sup> Il s'étend moins sur l'exercice de la présence de Dieu, mais cet exercice aussi doit être l'objet d'une grande attention pendant la formation des jeunes Carmes.<sup>7</sup>

Enfin, nous trouvons le développement *in extenso* de la théorie et de la méthodologie des deux formes de prière dans la quatrième partie des DIRECTOIRES DES NOVICES, sous le titre MÉTHODE CLAIRE ET FACILE POUR BIEN FAIRE ORAISON MENTALE ET POUR S'EXERCER AVEC FRUIC

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>2</sup> *Ibid.* : les prières aspiratives y foisonnent.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>4</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 321.

<sup>5</sup> C. Janssen O.Carm., *L'oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, dans *Carmelus*, III (1956), p. 183-216.

<sup>6</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 910 sq.

<sup>7</sup> Cf. l'article de Brenninger dans *AOC*, VIII (1932/37), p. 32-34.

EN LA PRÉSENCE DE DIEU.<sup>1</sup> La relation entre les deux formes de prière y est soigneusement expliquée. L'exercice de la présence de Dieu précède l'oraison aspirative, comme l'intelligence précède la volonté. Le manuel analyse avec précision les aspects, les parties, le développement et la gradation des deux méthodes d'oraison. Vient ensuite, comme morceau de résistance, une méthodologie détaillée, illustrée d'exemples pratiques pour les circonstances les plus diverses. C'est ainsi que les novices apprennent systématiquement la pratique de la prière perpétuelle, même quand leurs occupations les appellent hors du couvent.<sup>2</sup> C'était là, suivant les Tourangeaux, la voie tout indiquée pour combiner harmonieusement apostolat et contemplation.

Si imbus de respect pour les traditions et l'histoire de l'Ordre qu'ils aient été, les Tourangeaux ne voulaient pas se contenter de rétablir le passé. Ils visaient à renouveler la manière de vivre l'idéal carmélitain dans des formes qui, tout en rejoignant autant que possible le passé, étaient adaptées aux conceptions contemporaines. Selon eux, le fondement de la vie carmélitaine était le cadre de vie contemplatif, dans le couvent. Ils essayaient de garantir ce cadre en maintenant dans ce couvent un emploi du temps qui avait fait ses preuves, mais en le complétant par des pratiques et des exercices religieux empruntés à leur temps. Le moine qui devait quitter ce cadre pour l'exercice de son apostolat, était tenu à préserver l'atmosphère contemplative; pour cela il devait constamment être attentif à la présence de Dieu et s'unir constamment à lui par de courts et ardents témoignages d'amour. Dès leur jeune âge, les Carmes tourangeaux y étaient entraînés.

La même attitude à l'égard de l'idéal carmélitain se manifeste dans le caractère nouveau que les Tourangeaux surent donner à la dévotion mariale, dévotion traditionnelle du Carmel qui, au cours des siècles, allait devenir une des particularités de l'Ordre. A partir des éléments fournis par la tradition, ils ont élaboré toute une doctrine mariale, dont nous trouvons l'exposé dans les DIRECTOIRES DES NOVICES, déjà cités. L'ébauche de cette doctrine a également été faite dès les premières années de la Réforme. Marc de la Nativité dit à ce sujet :

Car celles (les pratiques) que nous prescrivons ici, quoique légères en ap-

<sup>1</sup> Paris 1650, par Marc de la Nativité O.Carm.

<sup>2</sup> Cf. K. Healy O.Carm., *Methods of prayer in the Directory of the Carmelite reform of Touraine*, Rome 1956, p. 60-73.

parence, ont toutefois été religieusement observées depuis 50 ans dans notre réforme.<sup>1</sup>

Etant donné que le père Hoppenbrouwers, dans son excellent ouvrage *DEVOTIO MARIANA*,<sup>2</sup> retrace en détail la doctrine mariale des Tourangeaux, ainsi que ses rapports avec les traditions de l'Ordre, nous nous contenterons de la résumer.

Le Carmel fut créé à l'intention de la Sainte Vierge. C'est pourquoi l'Ordre et tous ses membres sont tenus à travailler de toutes leurs forces et par tous les moyens à la gloire de la Mère de Dieu et à l'honorer par tous leurs actes. Comme mère et inspiratrice du Carmel, Marie est la médiatrice de toutes les grâces; les Carmes lui doivent tout, elle est leur recours dans toutes les circonstances de la vie. Par son intermédiaire, le Carme voue tous ses actes et sa vie entière à Dieu. Les Tourangeaux engagent instamment les Carmes à prendre Marie comme exemple de toutes les vertus; l'Ordre du Carmel, qui lui est entièrement dédié, doit en être une vivante image. L'Ordre lui est consacré comme le sont ses membres; aussi, tout ce que possède l'Ordre, ses églises et ses couvents, appartiennent-ils à Marie. Les Tourangeaux symbolisèrent cette dévotion par le titre de l'Ordre et par le scapulaire. De la dévotion mariale à la mystique mariale il n'y a qu'un pas, comme en témoignent les ouvrages du frère Jean de Saint-Samson qui, une fois de plus, se montre le maître spirituel de la Réforme. Dans ses *CONTEMPLATIONS*, nous trouvons des textes magnifiques sur la contemplation mystique et la jouissance de Dieu en Marie et de Marie en Dieu.<sup>3</sup>

## B. INFLUENCE DU PASSÉ

Si, dans un mouvement comme celui des Carmes tourangeaux, on se met à rechercher les vestiges du passé, la récolte est abondante. On ne saurait s'en étonner si l'on songe à leur sens de la tradition et à leur volonté expresse de garder le cadre de vie historique. Mais le passé avait aussi une influence négative; il ne fournissait pas seulement des éléments pour bâtir, mais dans bien des cas il était la cause de réactions violentes devant les initiatives des réformateurs.

<sup>1</sup> Marc de la Nativité O.Carm., *La vie régulière . . . faisant le troisième traité de la conduite spirituelle des novices*, Paris 1651, Avant-propos.

<sup>2</sup> V. Hoppenbrouwers O. Carm., *Devotio Mariana in Ordine fratrum B. M. V. de monte Carmelo a medio saeculo XVI usque ad finem saeculi XIX*, Rome 1960, p. 154-224.

<sup>3</sup> Ed. par Hoppenbrouwers dans *Devotio Mariana*, p. 345-387.



Pour bien apprécier plusieurs mesures et pratiques de la Réforme, il faut surtout ne pas oublier qu'elles ont été inspirées par le désir de se défendre contre les abus du passé. Cette volonté intransigeante de mettre fin aux anomalies fut souvent cause d'exagérations dans l'autre sens, de telle sorte qu'une trop grande importance fut parfois attachée à des détails insignifiants. Cela explique en outre pourquoi ces mesures concernaient surtout la pauvreté et la vie de communauté; c'est dans ce domaine, en effet, que les désordres avaient été vraiment graves.

Le premier acte de réforme posé en 1600 par Pierre Behourt et ses deux compagnons, impliquait déjà l'abjuration de *ce meschant pro-nom MEUM, qui faict tant de maux au monde*.<sup>1</sup> Le moine ne pouvait rien, absolument rien, posséder. Les réformateurs ont poussé très loin cette règle, comme le montrent quelques exemples pris dans les EXERCITIA CONVENTUALIA de 1615:

Nulli fratrum eiusdem observantiae nostrae liceat, eorum quae pro necessitate erogata fuerint, quidquam vel minimum, puta rosarium, imaginem, crucem et alia huiusmodi, possidere ut proprium; nec iisdem sub quocumque praetextu gaudere, nisi in quantum Superiori, eandem observantiam colenti, videbitur expedire.

Curabit insuper idem Superior ut fratres nostri cellas, breviaria, libros, vestes (considerata tamen singulorum statura) et alia id genus sive magna sive parva commutent quoties opportunum iudicaverit esse, singulis nempe diebus, imo singulis horis, ut hoc pacto facilius affectiones et voluntates nostrae ab omnibus rebus creatis avocentur.<sup>2</sup>

Ni les cellules, ni les meubles dont les moines se servaient ne pouvaient être fermés à clef; seuls le supérieur et l'économe font exception à cette règle.<sup>3</sup>

Les moines devaient être pénétrés de la crainte de toute transgression sur ce terrain. C'est pourquoi, trois ou quatre fois par an, avait lieu une cérémonie pendant laquelle tous les religieux déclaraient publiquement que tous ceux qui avaient des biens en propre étaient damnés de Dieu et livrés au pouvoir de Satan. Le supérieur proclamait solennellement une fois de plus les excommunications et punitions et il donnait à tous huit jours de délai pour examiner minutieusement s'il n'y avait vraiment rien dont il fût propriétaire, à quelque titre que ce soit. Ce devait être là une cérémonie un peu bizarre et, en tout cas, bien dans le style baroque et non dépourvue d'ostentation:

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 14.

<sup>2</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 2 r.

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 3 v.

optamus praedictam excommunicationem facto terrore et zelo fulminari pronuciari, quanto fieri poterit, et ab omnibus religiosis unanimi consensu et devota acclamatione responderi: Amen, amen, amen.<sup>1</sup>

Il faut croire que le général trouva que la chose allait trop loin. Il ne permit la cérémonie qu'en cas d'abus grave.<sup>2</sup>

Souvent, dans le passé, la fonction de sacristain avait donné lieu à des abus; là encore la Réforme allait mettre le holà. Dès 1604, Behourt avait prévenu les moines d'Angers de ses intentions à ce sujet, au cas où il serait nommé prieur.<sup>3</sup> Aussi, dans les EXERCITIA CONVENTUALIA, cette fonction est-elle l'objet de longues annotations. On y exige du sacristain une administration scrupuleuse. Quatre fois par an, il est obligé de rendre des comptes détaillés de ses opérations et il ne peut rien changer, acheter ou vendre sans permission préalable.<sup>4</sup> Il lui est recommandé de manier l'argent avec beaucoup de circonspection. On lui prescrit même:

Cum ratione Missarum, si pecunia in Ecclesia offeratur, ipsam recipiat; offerentes tamen invitabit, ut eam in gazophilacium eleemosynarum immittant, vel ipsemet illis astantibus eam conjiciet si commode fieri poterit, ut postea seculares ad simile praestandum paulatim instruantur.<sup>5</sup>

Poussés par une aversion commune, les Tourangeaux pensèrent d'abord interdire les revenus fixes pour le couvent lui-même. Philippe Thibault cependant se souvenait de l'expérience du passé. Le plus souvent les abus s'étaient produits parce que les couvents étaient trop pauvres pour subvenir aux besoins de leurs moines. C'est pourquoi il essaya d'assurer au couvent une base financière saine: c'était la meilleure manière de garantir la pauvreté individuelle.<sup>6</sup>

Les mêmes signes de réaction se manifestèrent dans le domaine de la vie de communauté. Si dans le passé les privilèges et l'état d'exception attachés aux titres universitaires avaient causé des perturbations dans la vie de communauté, la Réforme non seulement entendit mettre fin aux privilèges, mais, pendant un certain temps, elle supprima même tous les titres.<sup>7</sup> Cette attitude n'était certes pas dictée par le désir de jeter l'anathème sur les études, car jamais il n'y avait eu tant d'ardeur

<sup>1</sup> *Ibid.*, f. 3 r. Cf. *Reigles et statuts 1612*, f. 20 v.-21 r.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 24, *Decreta du général Fantoni 1615*.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 15-16.

<sup>4</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 10 v.-11 v.

<sup>5</sup> *Ibid.*, f. 11 r.

<sup>6</sup> Cf. chap. 3, p. 131 et 132.

<sup>7</sup> *BC*, t. II, col. 270.

pour les sciences. Il s'agissait seulement de combattre les situations d'exception et les dispenses qui empêchaient le retour à une vie de communauté parfaite. Aussi, personne n'était-il dispensé d'un exercice de communauté, de quelque nature qu'il fût, sauf en cas de réelle nécessité :

Omnia omnino in dicta observantia, ut exercitia, actiones, functiones, et officia quantumvis abiecta et vilia, ut mendicare, culinae ministrare et alia, sint communia omnibus nemine exempto, nisi in sola urgenti necessitate, toties quoties ordinaverit Superior. Nulli fratres etiam si sint Superiores locales nostrae observantiae quidpiam aggredi queant, ut confessiones audire, conciones habere et caetera huiusmodi, quae illis impedimento esse possint in communes actiones, vel saltem praecipuas et generales dictae communitatis exercent et exequantur, nisi habita Superioris licentia; votis omnibus expetentes ut quaecumque privilegia et exemptiones nullius sint loci et valoris in nostra observantia.<sup>1</sup>

On remarquera dans cette citation combien, sous l'influence du passé, les Tourangeaux insistent sur l'uniformité dans la vie de communauté. Tout ce qui s'écarte du schéma habituel peut facilement conduire à des situations d'exception, donc aux abus de naguère. C'est pour cette raison que, pour tous les moines, il faut l'égalité.

... quocirco quantum in nobis est, omnem singularitatis et particularitatis speciem tam in actionibus et verbis, quam in caeteris rebus abhorremus et detestamur.<sup>2</sup>

Cette tendance se manifeste clairement dans les prescriptions concernant les vêtements et la nourriture.<sup>3</sup> Il va sans dire que, dans la Réforme, il n'est plus question de valets personnels, ni d'institutions telles que la filiation.<sup>4</sup>

Les Tourangeaux profitèrent du passé à d'autres égards aussi. Des expériences antérieures avaient montré que réunir dans un même couvent des observants et des conventuels n'avait aucun sens; dans ce cas, l'observantisme avait presque inmanquablement le dessous.<sup>5</sup>

C'est pourquoi, dès le début, les réformateurs luttèrent pour avoir leurs couvents propres. Behourt s'était même risqué dans une querelle acharnée avec les autres couvents bretons, qui envoyaient leurs frères à Rennes pour suivre les cours au collège Saint Thomas,<sup>6</sup> et Thibault

<sup>1</sup> *Exercitia Conventualia* 1615, f. 7 r.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 18 v.-19 v.

<sup>4</sup> *Chronique de Rennes*, p. 4. Cf. chap. 1, p. 33.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. chap. 3, p. 144.

de son côté n'était guère disposé à entreprendre une réforme dans un couvent où une partie des religieux était hostile à ce projet.<sup>1</sup>

Des couvents à part, pas de congrégation séparée: telle était la leçon du passé. C'est justement parce que les Carmes déchaussés s'étaient détachés de l'Ordre qu'ils eurent si peu d'influence dans l'ancien Carmel. Pour les Tourangeaux, cette considération fut une raison supplémentaire de garder les liens avec l'Ordre.<sup>2</sup>

Un dernier exemple de lutte contre les abus antérieurs est fourni par les règles fort détaillées et, à notre goût, un peu trop minutieuses, concernant les sorties et les visites. La règle du *socius* notamment est poussée à l'extrême. En aucune circonstance le socius ne doit perdre de vue son compagnon, même s'il s'agit d'assistance spirituelle.<sup>3</sup> C'est ainsi qu'ils voulurent remédier à la plaie des moines errants et des religieux qui ne cherchaient que trop souvent à se distraire au dehors.

Tout ce que nous venons de signaler n'empêche pas qu'il serait injuste de définir l'attitude des Tourangeaux à l'égard du passé comme une réaction pure et simple. De ce passé qu'ils récusait émanait une influence positive, pour le moins aussi importante. Ils en étaient d'ailleurs parfaitement conscients: ils savaient qu'ils bâtissaient sur l'acquis des mouvements de réforme précédents. On les voit souvent reconnaître que les DÉCRETS du général Sylvius avaient été leur guide principal;

(constitutionum) a reverendissimo patre generali, qui nunc est, in capitulo nannetensi habito anno domini 1604. nobis traditarum, quibus praecipue duci intendimus. . . .<sup>4</sup>

Cette attestation est particulièrement intéressante à plus d'un chef. Tout d'abord, elle rattache la Réforme de la Touraine aux activités réformatrices de la direction générale de l'Ordre. De plus, elle signifie que la Réforme s'inspirait, en fait, des prescriptions ecclésiastiques générales; les DÉCRETS de Sylvius, en effet, se fondent en grande partie sur les bulles que le pape Clément VIII promulgua pour la réforme de tous les réguliers.<sup>5</sup>

Si nous voulons examiner l'influence réelle des DÉCRETS de Sylvius, telle qu'elle se manifeste dans les EXERCITIA CONVENTUALIA de 1615,

<sup>1</sup> Cf. chap. 3, p. 132.

<sup>2</sup> Cf. chap. 4, p. 162.

<sup>3</sup> *Exercitia Conventualia* 1615, f. 4 r. et 20 r.-22 r.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 12, *Congrégation d'Angers 1610*. Cf. *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, *Supplique du P. Behourt, le 16 février 1606*; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 24, *Declarationes pro Observantia* 1611.

<sup>5</sup> Cf. chap. 3, p. 140-141.

nous ne devons pas perdre de vue que ces derniers n'ont pas été conçus comme un commentaire des DÉCRETS. Nous relevons plusieurs références expresses aux DÉCRETS,<sup>1</sup> mais nous n'y trouvons pas de citations littérales et la structure de l'ensemble diffère totalement des DÉCRETS. Des morceaux importants, qui, en tout, font à peu près les trois quarts des DÉCRETS, ont disparu dans les EXERCITIA. C'est le cas pour 23 des 29 articles du chapitre premier, *De officio divino et alijs quae ad divinum cultum faciunt*, et pour 8 des 14 articles du chapitre IV, *De clausura et alijs quibusdam in monasterio servandis*; c'est le cas aussi pour la bulle DE LARGITIONE MUNERUM du chapitre II et pour les deux derniers chapitres, V et VI, qui traitent respectivement *De novitijs et professis* et *De administratione bonorum conventus*.<sup>2</sup>

On se rend compte que les Tourangeaux ont pris les DÉCRETS comme fil directeur si l'on considère la façon dont ils ont utilisé les autres chapitres. Les prescriptions des DÉCRETS, en effet, n'ont pas été transcrites littéralement, mais ont servi de point de départ pour la réglementation minutieuse de la vie dans les couvents réformés. Un exemple de ce procédé est offert par la façon dont a été traité le chapitre II des DÉCRETS, *De vestimentis fratrum*, qui ne comprend que cinq articles.<sup>3</sup> Dans les EXERCITIA, ces cinq articles donnent deux chapitres: *De Sartoria et Sutoria officina* et *Pro Linteario et Tunicarum Custode*.<sup>4</sup> Un article des DÉCRETS sur l'hospitalité devint un long chapitre *De Hospitio et Hospitum Receptione*.<sup>5</sup> Il en fut de même pour les articles sur les repas,<sup>6</sup> le portier<sup>7</sup> et les soins aux malades.<sup>8</sup> Les autres prescriptions, il est vrai, n'ont pas été amplifiées jusqu'à devenir des chapitres, mais presque toutes ont été développées de façon assez importante, de sorte que la plus grande partie des EXERCITIA se rattache, en effet, aux DÉCRETS. En outre, les références montrent clairement qu'à côté des EXERCITIA, les DÉCRETS gardèrent force de loi. Les Tourangeaux pouvaient donc, à bon droit, se réclamer des DÉCRETS de Sylvius.

Après les DÉCRETS de Sylvius, l'une des sources qui exerça la plus forte influence est à chercher dans l'œuvre de réforme du bienheureux

<sup>1</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, entre autres, f. 6 r., 6 v., 10 r.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 16, *Decreta ad reformationem, Nantes 1604*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 5 r. et v.

<sup>4</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 19 r.-20 r.

<sup>5</sup> *Decreta 1604*, cap. IV, n° 8; *Exercitia Conventualia 1615*, f. 16 r.-18 r.

<sup>6</sup> *Decreta 1604*, cap. II, n° 6-10, f. 4 r.; *Exercitia Conventualia*, cap. 11, «De Refectorio», f. 14 r.-v. et cap. 17, «De Oeonomo et Coquo», f. 18 r.-19 r.

<sup>7</sup> *Decreta 1604*, cap. IV, n° 1, f. 5 v.; *Exercitia Conventualia*, cap. 15, «De Janitore», f. 16 v.-17 r.

<sup>8</sup> *Decreta 1604*, cap. IV, n° 10, f. 6 r.; *Exercitia Conventualia*, cap. 14, «De Infirmatorio», f. 15 v.-16 r.

Jean Soreth. Il s'agit avant tout des CONSTITUTIONS qu'il promulgua en 1462 et qui étaient toujours en vigueur lorsque fut entreprise la Réforme de Touraine. Il va sans dire qu'elles eurent, elles aussi, une influence considérable sur la législation en vigueur chez les Tourangeaux, d'autant plus que ceux-ci se proposaient de suivre le plus scrupuleusement possible les différentes constitutions existantes.<sup>1</sup> Dans plusieurs cas, les EXERCITIA rejoignent les CONSTITUTIONS. C'est ainsi qu'une phrase de ces CONSTITUTIONS: *nullam paupertatem allegantes*,<sup>2</sup> fit grande impression sur Thibault et déterminait l'esprit du chapitre sur l'hospitalité.<sup>3</sup> Lezin de Sainte-Scholastique qui, en 1618, fit son noviciat sous la direction de Thibault, raconte à ce sujet:

Nous inculquant (Thibault) souvent ces paroles des Anciens Statuts de l'Ordre, dressez par le Bien-heureux Pere Soret, *Nullam in contrariam paupertatem allegantes*; ce qui a esté inferé en ceux de nostre Observance, és Chapitres qui traitent de ces matieres...<sup>4</sup>

Les Constitutions réglaient la fréquentation des femmes comme suit:

Item statuimus, quod fratres cum mulieribus extra saepta loci in domibus locuturi, sic se habeant, quod unus frater ab alio videatur.<sup>5</sup>

Cette prescription fut non seulement reprise presque textuellement, mais servit de point de départ pour des règles encore plus précises.<sup>6</sup>

Outre les nouvelles CONSTITUTIONS qu'il donna à l'Ordre, Jean Soreth avait un titre important à l'attention des réformateurs de la Touraine: celui de promoteur de l'observantisme. La preuve en est la publication de son ouvrage COMMENTARIUS, SIVE EXPOSITIO PARAENETICA IN REGULAM CARMELITARUM, dont la première édition parut en 1625 à Paris *nomine Carmelitarum Rhedonensium*, probablement grâce aux bons soins de Léon de Saint-Jean.<sup>7</sup> C'est par décret du 20 mai 1456, adressé aux *Prioribus et Fratribus reformatis vel reformandis*, que le général avait officiellement fait proclamer l'observantisme dans l'Ordre. Les Tourangeaux empruntèrent à ce texte plusieurs de leurs prescriptions, ainsi l'obligation d'une période probatoire d'un an pour ceux qui

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 24, *Declarationes pro Observantia 1611; Regles et statuts 1612*, f. 1 r.; *Exercitia Conventualia 1615*, f. 1 v.

<sup>2</sup> *Sacre Constitutiones nove fratrum et sororum beate Marie de Monte Carmello*, Venise 1499, cap. VIII, «De Hospitibus et Itinerantibus», n° 1.

<sup>3</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 16 r.-18 r.

<sup>4</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 102.

<sup>5</sup> *Constitutiones 1499*, cap. V, «De Silentio et Locutione fratrum», n° 5.

<sup>6</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 4 r.

<sup>7</sup> BC, t. II, col. 100.

veulent entrer dans la Réforme<sup>1</sup> et l'obligation pour le portier d'annoncer d'abord au prieur toutes les commissions et toutes les visites.<sup>2</sup> De plus, nous voyons les Tourangeaux se réclamer volontiers de l'observantisme. Pour justifier l'élaboration de statuts propres, la CHRONIQUE DE RENNES cite un décret de 1530, qui avait pour but de stimuler l'observantisme dans la province de Touraine.<sup>3</sup> Se considérant comme observants, les réformateurs de Touraine croyaient pouvoir revendiquer les privilèges qui avaient été accordés autrefois; c'est pourquoi, en 1615, lorsqu'ils essayèrent d'obtenir, à Rome, la ratification de leurs EXERCITIA, ils emportèrent une copie de l'*Indultum Apostolicum seu confirmatio privilegiorum Sacrae Religionis Carmelitarum in favorem Reformatorem*, que le pape Clément VII avait accordé, le 15 mars 1526, à Nicolas Audet.<sup>4</sup> Dès 1606, Behourt se réclamait d'ailleurs de tels privilèges.<sup>5</sup>

Et enfin, comme nous venons de le voir dans ce chapitre, les traditions de l'Ordre ont exercé une influence importante. Le sens de l'histoire et de la tradition, que les Tourangeaux possédaient à un haut degré, les poussa à se conformer autant que possible aux usages monastiques, aux formes de prière et aux conceptions de la vie spirituelle qui étaient ou avaient été en honneur dans leur Ordre. Nous avons d'ailleurs montré qu'ils interprétaient parfois ces traditions dans un sens bien déterminé et les adaptaient à leurs propres idées.

Ils connaissaient certainement les œuvres anciennes de la littérature carmélitaine, bien qu'ils ne les mentionnent que rarement. On n'en trouve des témoignages formels que chez le frère Jean de Saint-Samson. Il cite avec beaucoup d'estime la SAGITTA IGNEA de Nicolas Gallus, œuvre qui date des années 1270 et qui contient une apologie passionnée de la vie érémitique sur le Mont Carmel; <sup>6</sup> il connaissait également le LIBER DE INSTITUTIONE PRIMORUM MONACHORUM, comme en témoignent les nombreuses allusions à cet important ouvrage dans son VRAY ESPRIT DU CARMEL.<sup>7</sup>

Après cette période que nous venons de décrire, la passion pour

<sup>1</sup> Décret de Jean Soreth, *Prioribus et fratribus reformatis vel reformandis*, publié par G. Wessels O.Carm., dans AOC, III (1914/16), p. 431. Pour la Réforme de Touraine, cf. chap. 4, p. 157.

<sup>2</sup> Décret de Jean Soreth, p. 432; *Exercitia Conventualia 1615*, f. 16 v.-17 r.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 4.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 25, *Praxis et Exercitia conventus Rhodonensis*, copie des *Exercitia Conventualia 1615*, de toutes les approbations et de l'Indultum.

<sup>5</sup> Cf. chap. 4, p. 150-152.

<sup>6</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 994, col. 2, D.

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. II, p. 848, col. 1-850, col. 1; p. 854, col. 2 sq.

l'histoire et les traditions de l'Ordre ne fait que croître. De nombreux ouvrages historiques voient le jour et plusieurs éditions d'anciens ouvrages de l'Ordre paraissent. Les Tourangeaux deviennent les défenseurs résolus de la tradition élienne et encouragent le culte de Marie en répandant, entre autres, la dévotion du scapulaire.<sup>1</sup> Ces écrivains se relient à la tradition avec beaucoup plus d'insistance qu'au début; ils tiennent à définir la Réforme comme une entreprise de restauration :

. . . nostri Authores haud novitatis amantes fuerunt, sed tantum restauratores venerandae antiquitatis, quam ubicumque in integrum quantum fas est, nervis omnibus restituere proposuerunt. . . .<sup>2</sup>

Aussi, voyons-nous un auteur comme Mathieu de Saint-Jean, que nous venons de citer, désapprouver absolument plusieurs nouveautés mises en usage au début.<sup>3</sup> De fait, les Tourangeaux de la première heure, tout respectueux qu'ils fussent des traditions de l'Ordre, n'en usaient pas moins avec beaucoup plus de liberté encore que les auteurs ultérieurs ne le pensaient.

### C. INFLUENCE DU MILIEU CONTEMPORAIN

A une époque où tous les efforts tendaient à la centralisation, le besoin d'une direction plus énergique se fit également sentir dans la vie monastique. Plusieurs Ordres, les nouveaux surtout, s'organisèrent bien plus rigoureusement qu'il n'avait été d'usage aux siècles passés, et cela, au détriment de l'indépendance des différents couvents. C'est dans l'Ordre des Jésuites que cette tendance se manifeste le plus clairement; mais on la retrouve dans beaucoup d'autres compagnies religieuses, notamment chez les Oratoriens et les Mauristes, bien que d'une façon moins accusée. Les efforts de centralisation que nous constatons dans la Réforme de Touraine sont donc loin d'être un phénomène isolé.

Jusqu'alors, les différents couvents jouissaient d'une certaine autonomie au sein de l'Ordre. Ainsi, chaque couvent était économiquement indépendant; sa seule obligation était de rendre compte au chapitre provincial de sa situation financière et matérielle et de verser sa

<sup>1</sup> Janssen, *Carmelkluis en Carmelwereld*, p. 127-128 et 136; Hoppenbrouwers, *Devotio Mariana*, p. 68 et 155 sq.

<sup>2</sup> Mathias, *Genius Carmelitanæ Reformationis*, p. 38. Cf. p. 23-25, 335, 348; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 109.

<sup>3</sup> Mathias, *op. cit.*, p. 104-106 et 348-349.



quote-part pour l'entretien du provincial et du général. Chaque couvent s'occupait lui-même de la formation de ses religieux et comme ceux-ci n'étaient que rarement déplacés, sauf les magisters et les professeurs, le lien entre le couvent et ses membres était très étroit. On tenait tellement à ce lien que, lorsqu'un religieux avait été déplacé, on avait l'habitude d'indiquer après son nom son couvent d'origine.<sup>1</sup>

Les prescriptions papales sur la centralisation de la formation des novices<sup>2</sup> portèrent une première atteinte à cette indépendance. Les réformateurs tourangeaux voulurent néanmoins aller beaucoup plus loin. Selon eux, un religieux n'était pas d'abord membre de tel ou tel cloître, mais de la Réforme tourangelle; le supérieur devait pouvoir en disposer librement là où il le jugeait utile. Dès qu'ils disposèrent de deux couvents, les réformateurs appliquèrent ce principe.<sup>3</sup> Ils se heurtèrent tout de suite au provincial Le Roy; <sup>4</sup> mais l'année suivante, au chapitre provincial de 1611, ils obtinrent le droit de déplacer les membres de la Réforme sans la permission du provincial, à condition que ce déplacement ait lieu d'un couvent de la Réforme à un autre.<sup>5</sup> Ils cherchèrent également à établir une collaboration plus étroite dans la gestion économique des couvents. En 1614, l'Assemblée de Loudun nomma pour les trois couvents réformés une commission chargée de contrôler scrupuleusement l'administration; en outre, les vivres et les provisions devaient être partagés entre les couvents. Une autre commission était chargée d'apprécier et de préparer les fondations nouvelles ou toute autre entreprise que les couvents réformés devaient réaliser en commun. Les autres résolutions de cette Assemblée manifestent également une volonté de centralisation. C'est ainsi qu'une demande fut adressée au provincial pour la nomination d'un vicaire provincial qui aurait été à la tête de tous les réformés.<sup>6</sup> Cette demande fut assez mal accueillie. Le provincial crut y voir une atteinte à ses droits et fit, provisoirement, la sourde oreille. En 1617, quand l'influence des réformés eut pris de l'ascendant, la fonction fut enfin reconnue.<sup>7</sup> Pour finir, la formation des novices fut centralisée: le noviciat resta à Rennes, le cours de philosophie à Angers; pour les études théologiques, les frères réformés devaient être envoyés au collège

<sup>1</sup> *Chronique de Rennes*, p. 2, 5, 6, 7 etc.

<sup>2</sup> Bulles du 20 juin 1599 et du 19 mars 1603: *Bull. OC*, t. II, p. 280 et 283-284.

<sup>3</sup> *Chronique de Rennes*, p. 27-28.

<sup>4</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 32, *Statuta in nostra secunda visitatione solemni. anno domini 1610. die 12. Jullij.*

<sup>5</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 24, *Declarationes pro Observantia 1611.*

<sup>6</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 8, *Assemblée de Loudun 1614.*

<sup>7</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 85.

des Jésuites de La Flèche, où une formation de valeur leur était assurée.<sup>1</sup> Le général y consentit le 29 janvier 1616.<sup>2</sup>

Ces efforts de centralisation concernent surtout l'organisation extérieure de la vie monastique, mais ce qui nous intéresse davantage ici, ce sont les aspects purement religieux dans leurs rapports aux courants contemporains. Nous avons déjà remarqué que, sous l'influence de la Renaissance et de l'humanisme, la vie religieuse avait entièrement changé de caractère. La dévotion prit un caractère très personnel, parfois même individualiste; on porta plutôt l'attention sur la part de l'homme dans la montée vers Dieu et l'on se préoccupa de dévotion pratique.

Le but de la religion est que chaque religieux vive dans l'étroite amitié de Dieu, sans être esclave de ses passions,<sup>3</sup>

dit Jean de Saint-Samson. La vie spirituelle consiste pour une être humain à monter vers Dieu. L'explication systématique de cet itinéraire, l'analyse des différents états par lesquels il faut passer, l'emploi méthodique des moyens appropriés, voilà les questions qui, alors, sollicitent l'attention. Voilà qui donne aux écrits sur la vie spirituelle, en particulier à ceux des Tourangeaux, un caractère d'analyse psychologique et morale plutôt que d'exposé théologique et liturgique.

Cette évolution vers une dévotion humaine et personnelle apparaît bien dans la dépréciation de la liturgie. Tout en insistant sur la sanctification personnelle de ses confrères, saint Ignace n'avait pas prescrit l'office au chœur en commun, afin que les Jésuites eussent plus de temps pour l'apostolat.<sup>4</sup> Les Capucins avaient renoncé à l'office chanté et même à la messe chantée, afin que les frères eussent plus de temps *di vacare ale oratione private et mentale*; <sup>5</sup> le chœur des religieux communiquait souvent avec l'église par une petite fenêtre qu'on ouvrait pendant la messe, mais d'où on ne pouvait pas voir l'autel.<sup>6</sup> Les Déchaussés aussi avaient renoncé à l'office chanté, ainsi qu'à l'ancien rite carmélitain; le grégorien fut remplacé par un récitatif monotone; toute la vie monastique se concentra sur la prière intérieure.<sup>7</sup> On ne peut donc s'étonner que, dans la Réforme tourangelle, cette même tendance se retrouve.

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 8, Assemblée de Loudun 1614.

<sup>2</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 16.

<sup>3</sup> Œuvres de Jean de S. Samson, t. I, p. 37, col. 2.

<sup>4</sup> Cf. chap. 2, p. 100.

<sup>5</sup> Cf. chap. 2, p. 111.

<sup>6</sup> Hildebrand O.F.M.Cap., *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, t. VIII, 1, *Innerlijke Organisatie*, Anvers 1954, p. 237.

<sup>7</sup> Cf. chap. 1, p. 46-47.

Primum quidem multi recentiores Ordines, et celeberrimae ex antiquis Reformationes, praecipue vero apud nos, R. Patres traditum a Sancta Theresia institutum sectantes, qui Carmelitae excalceati vocantur, qui figuratum cantum in Ordine nostro consuetum non susceperunt, ad unius tenoris aequalitatem in Officii divini quotidiana persolutione exemplo suo invitabant.<sup>1</sup>

A l'exemple de ces nouvelles fondations, les Tourangeaux supprimèrent en partie l'office chanté.

Nostra Reformatio... primum sustulit cantum figuratum a matutinis, et postea ab omnibus horis diurnis diebus non festis, excepta hora quae recitatur immediate ante celebrationem majoris Missae. Praeterea ex constitutione antiquorum Statutorum et usu antiquissimo in toto Ordine, una Missa singulis diebus decantabatur immediate post Primam ubi aderant quatuor Novitij; quod a tempore Reformationis cessavit. Immo cessat etiam decantatio majoris Missae hora nona singulis diebus in plerisque non minoribus sed et mediocribus conventibus...<sup>2</sup>

Le but était de trouver plus de temps pour vacquer à l'oraison mentale.<sup>3</sup> Plusieurs réformés insistèrent auprès de Thibault pour supprimer complètement le chant grégorien ainsi que l'emploi des orgues et autres instruments de musique.<sup>4</sup> Mais les choses n'allèrent pas jusque là. Dès les premières tentatives dans ce sens, le provincial Le Roy souleva des difficultés et, lors de sa visite canonique de 1608, il ordonna :

... quicumque erit Superior curabit sub poena suspensionis ab officio, ut in pristinum restituantur cantus.<sup>5</sup>

La Réforme n'en continua pas moins à suivre cette voie. Des auteurs ultérieurs reprochèrent aux réformateurs d'avoir pour ainsi dire totalement supprimé l'office chanté et plaidèrent pour sa restauration;<sup>6</sup> mais en vain. L'habitude de relier le chœur des religieux à l'église par une simple lucarne, fut maintenue dans la Réforme tourangelle.<sup>7</sup>

Ce qui frappe surtout, c'est le goût, propre à l'époque, de l'effet extérieur, du sensationnel et de l'extraordinaire: il donne à beaucoup de pratiques monastiques et religieuses un caractère théâtral et même

<sup>1</sup> Mathias, *Genus Carmelitanae Reformationis*, p. 104.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 349-350.

<sup>3</sup> Paris, B. N., ms fr. 13527, *Histoire chronologique et critique de l'Ordre des Carmes*, t. II, f. 127 r.

<sup>4</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 109.

<sup>5</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 32, *Statuta pro conventu Redonensi in nostra prima solemnitate edita, anno domini 1608*.

<sup>6</sup> Mathias, *Genus Carmelitanae Reformationis*, p. 106; Paris, B. N., ms fr. 13527, *Histoire chronologique*, t. II, f. 172 v.

<sup>7</sup> Jusqu'à ce jour dans plusieurs couvents de la Hollande.

pathétique. La dévotion devait être majestueuse et s'accompagner d'un décorum impressionnant, mais elle n'en était pas moins sincère; les manifestations extérieures lui étaient propres. On cherchait à édifier et à en imposer et cela, le plus souvent, pour des raisons sincèrement apostoliques.

Comme les réformés devaient faire impression sur les fidèles, il leur fut donné des prescriptions très précises pour les promenades en ville ou les voyages à la campagne,<sup>1</sup> pour les processions,<sup>2</sup> pour les visites des laïques dans le couvent,<sup>3</sup> pour la rencontre de laïques dans l'église<sup>4</sup> ou à l'extérieur.<sup>5</sup> Partout on prit à tâche d'accuser l'impression de mortification et d'austérité. On racontait d'ailleurs volontiers combien les gens furent édifiés par le comportement des moines. Ainsi, au chapitre de 1615, dont la *CHRONIQUE DE RENNES* donne un compte rendu détaillé:

A ce chapitre vingt et deux religieux (de l'Observance) feirent les plus belles charges. Premièrement avoint porte avec eux deux ou trois bahuts pleins d'ornemens et aultres choses propres pour bien dresser l'autel, qui le fut tres magnifiquement et artistement, les dames de la ville y contribuant de tout ce qu'elles avoint de plus beau et de plus riche en leurs coffres et du (!) lumiere en tel nombre, que durant les trois iours que durerent les indulgences de pleine remission y avoit tousjours 50 cierges allumes sur le grand autel. . . La sollenite fut belle. Le premier iour scavoir le vendredy les boutiquees feurent fermees, les religieux allerent a 8 heures du matin processionnellement querir les messieurs de St. Gallien qui veinrent faire l'ouverture du pardon; ceux de l'observance marchoint en teste a part avec grande retenue de leurs sens et modestie. Le pere Mathurin Aubron feist l'oraison pour l'ouverture du chapitre. Et ainsy marcherent (ceux de l'observance) les premiers a presider, a respondre, a prescher, a faire des declamations extraordinaires en latin a la grande aedification des habitants, qui veinrent en corps avec monsieur le maire demander au deffinitoire qu'on eust mimps de ces religieux au couvent de Tours.<sup>6</sup>

L'impression produite par les démonstrations extérieures leur assurait l'appui de la bourgeoisie, l'affluence des novices et le don de nouveaux couvents.<sup>7</sup>

La tendance à l'excès, qui nous donne l'impression que les gens de cette époque voulaient un peu trop bien faire, est encore plus marquée

<sup>1</sup> *Reigles et statuts 1612*, chap. 21 et 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, chap. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, chap. 20 et 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, chap. 3.

<sup>5</sup> *Ibid.*, chap. 1, n° 3.

<sup>6</sup> *Chronique de Rennes*, p. 29.

<sup>7</sup> Par exemple, la fondation du couvent de Chalain: *ibid.*, p. 30; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 110-111.

à l'intérieur du couvent. Là, il s'agissait en premier lieu d'observer strictement les règles et les prescriptions. Lorsque le signal était donné pour un exercice, le moine ne devait même pas achever la lettre qu'il était en train de tracer; en effet, c'était là le *signum magni Regis*, auquel il fallait répondre instantanément et inconditionnellement.<sup>1</sup> Même en cas de maladie, les exercices et les prières devaient être suivis autant que possible et strictement à l'heure.<sup>2</sup> Les moines devaient témoigner de la plus grande déférence envers le supérieur; car il était le représentant du Christ et devait donc être, sans plus, obéi; *Christus iubet, sufficit*, devint la devise d'un grand nombre de religieux à l'époque où Dominique de Saint-Albert fit ses premières années de couvent.<sup>3</sup> Les religieux avaient l'habitude de s'agenouiller devant le supérieur pour lui adresser la parole et l'écouter.<sup>4</sup> Dominique de Saint-Albert va plus loin encore:

Si quis fratrum egeat breviario, cappa alba, veste, operimento lecti et ceteris utensilibus, certatim ruunt omnes ad pedes superioris obnixae rogantes, ut indigenti fratri commodent, et exuunt se cum laetitia, quo fratrem suum induant.<sup>5</sup>

Voilà qui a dû donner un tableau plutôt amusant!

Pour l'austérité à l'intérieur du couvent on n'allait pas moins loin. Pendant l'office au chœur:

stant semper recti neque in dexteram neque in sinistram partem inclinantes, non fricant manus nec caput aut quamlibet corporis partem attrectant, ne Dei sui angelorumque eius et praesentium fratrum aspectum offendant, malentes ad imitationem Divi Thomae Cantuariensis pati pulicum morsus quam contra debitam gravitatem quid committere.<sup>6</sup>

Lorsque les moines se parlaient,

inclinant parum caput ac in principio et in fine detegunt et, defixis in terram oculis, submissa et quasi semimortua voce loquuntur caventque, quantum possent, quempiam in fronte aspicere.<sup>7</sup>

La récréation surtout était une occasion excellente pour mettre en pratique l'austérité. C'est encore Dominique de Saint-Albert qui nous renseigne abondamment sur la façon dont elle devait se pratiquer. Il

<sup>1</sup> Dominique de Saint-Albert O.Carm., *Regulae exteriores*, dans *AOC*, XI, 1 (1940), p. 62.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 68.

recommande de ne pas commencer trop vite. Les moines doivent d'abord se recueillir en silence pour une courte prière. Après cela, l'aîné peut entamer la conversation;

plures tamen eorum, ne dicam omnes, eligunt magis silere quam loqui, nec loquuntur, quin a seniore ad id moneantur.

L'attitude et la conduite pendant la conversation méritent également une grande vigilance:

tenent manus semper sub scapulari nec quoslibet gestus loquendo seu movendo faciunt; zonam, rosaria, scapulare vane, leviter aut inconsiderate non movent aut attréctant; cavent enim vanas et inutiles actiones non minus quam cogitationes aut locutiones.<sup>1</sup>

Il va sans dire qu'on ne parlait que de sujets pieux.

Le renoncement et la mortification étaient le terrain par excellence où pouvait se déployer cette tendance au spectaculaire. On se l'explique très bien, car c'est justement la volonté d'opposer le néant de la créature à la plénitude d'être de Dieu qui donnait à l'indignité humaine une forme qui avait grande allure.

On apprenait d'abord aux moines l'humilité. Un des moyens était la coulpe ou confession publique, vieille pratique monastique qui fut remise en honneur. Chacun y trouvait la possibilité de s'accuser de défaillances et de fautes flagrantes. Exceptionnellement le supérieur donnait la permission de faire la confession publique d'anciens péchés secrets; pour l'intéressé c'était là une faveur, car il pouvait ainsi s'humilier profondément; pour les autres moines c'était une expérience poignante qui les faisaient tous éclater en sanglots, comme le raconte Dominique de Saint-Albert.<sup>2</sup> En outre, les novices et les frères devaient s'accuser tous les jours des fautes qu'ils avaient commises pendant l'office au chœur ou en servant à table.<sup>3</sup> Si le supérieur donnait une punition, celui qui était puni se jetait à ses pieds, baisait la terre et le remerciait pour une telle preuve de charité. C'est Philippe Thibault qui avait introduit cet usage.<sup>4</sup> Les novices et les frères devaient demander ce genre de réprimande comme une faveur.<sup>5</sup> C'est surtout pour exercer l'humilité que la mendicité fut remise en honneur. Pour donner le bon exemple, Thibault fut le premier à faire le tour de la ville avec la besace. Il put ainsi essayer lui-même les injures et les

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 72-73.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66-67.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>4</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 50.

<sup>5</sup> Dominique, *Regulae exteriores*, p. 64.

refus des habitants, qui n'étaient plus du tout habitués à cette pratique.<sup>1</sup> Une autre forme d'humiliation très en honneur consistait pour des réformateurs éminents à demander conseil et direction spirituelle à de simples frères laïcs ou à des frères. Cette façon d'agir ne cachait aucune hypocrisie, les avis étaient notés et pris au sérieux.<sup>2</sup> Lorsque Philippe Thibault venait au couvent de Rennes comme provincial, il suivait volontiers les exercices du noviciat. Convaincu que sa vie spirituelle n'était pas une réussite et devait être reprise sur de nouvelles bases, il remua ciel et terre pour être admis à refaire une année de noviciat. Le général de l'Ordre le lui accorda en 1618, aussitôt qu'il eût terminé son provincialat.<sup>3</sup>

Les pratiques de pénitence et de mortification en usage sont encore plus éloqu岸tes. Dans le cadre des exercices de communauté, elles ne sont ni nombreuses ni excessives: elles se limitent à la discipline qu'on se donnait, depuis longtemps, plusieurs fois par semaine et aux mortifications prescrites par la RÈGLE et les CONSTITUTIONS pour les jours de jeûne et de carême. Mais, dans le privé, le moine pouvait plus ou moins donner toute sa mesure. Philippe Thibault lui-même en est un bel exemple. Il se préparait à la prédication par des flagellations et de longues veilles,<sup>4</sup> parfois aussi il entraînait pieds nus, une corde au cou et une bougie à la main au réfectoire, où il confessait ses péchés et se faisait flageller par un de ses confrères.<sup>5</sup> Beaucoup suivirent son exemple, au point que parfois les novices passaient leurs récréations à se flageller.<sup>6</sup> Mais voici un trait plus évocateur encore :

A certains iours de Festes de la Sainte Vierge, de nostre Seigneur ou de quelque Saint de l'Ordre, il conduisoit les Freres après matines devant le Saint Sacrement . . . et après demie heure d'Oraison, il faisoit une fervente protestation de mieux servir Dieu, reconnaissant ses defauts, et en demandant pardon, ce que les autres faisoient ensuite. Après quoy tous prenoient la discipline avec grande ferveur . . . Autrefois, il en determinoit le soir precedent pour aller par les dortoirs devant l'heure de minuit se disciplinant et prononçant le Miserere mei Deus . . . les freres à l'envy demandant d'estre du nombre de ces devots penitens.

Il en paroissoit encore quelquesfois qui sans chaperon ny scapulaire, la corde au col, les pieds nus, avec un cierge allumé faisoient une amende

<sup>1</sup> Hugues, *op. cit.*, t. II, p. 57; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 84-87. Cf. *Reigles et statuts 1612*, chap. 19.

<sup>2</sup> Hugues, *op. cit.*, t. II, p. 184 sq; Dominique, *Regulae exteriores*, p. 61.

<sup>3</sup> Hugues, *op. cit.*, t. II, p. 138.

<sup>4</sup> Timotheus a Praesentatione O.Carm., *Vita Venerabilis Patris Philippi Theobaldi*, publiée par G. Wessels O.Carm., dans *AOC*, VII (1929/31), p. 54-55.

<sup>5</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 163; Timotheus, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>6</sup> Timotheus, *op. cit.*, p. 56-57; Dominique, *Regulae exteriores*, p. 60.

honorable, avec exagération de leurs défauts... d'autres portoient une grande croix le long des tables, disant ces paroles Attendite et Videte si est dolor, sicut dolor Christi Domini in Cruce Pendentis.<sup>1</sup>

Parfois aussi Philippe Thibault demandait aux frères d'écrire une lettre à l'Enfant Jésus, et d'y exprimer tous leurs désirs et toutes leurs résolutions. Ces lettres étaient alors déposées dans un coffret près de l'autel et quelques jours plus tard elles étaient lues à haute voix sans que les noms soient mentionnés. Thibault en profitait pour faire des remarques, *blâmoit aussi le stile bas, et grossier des autres* etc.<sup>2</sup>

De Thibault la Réforme adopta aussi une autre habitude qui venait de sa grande vénération pour saint Alexis :

L'institution luy est deüe du devot Exercise, de luy (saint Alexis) dedier une chambre obscure, de coucher sur des ais, et de porter une robe rapetacée, et de mandier sa vie à deux genoux dans le reffectoir, mangeant à terre.<sup>3</sup>

Si nous évoquons surtout ici l'exemple de Thibault, nous ne devons pas oublier qu'il est intervenu pour modérer les pratiques ascétiques. Sous la direction de Pierre Behourt, elles avaient été bien plus sévères.<sup>4</sup>

Un dernier exemple achèvera de caractériser le souci de l'humilité : les conseils de Dominique de Saint-Albert sur l'attitude que les religieux doivent prendre lorsque le supérieur parle d'eux.

Quando in eorum laudem aliquid dicitur, humiliant se profunde et inde tamquam a facie colubri ad Deum confugiunt, procidentem in genua demisso vultu Deum adorant, miseriam suam et ingratitudein coram divina Maiestate accusantes. Econtra, si arguantur, vituperentur, illudantur, stant erectis cervicibus. Cum generalem aliquem defectum redargui audiunt, si tantillum eius se reos agnoscant, proci dunt in genua dicentes humiliter: «Mea culpa».<sup>5</sup>

Il faut savoir qu'il n'était pas permis à tout le monde de faire des mortifications publiques. Les novices et les frères devaient en demander très expressément la permission ;<sup>6</sup> on a cependant l'impression que de telles permissions étaient souvent demandées.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure ces pratiques ascétiques ont été empruntées. Elles répondent tellement à l'esprit du temps qu'on peut retrouver partout les mêmes pratiques ou d'autres qui leur res-

<sup>1</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 162-163.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. II, p. 164-165.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. II, p. 159.

<sup>4</sup> Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., *Vie de Dominique de Saint-Albert*, dans *AOC*, XV (1950), p. 34 ; *DOCR*, p. 38 ; Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 67.

<sup>5</sup> Dominique, *Regulae exteriores*, p. 66.

<sup>6</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 147 et 161 ; Dominique, *op. cit.*, p. 70.



semblent. Il est certain, en tous cas, que les Capucins ont joué un rôle dans ce domaine; les premiers historiens de la Réforme sont d'accord sur ce point. Mathieu de Saint-Jean dit :

Praeterea, primarii Reformationis nostrae patres, et operarii utebantur consilio, et documentis R. P. Capucinatorum quorum vitae genus totius Ecclesiae fortasse rigidius esse nemo nescit, qui propterea strictae et valde austerae inter patres nostros Reformationis instituendae studio accensi, sibi eos consimiles peroptabant, nempe nudipedes, inculte coopertos, singulis adventus et quadragesimae diebus et alias bis aut ter qualibet in hebdomada flagellis et scuticis contusos. . . .<sup>1</sup>

Léon de Saint-Jean cite un Capucin, le père Prosper, qui séjourna à Rennes en 1608 et

in minimae huius Observantiae crepusculo verbo, opere, pietate, poenitentia nostris vel ad miraculum praeluxit.<sup>2</sup>

Ces témoignages ne laissent pas de doutes sur la grande influence que les Capucins ont dû avoir en matière de mortification et d'abnégation. Il est cependant impossible de préciser cette influence. Les Tourangeaux n'ont d'ailleurs suivi l'exemple des Capucins que de loin. Si l'on compare les pratiques mentionnées plus haut aux formes de mortification grossières et pour nous répugnantes, que les Capucins belges pratiquaient vers 1600,<sup>3</sup> il faut dire que les Carmes tourangeaux montraient, en somme, beaucoup de modération; jamais ils n'ont été jusque là.

En outre, d'autres influences sont certainement intervenues. Ainsi, les Carmes déchaussés ont joué un rôle important, surtout pendant les premières années, sous le priorat de Pierre Behourt. A ce moment, un certain nombre de réformateurs voulaient reprendre les statuts des Déchaussés italiens<sup>4</sup> et quelques coutumes des Déchaussés, comme les pieds nus, furent mises en usage.<sup>5</sup> Que dire de l'influence des Feuillants, connus pour leur austérité et que Philippe Thibault avait longtemps fréquentés?<sup>6</sup> Encore une fois, c'est difficile à préciser. La vie monastique de cette époque connaissait un grand nombre de

<sup>1</sup> Mathias, *Genius Carmelitanae Reformationis*, p. 144.

<sup>2</sup> *DOCR*, p. 43-44.

<sup>3</sup> Hildebrand O.F.M.Cap., *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, t. I, Anvers 1945, p. 302-324.

<sup>4</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 3, lettre du provincial Le Roy au général Sylvius, Nantes, le 8 octobre 1607.

<sup>5</sup> *Arch. OC Rome*, II Turonia 1, *Memoria del principio que tubo la reform en la provincia de turonia*.

<sup>6</sup> Cf. chap. 3, p. 125.

ces pratiques, de sorte que les Tourangeaux ont pu s'inspirer de beaucoup d'exemples.

Les prescriptions sur la réserve, comme nous les trouvons dans les *EXERCITIA CONVENTUALIA* de 1615, mais surtout dans les *REGULAE EXTERIORES* de Dominique de Saint-Albert, montrent beaucoup d'analogie avec les prescriptions de saint Ignace à ce sujet. Par exemple :

La cabeza no se vuelva ligeramente a una parte y a otra, antes con madurez cuando se ha de hacer; y cuando no, se traiga derecha, con una moderata inclinación del cuello hacia la parte anterior, sin declinación a un lado ni otro.

Los ojos se tengan comúnmente bajos, sin alzarlos mucho, ni girarlos mucho a una parte y otra; y hablando con alguna, especial si es persona de respeto, no se ternán fijos en su rostro. Todos los gestos y miramientos sean tales, que muestran humildad, y muevan a devoción a los que miraren en ellos.<sup>1</sup>

Dominique de Saint-Albert, qui avait fait ses études secondaires au collège des Jésuites de Rennes, a sans doute connu ces règles.

Jusqu'à présent nous avons examiné les aspects les plus généraux qui caractérisent la vie monastique de cette époque et que nous retrouvons dans la Réforme tourangelle. Les exercices de communauté nouveaux que les réformateurs introduisirent ne méritent pas moins notre attention.

Le principal est l'*exercice de la prière intérieure*. Dès le XV<sup>e</sup> siècle, plusieurs couvents de Franciscains introduisirent la méditation en commun dans leur horaire; la communauté se rassemblait deux fois par jour pour cet exercice, après matines et après complies. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, les frères Mineurs avaient pour la plupart adopté cette habitude.<sup>2</sup> C'est par cette voie que les Carmes espagnols ont dû connaître la prière mentale comme exercice de communauté; au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, ils insistent auprès de la direction générale de l'Ordre pour l'instaurer deux fois par jour dans l'Ordre entier.<sup>3</sup> Nous avons déjà expliqué pourquoi cette mesure ne fut prise qu'à la fin du XVI<sup>e</sup>

<sup>1</sup> I. Iparraguirre S.J., *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1952, *Reglas de la modestia*, p. 627.

<sup>2</sup> Optatus van Veghel O.F.M.Cap., *De oefening van het inwendig gebed in de Minderbroedersorde gedurende de vijftiende en de zestiende eeuw*, dans *Ons Geestelijk Erf*, XXI (1947), p. 122-131. Chez les Dominicains aussi: P. Pourrat, *La Spiritualité Chrétienne*, t. III, 1, Paris 1944, p. 34, note 2.

<sup>3</sup> C. Catena O.Carm., *La Meditazione in Comune nell'Ordine Carmelitano*, dans *Carmelus*, II (1955), pp. 324, 331 et 341.

siècle.<sup>1</sup> Etant donné que ce nouvel exercice de communauté figurait dans les statuts de réforme du général Sylvius, on le retrouve chez les Tourangeaux.

La *pratique méthodique de la prière mentale* s'est cependant introduite chez eux par une autre voie. Les premières vraies méthodes de méditation parurent vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle dans les cercles de la Dévotion Moderne; elles proviennent d'hommes comme Wessel Gansfort et Jean Mombaer.<sup>2</sup> A partir de ce moment, la méthode se répandit dans toute l'Europe occidentale: chez les Bénédictins,<sup>3</sup> chez les Franciscains espagnols,<sup>4</sup> chez saint Ignace, chez le Dominicain Louis de Grenade et beaucoup d'autres. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les Carmes déchaussés élaborèrent une méthode propre, basée sur les ouvrages de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Lorsque les Tourangeaux commencèrent leur Réforme, la méditation méthodique avait été adoptée presque partout. Seule la vieille fraction de l'Ordre du Carmel, où, à cette époque, la méditation méthodique n'avait pas encore été mise en vigueur, ne connaît la pratique méthodique de la prière mentale qu'à titre privé. Et, lorsque Philippe Thibault décide d'introduire la méditation méthodique dans la Réforme de la Touraine, la CHRONIQUE DE RENNES notifie :

Le pere Thibault estant au pont a mousson estudiant et frequentant ces bons pp. Jesuites, avoit apprint avec eux les exercices de l'oraison mentale. . . et semblablement a Paris avec les plus grandz contemplatifz des Chartreux, exercices qui nestoient pas usites au couvent de Rennes si non du tout ignores. Toutesfoys la plus grande partie s'y portoit, mais ilz navoient pas dela lumiere ny dela conduite pour venir ala practicque, laquelle en cet art precede la theorie, comme dit la Sainte mere therese.<sup>5</sup>

Nous n'avons malheureusement pas pu découvrir quelles étaient les méthodes que Thibault a connues par les grands Chartreux, au nombre desquels il faut certainement compter Dom Beau Cousin. En tout cas, on retrouve les noms de Jésuites, de Chartreux et de sainte Thérèse à l'origine de la méthode développée par la Réforme de Touraine. K. Healy O.Carm., a analysé la méthode tourangelle d'après la MÉTHODE CLAIRE ET FACILE POUR BIEN FAIRE ORAISON MENTALE ET POUR S'EXERCER AVEC FRUIC ET EN LA PRÉSENCE DE DIEU, de 1650, dont

<sup>1</sup> Cf. chap. 1, p. 42.

<sup>2</sup> M. Goossens O.F.M., *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Haarlem-Anvers s.d., p. 205.

<sup>3</sup> Pourrat, *La Spiritualité Chrétienne*, t. III, 1, p. 26-34.

<sup>4</sup> Optatus, *De oefening van het inwendig gebed in de Minderbroedersorde*, p. 155.

<sup>5</sup> *Chronique de Rennes*, p. 24.

nous avons déjà parlé,<sup>1</sup> dans laquelle cette méthode est exposée. Ses conclusions concordent à peu près avec les nôtres. Outre les EXERCICES SPIRITUELS de saint Ignace et les ouvrages de sainte Thérèse, il cite aussi comme source importante Louis de Grenade, alors que, forcément, dans ce dernier ouvrage, plus récent, l'influence du frère Jean de Saint-Samson et de Dominique de Saint-Albert se fait nettement sentir, notamment lorsqu'il est question de l'exercice de la présence de Dieu et de l'oraison aspirative.<sup>2</sup>

Dans la Réforme tourangelle, l'*examen de conscience* passa également au rang d'exercice de communauté; il se pratiquait jusqu' à trois fois par jour: avant les deux repas et après complies.<sup>3</sup> En tant qu'exercice de communauté il n'y avait pas longtemps qu'il était en vogue. Dans les cercles de la Dévotion Moderne il se recommandait et se pratiquait beaucoup, mais il ne faisait pas partie des exercices de communauté.<sup>4</sup> Ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que cette pratique se répandit; saint Ignace en est un des principaux promoteurs. Dans ses EXERCICES SPIRITUELS, en effet, il enseigne une méthode pour l'examen particulier<sup>5</sup> et il imposa cet exercice à ses disciples.<sup>6</sup> Les CONSTITUTIONS que le général Rubeus ratifia en 1568 pour sainte Thérèse et ses compagnes, prescrivent un examen particulier sur le défaut principal, qui doit se faire peu avant le repas, et un examen général d'un quart d'heure le soir.<sup>7</sup> Chez les Carmes chaussés, nous retrouvons l'examen de conscience en communauté, une fois par jour, dans les DÉCRETS du général Sylvius promulgués dans les premières années du XVII<sup>e</sup> siècle; mais cette règle ne concerne que les novices.<sup>8</sup> Les Carmes déchaussés et les Jésuites sont sans doute ceux qui ont le plus contribué à l'adoption de cet exercice dans la Réforme de Touraine. Il est possible que le Feuillant Dom Sans de Sainte-Cathérine eut une certaine influence; son petit livre PUNCTA ADNOTANDA A RELIGIOSO, QUI VERAE, ET PROFUNDAE HUMILITATI STUDENT ADSEQUENDAE<sup>9</sup> trouva beaucoup de lecteurs dans les cercles de la Réforme.

<sup>1</sup> Cf. ce chap., p. 199-200.

<sup>2</sup> Healy, *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*, p. 172-173. Cf. ce chap., p. 197-199.

<sup>3</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, cap. 4, n° 2, f. 6 v.

<sup>4</sup> Goossens, *De meditatie in de eerste tyd van de Moderne Devote*, p. 125-131.

<sup>5</sup> *Obras Completas de San Ignacio, Ejercicios Espirituales*, Primera Semana, n° 24, p. 162-163.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *Constituciones*, pars 4<sup>a</sup>, cap. 4, n° 3 et 4, p. 449-450.

<sup>7</sup> *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, éd. Silverio de Santa Teresa O.C.D. et L. Santullano, Madrid 1945, *Constituciones*, p. 679-680

<sup>8</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 16, *Decreta ad reformationem et restorationem vitae regularis observantiae edita . . . die 20<sup>ma</sup> mensis Junij. 1604.*

<sup>9</sup> Ed. en 1605. Cf. chap. 6, p. 231.

En 1615, avant de procéder à la rédaction définitive des EXERCITIA CONVENTUALIA, la communauté de Rennes se prépara à cette entreprise par une *retraite de dix jours*.<sup>1</sup> C'est à cette occasion que, pour la première fois, il fut fait mention de cet exercice. Plus tard, en 1619, il fut stipulé :

Que tous ceux qui sont occupés aux offices distractifs comme Prieur, Confesseur, prédicateur etc. . . . fassent à tout le moins une fois l'an une retraite de dix jours consécutifs. . . .<sup>2</sup>

Enfin, les Constitutions de la Touraine de 1636 prévoient une *retraite annuelle* pour tous les religieux.<sup>3</sup> Depuis la parution des EXERCICES SPIRITUELS de saint Ignace, la retraite pratiquée comme exercice spirituel méthodique, connut une faveur croissante. Dans les EXERCICES SPIRITUELS, saint Ignace tenait d'ailleurs compte d'adaptations éventuelles ;<sup>4</sup> plus tard, dans les CONSTITUTIONS, il conseillait à ses disciples de se contenter, pour des groupes plus importants, peu avancés dans la vie spirituelle, de la première semaine des EXERCICES.<sup>5</sup> Les Jésuites eux-mêmes furent les premiers à instaurer, pendant une semaine ou dix jours, des exercices spirituels, qui n'étaient pas tant destinés à préparer le choix d'une vocation qu'à favoriser l'effort pour approfondir et renouveler la vie spirituelle.<sup>6</sup> D'autres Ordres suivirent cet exemple et il est bien possible que les Tourangeaux n'aient pas emprunté la retraite des dix jours aux Jésuites, mais aux Carmel déchaussé, qui avait prescrit cette pratique dans les CONSTITUTIONS de 1611,<sup>7</sup> ou aux Capucins qui, en 1612, la connaissaient,<sup>8</sup> ou aux Feuillants, car Dom Sans de Sainte Catherine, qui était Feuillant, écrivit au début du XVII<sup>e</sup> siècle un opuscule intitulé : EXERCITIA SPIRITUALIA VIGINTI MEDITATIONIBUS PLANE DIVINIS DIGESTA CUM INSIGNI MEDITANTIUM DIRECTORIS METHODO.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 25 v ; Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 115-116 ; Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 152.

<sup>2</sup> Antoine-Marie de la Presentation O.C.D. publia les *Actes de la Congrégation des Rr. Pp. Supérieurs des Carmes de l'Observance de Rennes, Chalaïn 1619*, dans *Etudes Carmélitaines*, XVII, t. 2, (1932), p. 193-200. Voir le p. 195.

<sup>3</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 106.

<sup>4</sup> *Obras Completas de San Ignacio, Ejercicios Espirituales*, Anotaciones 18 et 19, p. 158-159.

<sup>5</sup> *Ibid.*, *Constituciones*, pars 4<sup>a</sup>, cap. 8, p. 442 ; pars 7<sup>a</sup>, cap. 4, p. 518.

<sup>6</sup> M. Viller, S.J., *Le XVII<sup>e</sup> siècle et l'origine des retraites spirituelles*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, IX (1928), p. 139-162 et 359-384.

<sup>7</sup> *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum Congregationis S. Eliae, Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo*, Rome 1611, 3<sup>a</sup> pars, p. 64.

<sup>8</sup> Hildebrand O.F.M. Cap., *De Capucynen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, t. VIII, p. 756.

<sup>9</sup> Selon Morotius, *Cisterci reflorescentis seu cong. Cistercio-monasticarum B. Mariae Fulvensis in*

La prière des quarante heures fut tenue pour la première fois à Rennes en 1608; depuis, elle eut lieu tous les ans.<sup>1</sup> Thibault a probablement connu cet exercice à Paris, où, en 1574, le Jésuite Auger essaya pour la première fois d'instaurer une Prière des quarante heures; il rencontra d'abord beaucoup de résistance et n'obtint que peu à peu quelque résultat.<sup>2</sup> L'exercice est originaire de Milan, où Jean Antoine Bellotti organisa une Prière de quarante Heures vers 1527.<sup>3</sup>

Les Tourangeaux associèrent à cette prière le *renouvellement solennel des vœux* par chacun des profès de la communauté. Il s'agit ici aussi d'une pratique qui existait avant, mais restait une affaire personnelle. Le XVI<sup>e</sup> siècle en fit un exercice plus méthodique. Ainsi, saint Ignace requérait de ses disciples un renouvellement des vœux deux fois par an.<sup>4</sup> Chez les Carmes déchaussés, nous retrouvons la prescription de cette même pratique dans les CONSTITUTIONS de 1611, auxquelles nous nous sommes déjà plusieurs fois référés.<sup>5</sup>

Aux nouveaux exercices de communauté s'ajoutèrent des formes de dévotion plus personnelles, comme la dévotion à l'Enfant-Jésus. De cette dévotion Philippe Thibault fut le promoteur.<sup>6</sup> Il a pu la connaître aussi bien au Carmel déchaussé que chez Pierre de Bérulle. La dévotion à l'Enfant-Jésus avait, en effet, été ranimée au XVI<sup>e</sup> siècle par l'intermédiaire des Carmélites espagnoles; c'est à elles que Bérulle l'emprunta pour l'adapter à sa propre spiritualité.<sup>7</sup> Suivant Lezin de Sainte-Scholastique, la dévotion doit surtout son succès dans la Réforme à un incident au couvent d'Angers. En 1616, Thibault avait été choisi comme prieur par deux couvents, celui de Rennes et celui d'Angers, et aucun des deux ne prétendit renoncer à son choix; en attendant la décision du père général, les moines d'Angers avaient mis à la place du prieur une image de l'Enfant-Jésus portant l'inscription *Prior noster*.<sup>8</sup> On relate un cas analogue dans la vie de sainte

*Gallia et Reformatorum S. Bernardi in Italia Chronologica Historia*, Turin 1690, p. 79, Dom Sans de Sainte-Catherine a publié, en 1607, son *Exercitia spiritualia viginti meditationibus plane divinis digesta cum insigni meditantium Directoris methodo*.

<sup>1</sup> Cf chap. 4, p. 157.

<sup>2</sup> Fouquerav, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. I, p. 637-638.

<sup>3</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 97.

<sup>4</sup> *Obras Completas de San Ignacio, Constituciones*, p. 450, 451, 491 et 580.

<sup>5</sup> *Regula Primitiva et Constituciones O C D 1611*, pars prima, p. 59.

<sup>6</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 165-166, Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 52-53 et 80.

<sup>7</sup> P. Dudon, *La dévotion à l'Enfant Jésus*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XI (1930), p. 135-156.

<sup>8</sup> Lezin, *op. cit.*, p. 165.

Thérèse, lorsque celle-ci, pour apaiser les sœurs de l'Incarnation, posa à la place de la prieure l'image de la Sainte Vierge.<sup>1</sup>

En outre, les noviciats tourangeaux avaient l'habitude d'assigner à chaque frère une vertu que, pendant un mois, il devait pratiquer plus spécialement sous le patronnage d'un saint,<sup>2</sup> exemple typique d'exercice méthodique d'une vertu. Plus tard, cet exercice fut associé à la dévotion envers l'Enfant-Jésus.

Chose remarquable, à côté de la Sainte Vierge et de saint Joseph, tous deux patrons traditionnels de l'Ordre, la Réforme choisit *saint Charles Borromée*.<sup>3</sup> En France, notamment dans les cercles de Bérulle, ce saint était très en honneur comme un des personnages les plus remarquables de la Contre-Réforme.<sup>4</sup> Ce choix avait aussi d'autres raisons : ce saint contemporain avait été cardinal-protecteur de l'Ordre, il était ainsi tout désigné pour devenir patron d'un mouvement de Réforme dans cet Ordre.

Les Tourangeaux choisissaient, pour remplacer leur nom de famille, le nom d'un saint ou d'un mystère qui honorait spécialement ce saint. En tout cas, cette habitude existait déjà en juin 1607,<sup>5</sup> à l'époque donc où l'influence du Carmel déchaussé était très sensible. C'est là, en effet, qu'il faut en chercher l'origine. Sainte Thérèse avait instauré cette habitude lors de la fondation de son premier couvent, le couvent Saint-Joseph d'Avila.<sup>6</sup> A cette même époque, Juan Yepes entra au Carmel et se fit appeler Juan de S. Matia ;<sup>7</sup> plus tard, lorsqu'à la prière de sainte Thérèse, il entreprit la fondation du premier couvent de Carmes déchaussés, il prit le nom de Jean de la Croix.<sup>8</sup> A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, l'habitude se répandit de plus en plus, en particulier dans les branches réformées des Ordres anciens, par exemple chez les Feuillants.<sup>9</sup>

C'est parce que Thibault et les siens introduisirent des pratiques religieuses nouvelles, qu'aux yeux de bon nombre de confrères, ils passèrent pour des «modernistes», et non pas tant parce qu'ils inter-

<sup>1</sup> M. Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris 1950.

<sup>2</sup> Dominique, *Exercitatio spiritualis*, dans *AOC*, XI, 1 (1940), p. 70.

<sup>3</sup> *Exercitia Conventualia* 1615, f. 1. v.

<sup>4</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 91-93.

<sup>5</sup> Cf. chap. 3, p. 163.

<sup>6</sup> *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 738, note 2.

<sup>7</sup> Crisogono de Jesús O.C.D., *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid 1951, p. 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>9</sup> C. J. Morotius, *Cistercii reforescentis seu cong. Cistercio-monasticarum B. Mariae Fulienensis in Gallia et Reformatorum S. Bernardi in Italia Chronologica Historia*, Turin 1690, p. 15.

prétaient de manière nouvelle l'idéal propre à l'Ordre.<sup>1</sup> Ces pratiques étaient pour une grande part tellement courantes dans les communautés nouvelles ou rénovées, qu'il est difficile d'en établir l'origine. Nous croyons néanmoins pouvoir préciser dans une certaine mesure les principales sources d'où les Tourangeaux ont tiré leur inspiration.

Si nous passons en revue, comme plus haut, les communautés religieuses auxquelles les Tourangeaux ont pu emprunter leurs pratiques, c'est le nom du Carmel déchaussé qui revient sans cesse. Sans doute n'est-il guère de cas où l'on puisse établir avec certitude que telle ou telle pratique ait été effectivement empruntée aux disciples de sainte Thérèse, mais les coïncidences sont si fréquentes qu'il ne peut pas être question ici de hasard; il est hors de doute que le Carmel déchaussé a été la source principale des nouvelles pratiques de piété. On peut en voir une preuve dans le fait que les archives de la province de Touraine possédaient un exemplaire manuscrit des *CONSTITUTIONES FRATRUM DISCALCEATORUM CONGREGATIONIS S. ELIAE*, promulguées au chapitre général de mai 1611.<sup>2</sup> Nous avons d'ailleurs signalé à plusieurs reprises que, dans la période préparatoire sous Pierre Behourt, le mouvement de réforme a essayé, pendant un certain temps, de suivre la manière de vivre des Déchaussés.<sup>3</sup> De remarquables parallèles sont à souligner: l'attitude de Thibault à l'égard des revenus fixes pour les couvents, qu'il refusa d'abord catégoriquement, mais qu'il finit par accepter,<sup>4</sup> correspond exactement à celle de sainte Thérèse; <sup>5</sup> comme Jean de la Croix,<sup>6</sup> Thibault se présenta au réfectoire la corde au cou et une bougie en main.<sup>7</sup> De même que les Déchaussées, les Tourangeaux instaurèrent des jours de récréation extraordinaires.<sup>8</sup> Thibault sentit la portée de cette influence et, en 1616, passera quelques semaines au noviciat des Carmes déchaussés à Paris, pour mieux connaître leur mode de vie.<sup>9</sup> Reste à dire que les rapports entre les deux Réformes étaient excellents.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Cf., entre autres, *Arch. OC Rome*, II Turonia 3, lettre du provincial Le Roy au général: la lutte au couvent de Rennes à cause de l'oraison méthodique.

<sup>2</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 18a.

<sup>3</sup> Cf. chap. 3, p. 145.

<sup>4</sup> Cf. chap. 3, p. 131.

<sup>5</sup> *Obras Completas de S. Teresa de Jesús, Vida*, cap. 33, p. 186; *Fundaciones*, cap. 9, p. 559-560; *Bull. OC*, t. II, p. 123 et 135.

<sup>6</sup> François de Sainte-Marie O.C.D., *Histoire générale des Carmes et des Carmélites de la Réforme de Sainte Thérèse*, t. II, Lerins 1896, p. 260-261.

<sup>7</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 163.

<sup>8</sup> *Exercitia Conventualia 1615*, f. 23 v.-24 v. Cf. *Regula primitiva et Constitutiones O.C.D. 1611*, p. 46.

<sup>9</sup> Timotheus, *Vita Philippi Theobaldi*, dans *AOC*, VII (1929/31), p. 52; Louis de Sainte-Thérèse O.C.D., *Annales des Carmes-Déchaussés de France de 1608-1665*, rééd. par Albert-Marie du Saint-Sauveur O.C.D., Paris 1891, p. 151.

<sup>10</sup> *Annales des Carmes-Déchaussés*, p. 149-153; *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, lettres de Loys de Saint-François, carme deschausse.



Nous avons bien souligné que ces emprunts au Carmel déchaussé concernaient surtout les formes extérieures. Le but et la structure interne des deux mouvements diffèrent, en effet, considérablement. La raison de cette différence essentielle se trouve dans l'attitude totalement différente qu'ont les deux Réformes vis-à-vis de l'Ordre. Les Tourangeaux conservent autant que possible le cadre de vie traditionnel; ils ne considéraient pas leur Réforme comme un système tout nouveau, mais comme la forme exacte que l'Ordre devait prendre pour continuer à vivre à leur époque. Nous avons exposé leurs idées dans les deux premières parties de ce chapitre. Différents facteurs ont fait que le Carmel déchaussé, au contraire, rompit avec l'Ordre et prit ainsi le caractère d'une fondation nouvelle qui, ignorant délibérément tout le développement historique, crut pouvoir se réclamer des débuts héroïques de l'Ordre; les Carmes déchaussés attribuaient à leur formule une valeur beaucoup plus absolue. Au XVI<sup>e</sup> siècle, on voit souvent de telles différences d'attitude, tant à l'égard des institutions existantes qu'à l'égard de l'Eglise dans son ensemble.

L'influence des Jésuites dans le développement de la Réforme de Touraine, bien que moins importante que celle des Carmes déchaussés parce que moins immédiate, mérite certainement d'être citée au second rang. Ici aussi c'est des formes extérieures qu'il s'agit principalement. Les rapports des Jésuites et des Tourangeaux étaient nombreux. Thibault lui-même passa, pour ses études, un certain temps à Pont-à-Mousson et y suivit les EXERCICES SPIRITUELS de saint Ignace.<sup>1</sup> Dans la période difficile des débuts de la Réforme, Thibault leur demanda souvent conseil <sup>2</sup> et bien plus tard il fut toujours en rapport avec d'éminents Jésuites, comme Gibieuf <sup>3</sup> et Pierre Coton.<sup>4</sup> Le collège des Jésuites de Rennes, situé en face du couvent des Carmes, fournit de nombreux novices à la Réforme; <sup>5</sup> beaucoup de Tourangeaux d'ailleurs, et parmi eux de très éminents, furent formés dans des collèges de Jésuites. L'influence des Jésuites alla néanmoins plus loin que les seules relations amicales. Plus tard, quand un Tourangeau dédie aux Jésuites un livre qu'il écrivit pour défendre contre les Bollandistes l'origine élienne du Carmel, il parle même de :

... notre humble Réforme, qui par la bénédiction de Dieu s'est provignée dans la France... par le zèle et sous la conduite du Vénérable Philippe

<sup>1</sup> Cf. chap. 3., p. 124.

<sup>2</sup> Timotheus, *op. cit.*, p. 66.

<sup>3</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, lettre du 13 août 1625.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*, lettre du 2 avril 1624.

<sup>5</sup> Lezin, *Vie du P. Thibault*, p. 93-94.

Thibault; assisté du conseil des Vôtres, après avoir accommodé nos Constitutions à celles de la Compagnie, autant que le pauvre et solitaire Esprit d'Elie le peut souffrir.<sup>1</sup>

Sans doute, c'était *ad captandam benevolentiam* que Grégoire de Saint-Martin ici poussa les choses si loin. L'autorité des Jésuites n'alla pas jusque là; les constitutions tourangelles n'offrent pas le moindre fondement à de telles assertions. L'influence des Jésuites sur les institutions et les coutumes de la Réforme a surtout été indirecte: il suffit de penser à la méditation méthodique, à l'examen de conscience et à la retraite. En revanche, on peut voir une influence directe dans l'habitude instaurée plus tard, d'obliger les frères, après la troisième année de théologie, à faire pendant six mois une espèce de noviciat, comparable au «troisième an» des Jésuites.<sup>2</sup> Il est possible que les prescriptions détaillées concernant les cas dans lesquels les religieux sont obligés de se dénoncer l'un l'autre<sup>3</sup> soient également imités des Jésuites.<sup>4</sup> Les anciennes CONSTITUTIONS de l'Ordre connaissent également ce devoir,<sup>5</sup> mais les Tourangeaux en poussèrent l'application beaucoup plus loin.

Les nouveaux usages monastiques et les nouvelles pratiques de piété, instaurés par la Réforme tourangelles, reviennent en grande partie au Carmel déchaussé et aux Jésuites. Mais ce n'est pas tout. La Réforme a pu puiser à d'autres sources. Des hommes comme Dom Beau Cousin, Du Val et Bérulle, des Ordres comme les Capucins et les Feuillants, qui, tous, ont contribué à la réussite de la Réforme, ont indubitablement exercé une influence sur les formes qu'elle a choisies; il est cependant impossible de déterminer de quelle façon précise leur influence s'est exercée. En fait, cela importe peu. En effet, avant les influences de certaines personnes ou de certains Ordres il faut considérer l'esprit de l'époque qui, en certains cas, atteignit la Réforme de Touraine par des chemins qu'on peut retrouver, mais qui, le plus souvent, agit sur elle de tous les côtés à la fois. Les Tourangeaux furent imprégnés de l'esprit dans lequel baignait toute la dévotion et la vie religieuse de cette époque; c'est cet esprit qui se manifeste tant dans la structure intérieure que dans les formes extérieures de la Réforme de Touraine.

<sup>1</sup> Grégoire de Saint-Martin O.Carm., *Apologie pour l'antiquité des religieux Carmes*, Douay 1685, Préface.

<sup>2</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 121.

<sup>3</sup> *Obras Completas de San Ignacio, Constituciones*, Examen c. 4, n° 8, p. 383; *ibid.*, *Constituciones de los colegios*, n° 33, p. 584-585, *Decreta Congregationum Generalium Societatis Iesu*, Anvers 1635, Congregatio VI, Decreta 32 et 33, p. 375-381

<sup>4</sup> *Regles et statuts 1612*, ch. 22 et 25, f. 17 r. et 20 v.

<sup>5</sup> *Constituciones 1524*, Rubrica VIII, cap. 39, p. 167.

## LA REFORME DE TOURAINE ET L'INVASION MYSTIQUE

Le réveil catholique en France, vers 1600, concerna autant les formes extérieures que la vie intérieure; le renouvellement de la vie spirituelle y allait de pair avec la pratique des œuvres de miséricorde. De ces deux aspects, c'est le renouvellement intérieur qui a surtout retenu l'attention ces dernières années. Atteindre à l'intimité personnelle avec Dieu, voilà qui a spécialement fasciné les chrétiens de cette époque. L'intérêt de plus en plus grand qu'ils montrèrent pour les ouvrages des auteurs spirituels plus anciens, la création de cercles où vie spirituelle et mystique se mirent à éclore spontanément, les nombreux ouvrages de spiritualité qui virent le jour à cette époque, en sont un témoignage. C'est pourquoi on a parlé à juste titre d'« invasion mystique ». L'étude de ce phénomène a conduit à quelques conclusions instructives. C'est ainsi que Henri Bremond remarqua que la préférence des lecteurs suivait une ligne bien déterminée,<sup>1</sup> et les études détaillées de Dom Huyben et de Jean Dagens sur les publications françaises d'auteurs étrangers,<sup>2</sup> vérifièrent le fait de façon incontestable: 60% de ces éditions concernent des auteurs spirituels germaniques. Il ne faut donc pas s'étonner que la doctrine de ces mystiques eût une grande influence sur la spiritualité française du XVII<sup>e</sup> siècle. Nous en avons d'ailleurs déjà parlé.

Dans ce dernier chapitre nous tâcherons d'examiner si, dans ce domaine aussi, la Réforme tourangelle reflète fidèlement son époque.

<sup>1</sup> Bremond, *Histoire littéraire*, t. II, *L'Invasion mystique*, p. 6.

<sup>2</sup> J. Huyben O.S.B., *Aux sources de la Spiritualité française du XVII<sup>e</sup> siècle*, dans *La Vie Spirituelle*, t. XXV (1930), p. 113-139; t. XXVI (1931), p. 17-46, 75-111; t. XXVII (1931), p. 20-42. J. Dagens, *Bibliographie chronologique de la Littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris 1952.

A. LES OUVRAGES DE SPIRITUALITÉ  
LUS PAR LES TOURANGEAUX

Les documents officiels de la Réforme ne donnent aucune prescription formelle concernant la lecture d'auteurs spirituels déterminés; une fois seulement il est question de sainte Thérèse d'Avila, et elle est la seule à être nommée:

Saepissime ac devotissime perlegantur Consilia spiritualia Beatae Matris Theresiae.<sup>1</sup>

A côté des documents officiels, il y a cependant plusieurs autres sources qui peuvent nous renseigner sur les auteurs spirituels que lisaient les Réformistes.

En premier lieu, nous disposons de deux traités écrits pour les novices de Rennes. Le premier, LA CONDUITE DES NOVICES,<sup>2</sup> est de la main du frère Jean de Saint-Samson qui, à partir de son entrée à Rennes en 1612, s'occupa spécialement de la formation spirituelle des frères. Le second, l'EXERCITATIO SPIRITUALIS FRATRUM, TAM NOVI-TIORUM QUAM PROFESSORUM, IN NOSTRO CARMELI RHEDONENSIS NOVI-TIATU DEAGENTIUM,<sup>3</sup> fut rédigé par Dominique de Saint-Albert, qui ne commença son noviciat qu'en 1613, mais fut chargé bientôt de la rédaction de ce traité.<sup>4</sup>

Le frère Jean recommande aux novices les auteurs et les ouvrages suivants:

Le livre intitulé L'Aiguillon de Componction par le P. à Iesu Maria est assez propre pour cela, et celui qu'il a intitulé L'Eschole de Iesus-Christ. . .<sup>5</sup> Qu'on ne leur fasse jamais lire dès leur entrée, sinon des livres propres pour les commençans, comme sont ceux De la Vanité du Monde,<sup>6</sup> De la Perfection religieuse,<sup>7</sup> L'estroit Chemin du Salut,<sup>8</sup> les premiers livres seulement.

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 18a, *Exercitia Conventualia 1615*, f. 25 r.

<sup>2</sup> Ed. par Donatien de Saint-Nicolas O.Carm. dans *Les Œuvres Spirituelles et Mystiques du divin contemplatif F. Jean de S. Samson*, t. II, Rennes 1658, p. 892-968.

<sup>3</sup> Ed. par J. Brenninger O.Carm., dans *AOC*, XI (1940-1942), p. 19-92.

<sup>4</sup> Cf. chap. 4, p. 178-179.

<sup>5</sup> Ioannes a Jesu Maria O.C.D. (l'italien); *Stimulus compunctionis*, Rome 1600 (trad. franç. Paris 1614); *Schola Iesu Christi*, Rome 1609. Voir Brenninger dans *AOC*, XI (1940-1942) p. 69, note 66.

<sup>6</sup> par Diego de Estella O.F.M., trad. franç. de 1578 (Dagens, *Bibliographie*).

<sup>7</sup> par Luca Pinelli S.J., trad. franç. de 1602 (Dagens, *Bibliographie*).

<sup>8</sup> par Denis le Chartreux, trad. franç. de 1586 (Dagens, *Bibliographie*).

Quelque chose des Sept Fontaines de Lumieres,<sup>1</sup> Iule Facie, De la Mortification,<sup>2</sup> Arias<sup>3</sup> et autres semblables.<sup>4</sup>

Les novices ayant progressé dans la vie spirituelle, d'autres livres seront utiles :

Il faut que (le novice) ait incessamment en mains... le divin Rubroche, le divin St. Denis et l'excellent Harphius; le Jardin des Contemplatifs,<sup>5</sup> les livres de Ste Gertrude, la vie des saintes Catherine de Gênes et de Sienne, Taulère, la Perle Evangélique et autres.<sup>6</sup>

Dans le deuxième texte surtout, s'adressant aux plus avancés, le frère Jean recommande chaleureusement les mystiques germaniques. Le «goût du temps» se manifeste clairement aussi dans le choix des autres auteurs et ouvrages.

La liste de Dominique de Saint-Albert montre une tendance moins accusée :

Ut ad hanc piam exercitationem iuventur, dat eis pater spiritualis libros in modum colloquii et dialogi digestos, ut sunt Schola Iesu Christi, Stimulus compunctionis, per Reverendum P. Ioannem a Iesu Maria. Datur eis liber Patris Pinelli Lucae, De religiosa Perfectione, devotissimorum Patrum Ludovici Blosii, et Lanspergii opera. Vitae Patrum Orientis, Scala S. Ioannis Climaci, Doctrina spiritualis S. Dorothei, et alia priscorum Ss. Patrum pia opuscula. Sed praecipue et super omnes libros libellus De Imitatione Christi cum ceteris operibus religiosissimi Patris Thomae a Kempis, sicut eis summopere commendatur, sic ab eis magnopere diligitur, legitur et adimpleri studetur.<sup>7</sup>

Le manuscrit d'Orléans qui, à différents endroits, a été interpolé,<sup>8</sup> cite en outre les ouvrages de Tauler et de saint François de Sales.<sup>9</sup> Dans un autre passage, Dominique suggère aux novices :

Libellum, cui nomen est Puncta humilitatis, tamquam thesaurum de caelo lapsum diligunt...<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Denis le Chartreux, *De fonte lucis*, trad. franç. *La fontaine de Lumière*, de 1586 (Dagens, *Bibliographie*).

<sup>2</sup> Giulio Fazio S.J., *Trattato utilissimo della mortificazione*, Napoli 1594 (De Gubert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome 1953, p. 261).

<sup>3</sup> Francisco Arias S.J., trad. franç. de 1595, 1601, 1605, 1608, 1609 (Dagens, *Bibliographie*).

<sup>4</sup> *Conduite des Novices*, dans *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 915, col. 2, B-C.

<sup>5</sup> par Thomas Deschamps, Paris 1605 (Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 457).

<sup>6</sup> *Conduite des Novices*, dans *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 938, col. 1, B.

<sup>7</sup> Dominique de Saint-Albert O.Carm., *Exercitatio spiritualis*, éd. par J. Brenninger O. Carm., dans *AOC*, XI (1940/42), p. 69-70.

<sup>8</sup> Brenninger, *op. cit.*, *Introductio*, p. 16.

<sup>9</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 335, note 3.

<sup>10</sup> Dominique, *Exercitatio spiritualis*, p. 67.

Il s'agit sans aucun doute du livre du Feuillant Dom Sans de Sainte-Catherine, qui parut à Paris en 1605 sous le titre : PUNCTA ANDOTANDA A RELIGIOSO, QUI VERAЕ, ET PROFUNDAE HUMILITATI STUDET ASSEQUENDAE.<sup>1</sup>

Les textes cités ici sont extrêmement importants pour la connaissance des lectures spirituelles des Tourangeaux. Ce sont là, en effet, des ouvrages de spiritualité requis pour l'éducation des jeunes Tourangeaux et que, par conséquent, la plupart d'entre eux ont lus.

Deuxièmement, ces témoignages nous permettent de découvrir quels auteurs Jean de Saint-Samson et Dominique de Saint-Albert ont lus eux-mêmes. Il est évident qu'ils ne prouvent aucunement que les ouvrages de tous ces auteurs étaient communément répandus chez les Réformistes; mais il est certain que nous ne pouvons sous-estimer l'influence d'un Jean de Saint-Samson à cet égard, par le moyen de ses propres lectures. Parce qu'il était aveugle, il était obligé de faire appel aux autres pour lire; il avait l'habitude de commenter ensuite ce qui avait été lu et souvent plusieurs moines assistaient à ces séances. Il procédait déjà de cette façon à Paris, en 1604 et 1605, lorsqu'il mit aux mains de Mathieu Pinault les œuvres de Herp, Ruysbroeck, Denis l'Aréopagite, Gerson, les INSTITUTIONS de Tauler, la PERLE EVANGÉLIQUE et le JARDIN DES CONTEMPLATIFS.<sup>2</sup> Il faut savoir aussi qu'il avait une grande part dans la formation des novices et des frères. De ce fait, ses lectures étaient partagées par beaucoup d'autres Tourangeaux.

Dans son ouvrage sur la Réforme de la Touraine et sur Jean de Saint-Samson, Suzanne-Marie Bouchereaux a exploré les sources auxquelles puisa le mystique aveugle.<sup>3</sup> A côté de Denis l'Aréopagite, très souvent cité par le frère Jean, nous trouvons, parmi les Pères, surtout saint Augustin et saint Bernard; il a probablement connu les autres par un des RECUEILS ou FLEURS DE SENTENCES, très répandus en ce temps. Les mystiques germaniques occupent de loin la place la plus importante: *le divin Rubroche et l'excellent Harphuis*, les INSTITUTIONS de Tauler et la PERLE EVANGÉLIQUE; le MANTELET DE L'ESPOUX, du Franciscain Frans Vervoort, a longtemps été une de ses œuvres préférées, ainsi que l'IMITATION; à côté d'Eckhart, Suso, Denis le Chartreux, Louis de Blois et sainte Gertrude, il faut encore citer dans cette

<sup>1</sup> C. J. Morotius, *Cisterci reforescentis seu cong. Cistercio-monasticarum B. Mariae Fulciensis in Gallia et Reformatorem S. Bernardi in Italia Chronologica Historia*, Turin 1690, p. 73.

<sup>2</sup> Mathurinus a Sancta Anna O.Carm., *Vita, Theoremata et Opuscula Insignis Mystae Venerabilis Fratris Joannis a S. Samsonis*, Lyon 1654, p. 17-23, Bouchereaux, *op. cit.*, p. 132-133.

<sup>3</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 159-163.

liste, l'EPISTOLA AD FRATRES DE MONTE DEI<sup>1</sup> de Guillaume de Saint-Thierry (qu'on pourrait appeler le père de la mystique des Pays-Bas).<sup>2</sup> Son épître était alors généralement attribuée à saint Bernard. A côté des auteurs spirituels que nous lui avons vu recommander aux novices, Jean de Saint-Samson connaissait aussi l'ABRÉGÉ DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE d'Issabella Bellinzaga et Gagliardi, la VIE d'Angèle de Foligno, et Louis de Grenade. Il ne cite formellement les ouvrages de sainte Thérèse d'Avila qu'une seule fois et jamais ceux de saint Jean de la Croix.<sup>3</sup> Parmi les auteurs contemporains, il parle de Benoît de Canfield et de Constantin de Barbanson; il estimait beaucoup ce dernier :

cela (la doctrine de Barbanson) estant tres-conforme et semblable à mon esprit, et à tout vray ordre de sapience perfective.<sup>4</sup>

Quant à Dominique de Saint-Albert, l'important c'est que, dès son entrée à Rennes, le 5 mai 1613,<sup>5</sup> le frère Jean de Saint-Samson a été son ami et son maître. Aussi, l'influence de ce dernier est-elle indéniable. En plus des auteurs que nous citions dans le texte précédent de l'EXERCITATIO SPIRITUALIS, il mentionne spécialement dans ses écrits : Denis l'Aréopagite<sup>6</sup> et l'EPISTOLA AD FRATRES DE MONTE DEI,<sup>7</sup> alors que, dans plusieurs passages, il parle de Ruysbroec et de Herp.<sup>8</sup> Une de ses magnifiques lettres au frère Jean montre qu'il connaissait, lui aussi, les auteurs français contemporains :

... en ma solitude j'ay conféré ces deux livres, celuy du P. Benoist et de Barbanson. P. Benoist ne me semble que spéculatif au respect de l'autre, qui a la vraye experience des secrets mystiques.<sup>9</sup>

En triant les données à notre disposition, nous obtenons finalement le tableau suivant :

Des Pères de l'Eglise sont nommés expressément : Denis l'Aréopagite, saint Augustin, saint Bernard, saint Dorothee et Jean Climaque.

<sup>1</sup> Citée dans *Le Miroir et les Flammes de l'Amour divin, Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 303.

<sup>2</sup> J. van Mierlo S.J., *Hadewijch en Willem van Sint-Thierry*, dans *Ons Geestelijk Erf*, III (1929), p. 45-59.

<sup>3</sup> Les œuvres de saint Jean de la Croix lui étaient connues; voici son commentaire: «il y avait encore une vie par-dessus cela». Cf. Bouchereaux, *op. cit.*, p. 160-161.

<sup>4</sup> *Conduite des Novices*, dans *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 902, col. 1, C.

<sup>5</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 30, *Registre des réceptions d'habit au couvent de Rennes. 1608-1659*.

<sup>6</sup> Dominique de Saint-Albert O.Carm., *Théologie Mystique*, éd. par J. Brenninger O.Carm. dans *Etudes Carmélitaines*, XXII (1937), t. 1, p. 264-265.

<sup>7</sup> Dominique, *Théologie Mystique*, p. 265.

<sup>8</sup> E. Tonna O.Carm., *De Doctrina spiritali Ven. Dominici a S. Alberto*, Rome 1951 (hors commerce), p. 112.

<sup>9</sup> *Tours, Bibl. Municip.*, ms 488, f. 274 r.

Les mieux représentés sont les mystiques germaniques: Guillaume de Saint-Thierry, Sainte Gertrude, Ruysbroeck, Eckhart, Suso, Tauler – sous le nom de qui il faut entendre surtout les *INSTITUTIONES TAULERIANAE*, composées plus tard –, Thomas a Kempis, Henri Herp, Denis le Chartreux, la *PERLE EVANGELIQUE*, Louis de Blois, François Vervoort et Lansperge.

L'Italie aussi fournit une large contribution: les vies de Catherine de Sienne, de Catherine de Gênes et d'Angèle de Foligno, les Jésuites Luca Pinelli et Giulio Fazio, l'*ABRÉGÉ DE LA PERFECTION*, les œuvres de Jean de Jésus-Marie.

Parmi les auteurs espagnols sont cités: sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Grenade, Diego de Estella et Francisco Arias.

De France, nous trouvons, à côté de Gerson, quatre auteurs contemporains: Benoît de Canfield, Constantin de Barbanson, Dom Sans de Sainte-Catherine et Thomas Deschamps.

L'aspect le plus intéressant de cet inventaire, c'est qu'il concorde parfaitement avec le tableau que Dom Huyben et Jean Dagens ont dressé de la littérature spirituelle de la restauration catholique sous Henri IV. La conclusion s'impose que, dans le domaine de la mystique, l'influence des auteurs germaniques fut très considérable.

Les catalogues des bibliothèques de couvents auraient pu confirmer le résultat de cette enquête sur les lectures spirituelles des Tourangeaux. Malheureusement, le plus ancien catalogue en notre possession n'a été dressé qu'en 1696, de sorte qu'on ne peut s'attendre à y trouver une image adéquate sur la période qui nous intéresse. Parmi les ouvrages publiés vers 1600, nous trouvons beaucoup d'auteurs étrangers; les mystiques germaniques sont du nombre, mais ils sont moins bien représentés que les données ci-dessus l'auraient laissé supposer.<sup>1</sup> Ce fait s'explique par la lutte qui, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, s'est engagée autour du quiétisme et du semi-quiétisme. Cette controverse changea complètement la situation, au détriment des mystiques germaniques et de leurs disciples.

#### B. FRÈRE JEAN DE SAINT-SAMSON, MAÎTRE DE L'ÉCOLE ABSTRAITE

Dans le cercle parisien, les théories néo-platoniciennes théocentriques des mystiques germaniques avaient trouvé un tel retentissement

<sup>1</sup> *Rennes, Bibl. Municip.*, ms 2583.



que beaucoup de ses membres prirent le chemin de ce que nous appelons, à l'instar de Louis Cognet, l'école abstraite. Un des grands représentants de cette école, sinon le principal, est le frère Jean de Saint-Samson,<sup>1</sup> que le spécialiste de Ruysbroeck, Léonce Reypens S.J., considérait comme *le plus profond des mystiques français*,<sup>2</sup> et qu'on a souvent comparé à saint Jean de la Croix, Ruysbroeck et Denis l'Aréopagite.<sup>3</sup>

En lisant les écrits du frère Jean, il ne faut pas oublier que cet aveugle n'a jamais été ni à l'école ni à l'université et n'a jamais eu l'intention de faire un exposé systématique sur la vie spirituelle. Ses écrits sont généralement le fruit d'expériences spirituelles personnelles, d'entretiens, d'instructions et de conseils concernant la vie spirituelle. Étant aveugle ses paroles n'ont parfois été notées qu'après par un secrétaire, ce qui explique le caractère très complexe de ces écrits et le manque sensible de système. C'était avant tout un mystique empirique, absorbé dans la contemplation de son Objet, sans trop se soucier du cadre et du fondement théologique. Ce cadre cependant existe, et c'est justement là qu'on reconnaît l'influence profonde qu'ont exercée les mystiques des Pays-Bas, en particulier Jean de Ruysbroeck et Henri Herp. Le frère Jean a parfaitement assimilé le difficile système ontologique avec ses termes et ses descriptions si obscurs aux non-initiés et c'est à travers la terminologie de ces spirituels qu'il fait part de ses propres expériences mystiques. Dans un esprit comme le sien, l'utilisation des emprunts est très personnelle, mais elle n'empêche pas qu'on reconnaisse clairement dans ses écrits l'origine de sa doctrine. A titre de preuve nous retracerons à grands traits la doctrine de Ruysbroeck <sup>4</sup>

<sup>1</sup> Il n'est pas du tout dans notre intention de donner ici une description complète de toute la doctrine spirituelle du frère aveugle. C'est seulement pour marquer l'influence du milieu contemporain (de «l'Invasion mystique») dans l'œuvre du frère Jean que nous voulons exposer en détail les bases de sa doctrine, parce qu'il les doit aux auteurs «en vogue»; pour la même raison nous traitons de quelques autres thèmes remarquables issus du goût du temps. Cependant, nous espérons ainsi contribuer à une telle étude complète, laquelle reste encore à faire.

Pour mieux s'informer du sujet on peut consulter le beau livre de Suzanne-Marie Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, et la vue d'ensemble que donne Henri Bremond dans son deuxième tome de *l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France* sous le titre *l'Invasion Mystique*, p. 332-343. Quelques études sur certains points de sa doctrine spirituelle: Jérôme de la Mère de Dieu O.C.D., *Le vénérable frère Jean de Saint-Samson, sa vie et sa doctrine*, (extrait de la *Vie Spirituelle*, 1925); J. Brenninger O.Carm., *Ioannis a Sancto Samsonne, de animo et ingenio Ordinis Carmelitarum*, dans *AOC*, VIII (1932-36), p. 11-64; C. Janssen O.Carm., *L'Oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, dans *Carmelus*, III (1956), p. 19-48.

<sup>2</sup> L. Reypens S.J., art. *Ame*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I. col. 462.

<sup>3</sup> Auteurs cités par Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 327.

<sup>4</sup> Sur la doctrine de Ruysbroeck voir: A. Ampe S.J., *De grondlynen van Ruysbroec's Drieenheidsleer als onderbouw van den zieleopgang*, Tiel 1950, A. Ampe S.J., *De geestelyke grondslagen van den zieleopgang naar de leer van Ruysbroec*. A. Schepping en Christologie, Tiel 1951, B. Genade-

en l'illustrant de textes tirés des ouvrages de Jean de Saint-Samson; nous donnerons les textes correspondants et la terminologie de Ruysbroeck là où ce sera nécessaire.

Ruysbroeck a mis au centre de sa doctrine ses réflexions sur la Sainte Trinité; c'est d'elle qu'il tire sa théorie de la structure de l'homme aussi bien que celle de la vie spirituelle tout entière. Dans la Trinité, il distingue l'Essence, la Nature et les Personnes, trois concepts étroitement liés entre eux. Il considère en premier lieu la sainte Trinité dans son unité absolue, dans l'indépendance et l'absolue simplicité de l'être divin: c'est là l'Essence. Mais cette unité absolue est en même temps Nature, principe d'activité. Poussée par sa fécondité, c'est-à-dire la Paternité, la Nature en tant que Père engendre continuellement la Sagesse éternelle, le Fils. Le Père et le Fils se connaissent et se contiennent mutuellement et de là procède une troisième Personne distincte, le Saint-Esprit, leur Amour réciproque. Dans l'étreinte de cet Amour, qui est force unissante, les trois Personnes se résorbent dans l'unité de la Nature. Mais, du fait de la poussée continue de la fécondité, elles ne peuvent garder cette unité, de sorte qu'il se produit un rythme incessant de flux et de reflux; les deux mouvements se font en même temps, tous deux sont éternels. Dans ce mouvement incessant il n'est pas question pour Dieu de s'arrêter ou de se reposer dans l'unité divine; c'est pourquoi Ruysbroeck parle d'une seconde propriété à effet centripète, l'Essence divine, dans laquelle réside la Beatitude commune des trois Personnes. Là elles ne sont plus trois, mais Une. Etant donné que Ruysbroeck observe à plusieurs reprises que la différence entre l'Essence et la Nature n'est pas réelle, mais seulement de raison, cette jouissance dans l'Unité coïncide avec l'activité dans la Trinité.

Nous retrouvons la même conception chez le frère Jean :

Je dis donc que ces âmes sont toutes perdues en l'unité jouissante qui, en tant qu'unité, n'opère point, mais est oïseuse. De cette unité les Personnes de la Trinité sortant chacune à sa propre action, se béatifient et se bien-heurent infiniment par un seul acte perpétuel, qui est au delà de toute compréhension, et intelligence créée. Là, il n'y a temps ni éternité, mais infiniment au delà, cette Essence suressentielle réside et demeure toute en

*leer*, Tielt 1952; A. Ampe S.J., *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang*, Tielt 1957; A. Ampe S.J., *La Théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le Bienheureux Jean de Ruusbroec*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXXVI (1960), p. 188-201 et 303-322; P. Notebaert S.J., *Ruusbroec's devotie tot het H. Hart*, dans *Ons Geestelyk Erf*, XII (1938), p. 5 sq.; L. Reypens S.J., *Ruusbroec en Juan de la Cruz*, dans *Ons Geestelyk Erf*, V (1931), p. 143 sq., van de Walle O.F.M., *Is Ruusbroec pantheïst?*, dans *Ons Geestelyk Erf*, XII (1938), p. 359 sq.; *Jan van Ruusbroec. Leven. Werken.*, Malines-Amsterdam 1931.

soi et par soi, se comprenant toute et totalement en sa suprême plénitude : et cela par un regard très fixe et immobile qu'elle fait sur toute son infinie étendue et plénitude, sans distinction de Personnes.<sup>1</sup>

C'est icy que le Simple fécond incréé réfléchissant sur soy produit un autre soy-mesme en distinction égale ; lequel par la mesme fécondité, et par un simple et rapide flux en sa féconde Origine, produit avec elle un autre égal distinct dans les ineffables, simples et délicieux embrassements de leur commune jouissance ; qui se termine en la simple unité de leur Essence, totalement exempte d'actes.<sup>2</sup>

Dans et par la naissance éternelle du Verbe, toutes les créatures ont été idéalement produites, puisque Dieu possède en Lui-même toutes les possibilités de création. Ainsi les créatures vivent dans la Sagesse divine *selon un être idéal*, comme le dit le frère Jean. Etant image (*exemplar*) d'un être créé, une idée de ce genre est, par rapport au Verbe dans lequel elle subsiste, logiquement distincte, mais essentiellement identique ; car la connaissance en Dieu est identique à Dieu lui-même. C'est pourquoi ces idées vivent de la vie même de Dieu. Cette vie de l'image originnaire en Dieu Ruysbroeck l'appelle notre vie incréée. Le frère Jean connaissait aussi cet Exemplarisme.

<sup>1</sup> *Œuvres de Jean de Saint-Samson*, t. I, p. 168, col. 1, A-B.

Les textes de Ruysbroeck sont empruntés à l'édition latine de Surius, *D. Ioannis Ruysbrochii Opera Omnia . . . reddita latine per F. Laurentium Surium Carthusiae Coloniensis alumnum*, Cologne 1552. Abréviations : O.S. (De Ornatu spiritualium Nuptiarum), S.A. (de Septem amoris gradibus), R.D. (de Regno Deum amantium), V.C. (de vera Contemplatione), Sp. (Speculum aeternae salutis), C.P. (de Calculo seu Perfectione Filiorum Dei).

Textes corrélatifs au texte cité du frère Jean :

Idecirco hic Deus cum omnibus sibi unitis, simplicis lucis transformationem sustinet . . . in fructiva unitate. (R.D. p. 418) Divinitas quidem illius non operat, cum sit simplex et ociosa essentia. (S.A. p. 300).

Ita etiam eadem ipsa unitas foecunda est, et in ea Pater sine intermissione aeternam gignit sapientiam : ex genitore autem et genito sanctus procedit spiritus (R.D. p. 419).

. . . ubi etiam Deus in simplici essentia sua absque operatione sempiternum est ocium, modi expers caligo, innominabilis existentia, et omnium creaturarum . . . superessentia. (S.A. p. 302).

. . . tum vero divinitatis abyssus tamquam simplex quaedam lux sese habet, quae est essentia ipsa, in personarum unitate . . . coruscans. (R.D. p. 418).

. . . ubi (in essentiae suae unitate) nec Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus est . . . (S.A. p. 301).

<sup>2</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 173, col. 2, B-C. Ruysbroeck, *Opera Omnia* :

In foecunda quidem personarum natura et Trinitas in unitate est et unitas in Trinitate, quae cum viva quadam personarum discretionem perpetuo operatur. (V.C. p. 440).

Considerari autem et inspicere potest divinitatis natura sublimis, ut in ea simplicitas insit . . . (O.S. p. 340).

. . . natura vitalis est ac foecunda in omnem aeternitatem . . . (V.C. p. 440).

Atque hic sane tum personas ipsas, tum quicquid vivit in Deo, cedere oportet : quando nihil hic aliud est, quam in fructivo amorosae liquefactionis sive defluxionis circumplexu perpetua requies. (O.S. p. 372).

Divinitas quidem illius non operat, cum sit simplex et ociosa essentia. (S.A. p. 300).

C'est ainsy que le simple fond du simple créé s'enfoncé et s'abisme en son simple fond originaire, sans cesse...<sup>1</sup>

C'est pourquoi, il faut que nous conservions cet état... par notre fidélité active par laquelle nous aspirions incessamment et d'une façon déiforme à cette Éternité objective, en laquelle nous sommes coéternels non seulement en idée, et selon un être idéal, mais encore en certaine manière, selon nous et quant à nous.<sup>2</sup>

Comme ce texte le montre, il existe un lien étroit entre la créature et l'Image originaire. La créature est faite à l'image originaire, elle est un reflet de cet exemplaire en Dieu. De même que la vie créée procède de Dieu, elle aspire à se réunir de nouveau à Dieu, à refluer dans l'Image originaire.

Ainsi nous posséderons Dieu en Dieu mesme, et sa gloire essentielle, à la mesure et proportion de l'amour, avec lequel nous nous efforcerons de fluer en cette Éternité. Car c'est de là que nous sommes issus pour y refluer activement, par nostre genereuse et constante fidélité.<sup>3</sup>

... suivant (l'âme) attentivement son inclination tres-simple, tres-active, et tres-jouissante; laquelle nous tire en l'abisme incréé de nostre infiny Objet.<sup>4</sup>

... Dieu, qui ne les (les créatures) a créés à autre dessein, qu'afin que chaque chose recoulast en Luy...<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 170, col. 2, C. Cf. Ruysbroeck: ... omnes beatos spiritus essentialiter immersos ac liquefactos seseque amississe cernimus in supersubstantiali essentia (S.A. p. 300).

Ubi enim creaturae omnes rationales ... naturaliter secundum fundum suum in superessentialem Dei essentiam tamquam in proprium fundum suum propensae sunt, eidemque cum collectis ac adunatis viribus fruitive inhaerent. (R.D. p. 418).

<sup>2</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 9, col. 2, B-C. Cf. Ruysbroeck: Et in hac divina imagine creaturae omnes tanquam in suo exemplari aeterno perenniter vivunt (O.S. p. 370).

... aeterna duntaxat essentia, quae est divinarum substantia personarum, ubi nos omnes unum sumus et increati secundum ideas nostras ... (S.A. p. 301).

... creata essentia nostra dependat ab essentia aeterna, et unum cum illa est secundum essentialem existentiam (O.S. p. 370).

<sup>3</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 10, col. D-E. Cf. Ruysbroeck:

... quin etiam per aeterni exemplaris sui claritudinem essentialiter ac personaliter in ipso lucentis, secundum supremam vivacitatis suae portionem, in divinam sese demittit ac demergit essentiam, ibidemque perseveranter secundum ideam manendo, aeternam suam possidet beatitudinem. (O.S. p. 351).

Etenim essentia nostra semper vivit, intuetur ac propendet in creatae substantiae nostrae originem, ubi nos vivimus ex Deo, ad Deum et in Deo... (Sp. p. 39).

Nos autem creati sumus ad imaginem, id est, ut Dei imaginem suscipiamus... Suprema quidem animae nostrae portio ... in suum semper principium intuens ac propendens (est). (Sp. p. 27).

<sup>4</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 190, col. 1, A. Cf. Ruysbroeck:

Ubi enim creaturae omnes rationales ... naturaliter secundum fundum suum in superessentialem Dei essentiam tamquam in proprium suum fundum propensae sunt... (R.D. p. 418).

... in inexhausta quadam abyso sumus, quae Dei essentia est... (V.C. p. 440).

<sup>5</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 752, col. 2, D. Cf. Ruysbroeck: ... ut eos omnes, quos suis affectis donis, ad seipsum sustollat, et in aeternam introducat fruitionem (R.D. p. 399).

Le besoin de se retrouver uni à l'Image originare est le fondement de la vie spirituelle. L'homme doit prendre conscience de son lien naturel avec Dieu, mais il ne le peut qu'avec l'aide de la grâce sur-naturelle qui nous est conférée dans le Christ et par lui.

Cela ainsi vigoureusement pratiqué, l'âme appuyée sur son Bien-aimé, arrivera jusques au dernier degré de son action, sans s'en apercevoir, pour là expirer en Dieu. Au reste, qu'on ne pense point pouvoir parvenir à une si haute union et contemplation de Dieu par sa seule industrie.<sup>1</sup>

Le dynamisme intérieur qui pousse la créature à trouver sa félicité en s'identifiant à l'Image originare, d'où elle tire sa structure intime, voilà le fondement de la théorie de l'introversio. L'homme cherche Dieu en soi-même, il descend dans son âme pour y trouver le point où le rapport à Dieu est le plus intime. L'âme cherche de toutes ses forces à atteindre ce point, à s'y concentrer pour arriver à s'unir à Dieu.

La disposition à cela est d'estre si profondement tiré au dedans de soy-mesme, qu'on soit comme privé de l'usage de ses sens, et comme mort entierement à iceux. . . Mais avant d'y parvenir, il faut avoir passé l'activité naturelle des sens intérieurs à force d'amour pur; et avoir uny à l'esprit le sens commun, la fantaisie, l'estimative, l'imagination, et l'intellective mesme; tout cela estant destitué d'action. . .<sup>2</sup>

. . . en sorte néanmoins que vous soyez tres-libre en vostre introversion, et ayez libre entrée non seulement en vostre cœur et en vostre fond, mais en Dieu. . .<sup>3</sup>

Lorsque l'âme a concentré toutes ses forces au fond d'elle-même, elle n'a pas encore atteint le terme final du processus d'introversio. Le point final de son retour en soi, elle le trouve en Dieu lui-même, à qui c'est dans son tréfond qu'elle est unie le plus étroitement. Dieu est

<sup>1</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 179, col. 2, E. Cf. Ruysbroeck :

. . . si quidem eum (Christum) tum simplici aspectu, intima complacentia, fructiva propensione vel inclinatione sequamur, iam vehementissimum sancti spiritus sentimus ardorem, in ipsam usque Dei unitatem nos conflage et colliquescere facientem. Ubi enim unum existentes cum Filio Dei in nostrum principium amanter reflexi sumus, ibidem Patris audivimus vocem intro trahendo nos contingentem. (C.P. p. 387).

<sup>2</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 179, col 2, C-D. Cf. Ruysbroeck: Contemplativam vitam quisquis in se experiri cupit, is supra vitam suam sensitivam intro se recipiat oportet in supremam interioris hominis sui portionem. (V.C. p. 435).

Atque hoc pacto quartus Amoris modus status est ociosus, Deo in nudo amore, et in divino lumine unitus, supra actionem ab omni Amoris exercitatione, vacans et expeditus et simplicem patiens amorem spiritum hominis consumentem . . . ita ut suiipsius obliviscatur, nec quicquam iam noverit. . . (V.C. p. 440).

<sup>3</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 313, col. 1, A. Cf. Ruysbroeck: Ubi vero a cunctis simulacris ac imaginibus absolutus est, fit compos ac potens suiipsius, facileque ac nullo negotio ad unitatem pertingit ac internus efficitur, et citra ullum impedimentum . . . ad Deum sese convertit. (O.S. p. 355).

donc le véritable centre de l'âme. Aussi, quand il parle de Dieu dans cette perspective, le frère Jean emploie souvent le terme de «centre».

... et que nous nous plongeons et perdions plus activement et ardemment que jamais en Dieu nostre amoureux centre.<sup>1</sup>

... afin de vous tirer et établir en l'Esprit de Dieu, comme en vostre propre centre naturel, surnaturel, et éternel.<sup>2</sup>

Comme Ruysbroeck,<sup>3</sup> il emploie l'image du point central, d'où sont tirées toutes les lignes :

Tous les estats qui precedent celuy-cy en quelque voye que ce soit, sont déduits chez les Mystiques. Mais celuy-cy contient tous d'une assez divine maniere; par laquelle on se voit et on se sent fondu et réduit en un tres-petit point, qui est le centre unique, d'où sont tirées toutes les lignes qui se peuvent concevoir.<sup>4</sup>

La possibilité d'être uni au Centre existe dans la doctrine de l'exemplarisme. Rentrée en soi-même jusqu'en ses profondeurs, l'âme, grâce à la *transformation*, s'unit à son Image première, qui est son *fond originaire* et qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même. Là, unie à Dieu, elle participe à la vie même de Dieu.

Or Dieu, simple unique possédant ainsi son Sujet par l'activité de son rapide flux, le rend en distinction sans distinction de soy-mesme. Il le fait fluer, sans sortir ny franchir son simple fond originaire, et refluer en son mesme simple unique fond, comme en son propre lieu et abisme; là où il est jouissant par dessus la jouissance, hors de tout le créé et le créable. C'est ainsi que le simple fond du simple créé s'enfonce et s'abisme en son simple fond originaire, sans cesser l'activité de sa penetration, ou pour mieux dire, de son flux jusqu'à ce qu'il ait franchy les dimensions de ce flux, qui va simplement penetrant son simple fond originaire. Là estant arrêté et établi, il est fait identité de son mesme fond vigoureux, simple, et originaire; et cela se fait et se contient en l'éminence d'une double fécondité, faite unique en unité du simple fond vigoureux, qui la produit en la force active de sa simple éminence. Car le simple fond du simple créé, se dilate et se perd à mesme temps totalement au dedans de l'abisme de son fond originaire, qui est Dieu, allant à cet effet, et s'enfonçant là-dedans comme de plénitude en plénitude, et d'abisme en abisme, jusques à ce qu'il soit arrivé, comme nous avons dit, au dernier point de mesmeté et d'identité possible.

<sup>1</sup> *Cœuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 311, col. 1, B.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 315, col. 1, A.

<sup>3</sup> Ruysbroeck, *Opera Omnia*, ... in ipsum centrum aeternum, in quo omnes lineae nostrae originem ac initium sumunt, itemque desinunt, et in quo suum amittunt nomen et distinctionem omnem, unum cum ipso puncto et quasi ipsum punctum effectum, ita tamen, ut semper in seipsis lineae accedentes maneant. (de Septem Clausuris).

<sup>4</sup> *Cœuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 183, col. 2, B.

Ce que nous entendons toujours dire, sauf la distinction et la différence qui demeure toujours entre l'estre Incréé et le créé.<sup>1</sup>

Etant donné que la théorie de l'introversión exige la concentration au point où l'âme est le plus intimement liée à Dieu, il est extrêmement important de déterminer ce point avec le plus de précision possible. La structure de l'âme joue par conséquent un rôle important dans la vie spirituelle, car c'est elle qui montre le chemin à suivre.

Dans la conception de Ruysbroeck l'homme est une totalité complexe, organiquement composée de trois niveaux superposés, qui forment entre eux une hiérarchie. Il y a à chaque niveau une certaine multiplicité intégrée dans une *unité*. L'unité inférieure est appelée unité du cœur et comprend le domaine corporel: la vie végétative, la vie sensitive et la vie rationnelle, pour autant que la raison et la volonté sont considérées ici dans leur relation avec le corps. Vient ensuite l'unité des puissances supérieures, qui comprend la mémoire, l'entendement et la volonté, avec leur principe d'unification, qui est le fond ou le sommet de ces puissances supérieures. La troisième unité est encore l'unité des puissances supérieures (c'est la raison pour laquelle Ruysbroeck les identifie dans bien des textes), mais prise comme inhérente à Dieu, à qui elle est naturellement unie par l'inesse créateur, conservateur et exemplaire. Ici l'esprit est purement et simplement réceptivité. Son actuation consiste dans l'information (une *quasi-informatio*) des trois Personnes divines dans les trois propriétés correspondantes de l'essence (les *involuta*): la nudité des images essentielle, qui répond au Père, la clarté miroitante ou raison suprême, qui répond au Fils, et l'étincelle, qui répond au Saint-Esprit. Par son aspect d'unité l'essence de l'âme est portée à se perdre au delà de tout «mode» créé et incréé dans la fruition abyssale de l'essence de Dieu.

L'absence d'explications systématiques dans les ouvrages de Jean de Saint-Samson rend difficile de reconstruire son raisonnement sur la structure de l'âme. On voit pourtant dans quelques textes épars et quelques allusions, qu'ici aussi il marchait sur les traces de Ruysbroeck. Les *parties* ou *circonférences* de l'âme sont d'une structure concentrique, dont la partie inférieure ou région des sens<sup>2</sup> est la plus extérieure. A cette région appartiennent, à côté des sens extérieurs, les sens intérieurs: le sens commun, la fantaisie, l'estimative, l'imagination et l'intellective.<sup>3</sup> Ensuite, il connaît la partie supérieure, avec les puis-

<sup>1</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 170, col. 2, B-E.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 127, col. 1, A-E.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 179, col. 2, C-D.

sances supérieures et il en nomme deux : l'entendement et la volonté.<sup>1</sup> Il ne parle pas de la mémoire, mais l'imagination a souvent pour lui le même sens que la mémoire dans le système de Ruysbroeck.<sup>2</sup> Le principe de l'unification de ces puissances est l'unité des puissances supérieures, l'unité de l'esprit.<sup>3</sup> Il ne parle nulle part de la troisième partie comme telle. Mais, s'il n'emploie pas le terme, la chose n'en est pas moins partout présente. Plus que Ruysbroeck même, il identifie l'unité de l'esprit et l'unité essentielle, surtout dans le terme : *fond de l'âme*,<sup>4</sup> qu'il emploie abondamment. D'autres expressions, comme *la simple unité et nudité de l'esprit*,<sup>5</sup> *le plus haut de l'esprit*,<sup>6</sup> *le suprême point de l'âme*,<sup>7</sup> *la puissance Séraphique*<sup>8</sup> et surtout *l'essence*,<sup>9</sup> désignent clairement cette troisième unité, dont la nature et la signification lui étaient, en tout cas très familières. On le voit bien quand il reprend la doctrine de la *quasi-informatio* de Dieu dans le fond de l'âme.

Ceux qui sont parvenus à ces degrés, sont revestus de Dieu mesme et de ses divines lumieres, qui transforment toutes les puissances, l'esprit, et l'essence mesme de l'âme beaucoup mieux, que dans les precedens degrez d'illumination.<sup>10</sup>

Et toutefois il sait et voit bien qu'il contemple en arrest et stabilité ferme et immobile, son divin Objet en Luy et par Luy-mesme. . .<sup>11</sup>

Cette divine Obscurité est la Divinité mesme, qui se rend ainsi obscure à l'Âme, et sur tout à l'entendement qui en est environné, et éblouy par abondance de sa tres grande lumiere. Là, dis-je, il est divinement élevé et suspendu en admiration, en la tres ravissante beauté de l'Objet qui le remplit de soy-mesme : et le ravit de plus en plus à le contempler suessentiellement en abondance, et mesme en plénitude de delices. Ce qui se fait d'une maniere totalement nuë, abstraite, et simple en l'unité suessentielle de Dieu mesme. . .<sup>12</sup>

L'aspect trinitaire de la théorie de Ruysbroeck fait cependant défaut. Jean de Saint-Samson nomme quelques propriétés essentielles, mais ne leur attribue aucune correspondance exclusive avec l'une des trois

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 321, col. 1, D-E.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 215-216.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 127, col. 1, D-E.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 72, col. 2, D; et tout ce chapitre (p. 72-75) intitulé «Du fond de l'âme et de l'excellent état de ceux qui y sont parvenus»; cf. p. 173, col. 1, A; p. 173, col. 2, C-E; p. 313, col. 1, A.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I, p. 180, col. 1, A.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. I, p. 180, col. 1, C-E.

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. I, p. 162, col. 1, E-col. 2, A.

<sup>8</sup> *Ibid.*, t. I, p. 173, col. 1, B.

<sup>9</sup> *Ibid.*, t. I, p. 168, col. 1, B.

<sup>10</sup> *Ibid.*, t. I, p. 177, col. 1, C-D.

<sup>11</sup> *Ibid.*, t. I, p. 182, col. 1, B.

<sup>12</sup> *Ibid.*, t. I, p. 191, col. 1, D-E.



Personnes; pour lui, nous semble-t-il, ce ne sont là que des noms différents donnés à l'essence de l'âme, lorsque, du fait de la *quasi informatio*, elle contemple Dieu par Dieu :

Car en cest estat tel q ie le suppose *l'ail de vre simple pensée* sera tousjours ouvert, lequel regardera tousiours par sa *simple inclination iouissante* son bienheureux obiect dun acte et regard aussy simple et estandu continuel, haut et eminent, si q vre pensee simple ainsi illustree de Dieu par luy mesme en luy mesme sera randue comme un vif et cler miroir . . .<sup>1</sup>

Frère Jean de Saint-Samson parle abondamment et en de nombreux endroits de la montée de l'âme vers *l'Essence suressentielle*,<sup>2</sup> *l'unité par dessus la fécondité*,<sup>3</sup> *l'unité suressentielle*,<sup>4</sup> *la Divinité mesme*,<sup>5</sup> *l'unité suréminente*.<sup>6</sup> Ce mystique aveugle tient à rendre témoignage de la vie en Dieu, si indiciblement riche, et il aime à y revenir sans cesse.

Si la conformité de ses doctrines aux leurs oblige à reconnaître la dépendance de Jean de Saint-Samson à l'égard de Ruysbroeck et de Herp, nous n'en concluons pas qu'il manqua d'originalité. Il leur emprunta le système et la terminologie qui lui permirent d'exprimer ses expériences mystiques; mais sur de nombreux points il développa sa propre théorie de la vie spirituelle et de son progrès.

On le voit bien, par exemple, dans sa doctrine sur l'oraison aspirative.

Ayant parfaitement compris et assimilé la pensée de Herp sur l'oraison aspirative, Jean de Saint-Samson a su la faire sienne au point de donner à son exposé une couleur originale et un caractère propre. Dans la doctrine de Herp, l'exercice de l'aspiration est la seconde étape sur le long chemin de la sanctification. Quoique l'aspiration joue un certain rôle dans la première phase, celle de l'introversio des sens extérieurs, sa tâche réelle consiste en l'introversio des puissances inférieures intérieures de l'âme: la puissance irascible, la puissance concupiscible et la puissance raisonnable inférieure. Il est vrai qu'elle appartient elle-même à la sphère de ces puissances inférieures, mais son activité mène à leur simplification et à leur introversion. Une fois cette introversion accomplie, l'oraison aspirative comme telle devient superflue, puisque, dans l'ascension de l'âme vers Dieu, les puissances

<sup>1</sup> *Tours, Bibl. municipale, ms 488, f. 58 v.*

<sup>2</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson, t. I, p. 178, col. 2, A.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 178, col. 2, A.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 191, col. 1, D-E.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I, p. 191, col. 1, D-E.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. I, p. 178, col. 1, D.

inférieures ont transmis leur rôle directeur aux puissances supérieures. Aussi, dans les degrés supérieurs de la vie spirituelle, l'oraison aspirative ne paraît-elle plus.

Selon la doctrine de Jean de Saint-Samson, le rôle de l'oraison aspirative ne se limite pas à l'introversion des puissances inférieures. Pour lui, c'est là seulement la phase première de cette oraison. Elle atteint son plein développement dans la voie illuminative. C'est le moyen par excellence pour arriver à l'union à Dieu, parce qu'elle contribue à fortifier et à purifier l'amour et à faire progresser l'introversion non seulement des puissances inférieures, mais aussi des puissances supérieures de l'âme. Tant que le processus d'introversion ne s'est pas encore pleinement accompli et que demeure une distinction sentie entre Dieu et l'âme, l'oraison aspirative continue d'agir. Ainsi, le frère Jean prolongeait-il l'exercice de l'aspiration jusqu'au point le plus profond de l'introversion des puissances supérieures de l'âme: le fond de l'âme. En dehors de toutes les pratiques nouvelles et des adjonctions sur des points secondaires, ce fait seul suffit à conférer une physionomie toute différente à l'oraison aspirative.<sup>1</sup>

Un des caractères les plus remarquables de l'école abstraite – et l'influence des mystiques germaniques n'y est pas non plus étrangère – est le désir «de mettre l'âme en rapport avec l'essence divine, directement et sans intermédiaire». <sup>2</sup> Pour le frère Jean, la possibilité d'un tel contact direct est hors de doute, comme en témoignent ces exposés sur la plus haute grâce mystique. Là encore il se rattache à la doctrine de Ruysbroeck et de Herp, mais il fait preuve d'une grande originalité dans les développements qu'il leur donne: témoins le traité *DE LA CONSOMMATION DU SUJET DANS SON OBJET* et le *SUPPLÉMENT* qui y fait suite.<sup>3</sup> Une grande partie de ces traités fut élaborée en 1612, lorsque, au cours de sa deuxième année de noviciat, le frère Jean fut chargé par Philippe Thibault d'écrire un court exposé sur sa manière de prier.<sup>4</sup>

Avant que l'âme puisse atteindre l'état le plus élevé dans ses rapports avec Dieu, *l'état de consommation*, elle doit arriver à un stade d'introversion, dans lequel l'activité de toutes ses forces se conjugue en une seule poussée d'amour:

<sup>1</sup> C. Janssen O.Carm., *L'Oraison aspirative chez Herp et chez ses prédécesseurs*, dans *Carmelus* III (1956), p. 19-48; *L'Oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, dans *Carmelus*, III (1956), p. 183-216.

<sup>2</sup> L. Cognet, *La Spiritualité française au XVIIe siècle*, Paris 1948, p. 37.

<sup>3</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 169-182.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 5 (*Vie*), col. 2, B-C.

La disposition à cela est d'estre si profondement tiré au dedans de soy-mesme, qu'on soit comme privé de l'usage des sens, et comme mort entièrement à iceux. . . Mais avant d'y parvenir, il faut avoir passé l'activité naturelle des sens intérieurs à force d'amour pur; et avoir uni à l'esprit le sens commun, la fantaisie, l'estimative, l'imagination et l'intellective mesme; tout cela estant destitué d'action, et changé en vray et simple amour divin, toujours élevé par une vive activité en son Objet. Cela ainsi vigoureusement pratiqué, l'Ame appuyée sur son Bien-aimé, arrivera jusques au dernier degré de son action, sans s'en appercevoir, pour là expirer en Dieu. Au reste, qu'on ne pense point pouvoir parvenir à une si haute union et contemplation de Dieu par sa seule industrie.<sup>1</sup>

Cette introversion est la condition de l'élévation proprement dite, que le frère Jean nomme parfois la *transformation*<sup>2</sup> et que Dieu seul peut accomplir :

Finalement c'est ainsi que le Simple fond du simple créé est agy de Dieu, et de son acte continuel, par dessus soy, je dis hors de soy, non tellement quellement en l'unité de ses simples puissances, mais tiré et ravy par le rapide et simple flux de cette activité, en la tres-Simple Unité du Simple fecond et unique, d'une maniere autant ineffable, qu'elle est divine de la part d'un tel Moteur. Ce qui se fait ainsi en la suprême pointe de l'esprit, en la puissance Seraphique, par le moyen de la scintille imperceptible, qui n'est autre que le Simple mesme: lequel par elle et en elle, ou pour mieux dire par dessus elle, ou du tout hors d'elle-mesme, et de tout le créé, tire et ravit tout le sujet à soy et en soy, l'éclairant et l'enflammant, en simple amour, et d'une simple clarté.<sup>3</sup>

Ainsi l'âme parvient à s'unir à Dieu et elle éprouve cette union comme une union sans intermédiaire et sans différence :

Dans laquelle tres-simple. . . penetration, l'Ame consommée en Dieu est son Objet mesme, sans distinction ny difference. . .<sup>4</sup>

Je n'entens pas dire, que la vie de telles personnes soit supprimée en ses racines; cela ne peut estre, et sans cela le Sujet mesme ne subsisteroit pas quant à soy. C'est assez qu'il se voye reformé, par son bienheureux retour en son simple et unique Principe, auquel et avec quel il est devenu un en identité et mesmeté, par amour consommé.<sup>5</sup>

L'état de consommation se caractérise par trois signes, que le frère Jean décrit en détail. La première caractéristique c'est que l'âme s'élevant par delà les facultés, plane au-dessus d'elles, de sorte que celles-ci sont passives. Cet état, parfois désigné sous le nom d'*oisiveté*

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 179, col. 2, C-E.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 177, col. 1, C-D.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 173, col. 1, A-C; cf. p. 170, col. 2, B-E.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 181, col. 1, B-C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I, p. 174, col. 2, C-D; cf. p. 170, col. 2, A; p. 171, col. 2, D; p. 174, col. 1, A.

*simple* ou de *nudité de l'esprit*, n'est possible, suivant le frère Jean, que quand l'âme se trouve dans cet état de consommation, donc est entièrement remplie de Dieu.

Cet estat consiste en une élévation d'esprit, par dessus tout objet sensible et créé; par laquelle on est fixement arrêté au dedans de soy, à regarder Dieu, qui tire l'Ame en simple unité et nudité de l'esprit. Cela s'appelle Oisivité simple, par laquelle on est possédé passivement par dessus toute espece sensible en simplicité de repos: duquel repos on jouït toujours également, soit que l'on fasse quelque chose au dedans de soy, ou bien au dehors, par action ou discernement raisonnable.

La constitution de celui qui est en cet estat, est simple, nuë, obscure, et sans science de Dieu mesme. En cette nudité et obscurité, l'esprit est élevé par dessus toute lumiere inferieure à cet estat: en quoy il ne peut agir de ses puissances internes; par ce qu'elles sont toutes unanimement tirées et arrestées, par l'efficace de leur unique et simple Objet, qui est Dieu; lequel les arreste nuëment et simplement en sureminence de veüë et d'essence, au plus haut de l'esprit par dessus l'esprit. Tout cela dis-je, se fait en la nudité et obscurité du fond du tout incomprehensible; et là tout ce qui est sensible, specifique et créé, est fondu en unité de l'esprit. . . Bref en cette constitution, il n'y a ny créé ny creature, ny science ny ignorance, ny tout ny rien, ny terme ny nom, ny espece ny admiration, ny difference de temps passé ou futur, ny mesme present; non pas mesme le maintenant eternal. Tout cela est perdu et fondu en cet obscur brouillard, lequel Dieu fait luy-mesme. . .<sup>1</sup>

Cette première caractéristique consiste en détail dans:

– le détachement de l'âme à l'égard de toute chose créée:

. . . hors de tout le créé et le créable.<sup>2</sup>

Cet estat consiste en une élévation d'esprit par dessus tout objet sensible et créé.<sup>3</sup>

– le détachement et l'élévation au-dessus de soi-même:

et cela s'experimente et se possède d'autant mieux hors de soy.<sup>4</sup>

Finalement c'est ainsi que le simple fond du simple créé est agy de Dieu et de son acte continuel par dessus de soy, je dis hors de soy. . .<sup>5</sup>

– l'élimination des forces de l'âme, leur vide et leur passivité:

En effet, il n'est plus possible à l'Ame ainsi consommée, de se divertir de cette tres simple fruition, par intention et volonté; d'autant que ces forces entièrement consommées. . .<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 180, col. 1, A – col. 2, A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 170, col. 2, C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 180, col. 1, A-B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 181, col. 1, E – col. 2, A.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I, p. 173, col. 1, A.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. I, p. 183, col. 1, D.

– et ainsi l'élévation de l'âme au-dessus de la raison :

et tant de moins il y a de science, de perception et de sentiment de cecy dans les puissances, tant plus excellement et profondement cela est.<sup>1</sup>

Il faut vivre icy inconnu en ignorance, et en pureté, empeschant la nature de sçavoir, de connoitre, de sentir . . .<sup>2</sup>

L'élévation au-dessus de tout, en particulier au-dessus de soi-même, ainsi que la passivité de toutes les facultés sont l'objet d'une insistance spéciale dans ces pages. Il s'agit d'ailleurs ici d'une passivité très particulière, notamment en ce qui concerne l'activité ordinaire de l'âme et de ses facultés. Le frère Jean ne connaît pas de passivité intégrale. Même dans l'état le plus élevé de la grâce mystique l'âme reste active, quoique d'une manière qui dépasse entièrement son activité naturelle. La doctrine des *involuta*, mentionnée plus haut, en offre la possibilité, car la transformation consiste en fait dans l'information de Dieu dans le fond de l'âme et, par là, dans les trois propriétés essentielles de ce fond de l'âme.<sup>3</sup>

La deuxième caractéristique de l'état de consommation est la *contemplation* qui est, d'une manière ou d'une autre, vue et contemplation de l'Objet divin. Le frère Jean en parle en de nombreux endroits :

Or pour reprendre nostre premier sil, il faut encore dire, que l'Ame transfuse en l'unité suréminente de Dieu . . . , est unique, et par dessus la fécondité personnelle; contemplant son Objet beatifique ineffablement.<sup>4</sup>

La contemplation de Dieu s'accompagne cependant de non-savoir, c'est à dire une *imperception perçue et perception imperceptible*,<sup>5</sup> ou une *cognoissance en imperception*.<sup>6</sup>

Neantmoins le plus haut et le plus intime estat en cecy, consiste dans la tres-simple et tres-intime operation de Dieu, et de l'esprit; par laquelle il contemple Dieu incessamment, en imperception, par maniere de dire, de ce qu'il voit et qu'il sent. Et toutefois il sçait et voit bien qu'il contemple en arrest et stabilité ferme et immobile, son divin Objet en luy et par luy-mesme.<sup>7</sup>

Dans la doctrine du frère Jean on s'explique fort bien qu'il soit possible

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 190, col. 1, B-C.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 181, col. 1, D.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 173, col. 1, A-C.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 178, col. 1, D-E.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I, p. 174, col. 1, C-D.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. I, p. 171, col. 1, C; cf. p. 171, col. 2, A-B; p. 176, col. 2, B-C; p. 178, col. 1, D; p. 178, col. 2, D.

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. I, p. 182, col. 1, A-B.

ainsi de ne pas connaître et pourtant de connaître en même temps. Dans l'état de consommation en effet, l'âme est soulevée au dessus de ses facultés, elle voit et connaît d'une façon qui dépasse entièrement leurs activités habituelles. Aussi Jean, à cet égard, parle-t-il d'une *imperception*, car cette connaissance est inconcevable et inexprimable. Tout ce qu'on en dit est loin de la réalité.

Les expériences de cecy se font voir, sentir et gouter toutes autres que ce que nous avons écrit icy.<sup>1</sup>

L'âme ne contemple ni ne connaît par les facultés explicites, mais par les facultés implicites, les *involuta* que nous avons décrites ailleurs comme les propriétés essentielles de l'esprit, qui ne se distinguent pas du fond de l'âme, mais qui sont le commencement et le fondement des facultés spirituelles explicites, les *evoluta*. Le texte suivant vise clairement une contemplation par le *simple œil de l'esprit* (propriété essentielle qui répond à l'intelligence) *au delà de la compréhension*:

Davantage, le cœur ou l'œil simple de l'esprit, qui est arrêté à fixement regarder et contempler pour toujours son Objet, en profonde et totale attention, par la force de la subtile et rapide action intuitive, est toujours ouvert également, pour fixement contempler ce ravissant et beatifique Objet, en repos et delectation ineffable, au delà de la compréhension. . .<sup>2</sup>

Une autre difficulté, cependant, surgit ici: comment est-il possible que le frère Jean parle d'une union à Dieu sans distinction (cette union fût-elle seulement psychologique), alors que la dualité d'un rapport sujet-objet, – l'âme, en effet, contemple Dieu – continue à exister? La solution de cette difficulté se trouve dans la doctrine de la *quasi-informatio* des Personnes divines dans les propriétés essentielles de l'âme, de la *transformation*, pour reprendre les termes du frère Jean. L'union sans distinction s'accomplit déjà, à vrai dire, dans la «*transformation*», de sorte que, dans la contemplation (le fond de l'âme étant quasi-informé par Dieu) Dieu se voit lui-même. C'est pourquoi le frère Jean dit:

Ceux qui sont parvenus à ces degrez, sont revestus de Dieu mesme et de ses divines lumieres, qui transforment toutes les puissances de l'esprit, et l'essence mesme de l'Ame. . .<sup>3</sup>

Aussi est-ce icy la mesme Deité en toute elle-mesme, où tous les Esprits perdus à soy sont renouvez incessamment. . .<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 179, col. 1, A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 174, col. 1, A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 177, col. 1, C-D.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 182, col. 1, E.

Enfin, la troisième caractéristique de l'état de consommation est la *jouissance* que l'âme éprouve. Chez le frère Jean, mystique par expérience, cette caractéristique prend une importance capitale. Il revient continuellement sur la jouissance qu'éprouve l'âme lorsqu'elle s'abîme dans le Bien-aimé.

C'est là que l'Ame a esté toute consommée et aneantie à soy-mesme, et rien ne luy reste maintenant que cette tres-simple jouissance, qu'elle a plus éminemment qu'on ne peut dire ny concevoir. Car c'est Dieu mesme qui fait cette jouissance par sa tres-simple action, laquelle ravit tres-secretement l'âme à soy et en soy, la comblant de tres-simples delices, de lumiere et de charité; pour jouir en delicieux repos de tout ce que le créé ne peut comprendre.<sup>1</sup>

Cette jouissance consiste à vivre de la vie de la Trinité:

C'est là (dans la simple unité de la divine Essence) que le simple fond du simple créé, est reçu par le Simple unique incréé aux embrassements et à la jouissance de l'unité simple et unique, par dessus toute fécondité; dedans laquelle toute l'Ame vraiment simple fluë fecondement de simple unité, et refluë en la mesme unité, par dessus toute fecondité; où elle est toute étenduë, perduë, et entierement consommée au repos ineffable de son unique jouissance. Et ainsi se fait et se renouvelle sans cesse cette sortie de fecondité, sans sortir d'unité jouissante.<sup>2</sup>

Au reste, tout ce qui vit éternellement au Pere, vit de mesme éternellement au Fils. Et tout ce qui vit au Fils et au Pere, vit pareillement au Saint Esprit; qui embrasse et ravit à soy et en soy toute la fecondité, et nous avec elle en toute l'étenduë de cette suressentielle Essence, dont les Personnes sortent incessamment à leur beatifique action, et nous avec elles, en rentrant incessamment avec nous en ce repos ineffable et infiny.<sup>3</sup>

L'âme s'est anéantie en Dieu au point de ne plus être consciente d'elle-même et de ne plus ressentir de différence entre Dieu et elle. Dans ses descriptions, le frère Jean exprime clairement cette identification:

Ne faut il donc pas dire et croire ensuite de cela, que l'Ame est toute fonduë, liquefiée, et totalement consommée en Dieu; . . . l'anéantissent à elle mesme.<sup>4</sup>

C'est là que l'Ame a esté toute consommée et anéantie à soy-mesme. . . <sup>5</sup>

La paix qu'éprouve l'âme dans cette jouissance n'est autre que Dieu lui-même:

Là l'Ame profondement arrêtée à contempler fixement son simple, unique et abissal Objet, le savoure et le gouste. . . s'il faut ainsi dire: à cause des

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 182, col. 1, D.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 173, col. 2, C-D.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 183, col. 2, A-B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 182, col. 2, C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I, p. 182, col. 1, D.

tres-simples et tres-fficaces delices de Dieu mesme; qui est et qui fait ce mesme repos. . . Il n'y a aucun moyen humain, pour pouvoir veritablement concevoir et encore infiniment moins pour exprimer la ravissante saveur, et la savoureuse joye que fait et contient ce tres-unique et simple repos, qui n'est autre que Dieu.<sup>1</sup>

Vers 1650, lorsque Donatien de Saint-Nicolas publia les ouvrages du frère Jean, il eut à tenir compte, dès ce moment, de l'opposition grandissante contre «l'école abstraite». L'emploi de la terminologie de cette école suffisait à discréditer un auteur. C'est pourquoi, à différents endroits, il a radouci certaines expressions par moins fortes. Mais la traduction latine, plus ancienne, rend exactement le texte du frère Jean. Au lieu de *l'anéantissent à elle-mesme* on y lit cette vigoureuse expression : *exinanire creaturalitatem eius*,<sup>2</sup> et au lieu de *anéantie à soy mesme, exhauritur a creaturalitate eius*.<sup>3</sup> En dépit d'expressions aussi fortes que celles-là, le frère Jean, ainsi que son maître Ruysbroeck et Herp, est très éloigné de tout panthéisme. Il enseigne expressément qu'il ne peut être question d'une fusion ontologique :

Si bien que l'homme ainsi plein de Dieu sera Dieu mesme (en effet de totale participation d'une gloire immense et infinie) : comme créature neantmoins, et non comme Dieu.

Il ne s'agit pas de dire que la vie de telles personnes soit supprimée en ses racines ; car cela ne peut estre, et sans cela le Sujet mesme ne subsisteroit pas quant à soy.<sup>4</sup>

Il est d'ailleurs lui-même convaincu que la manière de parler à laquelle il a recours exige la plus grande circonspection. C'est ainsi qu'il dit :

Nonnulla verba usurpavi convenientia ad eminentiam huius sermonis, qui utique est animarum, quae prae jugi suo in Deum fluxu aeternae factae sunt; qualia sunt (gloria consummata, plena beatorum felicitas, etc.). Quae numquam intendi ad hoc subiectum absolute profari, sed iis usus sum, ut similitudinibus idoneis ad manifestandum incredibiles ignis omnia in creatura consummentis effectus.<sup>5</sup>

Jean distingue différents degrés dans l'état de consommation :

Or pour reprendre notre premier fil, il faut encore dire, que l'Ame transfuse en l'unité suréminente de Dieu, selon que nous l'avons dit, est

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 181, col. 1, D-E.

<sup>2</sup> Mathurin a Sancta Anna O.Carm., *Vita, Theoremata et Opuscula Insignis Mystae Venerabilis Fratris Joannis a S. Samson*, Lyon 1654, t. III, p. 103.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. III, p. 102.

<sup>4</sup> *Ceuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 174, col. 2, C.

<sup>5</sup> Mathurin, *Vita, Theoremata et Opuscula*, t. III, p. 11.



unique, et par dessus la fécondité personnelle; contemplant son Objet beatifique ineffablement. Cecy se fait par plusieurs degrez, et en innombrables manieres.<sup>1</sup>

Mais comme cette voye est du tout éminente en ses moyens, veuës et sentiments; aussi a elle plusieurs degrez et estats, comme nous l'avons dit. Il y a trois estats. . .<sup>2</sup>

Le dernier texte montre que les deux traités qui nous occupent ici, distinguent trois degrez ou états: le premier est purgatif, le deuxième illuminatif, le troisième consommant. Cependant, il nous prévient:

Mais il ne faut pas entendre ces estats comme en la voye precedente; c'est tout autrement et selon l'éminence de toute cette voye.<sup>3</sup>

Il ressort de ses descriptions que la différence entre les trois degrez est qu'en chacun d'eux, l'une des trois caractéristiques de l'état de consommation prend le dessus dans l'expérience. Mais, dans les trois degrez, toutes les caractéristiques sont effectivement présentes et sont ressenties; seule leur intensité diffère.

Dans le premier degré, c'est l'impuissance des facultés humaines qui est le plus sensible. La plus haute grâce surpasse tellement les forces humaines ordinaires, que les facultés se sentent totalement impuissantes et que l'intelligence se trouve en présence de ténèbres impénétrables. Aussi Jean appelle-t-il parfois ce degré celui du *Brouillard caligineux* ou de la *divine Obscurité*.

Cette divine Obscurité est la Divinité mesme, qui se rend ainsi obscure à l'Âme, et sur tout à l'entendement qui en est environné, et ébloüy par abondance de sa tres grande lumiere. Là, dis-je, il est divinément élevé et suspendu en admiration, en la tres ravissante beauté de l'Objet qui le remplit de soy-mesme; et le ravît de plus en plus à le contempler suressentiellement en abondance, et mesme en plenitude de delices. Ce qui se fait d'une maniere totalement nuë, abstraite, et simple en l'unité suressentielle de Dieu mesme; où l'homme est élevé, sans bien souvent qu'il en scache rien, ny où il est.<sup>4</sup>

Dans le second degré, l'accent porte sur la contemplation.

Le second est lumineux et extatique, ayant aussi divers degrez d'illuminations; par lesquels son Sujet est profondément illuminé, et extasié hors de soy et du créé, en abondance de saveur et de delices. Et par succession de temps et de degrez d'illuminations abissales, il est ravy en son Objet,

<sup>1</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. I, p. 178, col. 1, D-E.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 178, col. 2, C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 178, col. 1, D . p. 179, col. 1, E sont les pages les plus intéressants sur ce sujet.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 191, col. 1, D-E.

pleinement perçue, comme de profondeur en profondeur, et d'abysme en abysme, avec des delices et des saveurs inexprimables.<sup>1</sup>

Dans le troisième degré enfin, ce que l'âme éprouve avec le plus d'intensité est l'union absolue avec Dieu, qui comporte jouissance et repos.

L'Esprit estant arrivé à cet estat, est totalement consommé en son Objet beatifique, et jouissant de luy, et de son suprême repos, par dessus toute la perception perceüe et perceptible: ce qui est en effet et en vérité, estre simple dans le Simple et le Simple mesme.<sup>2</sup>

De toute évidence, ce que le frère Jean écrit de *l'Etat de consommation* se rattache à la doctrine de Ruysbroeck sur la plus haute grâce mystique. On constate pourtant quelques nettes différences. La première concerne le genre des descriptions; Jean est anéanti dans la jouissance de son Objet, il ne veut pas parler d'autre chose et c'est pourquoi il dédaigne les explications systématiques que nous voyons chez Ruysbroeck. Mais la différence la plus importante est qu'il approfondit davantage les différents degrés et états de la plus haute vie mystique. C'est surtout pour cette raison que ses exposés enrichissent sensiblement notre connaissance des sommets de la mystique.

L'histoire de la vie spirituelle à cette époque ne se conçoit pas sans certaines notions comme *anéantissement, amour pur et désintéressé, dépassement de l'humanité du Christ*. Elles étaient spécialement en honneur dans l'école abstraite, à tel point que beaucoup d'auteurs de cette période passèrent pour suspects plus tard. En effet, si on interprète strictement ces termes et si on ne tient pas compte des tendances du temps à penser par contrastes et à surenchérir, il faut reconnaître que cette manière de présenter les choses est audacieuse. Il serait facile de tirer des œuvres de Jean de Saint-Samson une anthologie de textes où ces termes sont employés dans un sens parfois hardi; mais, à cette époque, c'étaient des lieux communs, de sorte qu'une telle énumération est superflue; nous signalerons seulement quelques textes typiques.<sup>3</sup> La pensée du frère Jean se résume ainsi: anéantissement et amour pur ne vont pas l'un sans l'autre; pour pouvoir vivre en Dieu, il faut mourir à soi-même.

Pour donc faire vivre Dieu en nous, il faut que nous mourions totalement; et comme cela ne doit et ne peut estre naturellement devant le temps de nostre

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 178, col. 2, D.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 178, col. 2, E - p. 179, col. 1, A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 49, col. 1, A - p. 50, col. 2, E; p. 222, col. 2, A-E.

dissolution, il faut que nous mourions en la foy et en la creance du rien de toutes choses, et de nous-mesmes au respect de Dieu.<sup>1</sup>

Car au deffaut de cette annihilation, on ne sçauroit jamais passer en Dieu pour s'y perdre, et on ne vit qu'à soy-mesme.<sup>2</sup>

L'amour, qui est le moteur de la vie spirituelle, s'accompagne nécessairement d'un partenaire, le détachement; l'amour conduit au tout de Dieu, le détachement au néant des créatures; se tourner vers Dieu signifie se détourner des créatures. Cependant, le frère Jean le souligne expressément, le détachement sert l'amour et n'est que moyen, non but en soi.<sup>3</sup>

La mort est l'entrée à l'aneantissement;<sup>4</sup>

mourir aux créatures signifie mortification. L'homme doit d'abord renoncer aux péchés et aux penchants déréglés:

Il faut que tout le vieil homme meure, afin que Dieu vive et regne selon le total de l'homme, pleinement et entierement reformé en toute sainteté et justice.<sup>5</sup>

Ensuite, l'homme doit se purifier, ou, dans les étapes plus élevées de la vie spirituelle, être purifié de toutes les entraves qui font obstacle à la plus haute expérience de Dieu. *L'aneantissement* total ne s'accomplit enfin que dans la grâce mystique la plus élevée et est alors totale, en ce sens que l'âme n'est plus consciente d'elle-même.

On peut encore dire pour nostre regard que (dans la vie d'unité sans différence)... nous expirons sans expirer, mourons sans mourir, et vivons sans vivre.<sup>6</sup>

En cet estat l'Âme se trouve toute autre qu'elle-mesme, toute et totalement anticipée de chacune des Personnes distinctes...<sup>7</sup>

Là où l'aneantissement est total, l'amour pur et désintéressé est arrivé à son accomplissement. Dans la plus haute grâce mystique, le sujet s'oublie lui-même, parce qu'il s'abîme dans l'union avec l'Objet; c'est là que l'amour pur trouve sa forme la plus parfaite, parce que, dans son amour, l'âme ne se met plus directement et consciemment en cause. Cette expérience suprême a toutefois un caractère extatique, enseigne le frère Jean,<sup>8</sup> et par conséquent cet amour éprouvé comme

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. I, p. 145, col. 1, B/C.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. II, p. 641, col. 1, A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. II, p. 875, col. 2, D-E.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 49, col. 2, C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. I, p. 13, col. 1, D-E.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. I, p. 168, col. 1, D-E.

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. I, p. 169, col. 1, A.

<sup>8</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 310-312.

parfaitement pur n'est pas un état permanent de l'âme. En outre, même dans cet amour pur, il reste le désir de la jouissance du Bien-Aimé. L'âme ne peut ni ne doit renoncer à ce désir de son propre bonheur jusque dans les moments où elle s'absorbe totalement en Dieu.<sup>1</sup>

Jean de Saint-Samson récuse formellement le dépassement de l'Humanité du Christ. S'étendre sur ce sujet serait refaire les belles pages écrites sur cette question par Suzanne-Marie Bouchereaux.<sup>2</sup> L'imitation du Christ, la conformité à son Humanité *au dehors* et à sa Divinité *au dedans* est un des points essentiels de sa doctrine.

Nous sommes vivans de sa vie divine et humaine, entierement perdus en tout luy, jusques à ce que nous soyons arrivez au dernier point de l'identité avec luy et en luy.<sup>3</sup>

C'est pourquoi les vrais enfants du Carmel

ne doivent admettre autre image en leur cœur, que celle de notre B. Sauveur, tant interieure qu'exterieure; l'interieure est sa Divinité, en l'aspect de son amoureux abaissement jusques à nous: l'exterieure est son Humanité sacrée, en l'aspect continuel de toutes ses vertus heroiques.<sup>4</sup>

Cette doctrine de la conformité au Christ *au dehors et au dedans*, la prédication avec laquelle le frère Jean contemple la passion du Christ,<sup>5</sup> pose la question d'une influence possible de la doctrine béruillienne. Une telle influence nous paraît peu probable. Tout d'abord, il n'est pas du tout certain que l'aveugle ait eu connaissance des écrits de Pierre de Bérulle; son nom ne figure pas parmi les nombreux auteurs qu'il nomme dans ses écrits. En outre, nous ne retrouvons pas chez Jean de Saint-Samson l'adhérence aux états du Verbe divin dans le sens précis où Bérulle en parle. On ne peut toutefois méconnaître une certaine similitude, qu'on peut facilement expliquer d'ailleurs. Pour sa doctrine de la vie dans le Christ le frère Jean se rattache aux grands mystiques du Nord et plus spécialement à la PERLE ÉVANGÉLIQUE;<sup>6</sup> or, la doctrine de Pierre de Bérulle fait voir une ressemblance profonde avec la spiritualité de cet ouvrage, même si elle n'en a pas reçu une influence décisive.<sup>7</sup> L'analogie entre Jean de Saint-Samson et Bérulle s'explique par les écrits des mystiques germaniques, qui sont à la base de leur formation spirituelle.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 308-310.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 317-326.

<sup>3</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 999, col. 1, D.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. I, p. 14, col. 1, D.

<sup>5</sup> *Ibid.*, passim, surtout dans les *Contemplations*.

<sup>6</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 320 sq.

<sup>7</sup> Dagens, *Bérulle et les origines*, p. 317.

Les écrits du Jean de Saint-Samson nous permettent d'illustrer l'influence du milieu contemporain sur la vie spirituelle du Carmel tourangeau, car ils reflètent tous les traits caractéristiques de ce milieu. On peut constater que l'influence des mystiques germaniques, qui ont joué un rôle si important dans «l'Invasion mystique» tout entière, a été très grande chez lui. Les pages précédentes en témoignent suffisamment. Naturellement nous n'avons fait ressortir que les analogies entre la doctrine du frère Jean et celle des mystiques germaniques; notre intention n'était pas de donner une étude complète de sa doctrine spirituelle. Sans aucun doute il doit être rattaché à «l'école abstraite», dont il est un des principaux représentants. C'est par lui que l'influence de cette école s'est étendue à beaucoup d'autres membres du Carmel tourangeau.

#### C. LA SPIRITUALITÉ DE DOMINIQUE DE SAINT-ALBERT ET DE PHILIPPE THIBAUT

Dès son noviciat, en 1612-1613, jusqu'à sa mort en 1636, le frère Jean de Saint-Samson a prêté son concours à la formation spirituelle de nombreuses générations de novices. C'était là une position curieuse pour un frère lai. Son ancien élève Mathieu Pinault, qui fut maître des novices en 1612 et le resta pendant de nombreuses années, avait pris l'initiative. Tous les jours, il envoyait pour une courte visite plusieurs novices chez le frère Jean; celui-ci les entretenait de la vie spirituelle et des nombreuses grâces que Dieu peut accorder par elle. Pinault, en agissant ainsi, se souvenait sans doute de tout le fruit qu'il avait tiré lui-même de ces conversations pendant ses années parisiennes. Ainsi, beaucoup de novices apprirent à connaître la doctrine du frère aveugle,<sup>1</sup> car il resta toujours à Rennes, sauf pendant l'année 1616, quand, en compagnie de quelques pères rennais il fut envoyé à Dol pour y entreprendre la réforme du couvent des Carmes.<sup>2</sup>

On peut juger de l'influence qu'il exerça par l'œuvre de jeunesse de Dominique de Saint-Albert, l'EXERCITATIO SPIRITUALIS, qui fut entièrement composée dans l'atmosphère du noviciat. Après sa profession en 1614, Dominique resta, en effet, pendant de longues années, attaché au noviciat comme assistant du maître des novices. Il

<sup>1</sup> Sernin-Marie de Saint-André O.C.D., *Vie du vénérable F. Jean de S. Samson*, Paris 1881, p. 31 et 89; *BC*, t. II, col. 644.

<sup>2</sup> Bouchereaux, *op. cit.*, p. 147 et 158-159.

enseignait aux novices les pratiques extérieures, les rubriques, etc.<sup>1</sup> En outre, il fut chargé de rédiger un manuel à leur usage et à l'usage des frères qui, bien que profès, restaient encore au noviciat. Comme point de départ, il devait naturellement se servir du programme du noviciat ainsi que des règles et des habitudes établies. En 1617, alors que Dominique avait à peine 21 ans, le petit ouvrage était prêt.<sup>2</sup> Il s'agit très probablement des deux premiers OPUSCULA PRO NOVITIIS (il en existe quatre), publiés en 1650 par Donatien de Saint-Nicolas, à savoir: de l'EXERCITATIO SPIRITUALIS FRATRUM, TAM NOVITIORUM QUAM PROFESSORUM, IN NOSTRO CARMELI RHEDONENSIS NOVITIATU DEAGENTIUM, et des REGULAE EXTERIORES SEU PRAXIS EXTERNA PRAECIPUARUM VIRTUTUM. Les deux autres opuscules: REGULAE GENERALES MAGISTRI NOVITIORUM DE DIRECTIONE FRATRUM et DIRECTIO SPIRITUALIS PRO STUDENTIBUS sont certainement d'une date ultérieure.<sup>3</sup>

Etant donné le dessein dans lequel ces deux traités ont été rédigés et l'extrême jeunesse de Dominique, on ne peut guère s'attendre à y trouver une vision personnelle sur la vie spirituelle. Mais comme ils reflètent l'enseignement du noviciat de Rennes pendant les années 1613 à 1617, ils sont pour nous fort précieux. C'est surtout dans le premier traité, consacré à la vie spirituelle en général, qu'on reconnaît l'influence de Jean de Saint-Samson. Des parties entières consistent en des Colloques et Conversations, exercices pratiques pour se former à l'oraison aspirative,<sup>4</sup> si chère à Jean. L'auteur souligne la primauté de l'amour,<sup>5</sup> s'arrête à l'état de simplicité<sup>6</sup> et emploie fréquemment des expressions comme *refluere in Oceanum Dei*,<sup>7</sup> *Deum in Deo per ipsummet vult ipsa possidere*,<sup>8</sup> *in spiritus nuditate*,<sup>9</sup> autant d'expressions qu'on ne peut lire sans penser aussitôt au frère Jean. Dans un passage comme le suivant on croirait entendre le mystique aveugle lui-même:

His et similibus aspirationibus, quae praecesserunt, et amorosis inclinativisque colloquiis, quae subsequuntur, haec sancta anima in sinum aeterni sponsi sui ingressa, ducta est ad gaudiosa silentia divinae fruitionis, ubi

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>2</sup> Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., *Auctoris Commendatio*, dans l'édition de l'*Exercitatio Spiritualis* dans AOC, XI (1940/42), p. 21.

<sup>3</sup> J. Brenninger O.Carm., *Dominicus a S. Alberto O.Carm. Opuscula pro novitiis et professis studentibus. Introductio in novam editionem*, dans AOC, XI (1940/42), p. 18-19.

<sup>4</sup> Les deux tiers de l'*Exercitatio* consistent en «conversations»; cf., par exemple, *Exercitatio Spiritualis*, p. 36-57.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 52; cf. *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 681-744, *De la Simplicité divine*.

<sup>7</sup> *Exercitatio Spiritualis*, p. 35.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 59.

tamdiu moratur, quamdiu placet sponso, hic, ubi eam deificat et in suamet divinitatem totaliter transfundit, eam inebrians et ingurgitans amoris plenitudine.<sup>1</sup>

La vie religieuse consiste :

in assiduo potissimum sanctae orationis et meditationis studio et in assidua perfecta que sui ipsius mortificatione et abnegatione.<sup>2</sup>

Le frère Jean ne disait pas autre chose :

notre esprit est et doit estre d'oraison et de recollection, jointe à l'exercice de la vraye mortification.<sup>3</sup>

Que cette mortification, tout comme chez Jean de Saint-Samson, soit au service de l'*actualis ad Deum attentio*, et lui soit subordonnée, va presque sans dire.<sup>4</sup>

Pourtant, ces traités ont déjà une facture toute personnelle. Il y a un monde entre leur rédaction égale et équilibrée et la forme désordonnée des œuvres du frère Jean ; mais, étant donné les circonstances dans lesquelles les œuvres de ce dernier ont été composées, on ne peut s'en étonner. Ce qui distingue surtout Dominique, c'est que, dans l'*EXERCITATIO SPIRITUALIS*, il porte presque exclusivement son attention sur la prière, réservant ainsi une place spéciale à la pratique de la présence de Dieu, traditionnelle au Carmel.<sup>5</sup> Le frère Jean, il est vrai, en parle souvent aussi,<sup>6</sup> mais Dominique insiste davantage sur cet exercice.

Dans ses traités, la THÉOLOGIE MYSTIQUE<sup>7</sup> et le TRAITÉ DE L'ORAI-  
SON MENTALE,<sup>8</sup> qui est de loin son plus beau livre, mais n'a malheureusement jamais été édité jusqu'à présent, Dominique devient beaucoup plus lui-même. Ses idées sur la vie spirituelle montrent une maturité plus grande et l'on voit que, grâce à sa formation philosophique et théologique, son argumentation a gagné encore en clarté. L'influence de Jean de Saint-Samson reste sensible : de lui viennent la terminologie, la conception de la structure de l'âme et la théorie de l'introversion. Aussi fait-il incontestablement partie de « l'école abstraite ».<sup>9</sup> Il continue à considérer la prière comme le centre de la vie spirituelle.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>3</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 852, col. 1, D.

<sup>4</sup> *Exercitatio Spiritualis*, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34, 43, 44, 45.

<sup>6</sup> *Œuvres de Jean de S. Samson*, t. II, p. 977, col. 1, A.

<sup>7</sup> Publiée par J. Brenninger O.Carm., dans *Etudes Carmélitaines*, XXII (1937), t. 1, p. 258-269.

<sup>8</sup> Nous ne disposons que du texte de Simplicien de Saint-François O.Carm., dans *Orléans, Bibl. Municip.*, ms 1430, f. 40 r.-97 v. Simplicien a adapté le style de Dominique au goût de son temps (fin du dix-septième siècle).

<sup>9</sup> Cela apparaît clairement dans sa *Théologie Mystique*.

Il importe grandement des le commencement qu'on entreprend l'exercice de l'oraison, d'avoir bien droit en obiet la fin d'un si saint exercice. Il ne faut pas la pratiquer simplement comme les autres œuvres de mortification et de vertu, et comme un moyen d'estre agreable a Dieu; mais il la faut entreprendre comme le total de nostre vie, entendant par l'oraison a laquelle on se desire d'adonner, la negotiation et occupation interieure de nostre esprit avec Dieu.<sup>1</sup>

Dominique est arrivé à une conception personnelle de la nature des expériences mystiques les plus élevées. Il continue à se servir de la terminologie des mystiques germaniques, mais sa doctrine s'écarte de la leur. Il se rattache plutôt à Hugues de Balma, qui fonde sa *THEOLOGIA MYSTICA* (appelée aussi *DE TRIPLICI VIA* ou, d'après l'incipit, *VIA SYON LUGENT*) sur la thèse suivante:

*Theologia mystica est extensio amoris in Deum per amoris desiderium.*<sup>2</sup>

La seconde thèse de Hugues affirme:

*Anima secundum suum affectum potest aspirando, vel desiderando, moveri in Deum sine aliqua cogitatione intellectus praevia, vel concomitante;*<sup>3</sup>

elle n'est que partiellement approuvée par Dominique.<sup>4</sup>

Dominique est d'avis qu'une contemplation directe et immédiate de Dieu n'est pas possible sur terre:

Nous ne connoissons pas Dieu immediatement icy bas, nous ne le connoissons seulement que par ses effets.<sup>5</sup>

L'amour, le désir sont les seules manières de s'unir directement à Dieu, non pas la connaissance:

Si Dieu estoit quelque chose qui tombast au cœur de l'homme, les pensées et discours l'y metteroient et conserveroient; mais estant pur esprit qui ne se voit, mais qu'on croit seulement, il fault pour estre vraiment uni a lui que ce soit par un moien incogneu et ineffable et que nous ne cognoissons pas de cognoissance reflexe, mais seulement directe: ce qui est dans cet estat.

Or cet estat est l'estat d'union tres intime de l'esprit créé avec l'Incréé,

<sup>1</sup> Cité par J. Brenninger O.Carm. d'après un manuscrit plus ancien du *Traicté de l'oraison* dans son article *Dominicus a Sancto Alberto Carmelita provinciae Turonensis*, dans *AOC*, VIII (1932-1937), p. 297, note 8.

<sup>2</sup> Cf. S. Bonaventura, *Opera Omnia*, éd. Vivès, Paris 1866-1874, t. VIII, p. 2, col. 1.

Ce n'est que récemment qu'il a été prouvé que la *Theologia mystica* est une œuvre de Hugues de Balma et non pas de Saint Bonaventure ou d'autres.

<sup>3</sup> Bonaventura, *Opera Omnia*, t. VIII, p. 46, col. 2 (quaestio unica).

<sup>4</sup> «sans connoissance, ce qui se doit entendre sans connoissance formée et distincte» (*Théologie Mystique*, dans *Etudes Carmélitaines*, p. 259). Il dit fort bien que d'abord l'entendement doit présenter l'objet à la volonté (*Traicté de l'oraison*, ms. Orléans, Bibl. Municipale, 1430, f. 53 r.).

<sup>5</sup> *Traicté de l'oraison*, f. 62 v.



où le sommet de l'esprit, la puissance amative estant immédiatement appliquée à Dieu appréhendé par dessus tout concept et sentiment, s'enfonce de plus en plus dans l'abîme sans fond de la divinité, la vertu pénétrante estant l'amour et le désir de Dieu tant immédiatement qu'il n'est pas de voir Dieu, mais de Dieu en lui même.<sup>1</sup>

Ce désir est suscité par l'action directe de Dieu dans le *sommet de l'esprit*:

... son divin Esprit touche purlors le sommet de l'esprit créé et le fond plus-intime de l'âme et de la volonté, ce qui n'est autre chose que cette tendance centrale vers luy comme vers son centre qui cause dans elle, par Luy-même et non par aucun don dont elle ait la conscience, ce secret mouvement d'inquietude vers ce Centre de nos âmes qui n'est autre que Dieu même.<sup>2</sup>

Le contact direct avec Dieu, qu'on obtient par ce désir fervent, engendre dans l'âme *une science expérimentale de Dieu*; c'est une science qui reste sur le plan de la foi, car elle n'est pas intellectuelle; d'un autre côté, elle est pourtant directe, dans le sens où le goût ou le sens du toucher peuvent nous donner une connaissance directe. Une telle connaissance se rapporte à la réalité, non à l'essence d'une chose. Le texte suivant rend très bien ce raisonnement:

Dans cet estat l'entendement n'a point d'autre operation que d'une foy nue, en faveur de laquelle ayant montré à la volonté que Dieu est inconcevable et au dessus de tout sens et de toute intelligence la volonté a pénétré cet Objet ineffable et a mérité de le goûter, parce que le goût est une sorte de science qui répond à la puissance et la faculté que l'on appelle appetitive et amative, qui n'est autre chose que la volonté; de la même manière par comparaison, qu'une personne laquelle auroit goûté du miel sans en avoir jamais entendu parler, il seroit néanmoins vray de dire qu'elle en auroit une science expérimentale et certaine. D'où résulte une lumière dans l'entendement qui fait que sa foy en est bien plus éclairée et plus vive, et que ce qu'il croyoit avant cette expérience par une foy seulement commune, à présent elle en a l'intelligence en sorte qu'il luy semble voir les choses qu'il croit, bien que cette connaissance n'ôte pas le mérite de la foy, parce qu'elle n'est pas entièrement claire, mais c'est seulement une expérience de la certitude de notre foy.<sup>3</sup>

A d'autres endroits il voit dans cette connaissance une phase qui se situe entre la foi ordinaire et la *visio beata*.<sup>4</sup>

Il est remarquable que, suivant Dominique, l'union mystique la

<sup>1</sup> *Théologie Mystique*, p. 263, note 1.

<sup>2</sup> *Traité de l'oraison*, f. 59 r.-v.

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 53 r.-v.

<sup>4</sup> *Ibid.*, f. 61 v.-62 v.; 93 r.-94 r.

plus élevée n'est pas réalisée lorsque l'âme est consciente de se sentir une avec Dieu, ou, comme il dit, à *l'état actif*:

lorsque l'âme a un sentiment et une connoissance réflexe de son état et de sa disposition presente, qu'elle se voit avec réflexion et attention infiniment étenduë dans Dieu . . . sans avoir la pensée ny le souvenir d'autre chose que de Dieu.

Cette conscience d'être une avec Dieu justement *est cause qu'elle est moins pure*. Mais lorsque l'âme est à *l'état passif*, elle

ne sent qu'un enfer de chagrin . . . se voit plus pauvre et plus vuide que ceux qui n'ont jamais entendu parler de l'oraison;

alors Dieu, qui est pur esprit et *n'a rien dans Luy de sensible*, peut s'unir le plus intimement à elle. Car,

Moins elle (l'âme) a de connoissance et de sentiment de Dieu par réflexion, plus elle s'avance . . . , se perd dans Luy comme dans son Element et dans son vaste Ocean d'Amour.<sup>1</sup>

Le signe et le marque que Dieu vienne Luy-même dans nos ames . . . c'est cette inquietude, cet appetit et ce désir qu'en ressent l'âme, lequel plus il s'approche de Dieu comme son centre, plus fortement il se meut et s'y porte, et le desire plus ardemment, et en devient toujours plus-insatiable, parce que ce même appetit croît à mesure qu'il touche à Dieu . . .<sup>2</sup>

Pour Dominique, le plus haut degré de la mystique n'est pas dans le repos de l'union, mais dans *l'inquietude, la peine et la souffrance* du désir insatiable de s'unir de plus en plus intimement à Dieu.<sup>3</sup>

Dominique de Saint-Albert mourut le 24 janvier 1634 à Nantes, âgé d'à peine 37 ans.<sup>4</sup>

Voilà pour Jean de Saint-Samson et Dominique de Saint-Albert, qui sont les principaux écrivains spirituels de la Réforme tourangelle en sa première période. Mais il est extrêmement regrettable que nous ne puissions sonder dans la même mesure la doctrine spirituelle de Philippe Thibault, dont l'influence sur l'esprit et la structure du mouvement a pourtant été déterminante. Thibault, malheureusement, ne laissa pas d'écrits. Le livre de Hugues de Saint-François LA VÉRITABLE IDÉE D'UN SUPÉRIEUR RELIGIEUX, FORMÉE SUR LA VIE ET LES CONDUITES DU VÉNÉRABLE PÈRE PHILIPPES THIBAUT, nous donne une idée de ce

<sup>1</sup> *Ibid.*, f. 58 v.-59 v.

<sup>2</sup> *Ibid.*, f. 60 r.-v.

<sup>3</sup> *Ibid.*, f. 61 r.

<sup>4</sup> Dominique était né à Fougères, le 14 avril 1596 (Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 333); sa mort nous est décrite dans plusieurs lettres, publiées par Suzanne-Marie Bouchereaux, *Textes relatifs à Dominique de Saint-Albert*, dans *AOC*, XV (1950), p. 125-157.

qu'a été sa vie; mais lorsqu'il est question de la vie de prière et des vertus de Thibault, il est souvent difficile de savoir qui parle: Thibault ou Hugues lui-même. Par ci, par là, des paroles de Thibault sont rapportées textuellement, mais ces citations sont trop peu cohérentes pour nous permettre de nous faire une image précise de sa doctrine spirituelle. Nous pouvons cependant emprunter certaines données à cet ouvrage, car il semble bien que l'esprit qu'il respire soit celui de Thibault.

A l'égard de la mystique, son attitude est très prudente. Il ne se prononce pas sur la possibilité d'une expérience directe de Dieu, mais il préfère insister sur la présence de Dieu au moyen des vertus théologiques. Aussi apprend-il à ses novices:

à chérir cette sainte obscurité de la Foy. . . Il leur remontoit de plus, les profits que les ames reçoivent de partir et agir en pure Foy, dans une entiere resignation, et dépendance de Dieu seul, les assurant que les troubles, et desolations interieures, et spirituelles, provenoient de ce que l'esprit n'estoit point attaché à Dieu par la Foy.<sup>1</sup>

Hugues dit de lui:

C'estoit bien en vérité son exercise plus continuel, d'envisager son divin Sauveur comme Auteur de la Foy en tous les Mysteres.<sup>2</sup>

Sur l'amour il enseigne:

ce qui est encore plus merveilleux, elle (l'âme) estoit élevée par cette divine qualité (la charité) qui l'informoit, pour aimer Dieu dès cette vie connaturationnellement tout tel qu'il est en soy mesme, ainsy que l'entendement des Bienheureux est élevé par la Lumiere de Gloyre pour le voir face à face dans le Paradis. Sentiment à la vérité qui merite toutes les attentions d'une ame fidelle à la Grace, afin de l'occuper continuellement dans un exercice si saint, qui la rend Bienheureuse dès cette vie, iouissante Dieu par le moyen de la Charité.<sup>3</sup>

Le texte suivant est très intéressant, car Thibault y enseigne, comment dans la pratique, il faut aimer Dieu:

Il enseignoit à ses Freres cette pratique d'amour, de conformité et d'acquiescement de leur volonté à celle de Dieu. . . Sur cette pratique fondamentale d'union à la volonté de Dieu. . . il en établissoit trois autres; la premiere estoit exterieure, faisant et souffrant par effet tout ce qui se presentoit de difficile tant à l'interieur, qu'à l'exterieur, y adioustant des peines volontaires pour mortifier son corps, afin de le victimer continuellement sur

<sup>1</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. II, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. II, p. 30.

l'autel de la Charité. . . La seconde pratique estoit interieure par une application continuelle à produire des actes d'aspiration, et d'amour. . . sans aucune multiplication de pensées, ny empressement d'imagination. . . La troisieme maniere estoit bien plus élevée, sa volonté ayant acquis par cette application interieure une telle habitude d'aimer Dieu uniquement et purement, que sans produire aucun acte formé, elle luy adheroit comme à son souverain Bien, sans discernement aucun ny reflexion sur les creatures, ny sur soy-mesme.<sup>1</sup>

Les trois manières dont il est question ici sont, sans aucun doute, empruntées à la RÈGLE DE PERFECTION de Benoît de Canfield,<sup>2</sup> un des grands maîtres de «l'école abstraite».

Les textes cités sont par trop fragmentaires pour que nous puissions en tirer des conclusions; mais ils montrent, d'une part, une position prudente à l'égard de l'union avec Dieu, qui, selon lui, se réalise grâce à la pratique des vertus théologiques; d'autre part, on constate une concordance fondamentale avec les écrits de Jean de Saint-Samson sur le rôle de l'amour dans les formes les plus élevées de la vie spirituelle et sur l'importance de l'oraison jaculatoire.

Suzanne-Marie Bouchereaux veut sans doute trop marquer les différences entre Thibault et Jean de Saint-Samson lorsqu'elle se permet d'affirmer presque catégoriquement que Thibault ne connut point les faveurs mystiques.<sup>3</sup> Nous n'en sommes pas sûr du tout. Au contraire, plusieurs passages de ses biographies témoignent d'une grâce mystique certaine. Voici quelques textes qui en prouvent les signes:

Pro more habebat. . . omnibus clam facie in terram prostrata quinque aut sex horis persistere reverentissima profundissimaque oratione occupatus cum Deo.<sup>4</sup>

Visus est, dum in Parasceve ad aram facerat, tam copiosas effundere lacrimas, ut iis etiam sudariola madidaret.<sup>5</sup>

Son biographe, Hugues de Saint-François, est pleinement convaincu que Thibault a connu la grâce supérieure de la vie mystique.<sup>6</sup> Thibault n'en parlait jamais lui-même. Il a cru devoir assumer la parole de l'Écriture *Sacramentum Regis abscondere bonum est*. Une telle attitude répondait à sa personnalité. Il était ainsi fait que sa préférence allait aux pratiques visibles comme à un critère qui ne trompe pas.

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. II, p. 36-37.

<sup>2</sup> Optat de Veghel O.F.M.Cap., *Benoît de Canfield*, Rome 1949, p. 206-207.

<sup>3</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 52.

<sup>4</sup> Timotheus a Praesentatione Virginis O.Carm., *Vita Venerabilis P. Philippi Theobaldi*, publiée dans *AOC*, VII (1929/31), p. 54.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>6</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. II, p. 29-30, 121, 127, 216-217.

C'est en vain, mes Frères, que vous dites en vos oraisons, et entretiens spirituels, qu'aimez Dieu de tout vostre cœur, si vous ne le temoignez pas par vos œuvres.<sup>1</sup>

Sa prudence aura été la même pour ses propres expériences mystiques que pour celle des autres; il suffit de se souvenir à quels examens approfondis il soumit le frère Jean pendant son noviciat. Mais il est certain qu'il n'a pu ignorer la production contemporaine en matière de spiritualité<sup>2</sup> et qu'il a su donner avec discernement des directives pour les degrés supérieurs de la prière.<sup>3</sup> Enfin, et la chose est d'importance, c'est lui, à n'en pas douter, qui, en l'approuvant, a permis à Jean de Saint-Samson d'exercer toute son influence sur les jeunes membres de la Réforme.

Parmi les Tourangeaux de la première heure, qui contribuèrent à déterminer l'esprit de la Réforme, il faut nommer aussi Bernard de Sainte-Madeleine, qui fit sa profession le 22 juillet 1610 à Rennes.<sup>4</sup> Des soixante années qu'il passa dans l'Ordre – il mourut le 6 août 1669<sup>5</sup> – il en consacra quarante à la formation spirituelle des novices et des jeunes frères profès. En 1634, il entreprit la rédaction d'un manuel pour les novices. Marc de la Nativité s'en est inspiré pour ses *DIRECTOIRES DES NOVICES*, qui parurent en quatre tomes à Paris en 1650-1651;<sup>6</sup> et c'est lui-même qui désigne Bernard comme le véritable auteur de cet ouvrage.<sup>7</sup> Ces *DIRECTOIRES* sont un magistral résumé de la spiritualité de la Réforme; l'influence de Jean de Saint-Samson s'y fait fortement sentir.

L'épanouissement de la Réforme de Touraine, dont nous avons tâché de préciser les origines, se situe dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Tant par son ajustement aux exigences et à la mentalité de l'époque, que par son excellente organisation, la Réforme exerça sur les hommes de bonne volonté, qui étaient nombreux, un attrait tout particulier. On constate à cette époque un grand élan: les initiatives énergiques se multiplient et elles aboutissent rapidement à des résultats. En 1635, la Réforme n'avait pas seulement triomphé dans

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. II, p. 42.

<sup>2</sup> Cf. p. 125-127.

<sup>3</sup> Hugues, *op. cit.*, t. II, p. 133-137.

<sup>4</sup> Bernard Jacques Roux prit l'habit le 16 juillet 1609: *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 29, *Registre des réceptions d'habit*; il fit profession le 22 juillet 1610: *Arch. OC Rome*, II CO II, 2, lettre de Marc de la Nativité à Louis Perez, Poitiers le 14 mai 1674.

<sup>5</sup> *BC*, t. I, col. 276.

<sup>6</sup> Healy, *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite reform of Touraine*, p. 24-27.

<sup>7</sup> *Arch. OC Rome*, II CO II, 2, lettre de Marc de la Nativité à Louis Perez.

les seize couvents primitifs de la province : elle s'était renforcée par la fondation de sept nouveaux couvents.<sup>1</sup> L'affluence des novices resta importante, si bien que le nombre des membres alla croissant et qu'en 1669, outre ceux qui travaillaient hors de son territoire, la province comptait 546 membres.<sup>2</sup>

Cette prospérité ne tarda pas à orienter les Tourangeaux vers les entreprises missionnaires. Ils pensèrent d'abord à l'Inde, mais finalement on leur assigna quelques îles des Indes occidentales. Ils y organisèrent en 1646 un travail d'évangélisation systématique, d'abord dans l'île Saint-Christophe, plus tard à la Guadeloupe, à la Martinique et dans d'autres îles ;<sup>3</sup> un séminaire spécial fut fondé à Sainte-Anne-d'Auray en vue de cette mission.<sup>4</sup> Les Tourangeaux s'occupèrent également des missions en Angleterre et en Irlande et ils accueillirent de jeunes Anglais au noviciat.<sup>5</sup>

Leur travail le plus remarquable au cours de cette première cinquantaine d'années fut cependant la propagation de la Réforme dans d'autres provinces de l'Ordre. On retrouve les Tourangeaux dans toute l'Europe occidentale, jusqu'en Pologne. Partout, et dès le début, on leur demanda de réformer les couvents à la manière tourangelles. Etienne Gueroult, prieur de Rouen qui, peu auparavant, avait dû quitter Rennes parce qu'il était membre d'une autre province,<sup>6</sup> demanda, dès la fin de 1608, la permission d'appliquer les règles de vie du couvent de Rennes à son propre couvent ;<sup>7</sup> l'année suivante, Robert Berthelot fit savoir à Thibault que le prieur de Caen aimerait le recevoir.<sup>8</sup> Ces couvents appartenaient à la province de France. Les demandes devinrent de plus en plus nombreuses. Elles provenaient d'abord des autres provinces françaises du Carmel : l'Aquitaine, Narbonne, la Provence, la Gascogne et Toulouse,<sup>9</sup> mais bientôt de la Belgique aussi. La demande belge donna lieu à une correspondance abondante ; car, au début, Thibault n'approuva pas l'entreprise.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 407 sq.

<sup>2</sup> *Status Ordinis in Gallia anno 1669*, dans *AOC*, II (1911/13), p. 344.

<sup>3</sup> L. van den Eerenbeemt O.Carm., *Documenta Missiones Ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia*, dans *AOC*, VI (1927/29), p. 381-382.

<sup>4</sup> *Status Ordinis in Gallia anno 1669*, p. 344.

<sup>5</sup> *ACG*, t. II, p. 123.

<sup>6</sup> Cf. chap. 4, p. 161.

<sup>7</sup> *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 19, deux lettres de Gueroult à Thibault, le 23 novembre 1608 et le 18 mai 1609.

<sup>8</sup> *Ibid.*, lettre de Berthelot à Thibault, le 7 septembre 1609.

<sup>9</sup> *Arch. Ille-et-V.*, de nombreuses lettres dans les liasses 9 H 7a, 9 H 16 et 9 H 19.

<sup>10</sup> Des dizaines de lettres dans *Arch. Ille-et-V.*, 9 H 12 et dans *Malines, Arch. Archidépiscopales*, Fonds des Carmes.

La première demande venue d'Allemagne fut faite en 1633;<sup>1</sup> mais en Pologne la Réforme tourangelles dut pénétrer avant cette date.<sup>2</sup> C'est ainsi que la règle de vie des Tourangeaux trouva assez rapidement un accueil favorable dans toute l'Europe occidentale.

Au chapitre général de 1645, la direction de l'Ordre décida même d'exiger, dans tous les couvents réformés de l'Ordre, l'application des CONSTITUTIONS de Touraine,<sup>3</sup> qui avaient été élaborées à partir des EXERCITIA CONVENTUALIA de 1615 et se trouvaient en 1635 à peu près achevées;<sup>4</sup> la décision regarda aussi les couvents qui avaient été réformés indépendamment du mouvement tourangeau (c'était le cas dans le sud de l'Europe, notamment en Italie, où plusieurs mouvements de réforme se produisirent au cours du XVII<sup>e</sup> siècle).

Dans le domaine de la vie spirituelle c'est la voie ouverte par le frère Jean de Saint-Samson qui fut résolument suivie. Les auteurs spirituels de la deuxième génération de la Réforme, ceux donc qui entrèrent au Carmel tourangeau après 1615, sont nombreux. Nous nous contenterons de citer les principaux noms parmi ces élèves du frère Jean: Léon de Saint-Jean, Antoine de Saint-Martin, Donatien de Saint-Nicolas, Hugues de Saint-François, Marc de la Nativité et Pierre de la Résurrection.

La ligne montante qu'on observe au cours des cinquante premières années de l'histoire de la Réforme, décline dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle; c'est du moins l'impression que laisse un premier examen rapide des faits. En Touraine notamment, les Carmes sont divisés par de violentes querelles, qui affectent toute la province et durent de longues années.<sup>5</sup> Des plaintes se font entendre au sujet du relâchement de la discipline,<sup>6</sup> l'expansion a pris fin et peu à peu les grandes personnalités font défaut. Le début de la deuxième moitié du siècle est encore marquée par quelques écrivains spirituels importants de l'école du frère Jean: Mathieu de Saint-Jean, René de Saint-Albert et Maur de l'Enfant-Jésus; mais, après eux c'en est fait des grandes personnalités dans ce domaine aussi. A l'extérieur de la province

<sup>1</sup> Arch. Ille-et-V., 9 H 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, lettre du 31 mai 1627.

<sup>3</sup> ACG, t. II, p. 59-60.

<sup>4</sup> Hugues, *La véritable Idée*, t. I, p. 391; imprimées à Paris, 1636, sous le titre *Regula et Constitutiones Fratrum Beatae Dei Genitricis et Virginis Mariae de Monte Carmelo pro conventibus Reformationis Gallicae in Provincia Turonensi*.

<sup>5</sup> Arch. OC Rome, II CO 35, n° 300-311; Arch. Ille-et-V., 9 H 12, apologie de 12 pages; *ibid.*, 9 H 18b, des lettres et des pièces imprimées sur la lutte.

<sup>6</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 440-446; Arch. Ille-et-V., des pièces intéressantes dans les liasses 9 H 24, 9 H 33, 9 H 34, 9 H 35 et 9 H 36.

tourangelle, en particulier dans les autres provinces françaises du Carmel, cette décadence est encore plus sensible. La Réforme, qui n'y pénétra pour de bon que vers 1650, n'eut plus guère l'occasion de se développer. On peut constater le fait dans la province de Narbonne, par exemple, qui comptait 22 couvents. Grâce à l'influence énergique du père Bernard Bérard, aidé de quelques Tourangeaux, le couvent de Chalon-sur-Saône fut réformé en 1618;<sup>1</sup> en 1622, Bérard gagna le couvent de Dijon à la cause du mouvement<sup>2</sup> et, quatre ans plus tard, celui de Besançon<sup>3</sup>. Deux autres couvents s'y joignirent : Clermont-Ferrand, en 1631,<sup>4</sup> et Lodève, en 1637.<sup>5</sup> C'est tout. Lorsqu'en 1669, le père Marc de la Nativité, religieux de la province de Touraine, fit le tour de la province comme visitateur apostolique, aucun autre n'avait suivi l'exemple des cinq couvents cités plus haut; dans chacune des autres maisons, il y avait, il est vrai, quelques réformés, mais leur travail resta sans grand effet. Aussi le père Marc voit-il l'avenir d'un œil sombre. Il parle de *cet état de langueur dans laquelle se trouve la Réforme*.<sup>6</sup> La province manque de religieux et, sauf dans les couvents réformés, il est peu question de se conformer aux CONSTITUTIONS, en partie aussi à cause du manque d'effectifs et de la pauvreté; plusieurs couvents ne se sont pas encore relevés des suites des guerres civiles; la discorde et les querelles y sont choses courantes.<sup>7</sup> Telle était la situation à Narbonne; telle elle était aussi dans les autres provinces françaises du Carmel.<sup>8</sup>

Cherchant les causes de cette décadence, Suzanne-Marie Bouchereaux dénonce Philippe Thibault comme principal responsable parce qu'il aurait manqué de décision.<sup>9</sup> Il semble qu'un tel reproche soit injustifié et qu'il faille chercher ailleurs. Dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle le temps des grandes initiatives est passé. Un manque de profondeur se fait sentir. Des dissensions et même des altercations retentissantes sur des questions secondaires et accessoires deviennent de plus en plus fréquentes; l'intérêt pour les choses religieuses fléchit; le nombre des vocations diminue, sauf en Bretagne; beaucoup de couvents, surtout dans les provinces où la Réforme ne pénétra que plus

<sup>1</sup> Antoine-Marie de la Présentation O.C.D., *Le Carmel en France*, t. II, Toulouse 1936, p. 328.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. I, p. 99.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. III, p. XII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. II, p. 304.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. II, p. 94.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. I, p. 102.

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. I, p. 98-104.

<sup>8</sup> Pour les provinces de la Provence et d'Aquitaine, cf. *ibid.*, t. IV, V et VI.

<sup>9</sup> Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France*, p. 445.



tard, ne parviennent plus à sortir du marasme et des séquelles des guerres civiles. Et non seulement la Réforme n'y a pas de prise, mais ils ne se cherchent pas une formule propre. Au début du siècle les réformateurs avaient éprouvé le besoin de régler leur manière de vivre par le moyen des statuts détaillés et précis. Plus tard, lorsque le grand élan se fut ralenti, toutes ces prescriptions furent de plus en plus ressenties comme un système trop étroit, qui ne cadrerait plus avec la vie du temps et dont on essayait de se libérer, sans aller jusqu'à une réadaptation ou à un renouvellement. La vraie raison du déclin c'est dans ce changement de mentalité qu'il faut la chercher. La Réforme tourangelles ne reflète-t-elle pas ainsi l'évolution de la France entière au XVII<sup>e</sup> siècle?

A l'extérieur de la France, en Belgique, la Réforme connaît, au contraire, en cette deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, une période d'épanouissement. Dans un des couvents de la province flamande, à Boxmeer aux Pays-Bas, elle subsista jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que l'Ordre était sur le point de périr. Ce couvent aura eu l'honneur de conserver pour une nouvelle renaissance la flamme qu'avaient ranimée en Touraine les Behourt, les Thibault et les Jean de Saint-Samson. C'est ainsi que, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les CONSTITUTIONS de Touraine ont servi de fondement aux nouvelles CONSTITUTIONS rédigées pour l'Ordre entier.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La version française du texte néerlandais est due à Mme D. van Weelderen, tandis que le Rév. P. Golliet, Professeur à l'Université de Nimègue, a bien voulu contrôler le texte français. Nous tenons à exprimer nos plus vifs remerciements à tous les deux.

# BIBLIOGRAPHIE

## I. MANUSCRITS

- Angers, Archives Départementales de Maine-et-Loire*, 86 H 1, Carmes d'Angers.
- Malines, Archives Archépiscopales*, Fond des Carmes.
- Merkelbeek, Nederlands Carmelitaans Instituut*, Ms B 2, Liber Provinciae Belgicae (1597-1639).
- Nantes, Archives Départementales de la Loire-Inférieure*, H 224.
- Nantes, Archives Municipales*, GG 621, Carmes de Nantes.
- Orléans, Bibliothèque Municipale*, Ms 1430, Abrégé de la Vie et des Œuvres spirituelles et mystiques du Venerable Pere Dominique de Saint Albert.
- Paris, Bibliothèque de l' Arsenal*, 5637, Varia.
- Paris, Bibliothèque Mazarine*, Ms 1791, Varia de Ord. Carm. Ex libris Nicolai Culamni Carmelitae Aurelianensis.
- Paris, Bibliothèque Nationale*  
Ms fr. 13526 et 13527, Histoire chronologique et critique de l'origine et progrès de l'Ordre des Carmes avec les vies des grands hommes.  
Ms fr. 22325, Extraits de cartulaires de Bretagne.  
Ms Latin 10918, Fragments des Registres d'Alfonse, comte de Poitiers, XIII s.  
Collection de Touraine et Anjou, ms 19.
- Poitiers, Archives Départementales de la Vienne*, Fonds des Carmes, H 17, Carmes de Loudun.
- Quimper, Archives Départementales du Finistère*  
15 H 1, Carmes de Pont-l'Abbé.  
15 H 3, Carmes de Pont-l'Abbé.  
16 H 6, Carmes de Saint-Pol de Léon.
- Rennes, Archives Départementales d'Ille-et-Vilaine*  
9 H 2, Couvent de Rennes. Etablissement, cartulaire, actes ducaux. 1448-1663.  
9 H 4, Couvent de Rennes, Actes ducaux et royaux, franchises, amortissements. 1460-1782.
- Ms 9 H 5, Inventaire des archives du couvent.  
9 H 7a, Couvents de la province. Archives, fondations. 17e s.  
9 H 8, Couvents de la province. Archives, fondations. 1360-1688.  
9 H 9, Couvents de la province. Archives, fondations. 1360-1688.  
9 H 10, Couvents de la province. Archives, fondations, couvent de Ploërmel.  
9 H 12, Couvents de la province. Place Maubert, Les Billettes de Paris.  
9 H 14, Rome. Brefs, bulles, indults.  
9 H 16, Demandes de Réforme par les couvents.  
9 H 17, Statuts, lettres monitoires, etc.  
9 H 18a, Chapitres provinciaux et généraux. 1607-1682.  
9 H 18b, Chapitres provinciaux et généraux. 1620-1789.  
9 H 19, Archives des couvents. 1607-1677.  
9 H 21, Reigles, statuts, constitutions.  
9 H 22, Reigles et statuts, constitutions.  
9 H 24, Reigles et statuts, constitutions.  
9 H 25, Constitutions etc.  
9 H 28, Couvent de Rennes. Personnel.

- 9 H 29, Couvent de Rennes. Personnel, registres de vêtue, renouvellement de vœux etc. 1620-1766.
- 9 H 30, Couvents de la province et Rennes. Personnel, admissions à l'Ordre, noviciat, sorties etc.
- 9 H 31, Province de Touraine. Personnel, élections de dignitaires. 1448-1788.
- 9 H 32, Personnel, visites des couvents, députations, nominations.
- 9 H 33, Discipline, enquêtes, 1460-1788.
- 9 H 39, Œuvres du Vénéral Jean de Saint-Samson.
- 9 H 48, Confréries.
- 9 H 50, Couvent de Rennes, Rentier, administration générale. 1446-1788.
- 9 H 54, Couvent de Rennes. Marchés, constructions, 1474-1726.
- 9 H 63, Couvent de Rennes. Titres de propriété.
- 18 H 5, Dominicains de Rennes. 1477-1677. Réformation des couvents.
- 27 H 3, Carmélites du Saint-Sepulchre de Rennes. Statuts et ordonnances.
- Rennes, *Archives Municipales*, 295, La communauté des Grands Carmes. 1450-1737.
- Rennes, *Bibliothèque Municipale*, Ms 2583 (anc. 565), Catalogue des livres de la bibliothèque des R.P. Carmes de Rennes, présenté au chapitre provincial tenu à Nantes l'an 1696.
- Rome, *Archivium generale Ordinis Carmelitarum*
- II CO 1(6), Regestum secretum Ioannis Baptistae Caffardi primum Vicarii Generalis, et postea Generalis (1587-1590).
- II CO 1(9), Primum Regestum Henrici Silvij Generalis, maxime in Visitatione Provinciarum Italiae (1598-1602).
- II CO 1(11), Regesta Henrici Silvij Generalis, maxime in visitatione Provinciarum Galliae, Germaniae, et Poloniae (1602-1604).
- II Co 1(12), Regestum Henrici Silvij Generalis, maxime in Visitatione Provinciarum Hispaniae (1605-1608).
- II CO 1(14), Ultimium Regestum Henrici Silvij Generalis. Ab anno 1608 usque ad diem primam septembris 1612.
- II CO 4, Documenta. 1200-1499.
- II CO 35, Status diversorum Conventuum (praesertim Galliae).
- II CO II, 2, Scriptores Ordinis Carmelitarum, codex 2.
- II CO II, 4, Scriptores Ordinis Carmelitarum, codex 4.
- II CO III, 1, Liber Ordinis. Acta Capitulum Generalium (1318-1676).
- II Paris 1, Collegium Maubertinum (Parisiis). Codex 1 (1530-1699).
- II Roma (Tr.) II, 5, Miscellanea conventus S. Mariae Transpontinae.
- II Turonia 1, Capitula provincialia et commune Provinciae.
- II Turonia 3, Conventus Provinciae.
- Tours, *Arch. Départementales d'Indre-et-Loire*
- H 633.
- H 642, Grands Carmes de Tours. Lettres, documents.
- H 643, Historique de l'établissement des Carmes vers 1303 dans la rue de la Tour-rouge etc. Documents de 1705-1743.
- Tours, *Bibliothèque Municipale*, Mss 487 et 488, Recueil de divers traités du divin sérapique et incognu mystique, B. et S.F.F. Jan de Saint-Samson, religieux carme.
- Vannes, *Archives Départementales du Morbihan*
- Carmes du Bondon, H (1520-1668).
- Carmes du Bondon, H (1666-1674).
- Carmes de Hennebont, H 1.
- Carmes de Hennebont, H 3.
- Vannes, *Couvent des Carmélites déchaussées*, Ms Chroniques de Nazareth.

## 2. LIVRES

- Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*, éd. G. Wessels O.Carm., 2 t., Rome 1912-1934.
- Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, t. V (*Monumenta Ord. Fratrum Praedicatorum historica*, t. X), éd. B. M. Reichert O.P., Rome 1901.
- Ampe, A.-, S.J., *De Grondlijnen van Ruusbroec's Drieënhedsleer als onderbouw van den zieleopgang*, Tiel 1950.

- , *De geestelyke grondslagen van den zieleopgang naar de leer van Ruusbroec*, A. Schepping en Christologie, Tiel 1951; B. Genadeleer, Tiel 1952.
- , *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang*, Tiel 1957.
- Antoine-Marie de la Présentation O.C.D., *Le Carmel en France*, 6 t., Toulouse 1936-1939.
- Arcère, M., *Histoire de la ville de la Rochelle*, 2 t., La Rochelle 1756.
- Aubenas, R.— et R. Ricard, *L'Eglise et la Renaissance (Histoire de l'Eglise, t. XV)*, Paris 1951.
- Auclair, M., *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris 1950.
- Banéat, P. *Le vieux Rennes*, Rennes (s.d.)<sup>2</sup>.
- Bellevue, M. de —, *Ploërmel, la ville et la sénéchaussée*, Paris 1915.
- Bérulle, P. de —, *Les Œuvres de l'Eminentissime et Révérendissime Pierre Cardinal de Bérulle*, éd. François Bourgoing, Paris 1644.
- , *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, éd. Jean Dagens, 3 t. (*Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XVII-XIX), Paris-Louvain 1937-1939.
- Besse, Dom J.-M. —, O.S.B., *Province Ecclésiastique de Tours (Archives de la France monastique, t. XIX; Abbayes et Prieurés de l'ancienne France, t. VIII)*, Paris 1920.
- Bihl, M.— O.F.M. et B. Lins O.F.M., *Tabulae Capitulares Provinciae Argentinae O.F.M. (Analecta Franciscana, t. VIII)*, Quaracchi 1946.
- Blanchard, R., *Lettres et Mandements de Jean V*, 5 t. (*Archives de Bretagne, t. IV-VIII*), Nantes 1891-1895.
- Bonaventura, Saint — O.F.M., *Opera Omnia*, éd. Vivès, Paris 1866-1874.
- Boschheidgen, H., *Karmelsterkloster und altes Gymnasium zu Moers*, Moers 1921.
- Bouchart, A., *Les grandes croniques de Bretagne, composées en l'an 1514 par Maistre Alain Bouchart*, éd. H. le Meignan, Rennes 1886.
- Boucher, J. B. A., *Histoire de la bienheureuse Marie de l'Incarnation*, 2 t., Paris 1854<sup>2</sup>.
- Bouchereaux, S. M., *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris 1950.
- Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 t., Paris 1919-1938.
- Broutin, P.-S.J., *La Réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, 2 t., Tournai 1956.
- Brucher, J. — S.J., *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son Institut et de son Histoire*, Paris 1919.
- Bruno de Jésus-Marie O.C.D., *La Belle Acaire, Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, Paris 1942.
- Bullarium Carmelitanum*, 4 t; t. I et II éd. El. Monsignanus O. Carm., Rome 1715-1718; t. III et IV éd. J. A. Ximenez O.Carm., Rome 1768.
- Carné, G. de —, *Correspondance du Duc de Mercœur et des Ligueurs Bretons avec l'Espagne*, 2 t. (*Archives de Bretagne, t. XI et XII*), Rennes 1899.
- Carnère, V., *Les épreuves de l'Eglise de France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1936.
- Carzé de Busserolle, J., *Dictionnaire Géographique, Historique et Biographique d'Indre-et-Loire*, t. I, Tours 1883.
- Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France, Départements, t. XXV, Poitiers, Valenciennes*, Paris 1894.
- Chalmel, J.-L., *Histoire de Touraine*, t. II, Paris 1828.
- Chamard, Fr.—O.S.B., *Les vies des saints Personnages d'Anjou*, 3 t., Paris 1863.
- Chapotin, M.-D. — O.P., *Les Dominicains d'Auxerre*, Paris 1892.
- , *Souvenirs Dominicains dans le Diocèse de Saint-Brieuc*, Nantes 1887.
- Cherasco, Fr. da — O.Carm., *Breve Relazione della vita et gesti del R.mo P. M. Enrico Silvio*, Asti 1613.
- Chroniques de l'Ordre des Carmélites de la Réforme de Sainte-Thérèse depuis leur introduction en France*, 5 t., Troyes 1846.
- Cognet, L., *La Réforme de Port-Royal*, Paris 1950.
- , *La Spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1948.
- Constitutions O. Carm.*
- Sacre Constitutions nove fratrum et sororum beate Marie de monte Carmello*, Venetys, Luc. de Giuta Florent., 1499.
- Aurea et saluberrima ordinis Fratrum Desparae Virginis Mariae de monte Carmelo statuta, in capitulo generali Venetis celebrato ordinata. Isagogicon. Constituciones ordinatae per R. Magistrum Jo. Soret Generalem*, Venetus 1524.
- Constitutionum Compendium, et summam ultra antiquas constitutiones Ordinis a Sanctis. Sorecto editas . . .*, Venetus 1568.
- Aurea et saluberrima ordinis Fratrum Deiparae Virginis Mariae de monte Carmelo statuta, in capitulo generali Venetis celebrato ordinata. Caput Uncum. Constituciones ordinatae per R. Magistrum Jo. Soret Generalem. Acta capituli generalis 1564*, Hispali 1573.
- Constitutiones Fratrum Ordinis Beatissimae Dei Genitricis Mariae de Monte Carmeli*, Rome 1586.

- Constitutiones et Decreta... in capitulo generali Cremonae... die 6 Junij 1593 edita*, Cremona 1593.
- Regula et Constitutiones Fratrum Beatae Dei Genitricis et Virginis Mariae de Monte Carmelo pro contentibus Reformationis Gallicae in Provincia Turonensi*, s.l.n.d. (Paris 1636).
- Constitutions O.C.D.*
- Regula Primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum Congregationis S. Eliae, Ord. Beatae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, Rome 1611.
- Cornelissen, J. D. M., *Hooft en Tacitus*, Nimègue 1938.
- Courtecuisse, M., *Tables Capitulaires des Frères Mineurs de l'Observance et des Récollets de Bretagne*, Paris 1930.
- Crisogono de Jesús O.C.D., *Vida y Obras de S. Juan de la Cruz*, Madrid 1950.
- Cristiani, L., *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente* (Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. XVII), Paris 1948.
- , *La merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises*, Paris 1935.
- Cultuurgeschiedenis van het Christendom*, 5 t., Amsterdam 1948–1952.
- Dagens, J., *Bérulle et les Origines de la Restauration Catholique (1575–1611)*, Desclée de Brouwer 1952.
- , *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité (1501–1610)*, Paris 1952.
- Daniel a Virgine Maria O.Carm., *Speculum Carmelitanum sive Historia Elam Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de monte Carmelo*, 2 t. en 4 vol., Anvers 1680–1684.
- , *Vinea Carmeli*, Anvers 1662.
- Decreta pro conservanda, et amplificanda vitae regularis observantia, necnon pro gubernandi uniformitate in Hispaniae, et Lusitaniae Provincijs Ordinis Carmelitarum inducenda*, Hispali 1595.
- Decreta Congregationum Generalium Societatis Iesu*, Anvers 1635.
- Delaruelle, E. et A. Latreille, *Histoire du Catholicisme en France*, t. II, Paris 1960.
- Denifle, H.-O.P., *La Désolation des Eglises, Monastères, Hôpitaux en France vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, t. I, Mâcon 1897, t. II, Paris 1899.
- Denzinger, H.-S.J., *Enchiridion Symbolorum*, Barcelone 1951<sup>27</sup>.
- Digard, G., M. Faucon et A. Thomas, *Les registres de Boniface VIII*, t. II (1298–1300), Paris 1890.
- Discours sur la rébellion de la Rochelle*, Poitiers 1569.
- Dubusson-Aubenay, *Itinéraire de Bretagne en 1636*, éd. par L. Maître et P. de Berthou, 2 t. (*Archives de Bretagne*, t. IX et X), Nantes 1898–1902.
- Durtelle de Saint-Sauveur, E., *Histoire de Bretagne*, 2 t., Rennes 1935.
- , *Les Pays d'Obédience dans l'ancienne France*, Rennes 1908.
- Durville, G., *Etudes sur le vieux Nantes*, t. II, Nantes 1913.
- Eder, K., *Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus*, Wien 1949.
- Efren de la Madre de Dios O.C.D., *Obras de Santa Teresa*, t. I, *Biografía*, Madrid 1951.
- Ehsses, St., *Concilium Tridentinum*, t. IX, (*Acta*, t. VI), éd. Societas Goerresiana, Fribourg-en-Brisgau 1924.
- Eubel, K.-O.F.M., *Die Avignonesische Obediens der Mendikantenorden*, Paderborn 1900.
- Fouqueray, H.-S.J., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. I–III, Paris 1910–1922.
- François de S. Marie O.C.D., *Histoire générale des Carmes et des Carmélites de la Réforme de Sainte Thérèse*, trad. par Marie-René de Jésus Crucifié O.C.D., 2 t., Lerins 1896.
- Froumентау, N., *Le Secret des Finances de France Découvert, et departs en trois livres*, Paris 1581.
- Gallia Christiana*, par les Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, t. II, Paris 1720, t. VIII, Paris 1754.
- Gasnier, M.-O.P., *Les Dominicains de Saint-Honoré*, Paris 1950.
- George, A., *L'Oratoire*, Paris 1928.
- Godefroy de Paris O.F.M.Cap., *Les Frères-Mineurs Capucins en France*, t. I, vol. 1 et 2, Paris 1937–1939.
- Goossens, M.-O.F.M., *De meditatie in de eerste tyd van de moderne Devotie*, Haarlem-Anvers s.d.
- Grandet, J., *Notre-Dame Angevine ou traité historique...* , Angers 1884.
- Grégoire de Saint-Martin O.Carm., *Apologie pour l'Antiquité des religieux Carmes*, Douay 1685.
- Guéry, A., *Angers à travers les âges*, Angers 1914.
- Guibert, J. de - S.J., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome 1953.
- Guillot de Corson, A., *Pouillé historique de l'archevêché de Rennes*, 6 t., Rennes 1880–1886.
- Haton, Cl., *Mémoires de Claude Haton*, éd. M. F. Bourquelot, 2 t. (*Collection de documents inédits sur l'histoire de France*), Paris 1857.
- Hauser, H., *La Prépondérance Espagnole (1559–1660) (Peuples et Civilisations, t. IX)*, Paris 1948<sup>8</sup>.

- , *Les sources de l'histoire de France. XVI<sup>e</sup> siècle, III, Les Guerres de religion*, Paris 1912.
- Healy, K.- O.Carm., *Methods of prayer in the Directory of the Carmelite reform of Touraine*, Rome 1956.
- Heimbucher, M., *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 2 t., Paderborn 1933-1934<sup>3</sup>.
- Hélyot, Hyp.- O.F.M., *Histoire des Ordres Monastiques, Religieux et Militaires*, 8 t., Paris 1721<sup>2</sup>.
- Henriquet Hortensis, Chr., *Regula, Constitutiones et Privilegia Ordinis Cisterciensis, item Congregationum Monasticarum et Militarum quae Cisterciense Institutum observant*, Anvers 1630.
- Hildebrand O.F.M.Cap., *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, 10 t., Anvers 1945-1956.
- Historia Mundi*, t. VII, Berne 1957.
- Holzappel, H.- O.F.M., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-Brisgau 1909.
- Hoppenbrouwers, V.- O.Carm., *Devotio Mariana in Ordine B.M.V. de monte Carmelo a medio saeculo XVI usque ad finem saeculi XIX*, Rome 1960.
- Houssaye, M., *Monsieur de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris 1872.
- Hugues de Saint-François O.Carm., *La véritable idée d'un supérieur religieux, formée sur la vie et les conduites du vénérable Père Philippe Thibault*, 2 t., Angers 1663-1665.
- Huizinga, J., *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem 1952<sup>8</sup>.
- Ignace, Saint -, *Obras Completas de S. Ignacio de Loyola*, éd. I. Iparraquire S.J., Madrid 1952.
- Imbart de la Tour, P., *Les Origines de la Réforme*, 4 t., t. II, Melun 1946<sup>2</sup>; t. III et IV Paris 1932-1935.
- Janssen, C.- O.Carm., *Carmelkluis en Carmelwereld*, Bussum 1955.
- Jean de Saint-Samson O.Carm., *Les Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de S. Samson*, éd. Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., 2 t., Rennes 1658-1659.
- Jérôme de la Mère de Dieu O.C.D., *Le vénérable frère Jean de Saint-Samson, sa vie et sa doctrine* (extrait de la *Vie Spirituelle*, 1925).
- Jong, J. de-, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, revu par R. R. Post, 4 t., Utrecht-Nimègue 1947-1948<sup>4</sup>.
- Jongkees, A. G., *Staat en Kerk in Holland en Zeeland onder de Bourgondische hertogen*, Utrecht 1942.
- Koch, H., *Die Karmeliten-klöster der Niederdeutschen Provinz*, Fribourg-en-Brisgau 1889.
- La Borderie, A. de - et B. Pocquet, *Histoire de Bretagne*, 6 t., Rennes 1894-1906.
- Lamy, R., *Notes et Documents sur Aulnay et sa Région*, Melle 1941.
- Lavissee, E., *Histoire de France*, t. IV, vol. 1, Paris 1902.
- Lecler, J., *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, t. II, (*Théologie*, t. XXXI), Paris 1955.
- Léon de Saint-Jean O.Carm., *Delineatio Observantiae Carmelitarum Rhedonensis*, Paris 1645.
- , *Studium Sapientiae Universalis*, t. I, Paris 1657; t. II et III, Lyon 1664.
- Lépée, M., *Sainte Thérèse mystique*, Paris 1951.
- Le Plat, Jud., *Monumentorum ad Historiam Concilii Tridentini illustrandam collectio*, t. II, Louvain 1782.
- Lercaro, *Méthodes d'oraison mentale*, Paris 1958.
- Lerousey, A., *Loudun, Histoire civile et religieuse*, Loudun 1908.
- Lezana, J. B. de - O.Carm., *Annales sacri, prophetici, et Eliani Ordinis Beatiss. Virginis Mariae de Monte-Carmeli*, 4 t., Rome 1645-1653.
- Lezin de Sainte-Scholastique O.Carm., *La Vie du Vénérable Père Philippe Thibault*, Paris 1673.
- Lobineau, Dom G. A. - O.S.B., *Les Vies des Saints de Bretagne*, Rennes 1725.
- Löhr, G. M. - O.P., *Die Kapitel der Provinz Saxonien im Zeitalter der Kirchenspaltung. 1513-1540*, Leipzig 1930.
- Lottin, D., *Recherches Historiques sur la ville d'Orléans*, 3 t., Orléans 1836-1845.
- Louis de Sainte-Thérèse O.C.D., *Annales des Carmes-déchaussés de France*, nouv. éd. par Albert-Marie de S. Sauveur O.C.D., 2 t., Laval 1891.
- Marc de la Nativité O.Carm., *Directoire des Novices, ou Traité de la conduite spirituelle des novices pour les couvents réformés de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, 4 t., Paris 1650-1651.
- Mariéjol, J. H., *La Réforme et la Ligue - L'Edit de Nantes, (1559-1598)*, (Lavissee, *Histoire de France*, t. VI, vol. 1), Paris 1911.
- , *Henri IV et Louis XIII (1598-1643)*, (Lavissee, *Histoire de France*, t. VI, vol. 2), Paris 1911.
- Martène, Dom. E. - O.S.B., *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, éd. Dom. G. Charvin, t. I et II, Paris 1928.
- Martin, V., *Le Gallicanisme et la Réforme catholique*, Paris 1919.
- Mathias de Saint-Jean O.Carm., *Genius Carmelitanae Reformationis*, Bordeaux 1666.

- Mathurin de Sainte-Anne O.Carm., *Vita, Theoremata et Opuscula Insignis Mystae Ven. Fr. Ioannis a S. Samsonae*, Lyon 1654.
- Mens, A. - O.F.M.Cap., *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging*, Anvers 1947.
- Meyer, A. de - O.P., *La Congrégation de Hollande ou la Réforme Dominicaine en territoire bourguignon. 1465-1515*, Liège s.d.
- Molien, A., *Le Cardinal de Bérulle*, 2 t., Paris 1947.
- Molimer, A., *Correspondance administrative d'Alfonse de Poitiers*, 2 t., Paris 1894-1900.
- Mollat, G., *Jean XXII (1316-1334). Lettres Communes*, t. VIII, Paris 1924.
- Monjaux, N. - O.F.M., *La Bretagne franciscaine*, Saint-Brieuc 1911.
- Moreau, E. de - S. J., *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. IV, Bruxelles 1949.
- Moreri, L., *Le grand Dictionnaire Historique*, Paris 1725 sq.
- Morice, Dom. H. - O.S.B., *Mémoires pour servir de preuves à l'Histoire de Bretagne*, 3 t., Paris 1743-1746.
- Morotius, C. J., *Cisterci reflorescentes seu cong. Cistercio-monasticarum B. Mariae Fulvensis in Gallia et Reformatorum S. Bernardi in Italia Chronologica Historia*, Turin 1690.
- Mortier, R. - O.P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères Prêcheurs*, t. V et VI, Paris 1911-1913.
- Motta Navarro, Th. - O.Carm., *Tertii Carmelitici saecularis Ordinis Historico-uridica Evolutio*, Rome 1960.
- Mourin, E., *La Réforme et la Ligue en Anjou*, Paris 1888.
- Mourret, F., *Histoire générale de l'Eglise*, t. VI, *L'ancien Régime*, Paris 1920<sup>2</sup>.
- Optat de Veghel O.F.M.Cap., *Benoît de Canfield*, Rome 1949.
- Orcibal, J., *Les Origines du jansénisme*, t. II, *Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, t. XXVI), Louvain 1947.
- , *La Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris 1959.
- Othon de Pavie O.F.M., *L'Aquitaine séraphique*, t. III, Pau 1930<sup>2</sup>.
- Pastor, L. von -, *Geschichte der Papste*, t. V-XI, Fribourg-en-Brisgau 1909 sq.
- Pinard de la Boullay, H. - S. J., *La Spiritualité ignatienne*, Paris 1949.
- Plessis d'Argentré, Ch., *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, 2 t., Paris 1728.
- Pocquet du Haut-Jussé, B. A., *Les Papes et les Ducs de Bretagne*, 2 t., Paris 1920.
- Port, C., *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, 3 t. en 6 vol., Paris (s.d.)
- Post, R. R., *Kerkelyke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie*, Utrecht 1954.
- Pourrat, P., *La Spiritualité chrétienne*, 3 t. en 4 vol., Paris 1942-1944.
- Primitivae legislationis Ord. Fr. Min. Capuccinorum. Textus originales seu Constitutiones anno 1536 ordinatae et anno 1552 recognitae*, éd. P. Eduardus Alenconiensis dans *Liber Memorialis 1528-1928*, Rome 1928.
- Reinhard, M., *La légende de Henri IV*, Paris 1936.
- Ritter, R., *Lettres du Cardinal de Florence sur Henri IV et sur la France. 1596-1598*, Paris 1955.
- Rosier, I. - O.Carm., *Biographisch en Bibliographisch Overzicht van de Vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt 1950.
- Russmann, J., *Franz von Sales. Ein Heiliger des christlichen Humanismus*, Vienne 1948.
- Ruusbroeck, Jan van -, Leven. Werken.*, Malines-Amsterdam 1931.
- Ruysbroeck, D. Ioannis Rusbrochii Opera Omnia reddita latine per F. Laurentium Sursum Carthusiae Colonensis alumnum, Cologne 1552.
- Saggi, L. - O.Carm., *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani*, Rome 1954.
- Salvini, J. -, *Le Diocèse de Poitiers à la fin du Moyen Age (1346-1560)* (Publications de l'Université de Poitiers. Série des Etudes Régionales, t. I), Poitiers 1946.
- Sceaux, R. de - O.F.M., *Le Couvent des Cordeliers de Châteauroux*, s. l.n.d.
- Schmitz, Dom Ph. - O.S.B., *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, 7 t., Maredsous 1948-1956.
- Schnurer, G., *De katholieke Kerk en de Beschaving tijdens de Barok*, Haarlem 1951.
- Schreiber, G., *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, t. I, Fribourg-en-Brisgau 1951.
- Sérent, A. de - O.F.M., *Les Frères Mineurs français en face du Protestantisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1930.
- Sernin-Marie de Saint-André O.C.D., *La vie du V. F. Jean de Saint-Samson, religieux carme de la Réforme de Touraine*, Paris 1881.
- Serouet, P. - O.C.D., *De la vie dévote à la vie mystique (Etudes Carmélitaines)*, 1958.

- Serrano, L., *Archivo de la Embayada de España cerca de la Santa Sede*, t. I, Rome 1915.
- Silverio de Santa Teresa O.C.D., *Procesos de Beatificacion y Canonizacion de Santa Teresa de Jesús*, t. II, (*Bibliotheca Mystica Carmelitana*, t. XIX), Burgos 1935.
- , *Historia del Carmen Descalzo*, t. IV, Burgos 1936.
- Smits van Waesberghe, M. - S.J., *De Geest van Sint Ignatius in zyn Orde*, Utrecht 1940.
- Soreth, Jo. - O.Carm., *Expositio paraenetica in Regulam Fratrum Beatissimae Virginis Dei Genitricis Mariae de monte Carmeli*, éd. Daniel a Virgine Maria O.Carm. dans *Speculum Carmelitanum*, t. I, vol. 2
- Staring, A. - O.Carm., *Der Karmelitergeneral Nikolaus Audet (1481-1562), und die katholische Reform des XVI. Jahrhunderts*, Rome 1961.
- Taillandier, Dom Ch. - O.S.B., *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, t. II, Paris 1756.
- Teresa de Jesús, Santa -, *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, éd. Silverio de Santa Teresa O.C.D. et L. Santullano, Madrid 1945.
- Les plus vieux Textes du Carmel*, (série *La Vigne du Carmel*), Paris 1944.
- Tonna, E. - O.Carm., *De doctrina spirituali Ven. Dominici a Sto Alberto*, Rome 1951 (hors commerce).
- Travers, *Histoire civile, politique et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, 3 t., Nantes 1836-1841.
- Vaurigaud, B. *Essai sur l'histoire des Eglises Réformées de Bretagne*, 3 t., Paris 1870.
- Ventumiglia, M. - O.Carm., *Historia Chronologica Priorum Generalium Ordinis B. M. Virginis de Monte Carmelo*, éd., nouv. de G. Wessels O.Carm., Rome 1929.
- Villiers, C. de - O.Carm., *Bibliotheca Carmelitana*, éd. nouv. de G. Wessels O.Carm., 2 t. en 1 vol., Rome 1927.
- Wadding, L. - O.F.M., *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, t. XX et XXI, Quaracchi 1933<sup>3</sup> et 1934<sup>3</sup>.
- Walz, A. - O.P., *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Rome 1948<sup>3</sup>.
- Xiberta, B. - O.Carm., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, Louvain 1931.
- Zimmermann, B. - O.C.D., *Acta Petri Terrasse, Magistri generalis Ordinis Carmelitarum, ab anno 1503 usque 1511*, Rome 1931.
- , *Monumenta Historica Carmelitana*, t. I, Lerins 1907.
- , *Regesta Johannis Baptistae Rubet*, Rome 1936.

## 3. ARTICLES

- A-C, *La Société de Bretagne de l'Ordre de Saint-Benoît*, dans *Revue Bénédictine*, XI (1894), p. 97-104.
- Ambrosius a Sancta Teresia O.C.D., *Monasticon Carmelitanum*, dans *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, XXII (1950) et XXIII (1951).
- Ampe, A. - S.J., *La Théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le Bienheureux Jean de Ruusbroec*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXXVI (1960), p. 188-201 et 303-322.
- Antoine-Marie de la Présentation O.C.D., *La Réforme de Touraine*, dans *Etudes Carmelitaines*, XVII (1932), t. 2, p. 185-203.
- Arts, M. - O.Carm., *De «Reformatio Sorethiana»*, dans *Documenta Carmelitana Neerlandica*, I (1941), p. 13-48.
- , *De Zalige Joannes Soreth Hervormer en Stichter van de Carmelitessen*, dans *Carmel*, IV (1952-1953), p. 83-94.
- Bouchereaux, S. M., *Correspondance de Dominique de Saint-Albert et de Jean de Saint-Samson*, dans *AOC*, XV (1950), p. 96-124.
- , *Textes relatifs à Dominique de Saint-Albert*, dans *AOC*, XV (1950), p. 125-159.
- Bourdeaut, A., *Jean V et Marguerite de Clisson*, dans *Bulletin de la Société Archéologique de Nantes et de la Loire-Inférieure*, (1913), p. 331-417.
- Brandmsa, T. - O.Carm., *Carmes*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1937 sq.
- Brenninger, J. - O.Carm., *Dominicus a Sancto Alberto Carmelita provinciae Turonensis*, dans *AOC*, VIII (1932-1936), p. 261-327.
- , *Dominicus a S. Alberto O.Carm. Opuscula pro novitibus et professis studentibus. Introductio*, dans *AOC*, XI (1940-1942), p. 15-22.
- , *Ioannis a Sancto Samsonne, de animo et ingenio Ordinis Carmelitarum*, dans *AOC*, VIII (1932-1936), p. 11-64.



- Carré, H., *Administration Municipale de Rennes au temps de Henri IV*, dans *Annales de Bretagne*, III (1887-1888), p. 489-540; IV (1888-1889), p. 29-65.
- Catena, Cl. - O.Carm., *La Meditazione in comune nell'Ordine Carmelitano*, dans *Carmelus*, II (1955), p. 315-350.
- Couto, G. - O.Carm., *Acta Antiquorum Capitulorum Provincialium Provinciae Siciliae*, dans *AOC*, XI, t. II (1941), p. 60-113.
- Daniel a Virgine Maria O.Carm., *Collectanea praecipuorum aliquot praecclare gestorum per B. Patrem Ioannem Sorethium ex variis antiquis monumentis digesta*, éd. G. Wessels O.Carm., dans *AOC*, XI, t. II (1941-1944), p. 24-49.
- Delabigne-Villeneuve, P., *Les Carmes de Rennes*, dans *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie Bretonnes*, t. II, Rennes 1858, p. 175-180.
- Dominique de Saint-Albert O.Carm., *Théologie Mystique*, éd. J. Brenninger O.Carm. dans *Etudes Carmélitaines*, XXII (1937), t. II, p. 258-269.
- , *Exercitatio Spiritualis Fratrum tam novitiorum quam professorum in nostro Carmeli Rhedonensis novitiatu degentium*, éd. J. Brenninger O.Carm. dans *AOC*, XI (1940-1941), p. 23-92.
- Donatien de Saint-Nicolas O.Carm., *Vie du Père Dominique de Saint-Albert*, éd. S. M. Bouche-raux dans *AOC*, XV (1950), p. 15-95.
- Dudon, P., *La dévotion à l'enfant Jésus*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XI (1930), p. 135-156.
- Durville, G., *Jean V, duc de Bretagne, son courage et son intelligence*, dans *Bulletin de la Société Archéologique de Nantes et de la Loire-Inférieure*, (1913), p. 431 sq.
- Eerenbeemt, L. van den - O.Carm., *Documenta Missiones Ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia*, dans *AOC*, VI (1927-1929), p. 380-409.
- Grand, R., *L'après-guerre en Bretagne au XV<sup>e</sup> siècle*, dans *Mémoires de la Société d'Histoire de Bretagne*, II (1921), p. 9-36.
- Huyben, Dom J. - O.S.B., *Aux Sources de la Spiritualité française du XVII<sup>e</sup> siècle*, dans *La Vie spirituelle, Supplément*, XXV (1930), p. 113-139; XXVI (1931), p. 17-46 et 75-111; XXVII (1931), p. 20-42.
- , *Nog een vergeten mystieke grootheid*, dans *Ons Geestelijk Erf*, IV (1930), p. 5-26 et 428-437.
- Hyppolite de la Sainte Famille O.C.D., *Le conflit Doria-Gracian*, dans *Etudes Carmélitaines*, XXV (1946), t. I, p. 189-273.
- Janssen, C. - O.Carm., *Broeder Jean de Saint-Samson*, dans *Carmel*, II (1949-1950), p. 253-275 et 332-343.
- , *L'Oraison aspirative chez Herp et chez ses prédécesseurs*, dans *Carmelus*, III (1956), p. 19-48.
- , *L'Oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, dans *Carmelus*, III (1956), p. 183-216.
- Jedin, H., *Zur Vorgeschichte der Regularienreform Trid. Sess. XXV*, dans *Römische Quartalsschrift*, XLIV (1936), p. 231-281.
- Kerviler, R., *Le Couvent des Carmes d'Hennebont*, dans *Revue Morbihannaise*, II (1892), p. 182-192 et 255-262; III (1893), p. 389-400; IV (1894), p. 153-160 et 228-232; V (1895), p. 34-36.
- La Borderie, A. de -, *Documents inédits sur l'histoire de Bretagne*, dans *Bulletin et Mémoires de la Société Archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, XXII (1893), p. 260-285.
- La Servière, J. de -, *Clément VIII*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. III, Paris 1911 sq., col. 76-86.
- Le Méne, J.-M., *Les Carmes du Bondon*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, XLII (1895), p. 4-10 et 18-33.
- , *Les Carmélites du Bondon*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, XLII (1895), p. 11-17.
- , *Carmes d'Hennebont*, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, LII (1905), p. 343-364.
- Liuima, A. - S.J., *Saint François de Sales et les mystiques*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXIV (1948), p. 220-239 et 376-385.
- Mesters, G. - O.Carm., *Philippe Thibault*, dans *Carmel*, III (1950-1951), p. 267-285.
- Mierlo, J. van - S.J., *Hadewijch en Willem van Sint-Thierry*, dans *Ons Geestelijk Erf*, III (1929), p. 45-59.
- Mollat, G., *Les Désastres de la Guerre de Cent-Ans en Bretagne*, dans *Annales de Bretagne*, XXVI (1910-1911), p. 168-201.
- , *La Fondation des Carmes à Nantes*, dans *Annales de Bretagne*, XXIII (1907-1908), p. 405-412.
- Mols, R., *Clément VIII*, dans *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, t. XII, Paris 1953, col. 1245-1297.

- Nicolaus Gallus, *Sagitta Ignea*, dans *Les plus vieux Textes du Carmel*, Paris 1944.
- N.N., *De Conventibus ac Provinciis S. Ordinis Praedicatorum in Gallis*, dans *Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, I (1893), p. 192 sq.
- N.N., *Liber de Institutione primorum monachorum*, publié en partie (pars ascetica) par G. Wessels O.Carm. dans *AOC*, III (1914-1916), p. 347-367.
- Norbertus a Sancta Juliana O.Carm., *Batavia desolata Carmelitana*, éd. G. Wessels O.Carm., dans *AOC*, VIII (1932-1936), p. 369-584.
- Notebaert, U. - S.J., *Ruusbroec's devotie tot het H. Hart*, dans *Ons Geestelyk Erf*, XII (1938), p. 5-49.
- Optatus van Veghel O.F.M.Cap., *De oefening van het inwendig gebed in de Minderbroedersorde gedurende de vijftiende en de zestiende eeuw*, dans *Ons Geestelyk Erf*, XXI (1947), p. 122 sq.
- Oury, A., *La monographie du couvent de Tours*, dans *Études Carmélitaines*, II (1912), p. 371-389.
- Peyron, P., *Actes du Saint-Siège. Concernant les Evêchés de Quimper et de Léon, du XIII<sup>e</sup> à XV<sup>e</sup> siècle*, série dans *Bulletin diocésain d'histoire et d'Archéologie. Diocèse de Quimper et de Léon*, XI (1911); XII (1912); XIII (1913); XIV (1914).
- , *Relevé de quelques brefs d'Indulgences accordées par la cour de Rome dans les diocèses de Quimper et de Léon aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, dans *Bulletin diocésain d'histoire et d'Archéologie. Diocèse de Quimper et de Léon*, VIII (1908), p. 191-192.
- Philippe, P. - O.P., *L'Oraison dans l'histoire*, dans *L'Oraison (Cahiers de la Vie Spirituelle)*, Paris 1947, p. 8-59.
- Pocquet du Haut-Jussé, B. A., *Les Evêques de Bretagne dans la Renaissance religieuse*, dans *Annales de Bretagne*, LIV (1947), p. 30-59.
- , *Histoire ancienne de notre Université*, dans *Annales de Bretagne*, LV (1948), p. 156-182.
- Pondaven, G., *Le Chapitre provincial des Carmes à Pont-l'Abbé en 1618*, dans *Bulletin diocésain d'histoire et d'Archéologie. Diocèse de Quimper et de Léon*, XVIII (1918), p. 145-159.
- , *Les Communautés religieuses à Saint-Pol-de-Léon*, dans *Bulletin diocésain d'histoire et d'Archéologie. Diocèse de Quimper et de Léon*, XVI (1916), p. 17 sq., 40 sq., 76 sq.
- , *Délibérations de la Maison de Ville de Saint-Paul*, dans *Bulletin diocésain d'histoire et d'Archéologie. Diocèse de Quimper et de Léon*, XIX (1919), p. 101 sq.
- , J.-M. Abgrall et H. Perennès, *Notices sur les paroisses du diocèse de Quimper et de Léon: Locudy (suite), Les Carmes*, dans *Bulletin diocésain d'histoire et d'Archéologie. Diocèse de Quimper et de Léon*, XXVI (1926), p. 129-153.
- Reypens, L. - S.J., *Ame*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 433-469.
- , *Ruusbroec en Juan de la Cruz*, dans *Ons Geestelyk Erf*, V (1931), p. 143-185.
- Roefs, V. - O.Carm., *De Organisatie der Carmelietenorde door patriarch Albertus van Jerusalem*, dans *Carmel*, I (1948-1949), p. 197-213.
- Rosenzweig, M., *Le Cartulaire du Morbihan*, dans *Revue Historique de l'Ouest*, IX (1893); X (1894), XI (1895); XII (1896); XIII (1897).
- , *Le Cartulaire du Morbihan*, t. 2, dans *Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan*, LXXI (1934) et LXXII (1935).
- Saggi, L. - O.Carm., *Antiquae Constitutiones monialium Carmelitarum*, dans *AOC*, XVII (1952), p. 195-326.
- , *La Mitigazione del 1432 della regola carmelitana. Tempo e persone*, dans *Carmelus*, V (1958), p. 3-20.
- Soreth, J. - O.Carm., *Prioribus et fratribus reformatis vel reformatis*, éd. G. Wessels O.Carm. dans *AOC*, III (1914-1916), p. 430-432.
- Statuta Ordinis in Gallia anno 1669*, dans *AOC*, II (1911-1913), p. 337-344.
- Steggink, O. - O.Carm., *Sinte Teresa en haar generaal*, dans *Carmel*, X (1957-1958), p. 69-95.
- Timotheus a Praesentatione Virginis O.Carm., *Vita Venerabilis P. Philippi Theobaldi*, éd. G. Wessels O.Carm. dans *AOC*, VII (1929-1931), p. 44-68.
- Uttenweiler, Dom J. - O.S.B., *Dom Didier de la Cour von Saint-Vanne in Verdun und die monastische Ausbildung in seinem Reformwerk*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, IL (1931), p. 109-117.
- Viller, M. - S.J., *Le XVII<sup>e</sup> siècle et l'origine des retraites spirituelles*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, IX (1928), p. 139-162 et 359-384.
- Walle, P. A. van de - O.F.M., *Is Ruusbroec pantheist?*, dans *Ons Geestelyk Erf*, XII (1938), p. 359-391.
- Wessels, G. - O.Carm., *Addenda et corrigenda*, dans *AOC*, VIII (1932-1936), p. 229.
- , *Documenta ex Regesto Generalis Rubei*, dans *AOC*, IV (1917-1922), p. 183-220.
- Zimmermann, B. - O.C.D., *Les Réformes dans l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, dans *Études Carmélitaines*, XIX (1934), t. II, p. 155-195.

## TABLE ONOMASTIQUE

*Les noms des lieux sont imprimés en petites capitales; n = note*

- Abgrall, J-M., 12n4, 12n5, 12n6.  
 Acarie, Madame -, 87, 88, 93, 94, 104, 126.  
 AIX-EN-PROVENCE, *chapitre général des Carmes*  
 à -, 23n2.  
 Albert-Marie du Saint-Sauveur, *Carme*  
*déchaussé*, 225n9.  
 Albert, saint -, *patriarche de Jérusalem*, 186,  
 192.  
 Albert de Saint-Giles, *Carme*, 160, 164.  
 ALBI, *Congrégation d' - des Carmes*, 27, 30, 62,  
 63, 74;  
*couvent des Dominicains*, 108;  
*évêque d' -*, voir Louis d'Amboise.  
 Aleaume, Gabriel, *Carme*, 160.  
 Aleoto, Jérôme, *Carme, visiteur*, 63, 64.  
 Alexis, saint -, *dévotion* à -, 217.  
 ALLEMAGNE, 40, 264;  
 BASSE-ALLEMAGNE, *province des Carmes*, 28,  
 28n3, 137;  
 HAUTE-ALLEMAGNE, *province des Carmes*,  
 137.  
 Aloysius Rabatà, *bienheureux, Carme* 25n2.  
 Alphonse, *comte de Poitiers et de Toulouse*, 4.  
 Alphonse (Alonso) de Madrid, *Franciscain*,  
 83.  
 Alusson, Michel, *Carme*, 164.  
 Amaury de Baussay, voir Jehan de Baussay.  
 AMBOISE, *traité d' -*, 60.  
 Amboise, voir Françoise d' -; George d' -;  
 Louis d' -.  
 Ambrosius a Sancta Teresia, *Carme dé-*  
*chaussé*, 2n2, 2n5.  
 Ampe, A., *Jésuite*, 234n4.  
 ANDALOUSIE, *province des Carmes*, 45, 46.  
 ANDEGAVI, voir ANGERS.  
 André Corsini, saint -, *Carme*, 25n2.  
 André de Saint-Nicolas, *Carme*, 63n4.  
 Ange de Saint-Paul, *Carme*, 160, 164.  
 Angèle de Foligno, 232, 233.  
 ANGERS, 56, 170;  
*chapitre provincial des Carmes* à -, 12, 28,  
 135;  
*couvent des Carmes*, 4 et 5 (*fondation*), 18, 28,  
 29, 56, 57, 58, 72, 74, 116, 119, 123,  
 124, 138, 139, 140, 142, 146, 148, 155,  
 164-173, 177, 178, 180, 181, 182, 183,  
 203, 223;  
*église D. Laudî*, 5;  
*église de Saint-Germain*, 5, 16;  
*évêque d' -*, voir Guillelmus le Maix;  
*pré de la Savatte*, 5;  
*studium générale des Carmes*, 20, 65, 115,  
 118, 142, 166, 210.  
 ANGLETERRE, 1, 9, 10, 11, 18, 19, 263.  
 ANJOU, 3, 20n2, 55, 56, 166; voir aussi Louis  
 II, *duc d'Anjou*.  
 Anne, *duchesse de Bretagne*, 8.  
 Anne, *duchesse de Bretagne, reine de France*, 19.  
 Anne de Xainctonge, 93.  
 Antoine de Révol, voir, Révol, Antoine de -.  
 Antoine de Saint-Martin, *Carme*, 264.  
 Antoine-Marie de la Présentation, *Carme*  
*déchaussé*, 53n3, 54, 54n1, 129n4, 142n4,  
 148n1, 222n2, 265n1.  
 AQUITAINE, 11; *province des Carmes* 13, 14, 17,  
 25, 53n16, 263, 265n8; voir aussi Chandès,  
*chancelier d'Aquitaine*.  
 Arcère, M., 55n6.  
 Archange de Pembroke, *Capucin*, 87, 110.  
 Archange de Saint-Luc, *Carme*, 177.  
 Archangela Ghirlani, *bienheureuse, Carmélite*,  
 25n2.

- Arias, Francisco, *Jésuite*, 230n3, 233.  
 Arnaud, Jacqueline, 69.  
 Arts, M., *Carme*, 23n3, 28n3.  
 ASIE MINEURE, 185.  
 ASSISE, *Franciscains conventuels d' -*, 40.  
 ATRECHT, *couvent des Carmes*, 2, 137n6.  
 Aubenas, R., 79n1.  
 Aubin, Joannes, *licencié de la Sorbonne*, 168.  
 Aubron, Mathurin, *Carme*, 135, 135n1, 145, 149, 156, 157, 160, 167, 173, 173n3, 178, 179, 181, 181n6, 213.  
 Auclair, M., 224n1.  
 Audet, Nicolas, *général des Carmes*, 31, 32, 35, 41, 42, 45, 181n1, 188n2, 208.  
 Auger, *Jésuite*, 223.  
 Augustin, saint -, 89, 231, 232.  
 Augustins, Ordre des -, 54.  
 AULNAY, 57;  
   *couvent des Carmes*, 17 (*fondation*), 18, 55, 57, 65, 72, 198, 199;  
   *porte de Saint-Jan*, 57.  
 AUMALE, 94.  
 AUNAY, voir AULNAY.  
 AUNIS, 3.  
 AVIGNON, 95;  
   *chapitre général des Carmes à -*, 1, 2;  
   *couvent des Carmes*, 22, 62;  
   *couvent des Carmes déchaussés*, 107;  
   *pape d' -*, 1, 14;  
   *studium generale des Carmes*, 20.  
 AVILA, *couvent des Carmélites (l'Incarnation)*, 43, 44n3, 224;  
   *couvent des Carmélites déchaussées (Saint-Joseph)*, 44;  
   *évêque d' -*, 44.  
 Avril, Pierre, *Carme*, 76, 76n7.  
 Aymericus, *sieur de Mortuomari*, 13.  
 Bacon, François, 83.  
 BAGNOLS-SUR-CÈSE, *couvent des Carmes*, 53.  
 Bailly, Julien, *Carme*, 128.  
 Balma, voir Hugues de Balma.  
 Banéat, P., 16n4, 143n5, 143n6.  
 Baptiste de Mantoue, *bienheureux, Carme*, 25n2.  
 Baquet, Guillaume, *Carme*, 76, 76n7.  
 Barbotin, *Carme*, 57.  
 Bartholomé de l'Esprit, *Carme, provincial de Narbonne*, 62.  
 Basile, saint - le Grand, 186.  
 Bassi, Matteo, *Capucin*, 110.  
 BAUDRICOURT, *couvent des Carmes*, 2.  
 BÉARN, 86.  
 Beau cousin, Dom Richard, *Chartreux*, 87, 88, 95, 103, 104, 125, 220, 227.  
 Beaudoux, Michel, *Dominicain, provincial de la Congrégation gallicane*, 109.  
 BEAUREPAYRE, *près de Loudun*, 10.  
 Beauvillers, Marie de -, *abbesse des Bénédictines*, 104.  
 Bécasse, Jean, *Carme, provincial de Touraine*, 58.  
 Bedon, Loys de -, *Carme*, 57.  
 Behourt, Pierre, *Carme*, 71n8, 74, 75, 114-119, 120, et passim.  
 BELGIQUE, 26, 134, 137, 266.  
 Bellarmin, saint Robert, *Jésuite*, 55.  
 Bellevue, de -, 7n4, 7n9, 67n3, 76n3, 120n1.  
 Bellinzaga, Isabelle, 83, 232.  
 Bellotti, Jean Antoine, 223.  
 Bénard, Dom Laurent, *Bénédictin*, 103.  
 Bénédictins, Orde des-, 102, 103, 104, 220;  
   voir BRETAGNE, Société de -;  
   Congrégation du Mont-Cassin;  
   Congrégation de Saint-Maur;  
   Congrégation de Saint-Vanne.  
 Bénédictines, voir Congrégation du Calvaire;  
   Congrégation des Bénédictines de Notre-Dame;  
   FONTEVRAULT, Ordre de -;  
   MONTMARTRE, abbaye de -.  
 Benoît XIII, *pape*, 14.  
 Benoît de Canfield, *Capucin*, 83, 87, 88, 104, 110, 232, 233, 261.  
 Benoist, maître -, *Carme*, 76.  
 Bérard, Bernard, *Carme*, 265.  
 Bergon, Gio., voir Verger, Jean du -.  
 Bermont, Françoise de -, *Ursuline*, 93.  
 Bernard, saint -, 231, 232.  
 Bernard de Noihal, *Carme, provincial d'Aquitaine*, 17.  
 Bernard de Sainte-Madeleine, *Carme*, 178, 181, 262.  
 Bernard Oller, *général des Carmes*, 1.  
 Bernardin de Sienne, *général des Carmes*, 19.  
 Berry, le duc de -, 13.  
 Berson, maître -, *Franciscain*, 70, 71.  
 Bertauld, Pierre, *Carme*, 64, 65, 75, 77, 117, 155.  
 Berthault, David, *Carme*, 135.  
 Berthelot, Robert, *Carme, évêque auxiliaire de Lyon*, 161, 161n3, 263, 263n8.  
 Bertrand du Guesclin, 11.  
 Bérulle, Pierre de -, 83, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 106, 107, 125, 126, 127, 130, 223, 224, 227, 253.

- BESANÇON, *couvent des Carmes*, 265.  
 Besse, Dom J.-M., *Bénédictin*, 5n1, 6n2.  
 Bèze, Théodore de -, 56, 71.  
 BÉZIERS, *Parlement de* -, 98.  
 Bihl, M., *Franciscain*, 40n4.  
 Biran, 84.  
 Bizeut, Egide, *Carme*, 76, 76n7.  
 Blanchart, R., 14n7.  
 BLOIS, 54;  
   *Etats de* -, 61,  
   *Ordonnances de* -, 61.  
 Blossius, Ludovicus, *voir* Louis de Blois.  
 Bodin, Jean, 83, 84.  
 BOHÈME (BOEMIA), *province des Carmes*, 3.  
 Bollandistes, 226.  
 BOLOGNE, *chapitre général des Carmes à* -, 2;  
   *concordat de* -, 68.  
 Bonaventura, saint -, *Franciscain*, 257n2,  
   257n3.  
 BONDON, près de VANNES, *chapelle de Notre-Dame*, 15,  
   *château de l'Hermine*, 28;  
   *couvent des Carmes*, 14 (*fondation*), 15, 29,  
   30 72, 128, 138,  
   *couvent des Carmélites*, 28, 29.  
 Bonnet, Jacques, 13.  
 Boonen, Jacob, *archevêque de Malines*, 125.  
 BORDEAUX, *Congrégation des Ursulines de* -,  
   93,  
   *Parlement de* -, 98;  
   *studium generale des Carmes*, 20.  
 BONNE NOUVELLE, *couvent des Dominicains à*  
   *Rennes*, 109.  
 Borromée, saint Charles -, 224.  
 Boschheidgen, H., 27n4.  
 Bouchard, A., 7n1.  
 Boucher, J. B. A., 94n1.  
 Bouchereaux, Suzanne-Marie, 109n3,  
   115n4, 119n3 et passim.  
 Bourbon, *famille de* -, 51,  
   Henri de -, *voir* Henri IV, *roi de France*.  
 Bourdeaut, A., 8n5.  
 BOURGES, *couvent des Carmes*, 2, 147.  
 BOURGOGNE, 93.  
 Bourguignon, *provincial des Dominicains*, 108.  
 Bourquelot, M. F., 52n4, 70n2, 70n4, 71n1.  
 Bourzauld, René, *Carme*, 57.  
 BOXMFER, *couvent des Carmes*, 266.  
 BRABANT, 138  
 BRAIN-SUR-ALLONE, 123.  
 Brandsma, T., *Carme*, 197n3.  
 Brélugue, Antoine, *Carme*, 63.  
 Bremond, Henri, 68, 82, 86, 86n6, 87n2,  
   90n7, 91n1, 95n1, 96n2, 96n5, 97, 97n4,  
   105n1, 228, 228n1, 234n1.  
 Brenninger, J., *Carme*, 179n2, 191n3, 191n7,  
   191n8, 192n2, 195n5, 195n6, 196n2,  
   196n3, 196n5, 199n7, 229n3, 229n5,  
   230n7, 230n8, 232n6, 234n1, 255n3,  
   256n7, 257n1.  
 BRETAGNE, 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10, 12, 14, 17, 18,  
   19, 28, 29, 30, 43, 50, 60, 65, 66, 67, 68,  
   69, 110, 120, 265;  
   *Chambre des Comptes de* - à Nantes, 66;  
   *Chambre des Comptes de* - à Rennes, 66, 143;  
   *Congrégation de* - des Dominicains, 109,  
   109n1,  
   *duchesses de* -, *voir* Anne; Anne, *reine de*  
   *France*; Marguerite; Marguerite de  
   Foix, Marie;  
   *ducs de* -, *voir* François I et II; Jean I, II,  
   III, IV et V; Pierre II;  
   *Mercœur, duc de* -, *gouverneur de Bretagne*,  
   *voir* Mercœur, *duc de* -;  
   *Parlement de* - à Nantes, 66;  
   *Parlement de* - à Rennes, 60, 65, 66, 109,  
   176;  
   *Société de* - des Bénédictins, 103.  
 BRÉTIGNY, *traité de* -, 11.  
 Briz, Jan, *Carme*, 57  
 Broutin, P., *Jésuite*, 70n3, 86n5.  
 Brucher, J., *Jésuite*, 92n3, 92n4, 99n3.  
 BRUGES, *couvent des Carmes*, 2.  
 Brunet, Honoré de Saint-Joseph, *Carme*, 168.  
 Bruno de Jésus-Marie, *Carme déchaussé*,  
   107n1.  
 BRUXELLES, *chapitre général des Carmes à* -, 28.  
 Bus, César de -, 92, 95.  
 CAEN, *couvent des Carmes*, 2, 28, 137n6, 263.  
 Caffardi, *général des Carmes*, 47n7, 62.  
 Canalius, Grégoire, *général des Carmes*, 129n2.  
 CANFIELD, *voir* Benoit de Canfield.  
 Capucins, *Ordre des* -, 31, 40, 54, 71, 83, 92,  
   109, 110, 111, 126, 152, 163, 174, 211,  
   218, 222, 227.  
 CARMEL, MONT -, 7, 42, 186, 195, 208.  
 Carmélites, 28, 43;  
   *voir aussi* BONDON, *couvent des Carmélites*;  
   NANTES, *couvent des Carmélites*;  
   PLOËRMEL, *couvent des Carmélites*.  
 Carmélites déchaussées, 44-47, 106, 223.  
 Carmes, passim.  
 Carmes déchaussés, 43, 47, 83, 107, 122,  
   127, 129, 129n4, 145, 157, 158, 162, 163,

- 174, 189, 205, 211, 212, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227.
- Carné, Gaston de -, 65n3.
- Carré, H., 143n5.
- Carrière, V., 52, 52n2, 53n2, 54, 54n2, 54n5, 56n6.
- Carzé de Busserolle, J., 6n2.
- Cassandriens, 85.
- CASTELNAUDARY, *chapitre général des Carmes à -, 2.*
- CASTILLE, *province des Carmes*, 45, 46.
- Catena, Cl., *Carme*, 46n6, 49n6, 190n1, 219n3.
- Catherine, sainte - de Gènes, 230, 233.
- Catherine de Médicis, *reine de France*, 59, 60.
- Catherine, sainte - de Sienne, 230, 233.
- Cernault, Thibault, *Carme*, 57.
- CÉSAMBRE, *couvent des Récollets (Franciscains)*, 110.
- CHALAIN, *couvent des Carmes*, 176, 213n7.
- Chalmel, J.-L., 56n1, 76n6.
- CHALON-SUR-SAÔNE, *couvent des Carmes*, 265.
- Chalumeaux, Pierre, *Carme, provincial de Touraine*, 170, 171, 175.
- Chamard, Dom Fr., *Bénédictin*, 5n1.
- CHAMPAGNE, 2.
- Champcheurieux, Guillaume, *Carme*, 64, 76, 116, 117, 135, 140, 149, 152, 154, 165.
- Chandes, *chancelier d'Aquitaine*, 11.
- Chapotin, M.-D., *Dominicain*, 71n4, 72n1.
- Chardon, François, *Carme*, 57.
- CHARENTON, *couvent des Carmes déchaussés*, 107.
- Charles V, *empereur*, 98.
- Charles VII, *roi de France*, 20n3.
- Charles VIII, *roi de France*, 19.
- Charles IX, *roi de France*, 54.
- Charles de Sainte-Agathe, *Carme*, 157.
- Charpentier, Sébastien, *Carme*, 58.
- Charpentier, Louis, *Carme*, 74, 116, 142, 146, 147, 148, 148n6, 151, 151n3, 152n3, 153, 153n1, 153n6, 154, 154n6, 155, 155n5, 155n6, 155n7, 156, 157, 157n4, 158, 159, 165, 166, 167, 169, 171, 180, 181, 183.
- Chartreux, *Ordre des -*, 55, 71, 104, 126, 127, 158, 220.
- Charvin, Dom G., *Bénédictin*, 104n1.
- Chastenet, Jean, 98.
- CHATEAUCAUX, 8.
- CHÂTEAURoux, *couvent des Franciscains*, 40.
- Châtillon, *les frères -*, 51.
- Chaumier, Nicolas, *Carme*, 75.
- Cheffontaines, Christophe de -, *général des Franciscains*, 41.
- Cherasco, Fr. da -, *Carme*, 50n4, 138n3.
- Chizzola, Jean Etienne, *général des Carmes*, 49, 49n4, 49n8, 63, 64, 75.
- CHOMÉRAC, *couvent des Carmes*, 53.
- Choril, Etienne, *Carme*, 160.
- CHYPRE, *province des Carmes*, 46n6.
- Cisterciens, *Ordre des -*, 125, 127, *voir aussi* Feuillants.
- Clément V, *pape*, 4, 108.
- Clément VI, *pape*, 5.
- Clément VII, *pape*, 2, 181, 181n1, 182, 208.
- Clément VIII, *pape*, 36, 37n3, 48, 49n4, 49n10, 50, 63, 63n6, 105, 128, 138n6, 181, 205.
- CLERMONT-L'HÉRAULT, *couvent des Dominicains*, 108.
- CLERMONT, *collège des Jésuites*, 98.
- Climahe, *voir* Jean Chmaque.
- Coffet, Nicolas, *Carme*, 77.
- Cognet, Louis, 68n2, 4 et 5, 69n1, 69n2, 82n2, 87n1, 88, 88n1, 90n2, 90n5, 95n2, 95n3, 107n1, 164n7, 234, 243n2.
- Coligny, *les frères -*, 51;
- Coligny, Odet de -, *cardinal*, 69.
- Colloigne, *voir* Perceval de Colloigne.
- Comacho, *voir* Johannes de Comacho.
- Combour, *chevalier*, 14.
- Condé, *le prince de -*, 57.
- Condren, *supérieur général de l'Oratoire de Jésus*, 96.
- Congrégation d'Albi des Carmes, 27, 30, 62, 63, 74.
- des Bénédictines de Notre-Dame, 93.
- de Bordeaux des Ursulines, 93.
- de Bretagne des Dominicains, 108, 109, 109n1.
- du Calvaire des Bénédictines, 104.
- de Dôle des Ursulines, 93.
- de Dijon des Ursulines, 93.
- Gallicane des Dominicains, 108, 109.
- de la Hollande des Dominicains, 107.
- de Mantoue des Carmes, 26, 27, 30.
- du Mont Cassin des Bénédictins, 102, 103.
- de Paris des Ursulines, 93.
- des Prêtres séculiers de la doctrine chrétienne, 92.
- de Saint-Maur des Bénédictins, 103, 104, 209.
- de Saint-Vanne des Bénédictins, 102, 103.

- des Sœurs de la doctrine chrétienne, 93.  
 – des Sœurs régulières de Notre-Dame, 93.  
 – de Toulouse des Ursulines, 93.  
 Connecte, voir Thomas Connecte.  
 Constantin de Barbanson, *Capucin*, 110, 232, 233.  
 Corbeil, voir Jean de Corbeil.  
 Cordeliers, 54, 70, 71; voir aussi Franciscains.  
 Cornelissen, J. D. M. 84n1.  
 Cospéau, Philippe, 87, 126.  
 Coton, Pierre, *Jésuite*, 125, 130, 152, 226.  
 Courtecuisse, M., 110n1.  
 Cousin, voir Seguin Cousin.  
 Couto, G., *Carme*, 189n1.  
 CRÉMONE, *chapitre général des Carmes à –*, 141.  
 Crisogono de Jésus, *Carme déchaussé*, 47n3, 47n4, 224n7.  
 Cristiani, L., 35n1, 51n2, 51n3, 52n5, 52n6.  
 Croceri, Gilles, *Carme*, 55.  
 Cyprien du Sur, *Dominicain*, 71.  
 Cyrille de Saint-François, *Carme*, 164.  
 Dadier, Nicolas, *Carme*, 76.  
 Dagens, J., 82n1, 85n2, 87n2, 87n4, 87n5, 89n3, 90n3, 90n4, 95n3, 96n3, 96n4, 97n2, 103n4, 104n2, 107n1, 120n2, 125n5, 126n3, 223n3, 224n4, 228, 228n2, 229n7, 229n8, 230n1, 230n3, 233, 253n7.  
 Daniel a Virgine Maria, *Carme*, 29n2, 43n4, 53n16, 188n3.  
 Daterie, *office pontifical à Rome*, 34.  
 Daux, Augustin, *Carme*, 160.  
 Delabigne-Villeneuve, P., 20110.  
 Delaruelle, E., 92n5, 113n1.  
 DELLE SELVE, près de FLORENCE, *couvent des Carmes*, 26.  
 Deniart, Pierre, *Carme*, 145, 149, 156, 157, 167, 173, 173n3, 178, 181.  
 Denifle, H., *Dominicain*, 9n7, 17n7, 18n3, 18n4, 18n6.  
 Denis l'Aréopagyte, saint –, 230, 231, 232, 234.  
 Denis le Chartreux, 229n8, 230n1, 231, 233.  
 Denzinger, H., *Jésuite*, 82n4.  
 Descartes, René, 83.  
 Deschamps, Thomas, 147, 230n5, 233.  
 Descoust, Michel, *Carme*, 57.  
 Dévotion Moderne, 220, 221.  
 Digard, G., 7n5.  
 DIJON, *Congrégation de – des Ursulines*, 93; *couvent des Carmes*, 265;  
*Parlement de –*, 98.  
 DINAN, *couvent des Dominicains*, 71.  
 DOL-DE-BRETAGNE, *couvent des Carmes*, 14 (*fondation*), 72, 77, 118, 119, 128, 138, 146, 148, 155, 175, 254;  
*évêques de –*, voir Révol, Antoine de –; Richard; Samson, saint-;  
*siège d'évêque*, 69, 175.  
 DÔLE-DE-BOURGOGNE, 93.  
 Dominicains, Ordre des –, 37, 38, 39, 46, 54, 70, 71, 72n1, 108, 109n1, 187, 219n2; voir aussi *Congrégation de Bretagne*; *Congrégation Gallicane*; *Congrégation de la Hollande*.  
 Dominique de Saint-Albert, *Carme*, 175n4, 179n2, 191, 191n8, 192, 192n1, 195, 198, 198n3, 214–217, 219, 221, 224n2, 229–232, 254–259.  
 Donatien de Saint-Nicolas, *Carme*, 67n2, 73n2, 75n1, 115, 115n4, 116n5, 117n5, 118, 118n3, 118n5, 119n5, 119n8, 121n1, 135n4, 142n6, 143n7, 143n9, 143n11, 144n3, 144n7, 145n7, 151n1, 154n1, 156n1, 159n1, 159n6, 163n1, 164n5, 229n2, 249, 255, 255n2, 264.  
 DONGES, *vicomte de –*, 8.  
 Doquet, Jean, *Carme*, 128, 147, 149, 151, 154, 158, 160, 161.  
 Doria, Nicolas, *Carme déchaussé*, 47, 47n5.  
 Dorothee, saint –, 230, 232.  
 DOUZE-APÔTRES, *église à Rome*, 48.  
 Drouin, Marie de –, *abesse des Bénédictines*, 104.  
 Dubuisson-Aubenay, 8n1, 8n9.  
 Dudon, P., 223n7.  
 Dupont, Nicolas, *Carme*, 160, 163n9.  
 Durtelle de Saint-Sauveur, E., 1n5, 10n5, 19n6, 55n3, 60n3, 60n5, 66n1, 66n4, 67n5.  
 Durville, G., 8n5, 18n1.  
 Durville, *chef de corps*, 61.  
 Eckhart, maître –, *Dominicain*, 231, 233.  
 Eder, K., 127n5.  
 Edouard, *prince de Galles*, 7.  
 Edouard d'Alençon, *Capucin*, 111n1.  
 Eerenbeemt, L. van den –, *Carme*, 263n3.  
 Efren de la Madre de Dios, *Carme déchaussé*, 44n1, 44n3.  
 Eheses, St., 35n2, 35n3, 36n1.  
 Elie, saint –, *prophète*, 6, 84, 186, 192, 225, 227.  
 Elisée, saint –, *prophète*, 6.  
 ENGHEN, *couvent des Carmes*, 27.

- Erasme, 81  
 Erasmiens, 85.  
 ESPAGNE, 32, 42, 43, 45, 46, 49, 59, 65, 66, 106, 107, 109, 110, 189, 219, 220, 223, 233; *voir aussi*, Philippe II, *roi d'Espagne*.  
 Estella, Diego d' -, *Franciscain*, 229n6, 233.  
 Estrée, Gabrielle d' -, 69n4.  
 Etienne des Saints-Séraphins, *Carme*, 173; *voir aussi* Stephanus a Sanctissimis Seraphim.  
 Eubel, K., *Franciscain*, 2n3, 2n7, 10n2, 10n3, 13, 13n7, 14n4.  
 Eugène IV, *pape*, 9n7, 192.  
 Eustache, *Capucin*, 71.  
 Eustache de Saint-Paul, 87.  
 Facie, *voir* Fazio, Guilio.  
 Fanti, Bartholomeus, *bienheureux*, *Carme*, 25n2.  
 Fantoni, Sébastien, *général des Carmes*, 172, 175n8, 181n7, 181n8, 182, 182n4, 183n1, 183n2.  
 Faucon, M., 7n5.  
 Fazio, Giulio, *Jésuite*, 230, 230n2, 233.  
 Felleton, *maréchal du Poitou*, 11.  
 Ferrier, *voir* Vincent Ferrier.  
 Feuillantines, *Ordre des* -, 104, 106.  
 Feuillants, *Ordre des* -, 31, 105, 125, 126, 127, 218, 221, 222, 224, 227.  
 FLANDRE, 1, 2, 87, 88, 266.  
 FLORENCE, *couvent des Carmes, Delle Selve*, 26.  
 Foix, *voir* Marguerite de Foix.  
 Foligno, *voir* Angèle de Foligno.  
 FONTAINEBLEAU, *Conférences de* -, 60.  
 FONTEVRAULT, *Ordre de* - des Bénédictines, 104.  
 Foulon, *Carme*, 57.  
 Fouqueray, H., *Jésuite*, 92n4, 98n1, 99n1, 223n2.  
 Fouquet, Christophe, *président du Parlement de Bretagne*, 176.  
 Fourrier, saint Pierre -, 93.  
 FRANCE, *passim*;  
   *province des Carmes*, 2, 5, 12, 13, 20, 22, 28, 28n3, 33, 62, 64, 124, 128, 137, 151, 154, 161, 170, 175, 263, 265;  
   *reines de* -, *voir* Anne de Bretagne; *Cathérine de Médicis*;  
   *rois de* -, *voir* Charles VII, VIII et IX; Henri II, III et IV; Louis IX, XI, XII et XIII.  
 FRANCIA, *voir* FRANCE.  
 Franciscains, *Ordre des* -, 8, 40, 54, 70, 72n1, 109, 187, 219, 220; *conventuels*, 40; *déchaussés*, 40; *observants*, 40, 41; *voir aussi* Capucins; Récollets.  
 François I, *duc de Bretagne*, 15, 19, 60.  
 François II, *duc de Bretagne*, 8.  
 François, saint - d'Assise, 109, 110, 111.  
 François, saint - de Sales, 82, 90, 91, 93, 95, 161, 230.  
 François de Sainte-Marie, *Carme déchaussé*, 225n6.  
 Françoise d'Amboise, *bienheureuse*, *Carmélite*, 15, 25n2, 28.  
 Frangipani, *nonce apostolique*, 51.  
 Froumenteau, N., 54, 54n3.  
 Gabriel de la Salutation, *Carme*, 164; *voir aussi*, Aleaume, Gabriel.  
 Gagliardi, 232.  
 Galamini, *général des Dominicains*, 108.  
 Gallemant, Jacques, 87, 94, 104, 106, 107.  
 GALLIA, *voir* FRANCE.  
 Gallicans, 86.  
 Gallus, *voir* Nicolas Gallus.  
 GAND, *couvent des Carmes*, 2.  
 Gansfort, *voir* Wessel Gansfort.  
 Garcia, Jo. - Millinus, *cardinal-protecteur des Carmes*, 181, 181n9.  
 GASCOGNE, *province des Carmes*, 32, 53n16, 263.  
 Gasnier, M., *Dominicain*, 39n4, 54n7, 55n2, 71n3, 71n6, 108n1.  
 Gastinelli, *voir* Reginald Gastinelli.  
 Gaudaire, Olivier, *Carme*, 76, 76n7.  
 GELDERN, *couvent des Carmélites*, 43.  
 Gendron, Louis, *Carme*, 62, 76.  
 GENÈVE, 40;  
   *évêque de* -, 95.  
 Gentiler, Gio., *Carme*, 128.  
 George, A., 95n1, 97n3.  
 George d'Amboise, *cardinal*, 30.  
 GERMANIA, *voir* ALLEMAGNE.  
 GÉRONDE, *couvent des Carmes*, 26.  
 Gerson, 231, 233.  
 Gertrude, sainte -, 230, 231, 233.  
 GEX, *couvent des Carmes*, 53.  
 Giacomo di Alberto, *Carme*, 26.  
 Gibieuf, *Jésuite*, 126n2, 226.  
 Ginacus, *voir* Petrus Ginacus.  
 Godefroy de Paris, *Capucin*, 110n3.  
 Godet, Jacques, *Carme*, 145, 155, 160, 163n9.



- Godivier, Symphorien, *Carme*, 72n8, 75, 118, 118n7.  
 Gonzague, François de -, *général des Franciscains*, 41.  
 Goossens, M., *Franciscain*, 220n2, 221n4.  
 Goullier, Briand, *Carme*, 145.  
 Grand, R., 18n2.  
 Grandet, J., 4n6.  
 Grégoire XI, *pape* 23n2.  
 Grégoire XIII, *pape*, 36, 36n4, 37n1, 37n2, 38, 61, 62n9, 63.  
 Grégoire de Saint-Martin, *Carme*, 227, 227n1.  
 Grenade, *voir* Louis de Grenade.  
 GUADELOUPE, *île* 263.  
 GUÉRANDE, *traité de* -, 10.  
 Guerchois, Guillaume, *Carme*, 119, 120, 121, 127, 128, 129, 135, 135n1, 142, 145, 154, 157, 160, 173.  
 Gueroult, Etienne, *Carme*, 128, 160, 160n1, 161, 161n4, 263, 263n7.  
 Guéry, A., 4n6, 56n5, 72n6.  
 Guesclin, *voir* Bertrand du Guesclin.  
 Guibert, J. de -, *Jésuite*, 91n3, 99n4, 101n2, 230n2.  
 Guillaume Ouvroin, *évêque de Saint-Pol-de-Léon*, 10.  
 Guillaume de Saint-Thierry, 232, 233.  
 Guillotin de Corson, A., 14n2, 143n5.  
 Guillelmus le Maix, *évêque d'Angers*, 5.  
 Guise, *famille de* -, 51.  
 Guise, Henri de -, 65.  
 Gyrault Fauré, *carme, prieur de Mortemer*, 17.  
  
**HAARLEM**, *couvent des Carmélites*, 43.  
 Habsbourg, *famille royale*, 98.  
 Hardy, Michel, *Carme*, 159.  
 Harphius, *voir* Henri Herp.  
 Haton, Claude, 52, 70.  
 Hauser, H., 53n1, 67, 67n7, 84n2, 85n1, 164n6.  
 Healy, K., *Carme*, 163n4, 200n2, 220, 221n2, 262n6.  
 Heer, Fr., 83n2.  
 Heimbucher, M., 92n2, 93n1, 93n2, 95n1, 97n7, 101n1, 102n1, 104n1, 104n4, 105n4, 106n3, 110n1, 110n2.  
 Helic, *voir* Elic.  
 Hélyot, H., *Franciscain*, 110n1.  
**HENNEBONT**, 66;  
   *chapelle de Saint-Yves*, 12;  
   *chapitre provincial des Carmes à* -, 170;  
   *couvent des Carmes*, 12 et 13 (*fondation*), 57, 67, 72, 138, 139, 155;  
   *voir aussi*, Pré, du -, *gouverneur royal de Hennebont*.  
 Henri II, *roi de France*, 51, 55.  
 Henri III, *roi de France*, 63, 65, 105.  
 Henri IV, *roi de France*, 54, 64, 65, 66, 67, 69n4, 79, 84, 85, 86, 98, 108, 114, 117, 125, 136, 138n6, 153, 233.  
 Henri de Bourbon, *voir* Henri IV.  
 Henri Herp, *Franciscain*, 83, 230, 231, 232, 233, 234, 242, 243, 249.  
 Henri-Louys de la Rocheposé, *évêque de Poitiers*, 11.  
 Hervé, *marchand à Orléans*, 9, 12.  
 Hildebrand, *Capucin*, 111n2, 111n4, 211n6, 218n3, 222n8.  
 Hodierno, *Carme*, 160.  
**HOLLANDE**, *voir* Congrégation de la Hollande; Pays-Bas.  
 Holzapfel, H., *Franciscain*, 40n2, 41n3, 70n5.  
 Honoré de Champigny, *Capucin*, 110.  
 Hooghe, Martinus de -, *Carme*, 132n8.  
 Hoppenbrouwers, V., *Carme*, 199n2, 199n3, 200, 209n1.  
 Hortensius, Chr. Henriquez -, *Cistercien*, 105n2.  
 Hospital, Michel de l' -, 59.  
 Houssaye, M., 107n1.  
 Huguenots, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 65, 69n4, 76, 84, 85, 117, 118, 139.  
 Hugues de Balma, 257.  
 Hugues de Saint-François, *Carme*, 20n11, 73n2, 74n4, 75n3, 105n5, 119n2 et passim.  
 Huizinga, J., 26, 26n2.  
 Humanisme dévot, 82, 90, 91.  
 Huyben, Dom J., *Bénédictin*, 103, 103n2, 104n2, 104n4, 228, 228n2, 233.  
 Hyppolite de la Sainte-Famille, *Carme déchaussé*, 47n5.  
  
 Iamois, Etienne, *Carme*, 55, 57.  
 Ignace, saint -, 83, 91, 98, 99, 100, 211, 219, 220, 221, 222, 226.  
 Imbart de la Tour, P., 30n2, 58n3.  
**INDE**, 263.  
 Inquisition romaine, 69.  
 Iparraguire, I., *Jésuite*, 219n1.  
**IRLANDE**, 263.  
**ISLE**, dans la VIENNE, 93.  
**ITALIE**, 26, 32, 37, 42, 79, 97, 107, 110, 128, 136, 137, 137n3, 145, 218, 233, 264.

- Jacob, Louis, *Carme*, 63n4.  
 Jacobins, 54; *voir aussi* Dominicains.  
 Jacques du Saint-Esprit, *Carme*, 163; *voir aussi* Godet, Jacques.  
 Janssen, C., *Carme*, 132n7, 147n4, 163n2, 175n3, 187n1, 197n4, 199n5, 209n1, 234n1, 243n1.  
 Jean I, *duc de Bretagne*, 7.  
 Jean II, *duc de Bretagne*, 5, 7.  
 Jean III, *duc de Bretagne*, 7.  
 Jean IV, *duc de Bretagne*, 10, 11.  
 Jean V, *duc de Bretagne*, 8, 10, 14, 15, 17.  
 Jean, *évêque de Poitiers*, 11.  
 Jean XXII, *pape*, 6, 9.  
 Jean d'Archiac, *chevalier*, 11.  
 Jean Clumaque, 230, 232.  
 Jean de Corbeil, *Carme, provincial de France*, 2, 12, 13.  
 Jean de la Croix, *Carme, provincial de France*, 33, 46, 47.  
 Jean de la Croix, saint -, *Carme déchaussé*, 47n3, 47n4, 220, 224, 225, 232, 232n3, 233, 234.  
 Jean de Jésus-Marie (l'Italien), *Carme déchaussé*, 229, 229n5, 230, 233.  
 Jean Mombaer, 220.  
 Jean de Montluc, *évêque*, 69.  
 Jean de Montfort, *voir* Jean V, *duc de Bretagne*.  
 Jean Pagam, *notaire à Tours*, 6n6.  
 Jean de Paris, *Carme*, 7.  
 Jean de Richemont, *voir* Jean II, *duc de Bretagne*.  
 Jean de Rohan, *vicomte*, 13.  
 Jean de Saint-Malachie, *Feuillant*, 125, 125n3, 127n1.  
 Jean de Saint-Samson, *Carme*, 89, 132, 147, 162, 163, 163n3, 175, 175n2, 175n4, 191, 195, 196, 199, 201, 208, 211, 221, 229-262, 264, 266.  
 Jean Soreth, *bienheureux, général des Carmes*, 25n2, 26, 27, 27n4, 28, 29, 30, 43, 47, 174, 188n3, 189n1, 189n2, 207, 208n1, 208n2.  
 Jeanne de Lestonnac, 93.  
 Jeanne de Toulouse, *bienheureuse, Carmélite*, 25n2.  
 Jedm, H., 26n1, 31n1, 31n3, 34n1, 35n3, 36, 36n2.  
 Jehan de Baussay, *chevalier*, 9.  
 Jehan, *sire de Malestroit*, 15, 16.  
 Jérémie, *prophète*, 39.  
 Jérôme de la Mère de Dieu, *Carme déchaussé*, 234n1.  
 Jésuites, *Ordre des* -, 39, 54, 83, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 124, 125, 126, 143, 152, 158, 163, 164, 174, 177, 182, 209, 211, 219, 221, 222, 226, 227.  
 Joanna Scopelli, *bienheureuse, Carmélite*, 25n2.  
 Joannes a Jesu Maria, *voir* Jean de Jésus-Marie.  
 Johannes de Comacho, *Carme*, 5.  
 Jong, J. de -, 24n4, 24n6, 25n1, 25n2, 36n3, 51n3.  
 Jongkees, G. A., 24n4.  
 Joseph de l'Assomption, *Carme*, 173n3.  
 Joseph de Paris, *Capucin*, 110.  
 JOSSELIN, 7.  
 Jouault, Pierre, *Dominicain*, 109.  
 Joyeuse, Ange de -, *Capucin*, 104, 110, 152.  
 Joyeuse, François de -, *cardinal*, 130, 151, 152, 153, 180.  
 Juan de S. Matía, *voir* Yepes, Juan.  
 Juan de Puebla, *Franciscain*, 109.  
 Jubert, *Carme*, 57.  
 Jules II, *pape*, 8n7.  
 Kaer, barons de -, 15.  
 KANGUE, *maison à Pont-l'Abbé*, 12.  
 Kermenghui, Pierre, *Carme, provincial de Touraine*, 29.  
 Kernavan, marquis de -, 11.  
 Kerviler, R., 13n1, 13n3.  
 Kla, Olivier de -, 12.  
 Koch, H., 25n2.  
 Kronays, Egde, *Carme*, 75, 77, 119.  
 La Barriere, Jean de -, *Feuillant*, 105, 106.  
 La Borderie, A. de -, 1n4, 7n8, 11n2, 19n1.  
 La Cour, Dom Didier de -, *Bénédictin*, 102.  
 La Croix, de -, *Carme*, 180n2.  
 Laffemas, Barth. de -, 85.  
 LA FLECHE, *collège des Jésuites*, 92, 98, 177, 182, 211.  
 Lamy, R., 57n2, 57n4, 57n5.  
 LANGUEDOC, 105.  
 La Noue, de -, 87.  
 Lansperge, *Chartreux*, 230, 233.  
 Larchiver, *évêque de Rennes*, 154.  
 LA ROCHELLE, *couvent des Carmes*, 3 (*fondation*), 55, 57, 64, 65, 72, 138, 139; *hôpital des saints Julien, Thomas, Nicolas et Job*, 55; *tour du Garro*, 57.  
 La Rocheposé, Henry Louys de -, *évêque de Poitiers*, 11.  
 LA SAVATTE, *pré de* -, à Angers, 5.

- La Servière, J. de -, 49n10.  
 Latreille, A., 92n5, 113n1.  
 La Varenne, *gouverneur du roi en Anjou*, 166.  
 Launay, Jean de -, *Carme*, 75, 77, 123, 139.  
 Laurent de Paris, *Capucin*, 110.  
 Lavisse, E., 1n3, 51n4.  
 Le Brun, Antoine, *Carme*, 73.  
 Lecler, J., 51n1, 59n3.  
 Le Clerc, Alice, 93.  
 Legendre, Julien, *Carme*, 160.  
 Ledesma, Mendo de -, *ambassadeur espagnol en Bretagne*, 65.  
 Le Maignan, Pierre, *Carme*, 75, 114, 115, 118, 122.  
 LE MANS, 123.  
*évêque du Mans*, 69.  
 Le Maix, *voir* Guillelmus le Maix.  
 Le Méné, J.-M., 13n4, 13n6, 15n1, 15n3, 28n8, 66n6, 139n4.  
 LÉON, *diocèse de* -, 10; *voir* SAINT-POL-DE-LÉON.  
 Léon X, *pape*, 71.  
 Léon de Saint-Jean, *Carme*, 4, 12, 129n2, 152, 175n4, 207, 264.  
 Léonard de Querquifnian, *Capucin*, 110.  
 Lepée, M., 44n3, 44n4.  
 Le Pennec, Cyril, *Carme*, 139n3.  
 LE PUY, *couvent des Carmes*, 53.  
 Lercaro, *cardinal*, 91n1.  
 Le Roulx, Guido, *Carme*, 63.  
 Lerousey, A., 9n9, 10n1, 10n2, 58n1.  
 Le Roy, *voir* Albert de Saint-Giles.  
 Le Roy, Christophe, *Carme, provincial de Touraine*, 76, 145n6, 158, 158n1, 159, 159n4, 160, 164, 165, 166, 168, 169, 169n1, 170, 170n2, 171n1, 180, 210, 218n4, 225n1.  
 Le Vacher, *voir* Raymond le Vacher.  
 Le Viel, Robert, *Carme*, 57.  
 LES-COUËTZ, *couvent des Carmélites à Nantes*, 138.  
 LES-FEULLANS, *abbaye des Cisterciens*, 105.  
 Lestonnac, Jeanne de -, 93.  
 Lezana, J.-B. de -, *Carme*, 3, 3n2, 4n1, 6, 6n4, 29n1.  
 Lezin de Sainte-Scholastique, *Carme*, 58n2, 73n4, 118n1, 123n1 et *passim*.  
 LIÈGE, *couvent des Carmes*, 27.  
 Ligue, la Sainte -, 54, 61, 65, 66, 67, 68.  
 Lins, B., *Franciscain*, 40n4.  
 Liuima, A., *Jésuite*, 91n2.  
 Lobineau, Dom G.-A., *Bénédictin*, 28n6, 28n8, 29n2.  
 LOCTUDY, *paroisse de* -, 12.  
 LODÈVE, *couvent des Carmes*, 53, 265.  
 Löhrr, G. M., *Dominicain*, 25n1.  
 LOIRE, 6, 9.  
 LOMICHEL, *couvent des Carmes*, 2.  
 Lonquespec, *Carme*, 180.  
 Lorraine, Charles de -, *cardinal*, 102, 110, 124.  
 LOSDUNO, *voir* LOUDUN.  
 Lottin, D., 9n2, 9n4, 9n6, 9n7, 18n3, 56n8, 117n7.  
 LOUDUN, 57, 58;  
*Assemblée de* -, 210;  
*couvent des Carmes*, 9 et 10 (*fondation*), 18, 57, 65, 72, 117, 118, 138, 139, 154, 172, 177, 181, 182;  
*église de Saint-Hilaire-du-Martray*, 58; *voir aussi* BEAUREPAYRE.  
 Louis II, *duc d'Anjou*, 20n2.  
 Louis IX, *roi de France*, 4.  
 Louis XI, *roi de France*, 6.  
 Louis XII, *roi de France*, 19.  
 Louis XIII, *roi de France*, 117, 118, 119, 130.  
 Louis d'Amboise, *évêque d'Albi*, 30.  
 Louis de Blois, *Bénédictin*, 230, 231, 232.  
 Louis de Grenade, *Dominicain*, 220, 221, 232, 233.  
 Louis de Sainte-Thérèse, *Carme déchaussé*, 107n3, 225n9.  
 LOUVAIN, *université*, 81.  
 Loys de Saint-François, *Carme déchaussé*, 225n10.  
 Loyseau, André, *Carme*, 160, 164.  
 Loysot, *voir* Loyseau, André.  
 LUNEL, *couvent des Carmes*, 53.  
 Luperia, *voir* Vital de Luperia.  
 Luther, Martin, 30.  
 LYON, *couvent des Carmes*, 53;  
*province des Capucins*, 110;  
*siège d'évêque*, 161.  
 Madeleine de Saint-Joseph, *Carmélite déchaussée*, 95.  
 Madrid, Alonso de -, *voir* Alphonse de Madrid.  
 Maillard, Pierre, *Carme*, 119.  
 MAINE, 3, 5.  
 Maistret, Jacques, *Carme*, 62.  
 Malestroit, *voir* Jehan sire de Malestroit.  
 MALINES, 125.  
 MANTOUE, *Congrégation de* -, 26, 27, 30;  
*couvent des Carmes*, 26.  
 Marc de la Nativité, *Carme*, 19n3, 163n4.

- 175n4, 200, 200n1, 201n1, 262, 262n4, 262n7, 264, 265.
- Mardeaux, Noël de -, *Carme*, 127, 128, 146, 157, 160, 178.
- Marguerite de Bretagne, 8.
- Marguerite de Foix, *duchesse de Bretagne*, 8, 8n7.
- Mariana, de -, *Jésuite*, 98.
- Marie, *duchesse de Bretagne*, 10.
- Marie Madeuc, *citoyenne de Rennes*, 16.
- Mariéjol, J. H., 51n4, 61n3, 67n6, 69n4.
- Marquier, voir Michel Marquier.
- MARMOUTIERS, *abbaye des Bénédictins*, 103.
- Mars, Dom Noël, *Bénédictin*, 103.
- Martène, Dom E., *Bénédictin*, 104n1.
- Martin, V., 52n1, 59n1, 59n4, 61n1, 61n4, 86n3.
- MARTINIQUE, *île*, 263.
- Martreul, voir Ythier de Martreul.
- Mathias a Sancto Joanne, voir Mathieu de Saint-Jean.
- Mathieu de Saint-Jean, *Carme*, 17n6, 75n6, 162n6, 162n7, 162n8, 164n5, 209, 209n2, 209n3, 212n1, 212n6, 218, 218n1, 264.
- Mathurin de Sainte-Anne, *Carme*, 73n2, 175n3, 194n8, 231n2, 249n2, 249n5.
- Mathurin a Sancta Anna, voir Mathurin de Sainte-Anne.
- Maugars, *violoniste*, 69n4.
- Maur de l'Enfant Jésus, *Carme*, 175n4, 264.
- Mauristes, voir Congrégation de Saint-Maur.
- Mazzinghi, Angelus, *bienheureux*, *Carme*, 25n2, 26.
- Médis, Alexandre de -, *nonce apostolique*, 71.
- Médis, Catherine de -, *reine de France*, 59, 60.
- MELUN, *Assemblée de* -, 61; *couvent des Carmes*, 62.
- MENDE, *couvent des Carmes*, 53.
- Mendo de Ledesma, voir Ledesma.
- Mens, A., *Capucin*, 186n1.
- Mercœur, Philibert Emmanuel, duc de -, *gouverneur de Bretagne*, 65, 66, 67.
- Merler, Lorain, *Carme*, 57.
- Mesters, G., *Carme*, 123n1, 131n5, 132n3, 133n1, 133n3.
- Metayre, Cécille, *Carme*, 160, 164.
- METZ, *chapitre général des Carmes à* -, 22; *couvent des Carmes*, 2, 123.
- Meyer, A. de -, *Dominicain*, 24n5.
- Michaelis, Sébastien, *Dominicain*, 107, 109.
- Michel de l'Avé-Maria, *Carme*, 157.
- Michel de l'Hospital, 59.
- Michel Marquier, *Carme*, *premier provincial de Touraine*, 12.
- Michel de la Visitation, *Carme*, 160, 164.
- Mierlo, J. van -, *Jésuite*, 232n2.
- MILAN, 223.
- MILLAU, *couvent des Carmes*, 53.
- Millinus, voir Garcia, Jo.
- Minimes, *Ordre des* -, 54.
- MOCTANIS, *sieur de* -, 14.
- MOERS, *couvent des Carmes*, 27, 27n4.
- Molien, A., 95n1, 96n1, 97n1, 97n6.
- Molinier, A., 4n2.
- Mollat, G., 8n1, 8n2, 8n3, 9n3, 17n7, 18n7.
- Mols, R., 48n1, 49n3.
- Mombaer, voir Jean Mombaer.
- Monjaux, N., *Franciscain*, 72n1.
- Montbarot, de -, *gouverneur royal de Rennes*, 66, 118.
- MONT CARMEL, voir CARMEL.
- MONT CASSIN, voir Congrégation du Mont Cassin.
- MONTE OLIVETI, *couvent des Carmes*, 46n6.
- Montfort, Jean de -, voir Jean V, duc de Bretagne.
- Montluc, Jean de -, *évêque*, 69.
- MONTMARTRE, *abbaye des Bénédictines à Paris*, 104.
- MONTPELLIER, *couvent des Carmes*, 53.
- MONTREUIL, *couvent des Carmes*, 2.
- Morant, Pierre, *Carme*, 57.
- MORBIHAN, 67.
- Moreau, E. de -, *Jésuite*, 24n4, 24n5, 24n6.
- Morellet, Guy, *Carme*, 58.
- Moreri, L., 20n2.
- Morice, Dom H., *Bénédictin*, 5n8, 7n6, 8n2, 14n3, 16n2, 16n4, 60n4.
- Morotius, C. J., *Cistercien*, 104n3, 105n3, 106n1, 222n9, 224n9, 231n1.
- Mortange, voir Ponce de Mortagne.
- Mortier, R. P., *Dominicain*, 37n4, 37n8, 38n6, 49n2, 105n5.
- MORTEMER, *couvent des Carmes*, 17.
- MORTUOMARI, voir Aymericus, sieur de Mortuomari.
- Motta Navarro, Th., *Carme*, 43n1.
- Moulin, Jean du -, 147, 175, 175n2; voir aussi Jean de Saint-Samson.
- MOULINS, *couvent des Carmes*, 53, 114.
- Mourin, E., 56n3, 56n7.
- Mourret, F., 164n6.
- Moussay, voir Stephana de Moussay.

- Musset, Jan, *Carme*, 57.
- NANCY, *couvent des Carmes déchaussés*, 107.
- NANNETIS, voir NANTES.
- NANTES, *Chambre des Comptes de Bretagne*, 66; *chapitre général des Carmes à -*, 18, 19; *chapitre provincial des Carmes à -*, 118, 128, 138, 139, 144, 145, 151; *château de -*, 76; *couvent des Carmes*, 7 et 8 (*fondation*), 15, 72, 75, 115, 138, 138n5, 139; *couvent des Carmélites (Les-Couetz)*, 138; *édit de -*, 85; *évêque de -*, 126; *Parlement de Bretagne à -*, 66; *studium generale des Carmes*, 20, 65, 75, 148.
- NAPLES, *couvent des Carmes*, 128, 130.
- NARBONNE, *province des Carmes*, 53, 62, 155, 161, 263, 265.
- NAZARETH, *couvent des Carmélites à Ploermel*, 123, 138.
- NEAPOLIS, voir NAPLES.
- Neri, saint Philippe -, 94, 95.
- Nicolas V, pape, 15.
- Nicolas Gallus, *général des Carmes*, 194n6, 208.
- Nicolaus ab Incarnatione, *Carme*, 160, 163n9; voir aussi Dupont, Nicolas.
- NIEUWKERK, *couvent des Carmélites*, 43.
- NÎMES, *couvent des Carmes*, 53.
- Noihal, voir Bernard de Noihal.
- Nonius Percira, *bienheureux, Carme*, 25n2.
- Norbertus a Sancto Juliano, *Carme*, 43n2.
- Notebaert, U., *Jésuite*, 234n4.
- NOTRE-DAME-DE-BONDON, *chapelle à Bondon*, 15.
- NOTRE-DAME-DE-PITIÉ, *chapelle à Tours*, 6.
- OCCITAINE, *province des Dominicains*, 108.
- Odiau, François, *Carme*, 119, 120, 124, 128, 140, 143, 146, 149, 154, 157, 158, 160, 165, 166, 167, 169, 171, 173, 173n3, 181.
- Olivier de Kla, 12.
- Olivier Jacques, *Carme*, 15, 16.
- Oller, voir Bernard Oller.
- ONDA, *couvent des Carmes*, 46n6.
- Oratoire de Jésus, 92, 94, 95, 96, 97, 106, 125.
- Oratoires italiens, 97.
- Oratoriens, 209, voir Oratoire de Jésus.
- Orcibal, J., 68n1, 69n4, 71n2, 87n3, 89n1, 111n2.
- Optat de Veghel, *Capucin*, 83n4, 110n2, 219n2, 220n4, 261n2.
- ORLÉANAIS, 3.
- ORLÉANS, *couvent des Carmes*, 9 (*fondation*), 18, 32, 56, 65, 72, 75, 116, 117, 138, 139, 147, 149, 154, 165; *église de Saint-Laurent des Orgerils*, 9; *porte Renard*, 9, *siège d' -*, 9, voir aussi, Philippe de Valois, duc d'Orléans.
- Orléans, Antoinette d' -, *Feuillantine*, 104.
- Othon de Pavie, *Capucin*, 72n1.
- Ours, A., 6n4; voir aussi Antoine-Marie de la Présentation.
- Ouvroin, voir Guillaume Ouvroin.
- OXFORD, *université*, 81.
- Pagam, voir Jean Pagam.
- PALESTINE, 186.
- PARIS, 30, 51, 70, 71, 105, 106, 107, 108, 125, 127, 149, 231, 262, *chapitre général des Carmes à -*, 62; *Chartreuse de Vauvert-les-Paris*, 87, 94, 103, 104, 105; *couvent des Carmélites déchaussées (Faubourg Saint-Jacques)*, 95; *couvent des Carmes (Place Maubert)*, 30, 62, 63, 64, 107, 115, 119, 120, 123, 129, 135, 136, 137, 137n4, 139, 146, 147, 148, 154, 155, 159, 223; voir aussi PARIS, *studium generale des Carmes*; *couvent des Carmes déchaussés*, 107, 129n4; *couvent des Dominicains (Saint-Jacques)*, 108; *couvent des Dominicains (Saint-Honoré)*, 108; *couvent des Feuillants (rue Saint-Honoré)*, 105, 125; *Décret de - de Jean Soreth*, 27, 28; *Décrets de - du général Sylvois*, 137, 140; *évêque de -*, 95; *foyer mystique de - (cercle parisien)*, 86, 87, 88, 90, 91, 94, 103, 104, 106, 110, 119, 121, 123, 126, 129, 130, 134, 146, 163, 183, 233; *Parlement de -*, 60, 61, 63, 64, 86, 98, 107, 109; *Petit Bourbon*, 95; *province de Paris des Capucins*, 110; *province de Paris des Dominicains*, voir, *Congrégation Gallicane*, *siège de -*, 54; *Sorbonne*, 20, 58, 82, 87, 98, 103, 126, 132, 167, 168; voir aussi PARIS, *université de -*; *studium generale des Carmes*, 20, 143, 148,

- 158, 163, 167, 168, 179, 180n2, 154;  
*voir aussi* PARIS, *couvent des Carmes*  
*(Place Maubert)*;  
*université de* -, 54, 81, 124, 128, 137;  
*voir aussi* PARIS, *Sorbonne*.
- Pastor, L. von -, 26n6, 34n4, 36n4, 48n2,  
 49n3, 69n4, 86n2, 86n4.
- Paul III, *pape*, 34.
- Paul IV, *pape*, 34.
- Paul V, *pape*, 132n5, 162, 182, 182n2.
- Paul, saint Vincent de -, 70.
- PAYS-BAS, 2, 233, 266.
- Pelletan, Guillaume, *Carme*, 160.
- Pénitencerie, *office pontifical à Rome*, 34.
- Perceval de Colloigne, *chevalier*, 10.
- Perennés, H., 12n4, 12n5, 12n6.
- Pereira, *voir* Nonius Pereira.
- Perez, Louis, *Carme*, 262n4, 262n7.
- Pernin, R., 91n1.
- Perrin, Louis, *Carme*, 118, 119, 120, 124, 128,  
 139, 154, 172, 176, 177, 179, 181n5.
- Perron, du -, *cardinal*, 121.
- Petrus Gnacus, *Carme*, 10.
- Peyron, P., 10n7, 11n3.
- Philippe II, *roi d'Espagne*, 45, 46, 65.
- Philippe de Valois, *duc d'Orléans*, 9.
- Philippe, P., *Dominicain*, 80n2.
- Picot, *voir* Michel de la Visitation.
- Picquot, *voir* Michel de la Visitation.
- PICTAVI, *voir* PORTIERS.
- Pie II, *pape*, 192.
- Pie IV, *pape*, 35, 36, 36n4, 37n1, 37n2, 41.
- Pie V, *pape*, 36, 36n4, 37, 37n1, 37n2, 37n3,  
 37n5, 38, 46, 46n1, 60, 62.
- Pierre II, *duc de Bretagne*, 15, 16.
- Pierre de la Résurrection, *Carme*, 264.
- Pierre des Maisons, *Carme*, 9.
- Pierre de Rohan, 5.
- Pierre Terrasse, *général des Carmes*, 29, 29n6.
- Pierre-Thomas, saint -, *Carme*, 25n2.
- Pinard de la Boulaye, H., *Jésuite*, 99n7,  
 101n1.
- Pinault, Mathieu, *Carme*, 119, 120, 136, 146,  
 147, 147n5, 157, 159, 175n2, 178, 231, 254.
- Pinelli, *cardinal-protecteur des Carmes*, 129,  
 129n2, 151, 152.
- Pinelli, Lucas, *Jésuite*, 229n7, 230, 233.
- PLACE MAUBERT, *voir* PARIS, *couvent des*  
*Carmes*.
- Plessis d'Argentrée, Ch. du -, 58n5.
- PLESSIS LESTOURS, *château du* -, 6.
- Pleumelet, Pierre, *Carme*, 119, 120, 142, 145,  
 154.
- PLOËRMEL, 67, 119, 134, 138;  
*chapelle de Sainte-Anne*, 7;  
*couvent des Carmélites (Nazareth)*, 123; 138;  
*couvent des Carmes*, 7 (*fondation*), 12, 24, 67,  
 72, 74, 75, 76, 119, 120, 129, 138, 180,  
 180n2;  
*hôpital d'en Bas*, 7;  
*prieuré de Saint-Nicolas*, 120.
- Pocquet du Haut-Jussé, B-A., 20n4, 68n3,  
 70n1.
- PORTIERS, *chapitre provincial des Carmes à* -,  
 154, 155;  
*collège des Jésuites*, 92, 98;  
*couvent des Carmes*, 11 (*fondation*), 32, 55,  
 56n2, 65, 72, 117, 138, 139, 141, 142;  
*église de Saint-Michel*, 11;  
*évêques de* -, 13; *voir aussi* Jean; La Roche-  
 posé; Ylther de Martreul;  
*studium generale des Carmes*, 20, 65.
- POITOU, 2, 11; *voir aussi*, Felleton, *maréchal*  
*de Poutou*,
- Politiques, 85.
- Polman, P., *Franciscain*, 81n1, 83n3, 90n3,  
 92n1, 98n3.
- POLOGNE, 137, 263, 264.
- Ponce de Mortagne, *vicomte d'Aulnay*, 17.
- Pondaven, G., 11n2, 12n4, 12n5, 12n6,  
 119n6, 139n3.
- PONT-AUDEMER, *couvent des Carmes*, 2.
- PONT-A-MOUSSON, *collège des Jésuites*, 120,  
 124, 125, 226.
- PONT-L'ABBÉ, *chapitre provincial à* -, 28;  
*couvent des Carmes*, 12 (*fondation*), 72, 77,  
 138, 139.
- PONTOISE, 94.
- Port, Cél., 5n1, 5n7.
- Portaesus, Jean, *visiteur des Franciscains*, 41.
- PORTUGAL, *province des Carmes*, 42, 45, 49.
- Post, R. R., 24n4, 24n5.
- Pourrat, P., 89, 89n2, 90n7, 93n5, 219n5,  
 220n3.
- POUSSEY, 93.
- Pré, du -, *gouverneur royal de Hennebont*, 66, 67.
- Prigentius, *Carme*, 13.
- Privé, Jacques, *Dominicain*, 70.
- Prosper, *Capucin*, 218.
- PROVENCE, 60, *province des Carmes*, 53n16,  
 175, 263, 265n8.
- PROVINS, *couvent des Dominicains*, 71;  
*couvent des Franciscains*, 70, 71.
- Puebla, Juan de -, *Franciscain*, 109.
- Puis, Antoine du -, *Carme*, 156, 157, 160,  
 161, 175.

- Querquifinian, voir Léonard de Querquifinian.
- QUIMPER, tribunal de -, 11.
- Rampont, Jacques, *Carme*, 123, 124.
- Raulin, Antoine, *Carme*, 147, 156, 158, 158n3, 159, 175.
- Raymond le Vacher, *général des Carmes*, 12.
- Récollects, 40, 109, 110.
- Reginald Gastinelli, 6.
- Regnard, *Carme*, 76.
- Reichert, B. M., *Dominicain*, 38n4, 38n5, 39n1.
- REIMS, *couvent des Carmes*, 137n6, 147, 151.
- Reinhard, M., 84n3.
- René de Saint-Albert, *Carme*, 264.
- RENNES, 55, 56, 66;  
*Chambre des Comptes de Bretagne*, 66, 143;  
*chapitre provincial des Carmes à -, 28*;  
*collège des Jésuites (Saint-Thomas)*, 92, 98, 120, 151, 164, 204, 219, 226;  
*couvent des Carmes*, 15 et 16 (*fondation*), 18, 33, 57, 58, 72, 74, 114, 118-122, 128, 134, 135, 136, 138, 139, 141-144, 148-163, 165-169, 171-177, 179-182, 204, 208, 210, 216, 220, 222, 223, 226, 229, 232, 254, 255, 262, 263;  
*couvent des Dominicains (la Bonne Nouvelle)*, 109;  
*évêque de -, voir Larchiver*;  
*Parlement de Bretagne à -, voir BRETAGNE*,  
*Parlement de -*;  
*siège d'évêque*, 64, 70, 77;  
*Saint-Germain, paroisse*, 16;  
*la Tourniolle, maison*, 16;  
*Vasselot, rue*, 16; voir aussi, Montbarot, de -, *gouverneur royal*.
- Révol, Antoine de -, *évêque et seigneur de Dol*, 175.
- Reypens, L., *Jésuite*, 234, 234n2, 234n4.
- RHEDONENSIS, voir RENNES.
- Rhénans, les mystiques - (ou germaniques, ou des Pays-Bas), 87, 88, 228, 231, 233, 234, 254.
- Ricard, R., 79n1.
- Richard, *évêque de Dol*, 14.
- Richard, Didier, *Carme, provincial de Touraine*, 58, 58n9, 64, 74, 75, 77, 114, 139.
- Richart, Vincent, *Carme*, 160, 164.
- Richelieu, cardinal de -, 69n8, 118.
- Richemont, Jean de -, voir Jean II, *duc de Bretagne*.
- Richer, Edmond, 86.
- Richoust, Jean, *Carme*, 74.
- Riezard, Madame -, 6.
- Riformati, voir Récollects.
- Ritter, P., 71n5.
- Robin, Loys, *Carme*, 57.
- Rocfs, V., *Carme*, 186n4.
- Rogier, L. J., 92n1.
- Rohan, voir Pierre de Rohan.
- Roles, Joseph de -, *Carme*, 160.
- ROME, *centre du gouvernement de l'Eglise et de l'Ordre*, 25, 26, 27, 30, 34, 36, 43, 45, 46, 48, 54, 59, 60, 61, 64, 94, 108, 126, 127, 128, 129, 129n4, 130, 137, 151, 166, 179, 181, 186, 208;  
*chapitre général des Carmes à -, 165*;  
*Collegium Romanum*, 73;  
*couvent et église des Carmes (Sainte-Marie-Transpontine)*, 48, 48n3, 49, 50, 127, 137, 141.
- Romillion, Jean-Baptiste, 92.
- Ronsard, *poète*, 76.
- Rose, *évêque de Senlis*, 54.
- Rosenzweig, M., 7n3, 7n8, 7n10.
- Rosier, I., *Carme*, 25n2.
- Rossi, Giovanbattista de -, *général des Carmes*, 41, 43, 44, 47, 62, 221.
- ROTTERDAM, *couvent des Carmélites*, 43.
- ROUEN, *couvent des Carmes*, 2, 128, 137, 263;  
*Parlement de -, 98*.
- ROUX, Bernard Jacques, *Carme*, 262n4;  
*voir aussi Bernard de Sainte-Madeleine*.
- Rubeus, voir Rossi, de -.
- RUPELLE, voir LA ROCHELLE.
- Russmann, J., 90n7.
- Ruysbroeck, Jean de -, 88, 147, 230-243, 249, 251.
- Sadoletto, cardinal, 41.
- Saggi, L., *Carme*, 26n2, 26n3, 30n1, 43n5, 188n1.
- SAINTONGE, 3, 4, 55, 58.
- SAINT-AIGNAN, *chapelle à Tours*, 11.
- Saint-Barthélémy, *nuit de -, 61*.
- SAINT-BRIEUC, *siège d'évêque*, 70.
- SAINT-CHRISTOPHE, *île*, 263.
- SAINT-GALLIEN, *église à Tours*, 213.
- SAINT-GERMAIN, *église à Angers*, 5.
- SAINT-GERMAIN, *paroisse à Rennes*, 16.
- SAINT-HILAIRE-DU-MARTRAY, *église à Loudun*, 58.
- SAINT-HONORÉ, *couvent des Dominicains à Paris*, 108.

- SAINT-HONORÉ, rue -, *couvent des Feuillants à Paris*, 105, 125.
- SAINT-JACQUES, *couvent des Dominicains à Paris*, 108.
- SAINT-JACQUES, *couvent des Dominicains à Provins*, 71.
- SAINT-JACQUES, faubourg -, *couvent des Carmélites déchaussées à Paris*, 95.
- SAINT-JOB, *hôpital des saints Julien, Thomas, Nicolas et Job à La Rochelle*, 55.
- SAINT-JOSEPH, *couvent des Carmélites déchaussées à Avila*, 44.
- SAINT-JULIEN, voir SAINT-JOB.
- Saint-Laurent, de -, *liqueur*, 67.
- SAINT-MALO, *siège d'évêque*, 14.
- Saint-Maur, voir *Congrégation de Saint-Maur*.
- SAINT-MICHEL, *église à Poitiers*, 11.
- SAINT-NICOLAS, voir SAINT-JOB.
- SAINT-NICOLAS, *prieuré à Ploërmel*, 120.
- Saint Office, *office pontifical à Rome*, 34.
- SAINT-POL-DE-LÉON, *chapitre provincial des Carmes à -*, 119;  
*couvent des Carmes*, 10 (*fondation*), 29, 72, 119, 138, 139;  
*évêque de -*, voir Guillaume Ouvroin;  
*siège d'évêque*, 77.
- SAINT-THOMAS, voir SAINT-JOB.
- SAINT-THOMAS, *collège des Jésuites à Rennes*, 92, 98, 120, 151, 164, 204, 219, 226.
- SAINT-VANNE, *monastère des Bénédictins*, 102, 103.
- Saint-Vanne, voir *Congrégation de Saint-Vanne*.
- SAINT-YVES, *chapelle à Hennebont*, 12.
- SAINTE-ANNE, *chapelle à Ploërmel*, 7.
- SAINTE-ANNE-D'AURAY, *séminaire des Carmes*, 263.
- Sainte-Beuve, Madame de -, 93.
- SAINTE-MARIE-TRANSPONTINE, voir *ROME*, *couvent et église des Carmes*.
- Sales, voir François de Sales.
- SALLE, 57.
- Salvini, J., 1127, 1825.
- SAONA, 10.
- Sanson, saint -, *premier évêque de Dol*, 175.
- Sans de Sainte-Catherine, Dom -, *Feuillant*, 87, 106, 221, 22321, 231, 233.
- Santullano, L., 4426, 22127.
- Saulnier, Jean, *Carme*, 137.
- SAUMUR, 123, 166.
- Sceaux, R. de -, *Franciscain*, 4023.
- Schmitz, Dom Ph., *Bénédictin*, 10222, 10321, 10421.
- Schnürer, G., 9321, 10121.
- Schreiber, G., 8223.
- Schrott, A., *Jésuite*, 8021.
- Scopelli, voir Joanna Scopelli.
- Secchi, *général des Dominicains*, 39.
- SENLIS, 54.
- Sérent, A. de -, *Franciscain*, 5521, 6923, 7126, 7221.
- Sergent, Pierre, *Carme*, 170, 18022.
- Sernin-Marie de Saint-André, *Carme déchaussé*, 11625, 13123, 14726, 14727, 14825, 16225, 17525, 25421.
- Serouet, P., *Carme déchaussé*, 16122, 19022.
- Serrano, L., 4525.
- SICILE, *province des Carmes*, 49, 129.
- Sienna, Bernardin de -, *général des Carmes*, 19.
- Sienna, voir Catherine de Sienna.
- Signature, *office papale à Rome*, 34.
- Silverio de Santa Teresa, *Carme déchaussé*, 4426, 4427, 22127.
- Simplicien de Saint-François, *Carme*, 25628.
- Sixte IV, *pape*, 16, 192.
- Sixte V, *pape*, 36, 3721, 3723.
- Smits van Waesberghe, M., *Jésuite*, 10121.
- Société de Bretagne, voir *BRETAGNE*, *Société de -*.
- Société de Jésus, voir *Jésuites*.
- SORBONNE, voir *PARIS*, *Sorbonne*.
- Soreth, voir Jean Soreth.
- Staring, A., *Carme*, 2927, 3223.
- Steggink, O., *Carme*, 4522, 4524, 4623.
- Stephana de Moussay, *veuve à Angers*, 5.
- Stephanus à Sanctissimis Seraphim, *Carme*, 17324; voir aussi Etienne des Saints-Séraphins.
- Stracius, Théodore, *procurateur-général des Carmes*, 171, 172, 17221, 18128.
- STRASBOURG, *province des Franciscains*, 40.
- SUISSE, 26.
- Sully, *duc de -*, 6924, 85.
- Sulpiciens, 83; voir aussi Oratoire de Jésus.
- Surius, *Chartreux*, 23621.
- Suso, Henri, *Dominicain*, 231, 233.
- Sylvestre, Jean, *Carme*, 58.
- Sylvius, Henri, *général des Carmes*, 50, 5024, 58, 7422, 128, 12829, 13021, 136, 13624, 137, 138, 140, 142, 145, 148, 153, 15426, 158, 16221, 169, 171, 172, 17527, 178, 205, 206, 21824, 220, 221.
- Sur, Cyprien du -, *Dominicain*, 71.



- SYRIE, 7.
- Tacchi Venturi, P., *Jésuite*, 92n1.
- Taillandier, Dom Ch., *Bénédictin*, 8n8.
- Tarisse, *supérieur-général de la Congrégation de Saint-Maur*, 104.
- Tauler, Jean, *Dominicain*, 230, 231, 233; *Institutions de -*, 147.
- Templiers, 3.
- Terrasse, voir Pierre Terrasse.
- TERRE SAINTE, 7, 187.
- Thaulero, voir Tauler.
- THÉBAÏDE, *désert de la -*, 195.
- Théodore de Bèze, 56, 71.
- Thérèse, sainte - d'Avila, *Carmélite déchaussée*, 42n5, 44n3, 44n6, 44n7, 45, 46, 47, 47n1, 106, 107, 212, 220, 221, 224, 225, 229, 232, 233; *Réforme de -*, 23, 46, 47, 106; voir aussi *Carmes déchaussés*.
- Thibault, Philippe, *Carne*, 75, 87, 105, 106, 109, 115, 115n7, 119, 120, 123, 123n1 et passim.
- Thibaut de Rochefort, *chevalier*, 7, 8.
- Timotheus a Praesentatione Virginis, *Carne*, 123n1, 129n4, 197n1, 216n4, 216n5, 216n6, 225n9, 226n2, 261n4.
- Thomas, A., 7n5.
- Thomas Cantuariensis, 214.
- Thomas Connecte, *Carne*, 26.
- Thomas a Kempis, 230, 233.
- THONON, 95.
- Thou, de -, 53.
- Tonna, E., *Carne*, 232n8.
- TOSCANE, *province des Carmes*, 29.
- TOUL, 93.
- TOULOUSE, *Congrégation de - des Ursulines*, 93; *couvent des Carmes*, 62; *couvent des Dominicains*, 108; *Parlement de -*, 98; *province des Carmes*, 53n16, 263; *studium generale des Carmes*, 20.
- TOURAINE, 3, 55, 56; *province des Carmes*, 1, 2 et 3 (*fondation*), 4, 12, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 25, 28, 32, 55, 57, 58, 62, 64, 65, 72, 75, 76, 77, 84, 92, 114, 116, 119, 123, 138, 139, 150, 157, 167, 168, 175, 176, 208, 218, 222, 225, 254, 264, 265, 266; *Réforme de -*, 21, 22, 47, 50, 75, 92, 101, 108, 114 et passim.
- TOURNON, *couvent des Carmes*, 53.
- TOURNIOLLE, la -, *maison à Rennes*, 16.
- TOURS, *Assemblée de -*, 30; *chapelle de Notre-Dame-de-Pitié*, 6; *chapitre provincial des Carmes à -*, 179, 180n2; *château du Plessis Lestours*, 6; *couvent des Carmes*, 3, 5 et 6 (*fondation*), 18, 55, 58, 67, 72, 75, 117, 135, 138, 139, 142, 146, 165, 166, 180, 213; *église de Saint-Gallien*, 213; *province ecclésiastique*, 3.
- Travers, 8n6.
- TRENTE, *Concile de -*, 22, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 45, 59, 60, 61, 77, 80, 82, 85, 86; *Décrets de -*, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 47, 59, 60, 61, 62, 82, 86, 115, 124.
- Tromelin, *sieur*, 11.
- TURONIA, voir TOURAINE.
- UMONIA, voir VIVONNE.
- Urbain VI, *pape*, 1.
- Ursulines, voir *Congrégation de Bordeaux*; *Congrégation de Dôle*; *Congrégation de Dijon*; *Congrégation de Paris*; *Congrégation de Toulouse*.
- Uttenweiler, Dom J., *Bénédictin*, 103n1.
- Uzès, *duc d' -*, 61.
- Vaillant, Olivier, *Carne*, 74, 120n3.
- Val, André du -, 86, 87, 88, 104, 106, 107, 120, 121, 125, 126, 127, 227.
- Val, Michel du -, *Carne*, 114.
- Valjavec, Fr., 83n1.
- VALENCE, *évêque de -*, 53.
- VALENCIENNES, *couvent des Carmes*, 2, 137n6.
- Valois, voir Philippe de Valois.
- VANNES, 14, 28, 30, 123; *couvent des Carmélites*, 28, 43; *siège d'évêque*, 29, 70.
- VASSELOT, *rue à Rennes*, 16.
- VASSY, *massacre de -*, 56.
- Vatelot, Jean, 93.
- Vaurigaud, B., 76n4.
- Veillon, Jan, *Carne*, 55, 57.
- Ventimiglia, M., *Carne*, 28n6, 28n7.
- VERDUN, *collège des Jésuites*, 94.
- Verger, Jean du -, *Carne*, 128.
- Vervoort, François, *Franciscain*, 231, 233.
- VIENNE, *couvent d'Ursulines*, 93.
- Vignes, des -, voir Ange de Saint-Paul.
- Viller, M., *Jésuite*, 222n6.
- Villiers, Cosme de -, *Carne*, 77, 115.
- Vincent, saint - de Paul, 70.
- Vincent Ferrier, saint -, *Dominicain*, 15.

- Visitandines, Ordre des -, 93.  
 Vital de Luperia, *Carme*, provincial de Gascogne, 32.  
 Vivant, Jean, *Carme*, 75.  
 VIVONIA, voir VIVONNE.  
 VIVONNE, couvent des Carmes, 13 et 14, (fondation), 21, 25, 55, 56n2, 65, 72, 138 139;  
 vicomte de -, 14.  
 Voersius, *Carme*, secrétaire du général Sylvius, 137, 140.  
 Wadding, L., *Franciscain*, 38n4, 41n1.  
 Walle, P. A. van de -, *Franciscain*, 234n4.  
 Walz, A., *Dominicain*, 37n4.  
 Wessel Gansfort, 220.  
 Wessels, G., *Carme*, 23n1, 43n2, 43n4, 45n2, 189n1, 194n6, 208n1, 216n4.  
 Wühr, H., 83n1.  
 Xainctonge, Anne de -, 93.  
 Xiberta, B., *Carme*, 20n8, 25n2, 30n4.  
 Yepes, Juan, *Carme*, 224; voir aussi Jean de la Croix, saint -.  
 Ylthier de Martreul, évêque de Poitiers et chancelier du duc de Berry, 13.  
 YPRES, couvent des Carmes, 2.  
 Zimmermann, B., *Carme déchaussé*, 2n1, 22n1, 25n1, 27n2, 29n6, 30n5, 42n1, 42n3, 42n5, 44n2, 44n7, 45n1, 45n3, 46n1, 62n1, 62n3, 62n4.

LES ORIGINES DE LA  
REFORME DES CARMES EN FRANCE  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

*door*

P. W. JANSSEN O. Carm.

***Samenvatting***

De provincie Touraine van de Broeders van Onze Lieve Vrouw van de Berg Carmel werd opgericht in 1387 tijdens het Westers Schisma. Zij omvatte de kloosters van La Rochelle, Angers, Tours, Ploërmel, Nantes, Orléans, Loudun, Saint-Pol-de-Léon, Poitiers en Pont-l'Abbé, die waren onttrokken aan de provincie Francië. Bij deze tien voegden zich in de eerste helft van de vijftiende eeuw de stichtingen te Hennebont, Vivonne, Dol-de-Bretagne, Bondon, Rennes en Aulnay. Als een vitium originis droeg de provincie met zich de tweespalt tussen de acht Franse en de acht Bretonse kloosters. Vrees voor overheersing van een van beide «distinctiones» deed een verregaande reglementering ontstaan, die het provinciaal bestuur aan enge banden legde en voortdurend aanleiding gaf tot twisten. Toch mag het peil van de provincie in de eerste eeuw van haar bestaan zeer behoorlijk worden genoemd.

In het begin van de zeventiende eeuw nu ontstond onder de Tourainer Carmelieten de hervormingsbeweging, die het onderwerp uitmaakt van dit boek. Zonder aan de oorspronkelijkheid van deze beweging te kort te doen, mag op voorhand reeds worden aangenomen, dat verleden en eigentijdse milieu in belangrijke mate haar ontstaan en haar karakter hebben beïnvloed. Om tot een juist beeld te komen, is dientengevolge een verkenning van deze historische achtergrond en van het eigentijdse milieu onontbeerlijk.

I. HET VERLEDEN

Gedurende de veertiende en vijftiende eeuw ging het kerkelijk en godsdienstig leven in West-Europa onmiskenbaar achteruit. De catastrofale tocht van de Zwarte Dood had heel de gevestigde orde omvergeworpen en grote leemten achtergelaten; in de kloosters werden

deze leemten opgevuld ten koste van goede selectie en behoorlijke opleiding. Ternauwernood van deze verschrikking bekomen, zag de West-europese christenheid zich gesteld tegenover het Westers Schisma. Tweespalt tot in de afzonderlijke kloosters toe, schrikbarende toename van dispensaties en exempties waren er het gevolg van. De kern van het kloosterleven, het gemeenschapsleven, werd erdoor aangetast. Daarenboven gaf de sociale en economische positie van de kloosters aanleiding tot intensieve bemoeienis van vorsten en stedelijke overheden.

Als antwoord op deze achteruitgang ontstonden onder de meeste Orden in de vijftiende eeuw Observantenbewegingen, zoals de Congregaties van Mantua en Albi en de Observantenbeweging van de zalige Jan Soreth onder de Carmelieten. Door Rome werden deze bewegingen enerzijds gesteund door beschermende maatregelen, anderzijds sterk geremd door de talrijke dispensaties, privileges, licenties om buiten het klooster te verblijven en wat dies meer zij, die voor geld en goede woorden verkrijgbaar waren bij de Curie. De invloed van het Observantisme bleef daardoor beperkt.

In het begin van de zestiende eeuw dwong het opkomend Protestantisme de reguliere overheid tot forsere aanpak. De overal te constateren ijver kon echter niet tot grote successen leiden, zolang de Romeinse Curie niet gesaneerd werd (hetgeen eerst omstreeks 1550 geschiedde) en heel het kerkelijk leven niet werd vernieuwd (Concilie van Trente).

Tijdens het Concilie werd de grondslag gelegd voor de hervorming van de reguliere geestelijkheid, welke hervorming in de tweede helft van de eeuw op gang komt onder leiding van de generaals van de Orden. In de Carmelorde leidt generaal De Rossi de hervorming, doch hij moest zich beperken tot Zuid-Europa. Onder zijn bestuur ontstond in Spanje de Ongeschoeide Carmel. Bijzonder belangrijk voor de hervorming van de Regulieren is het werk geweest van paus Clemens VIII.

Frankrijk beleefde in die tweede helft van de zestiende eeuw de z.g. godsdienstoorlogen, die het land materieel en moreel op de rand van de afgrond brachten. Voor de Franse clerus waren de gevolgen desastreus. Huisvestingsproblemen en algemene verarming werkten in de kloosters ondermijnend op gemeenschapsleven en regeltucht, zodat er zich verscheidene gevallen voordeden van ernstige verslapping en zelfs van wandaden. Ook de Franse Carmel geeft zulk een beeld te zien van tanend, verre van smetteloos kloosterleven. Algehele veroordeling van de clerus uit die dagen is echter zeker onrechtvaardig.

## 2. HET EIGENTIJDSE MILIEU

Gedurende de tweede helft van de zestiende eeuw waren Contra-Reformatie en Barok hun zegetocht begonnen in Zuid-Europa. Aan de Franse grens echter werd de opmars gestuit, aangezien Frankrijk tot 1600 toe verscheurd werd door schier eindeloze twisten. Zodra evenwel rust en orde waren weergekeerd, vonden de nieuwe stromingen snel ingang.

Voor zover het de godsdienst betreft, brachten deze stromingen een voorliefde voor de persoonlijke, practische vroomheid, zoals blijkt uit gebedenboeken en werken van geestelijke schrijvers, maar ook uit de invoering van de methodische beoefening van het inwendig gebed, hetgeen een nieuwe oriëntering van het kloosterleven met zich meebracht. Door de invloed van het z.g. christelijke Humanisme ontvingen de godsdienstwetenschappen een nieuwe impuls.

Het streven naar een grootse, uitbundige synthese kenmerkt deze tijd. Een toverformule, de «methode», moest deze synthese tot stand brengen. Methodiek en schoolvorming, maar ook krampachtig vasthouden aan de eigen methode en een neiging tot scherp contrasteren zijn er het gevolg van.

In Henri IV vond Frankrijk een vorst van grote allure, die het land materieel en geestelijk herbouwde. Hij is een typische vertegenwoordiger van de belangrijke middengroep ten tijde van de Reformatie, die Cassandrianen, Erasmianen of Politieken wordt genoemd. Het herlevend Franse Katholicisme vond in hem krachtige steun. Middel-punt van deze herleving was de mystieke kring van Parijs. Hier overheerste, wat de leer over het geestelijke leven betreft, een pessimistische stroming, gesplitst in een theocentrische richting, die steunde op de Nederduitse mystieken, en een christocentrische richting, waarvan Pierre de Bérulle de voorman was. Sint Frans van Sales, de voornaamste vertegenwoordiger van de optimistische stroming, staat enigszins los van deze kring.

Het zou al te eenzijdig zijn in de herleving van het Franse Katholicisme alleen een opbloei te zien van theologie en spiritualiteit. De Franse Katholieken ontplooiden minstens even grote activiteit op het gebied van onderwijs en opvoeding, van charitatief werk, bekeringsarbeid, volksmissies, opleiding van de clerus en vernieuwing van het kloosterleven. Vooral dit laatste is voor ons van belang, niet zozeer wgens de wordingsgeschiedenis van deze nieuwe of vernieuwde

religieuze stichtingen, hoe interessant deze vaak ook is, maar met name vanwege hun opzet en karakter.

Opmerkelijk is het verschijnsel, dat Frankrijk binnen vrij korte tijd werd overdekt met onderwijsinrichtingen van religieuzen, vooral van zusters. Dit gaf aan het religieuze leven een geheel nieuwe orientatie. Andere nieuwe stichtingen zijn het Oratorium van Pierre de Bérulle en de Jezuïetenorde. Onder de oudere Orden ontstonden hervormingsbewegingen. De Congregatie van Saint-Vanne, de Société de Bretagne en de Mauristen behoren tot de Benedictijnen, de Feuillanten waren Cisterciënsers. Bij de Carmelieten ontstond de Onge-schoeide Carmel, bij de Dominicanen de Hervormingsbeweging van Sébastien Michaelis en de Strictior Observantia van Bretagne. Van de talrijke hervormingen onder de Franciscanen zijn voornamelijk de Recollectenbeweging en de Capucijnenorde van belang.

### 3. HET ONTSTAAN VAN DE HERVORMING VAN TOURAINE

In de dagen van Henri IV begonnen ook de Tourainer Carmelieten aan de herbouw van hun geschonden en verwoeste kloosters, zetten zij de eerste, moeilijke stappen op de weg naar een hervorming van het kloosterleven. Getrouw weerspiegelt het leven van de wegbereider voor de Tourainer Hervorming, Pierre Behourt, de talrijke moeilijkheden waarmee dit vernieuwingsproces gepaard ging.

Tijdens zijn vormingsjaren had Behourt tezamen met een oudere vriend een plan opgesteld ter hervorming van zijn eigen klooster te Rennes. De vriend stierf echter jong, zodat Behourt alleen verder moest. Hij was een krachtfiguur, die onvermoeid een verbitterde strijd voerde en voor geen moeilijkheid terugschrok; geen gemakkelijk man, hard voor zichzelf én voor anderen. Op 24-jarige leeftijd, in 1588, werd hij prior te Orléans en deed daarmee zijn intrede in de arena. Jeugdige voortvarendheid deed zijn eerste pogingen mislukken, maar telkens opnieuw werd hij in overheidsfuncties geplaatst, hetgeen wel de hervormingsbereidheid van een voornaam deel van de provincie tekent. Uit de ervaringen van deze jaren trok Behourt de les, dat hij voor het slagen van een hervorming zijn hoop moest vestigen op jonge religieuzen. Een aantal van hen zond hij naar Parijs, twee anderen nam hij mee naar Ploërmel, waar hij in 1599 tot prior was benoemd. Gedrieën deden zij daar in 1600 afstand van alle persoonlijk bezit, zij het particulier, en legden daarmee de grondslag voor een hervorming. Het ideaal, dat Behourt voor ogen zweefde, was het her-

stel van de Carmel in zijn oude glorie, in wezen nog het Observanten-ideaal. Hij stond echter wel open voor nieuwe, eigentijdse inzichten, al kon hij persoonlijk niet aan nieuwe vormgeving toekomen.

De groep jonge religieuzen te Parijs maakte daar kennis met de vernieuwingsimpulsen die juist omstreeks 1600 van dit centrum uitgingen. Onder deze jeugdige Tourainers is Philippe Thibault veruit de voor naamste, ook al wegens zijn nauwe banden met de Parijse kring. Thibault heeft een zware crisis doorgemaakt, toen hij de toestanden in zijn eigen Orde moest afwegen tegen de bezieling en de vernieuwde godsdienstige idealen die hij te Parijs trof. Een pelgrimstocht naar Rome, in het jubeljaar 1600, wees hem en zijn genoten hun eigenlijke taak: hervorming van hun eigen Orde. Thibault was een voorzichtig en gematigd man met grote werkelijkheidszin, wellicht wat angstvallig van aard. Dank zij zijn diplomatieke kwaliteiten, zijn leidersgave en zijn financieel inzicht wist hij de nieuwe vormgeving en de nieuwe idealen in de Hervorming gestalte te geven.

Tot 1605 gingen beide groepen hun eigen weg. Op het kapittel van Nantes in 1604, waar generaal Sylvius een reeks hervormingsdecreten doorvoerde, die gebaseerd waren op de voorschriften van paus Clemens VII, kreeg Behourt het klooster van Rennes toegewezen om zijn idealen in praktijk te brengen. Daar bleek zijn onvermogen tot nieuwe vormgeving. Ook de Parijse groep poogde de beschikking te krijgen over een eigen klooster, maar hún poging mislukte. Deze mislukking bracht de twee groepen samen. De dag waarop zij elkaar vonden, mag terecht de geboortedatum genoemd worden van de Hervorming van Touraine. Thibault echter bleef te Parijs.

#### 4. NAAR EEN EIGEN VORMGEVING

Kenmerkend voor de onzekerheid van de beginperiode en voor het gemis aan een vastomlijnd plan is Behourts poging om langs het Ordebestuur om een aantal privileges te verkrijgen in de trant van de vroegere Observanten. Een misplaatste en ontactische manoeuvre, die de generaal van de Orde in het harnas joeg. Het resultaat was daarenboven vrij pover: de bulle van 1606, uitgevaardigd door kardinaal de Joyeuse, pauselijk legaat in Frankrijk. Voor generaal en provinciaal bestuur had de Hervorming het odium op zich geladen van separatisme en het heeft veel moeite gekost zich van deze blaam te ontdoen. Toch won de beweging aan kracht. Na het kapittel van 1607 wisten de hervormers Thibault over te halen zich te Rennes bij hen aan te

sluiten. Thans kon de Hervorming eerst recht beginnen. Op 21 april 1608 vernieuwden allen hun geloften en verzaakten aan alle bezit en aan de voorrechten verbonden aan titels. Nu er enige vastheid scheen te komen, kwam het verschil van inzicht onder de hervormers zelf sterker tot uiting. Het betrof een zaak van essentieel belang: zou het een ouderwetse Observantenbeweging worden, of een Hervorming waarin de nieuwe en eigentijdse opvattingen waren doorgevoerd? De onenigheid liep zo hoog, dat Thibault met enige vrienden terugkeerde naar Parijs. Juist dat bracht de achtergebleven tot het inzicht, dat hij niet gemist kon worden. Hij werd teruggeroepen, nu als prior, en kreeg de handen vrij. In het late najaar van 1608 begon Thibault met een communitieit van 30 leden de Hervorming in vaste banen te leiden.

Zich baserend op de bestaande wetgeving hebben de Hervormers het oude Carmelideaal aan de eisen des tijds aangepast zonder het geweld aan te doen. Daartoe hebben zij met overleg keuze gemaakt uit hetgeen hun aan nieuwe ideeën en moderne vroomheidsvormen werd geboden. In de jaren 1608 tot 1615 kreeg deze nieuwe vormgeving gestalte, eerst in de «Reigles et status» van 1612, uiteindelijk in de «Exercitia Conventualia» van 1615, die officieel te Rome werden goedgekeurd. Deze codificatie weerspiegelt tot in kleinigheden de eigen opvattingen en levensgewoonten en was daarom feitelijk zeer tijdgebonden. Inmiddels nam het ledental snel toe en breidde de Hervorming zich uit over de kloosters van Angers en Loudung, terwijl te Chalain een eigen stichting werd begonnen. Einde 1615 is de eerste en belangrijkste fase in de ontwikkeling van de Hervorming afgesloten.

##### 5. INVLOED VAN VERLEDEN EN EIGENTIJD'S MILIEU

Het Carmelitaanse ideaal is gericht op een voortdurend en intiem contact met God. Dit ideaal werd, sinds de overgang naar Europa, nagestreefd in een kloosterlijk levenskader dat ook apostolische werkzaamheid omvatte. In de zestiende eeuw treedt echter een belangrijke begripsvernauwing op, omdat beschouwend leven dan min of meer wordt gelijk gesteld met de beoefening van het inwendig gebed. Het middeleeuwse «bij God zijn» in koorgebed, mondgebed en geestelijke lezing, in arbeid, studie en apostolaat, werd ondergeschikt gemaakt aan de methodische beoefening van het inwendig gebed en moest van daaruit worden beleefd. Wat vroeger in al deze oefeningen als vanzelfsprekend aanwezig werd verondersteld, werd nu daaruit losge-



maakt en ging in het levenskader van de religieus een zelfstandige, zelfs centrale plaats innemen. Activiteiten die de geest van het inwendig gebed konden verstoren, moesten uit het beschouwend leven worden geweerd. Voor de Carmelorde en voor de Tourainers, die vasthielden aan het contemplatieve ideaal van de Orde, bracht deze zienswijze grote consequenties mee. Het probleem van de verhouding tussen activiteit en contemplatie kwam in volle ernst aan de orde. De Tourainers zijn er in geslaagd een levenskader te scheppen, waarin dit probleem op bevredigende wijze werd opgelost. Basis was, naar hun opvatting, een contemplatieve sfeer binnen het klooster. Deze sfeer trachtten zij veilig te stellen door handhaving van de beproefde kloosterlijke dagorde, aangevuld met godsdienstige practijken uit hun eigen tijd; hulpmiddelen ter bevordering van de contemplatieve sfeer vonden zij in de traditionele beoefening van eenzaamheid en stilzwijgen. Wanneer de religieus zich buiten het klooster begeeft voor de uitoefening van het apostolaat, moet hij toch die contemplatieve sfeer bewaren; daartoe dient hij zich voortdurend van Gods tegenwoordigheid bewust te zijn en zich telkens met Hem te verenigen in korte, vurige liefdesbetuigingen. Van jongsaf werden de Tourainers in de beoefening van beide practijken opgevoed. Overigens waren de Tourainers het niet geheel eens over de rol van het apostolaat. Sommigen wilden het zoveel mogelijk beperken, als iets zuiver accidenteels; de meesten echter zagen het apostolaat als een essentieel deel van het Carmelitaanse leven, al kwam ook voor hen het contemplatieve ideaal op de eerste plaats.

Van het verleden ging zowel een negatieve als een positieve invloed uit. De resolute wil om een einde te maken aan misstanden, vooral op het gebied van de armoede en het gemeenschapsleven, deed de balans wel eens te ver doorslaan in tegengestelde richting, zoals uit verscheidene voorschriften blijkt. Minstens even belangrijk echter is de positieve invloed van dat gewraakte verleden. Bewust bouwden de hervormers voort op hetgeen vroegere hervormingsbewegingen hadden bereikt. Bijzonder belangrijk zijn in dit opzicht de Decreten van generaal Sylvius van 1604, benevens de Constituties en de Observantenbeweging van de zalige Jan Soreth. Als derde belangrijke bron noemen we de Ordestradities, in het bijzonder de Maria-verering.

Zeër duidelijk navijlsbaar is de invloed van het eigentijdse milieu. Zij spreekt uit het centralisatie-streven, uit het persoonlijke soms zelfs individualistische karakter van de vroomheid, uit de geringere waardering van de liturgie. De opvallende voorliefde voor het uiterlijk

effect komt tot uiting in de voorschriften voor de omgang met mensen buiten het klooster, maar nog meer binnen het klooster in de houding ten opzichte van de overste, tijdens het koorgebed, tijdens de recreatie enz. Bij uitstek kon deze neiging zich ontplooiën op het terrein van de zelfverloochening en versterving. Het is moeilijk na te gaan uit welke bron deze practijken komen, aangezien het kloosterleven van die tijd er vol van was.

Nieuwe gemeenschapsoefeningen werden ingevoerd: de oefening van het inwendig gebed en de methodische en gemeenschappelijke meditatie, het gewetensonderzoek, de tiendaagse retraite, het veertig-urengebed en de gezamenlijke vernieuwing van de geloften. Onder de meer particuliere devotievormen noemen we de beoefening van de maanddeugd, de godsvrucht tot het kind Jezus, de verering van Sint Alexis en Sint Carolus Borromeus.

De Ongeschoeide Carmel, de Jezuïeten en de Capucijnen hebben wel de meeste bijdragen geleverd voor deze nieuwe kloosterlijke en godsdienstige practijken. Zij zijn niet de enigen. Boven alle invloeden van bepaalde figuren of bepaalde Orden dient de geest van de eigen tijd gesteld te worden, die soms langs duidelijk aanwijsbare wegen, maar meestal van vele kanten tegelijk de Hervorming van Touraine bereikte.

## 6. L'INVASION MYSTIQUE

Henri Bremond heeft de aandacht gevestigd op een verschijnsel in het Franse Katholieke reveil, dat hij de «invasion mystique» noemde, daarbij doelend op de grote belangstelling voor mystiek en voor de litteratuur over het geestelijk leven. Het is gebleken dat de geestelijke schrijvers uit de Lage Landen grote invloed hebben uitgeoefend op de zeventiende-eeuwse Franse spiritualiteit. Ook in dit opzicht weerspiegelt de Hervorming van Touraine getrouw het eigentijdse beeld, zoals reeds blijkt uit een overzicht van de geestelijke litteratuur van de Tourainers. Meer nog komt het tot uiting in de geschriften van Jean de Saint-Samson. Deze blinde broeder was een ervaringsmysticus, die zich weinig bekommerde om theologische achtergrond en fundering. Deze ondergrond is echter wel aanwezig, en juist in dit opzicht blijkt broeder Jean een leerling van Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp. Hij heeft het systeem en de terminologie van deze mystieken zo volkomen geassimileerd, dat wij de kernpunten van Ruusbroecs leer kunnen uiteenzetten aan de hand van teksten van

Jean de Saint-Samson. Dat wil allerm minst zeggen, dat de blinde broeder alle oorspronkelijkheid mist. Het tegendeel blijkt bijvoorbeeld uit zijn leer over het aspiratief gebed en uit zijn beschrijvingen van de hoogste mystieke begenadiging. Eigentijdse motieven als «anéantissement» en «amour pur» worden veelvuldig gebruikt. Zijn leer over de gelijkvormigheid aan Christus' Heilige Mensheid stamt waarschijnlijk van de Evangelische Peerle.

Een tweede belangrijke schrijver is Dominique de Saint-Albert, leerling van Jean de Saint-Samson. Voor hem ligt de kern van alle geestelijk leven in het gebed. Zijn leer over de hoogste mystieke ervaring wijkt af van die van Jean de Saint-Samson.

Over de geestelijke leer van Philippe Thibault is helaas weinig bekend, daar hij zelf al zijn geschriften verbrandde. Uit het weinige blijkt, dat hij bij voorkeur de nadruk legde op een contact met God door middel van de goddelijke deugden. Ten opzichte van de mystiek was zijn houding uiterst voorzichtig en over eigen ervaringen bewaarde hij het stilzwijgen.

De bloeitijd van de Hervorming ligt in de eerste helft van de zeventiende eeuw, toen zij zich over geheel West-Europa verbreidde. Deze opgaande lijn zette in de tweede helft van de eeuw niet door. De diepgang ging ontbreken, het peil van de godsdienstige interesse daalde. Het tot in bijzonderheden afdalende statutencomplex uit het begin van de eeuw werd steeds meer gevoeld als een te nauw keurslijf, waarin het eigentijdse leven niet meer paste en waaraan men zich probeerde te ontwringen. Men miste echter de kracht tot zelfstandige vormgeving, tot aanpassing en vernieuwing. Weerspiegelt de Hervorming van Touraine ook hier niet het beeld van geheel Frankrijk?

De Tourainer Hervorming bleef behouden in het klooster van Boxmeer. Langs deze weg hebben de Constituties van Touraine tot grondslag gediend van de huidige.







## STELLINGEN

### I

Het succes van de Hervorming van Touraine is te danken aan een geslaagde, eigentijdse vormgeving.

### II

Het werk van paus Clemens VII voor de hervorming van de reguliere clerus verdient grondig onderzoek.

### III

De vitaliteit, die het Franse godsdienstige leven in de eerste helft van de zeventiende eeuw kenmerkt, heeft het Frankrijk van de Zonnekoning grotendeels ontbroken.

### IV

De devoties en godsdienstige praktijken eigen aan de zeventiende eeuw hebben zich tot diep in de twintigste eeuw doen gelden.

### V

De termen activiteit en contemplatie, stammend uit de klassieke Oudheid, hebben in de loop der eeuwen een wisselende betekenis gehad.

### VI

Door de beoefening van het aspiratieve gebed kan de mens geraken tot het innigste contact met God.

### VII

Het is onjuist de zin van het priesterelibaat te willen bepalen door middel van een confrontatie met het ideale huwelijk; beide levensstaten kunnen slechts juist beoordeeld worden vanuit het geloof.

### VIII

De inhoud van de term "Geschichtlichkeit" bij Karl Jaspers slaat niet op hetgeen meestal geschiedenis wordt genoemd; voor de historicus is het evenwel belangrijk het verleden "geschichtlich" te doen worden.

### IX

Oswald Spenglers tweede "Religiosität" toont, als eindstadium van de religieuze ontwikkeling, gelijkenis met de wereldkerk van Arnold Toynbee.

### X

Het verdient aanbeveling in de hoogste klassen van het Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs de beginselen van de denkleer te onderrichten.









