

**LA VIE MYSTIQUE
CHEZ LES FRANCISCAINS
DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE**

Tome III

**LA VIE MYSTIQUE
CHEZ LES FRANCISCAINS
DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE**

Tome III

*Figures féminines, minimes et
héritiers*

*Études historiques par Pierre Moracchini,
Dominique Tronc, Jean-Marie Gourvil*

Centre Saint-Jean-de-la-Croix

*Collection «Sources
mystiques» 2014*

Plan de la série :

LA VIE MYSTIQUE
CHEZ LES FRANCISCAINS
DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

I

Introduction et florilège issu de traditions
franciscaines (observants, Tiers Ordres, récollets)

II

Florilège de figures mystiques de la réforme capucine

III

Figures mystiques féminines, minimes

Un regard sur les héritiers

Le cadre historique

Avertissement

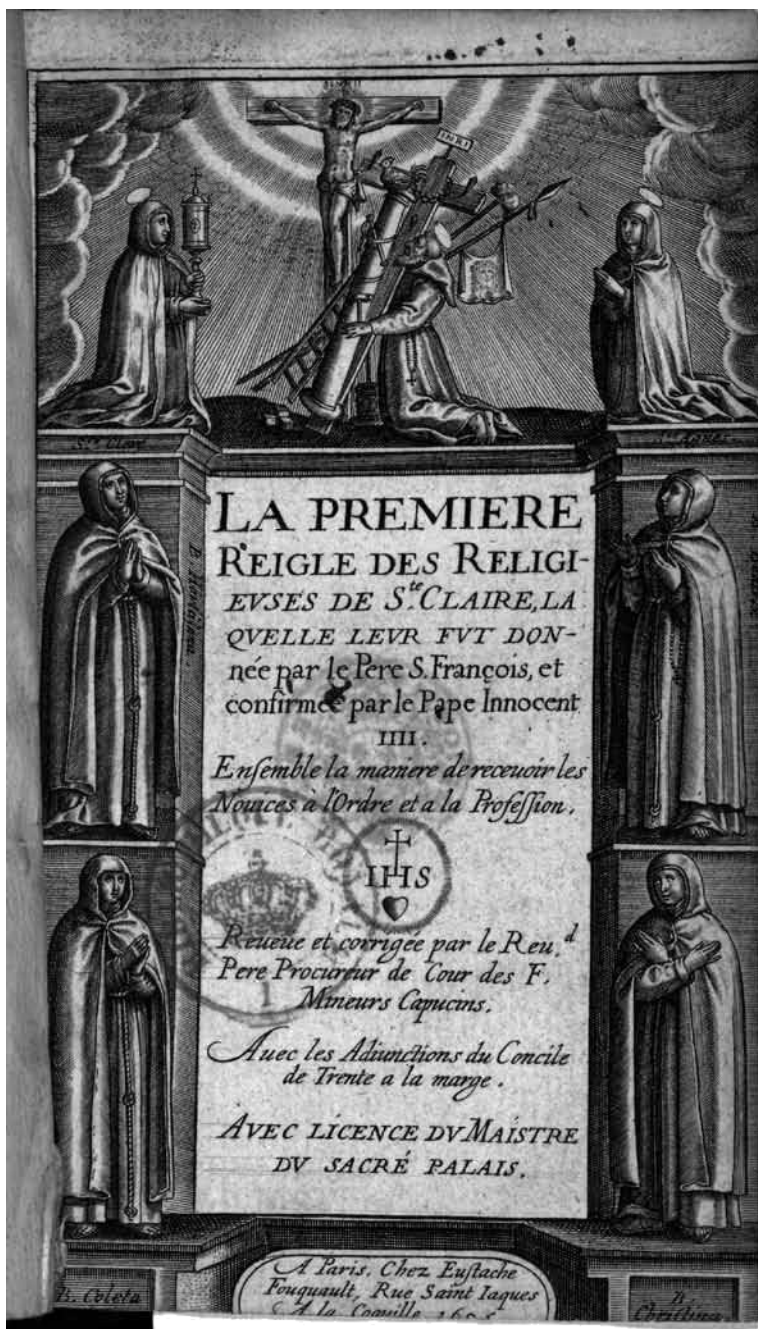
Ce dernier tome comporte des parties d'importance inégale.

La première partie achève le florilège mystique franciscain présenté aux tomes précédents par des figures appartenant à trois groupes souvent laissés de côté par suite de la rareté des traces imprimées. Il s'agit en premier lieu de figures féminines mystiques ; puis d'exemples appartenant à l'Ordre « associé » des minimes ; enfin de rares mystiques du Siècle des Lumières, époque qui vit un apparent épuisement franciscain.

La seconde partie, plus vaste, caractérise ce tome III comme un volume constitué essentiellement d'études. Il livre au lecteur trois aperçus sur les cadres de vie propres aux franciscains du Grand Siècle : Pierre Moracchini et Jean -Marie Gourvil ont accepté de participer à notre entreprise de restitution par deux synthèses très neuves, l'une de l'historien, l'autre du sociologue ; s'ajoute notre regard porté sur la population capucine d'un nécrologe demeuré inexploité.

Enfin l'entreprise de restitution des mystiques franciscains au Grand Siècle s'achève sur des outils : un aperçu situant nos figures au sein d'une *turba magna*, des tableaux de synthèse, l'index des noms, une table succincte portant sur les trois tomes de ce florilège et des aperçus historiques à l'époque classique.

FLORILÈge DE TEXTES



Page de titre de la première édition de la règle de sainte Claire destinée aux capucines parisiennes

Franciscaines

Les *clarisses* et les religieuses des branches réformées ou proches (capucines, récollettes, annonciades...), pratiquaient pleinement la pauvreté :

Nous déclarons n'avoir aucune provision qui nous puisse durer pendant une année, sans mendier ; ne possédant ni par nous-mêmes, ni par personnes interposées, aucun champ, prés, vignes, vergers, maisons, rentes ou revenus annuels, obligations ni retenues, nous contentant de la journalière mendicité ; et supplions, par les entrailles sacrées de Jésus-Christ, toutes les religieuses qui nous doivent succéder, de la garder de la même sorte ; et que, sous aucun prétexte, elles ne veuillent jamais recourir au Saint-Siège pour avoir quelque privilège, ni de se servir de ceux du saint concile de Trente [pour avoir la propriété en commun] ¹.

Ce qui demeurait vivace au XX^e siècle comme en témoigna la traductrice d'Eckhart, Jeanne Ancelet-Hustache. Elle livre un touchant témoignage oculaire sur la vie que menaient encore de 1920 à 1925 des clarisses attachées à la plus discrète pauvreté, suivant un mode austère qui ne varia guère au cours des siècles ².

Les filles de sainte Claire étaient cependant fort nombreuses :

Un premier catalogue dressé par le ministre général François de Gonzague en 1587 énumère environ six cents couvents de sainte Claire. Un catalogue du siècle postérieur porte jusqu'à

1. Cérémonial de Besançon, imprimé en 1671, cité dans l'*Histoire abrégée de l'ordre de sainte Claire d'Assise*, Lyon, 1906, II, 273.

2. Jeanne Ancelet-Hustache, *Les Clarisses*, Grasset, 1929, exemples concrets racontés dans le chap. vii, « La très haute pauvreté, le travail et l'aumône », 171-188.

neuf cents le nombre des maisons dirigées par les Frères mineurs ; un nombre à peu près égal était sous la juridiction des ordinaires : de telle sorte qu'en tout il y avait environ cinquante mille clarisses³.

Mais elles sont peu représentées dans les « *Vies de...* », même si ce genre hagiographique est multiforme au XVII^e siècle. Ces ouvrages rapportent souvent des « dits », perles à découvrir au sein de textes prolixes. Dans le cas des carmélites ou des bénédictines, ils sont souvent publiés à la demande de telle ou telle supérieure de couvent, voire de confesseurs qui aimeraient briller par leurs directions⁴.

Mais cette recherche de reconnaissance est découragée sous les obédiences franciscaines, du moins en ce qui concerne les branches féminines. Outre le contrôle exercé par les frères ou par les ordinaires, intervient une différence de niveau culturel liée à un recrutement en général plus simple que celui des car-mélites (mais nous verrons bientôt qu'il n'affecta pas la qualité d'une modeste bibliothèque mystique). Il n'en demeure pas moins de belles exceptions :

Pendant la Renaissance, en plein bouillonnement humaniste, des dames cultivées, dont beaucoup venaient des cours princières, choisirent la pauvreté et la simplicité de sainte Claire, et entretenirent de monastère en monastère des rapports fraternels. Elles laissèrent des poèmes religieux, en latin ou en italien, et des traités mystiques⁵.

En France, les *annonciades* furent fondées en 1501 par Jeanne de Valois, reine infortunée⁶.

3. *Histoire abrégée de l'ordre de sainte Claire d'Assise*, Lyon, 1906, II, 263.

4. En témoigne chez les bénédictines la disciple de Benoît de Canfield que nous rencontrerons dans le deuxième volume, les ouvrages de la Mère de Blémur, etc. Les *Vies* de carmélites sont très nombreuses, à commencer en France par les multiples ouvrages sur Madame Acarie, première Marie de l'Incarnation, sur et de la Mère Madeleine de Saint-Joseph, etc.

5. DS, art. « Les clarisses », 5.1416.

6. *Guide pour l'histoire des ordres et congrégations religieuses*, sous la direction de Daniel-Odon Hurel, Brepols, entrée « L'Annonciade », 166-168. (Pierre

Puis les *capucines* apparaissent, fondées par **Françoise de Saint-Omer**. La vénérable Mère se servait pour entretenir l'esprit et la ferveur de ses filles d'ouvrages issus d'excellents mystiques. Nous en donnons en note infra la liste : elle figure dans l'édition locale de 1666 sous forme d'un bloc continu dont l'étendue semble indiquer qu'il provient de quelque inventaire⁷. Elle révèle les beaux titres choisis pour une petite bibliothèque mystique. Liste éloquente, comprenant entre autres : l'Eden de Harphius, certaines des Institutions attri-buées à Tauler, le meilleur de Thérèse d'Avila, la *Vie* de Catherine de Gênes, Canfeld, Constantin de Barbanson, en majorité auteurs récents de premier rang. Leurs textes, destinés à des « filles » de culture probablement modeste, sont plus exigeants que ceux proposés dans de nombreuses communautés religieuses modernes. On comprend ainsi aisément

que ces lectures spirituelles avec les réflexions qu'elle [Françoise] faisait sur icelles ont été l'un des plus puissants et plus efficaces moyens par lesquels elle connaissait avoir grandement profité à ses enfants spirituels, et un fort éperon pour les faire marcher à grands pas dans le chemin de la perfection.

Ses filles ont souvent remarqué que, quand elle leur faisait ces leçons spirituelles, elle recevait des grâces de Dieu et

Moracchini). – V. dans le même *Guide* les entrées pour d'autres franciscaines, clarisses de diverses variétés, récollettes...

7. *La Vie de la vénérable Mère Sœur Françoise de Saint-Omer, fondatrice de la réforme des religieuses... dites vulgairement capucines...* par F. Mathias de Saint-Omer, capucin, à Saint-Omer, 1666. – Voici la liste, p. 131 : « Les livres dont elle avait coutume de se servir en ces lectures étaient les suivants : *Le Traité de la perfection religieuse*, par le R. Père Pinelli de la Compagnie de Jésus. *L'Oratoire des religieux. Le Miroir des novices*, par S. Bonaventure. *Le Mantelet de l'Époux* [par Pierre Deschamps]. *La Paix de l'âme. Les Douze Mortifications* de Harphius, et une partie de la *Théologie mystique [l'Eden]*. Une partie des *Institutions* de Tauler. *Le Chemin de perfection*, et une partie des *Demeures de l'âme*, composés par la séraphique Mère sainte Thérèse de Jésus. *La Vie de sainte Catherine de Gênes*. *Les Traités de la volonté de Dieu*, du R. Père Benoît de Canfeldt [sic]. *Les Secrets Sentiers de l'amour divin*, du R. Père Constantin de Barbanson, capucin. *La Méthode de servir Dieu*. La première partie des *Chroniques de l'Ordre de saint François*, et quelques autres manuscrits du R. Père Augustin de Béthune, provincial des Pères capucins. »

des lumières telles et si grandes, que sa face paraissait tout enflammée, tout embrasée ; et la chose passait parfois si avant, qu'elle était contrainte de se retirer à l'écart⁸.

C'est donc l'amour qui l'a fait aller de Saint-Omer à Lille ; et qui l'oblige maintenant de quitter Lille pour venir à Douai y fonder et bâtir un convent de la Réforme. [...] Elle partit de Lille le 20 de juillet 1630 [...] avec six religieuses [...] et arrivèrent à Douai le même jour qu'elles étaient parties de Lille. Monsieur Sylvius, docteur et professeur en théologie, doyen de l'église collégiale de Saint-Amé les reçut. [...] [Elle] demeurera un peu plus de six ans. [...] Là où est l'amour il n'y a point de peine ni de travail ; que s'il y a de la peine et du travail, on aime cette peine, on se plaît dans ce travail⁹.

La fondatrice rappelée à Saint-Omer y achèvera ses jours.

§

De rares figures s'écartent d'un modèle « mystique » pieux où les stigmatisées sont nombreuses car le sujet de méditation le plus apprécié à l'âge baroque est Jésus crucifié¹⁰. Outre une sobriété que l'on va découvrir infra, rappelons que **Catherine de Bar**, à laquelle nous avons consacré un chapitre au tome I, fut annoncée avant de devenir bénédictine et qu'elle fut en contact étroit avec l'esprit franciscain par son confesseur le Père Jean-Chrysostome de Saint-Lô. La vénérable Mère **Fran-**

8. *Ibid.*, p. 132.

9. *Ibid.*, p. 202-204. Constantin de Barbanson († 1631) et Augustin Baker († 1641) résidèrent à Douai, Jeanne de Cambry († 1639) fut ermite et conseillère de spirituels à Cambrai. Des béguinages subsistaient encore ; la région constituait un milieu favorable à la vie mystique. On a relevé précédemment les influences exercées par Constantin de Barbanson sur Baker, sur Dame de Werquignoel, première abbesse de la Paix Notre-Dame de Douai, sur F. Sylvius de l'Université – ce dernier reçut Sœur Françoise à son arrivée à Douai, nous venons de le citer –, enfin sur les capucines de Flandre, dont Sœur Ange de Douai.

10. Rien de surprenant à cet effet physique. Trois belles « ouvertures » neurobiologiques confirmées nous font mieux comprendre aujourd'hui le complexe esprit-corps : J. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, 1992 ; A. Varela, *L'Inscription corporelle de l'esprit*, 2002 ; C. Koch, *The Quest for Consciousness*, 2004.

coise de Saint- Bernard, clarisse, a été également présentée au même tome I par des extraits d'une *Vie* relatée par l'historien du Tiers Ordre Jean-Marie de Vernon. Nous n'avons pas entrepris d'étudier **Jeanne de Jésus de Neerincx** (1576-1648), récollette¹¹, ni **Véronique Giuliani** (1660-1727), célèbre clarisse italienne¹².

Ana Maria de San José (1581-1632), clarisse

Nous avons recherché longtemps une figure pour que l'Espagne soit présente, comme nous avons pu le faire pour l'Italie avec Gregorio da Napoli, et pour les Flandres et la Hollande avec Constantin de Barbanson et avec le « Jean de la Croix du Nord ».

La Cité mystique de Dieu de la célèbre visionnaire franciscaine conceptionniste déchaussée Maria d'Agreda (1602-1665)¹³ n'a pas été retenue. En effet ce récit des Évangiles, centré sur des événements supposés advenus à la Vierge et pendant l'enfance de Jésus, n'aide guère celui qui chemine sur la voie intérieure, même si sagesse et intelligence — cette dernière parfois trop visible — sont associées au récit historicisant mythique. La vie mystique est là réduite à des révélations satisfaisant la curiosité dévote¹⁴. Pouvions-nous percevoir quelque

11. Lekeux-Martial, *Une apôtre de la contemplation [...] Mère Jeanne de Neerincx, fondatrice des pénitentes récollectines*, Paris, Lethielleux, 1965.

12. DS 16.473/83 (Lazaro Iriarte) : « Représentante la plus caractéristique de la mystique de l'époque baroque. » *Diario* de 22 000 pages manuscrites, « mine d'informations sur toutes sortes d'expériences mystiques et phénomènes corporels... » Nombreuses biographies et études sur cette extatique.

13. Traduction française : *La Cité mystique de Dieu, miracle de sa toute-puissance, abîme de la grâce, histoire divine et la vie de la très sainte Vierge Marie Mère de Dieu, notre reine et maîtresse, manifestée dans ces derniers siècles par la même sainte Vierge à la Sœur Marie de Jésus, abbesse du monastère de l'Immaculée Conception de la ville d'Agreda, de l'Ordre de saint François...*, traduite par la P. Thomas Croset, Marseille, 1695 (vol. I), Brusselle, 1715 (vol. I-III).

14. Le modèle sera repris par le poète romantique Clément Brentano rapportant les visions de l'augustine Anne-Catherine Emmerich (1774-1824).

valeur à l'enseignement associé, dépourvus que nous sommes d'une « *simplicitas cordis* semblable à la sienne¹⁵ » ?

Par chance, grâce à l'ouvrage d'Isabelle Poutrin, *Le Voile et la Plume...*¹⁶, la figure moins connue d'Ana Maria de San José (1581-1632) révèle une authentique mystique vivant dans l'Espagne franciscaine (« tardive », car la grande période espagnole religieuse précède d'un siècle la française) :

Les parents d'Ana Maria, Juan Derecho et Maria de Orcluha, lui donnèrent l'exemple de la pratique de l'oraison, des pieuses lectures et de la fréquentation des franciscains. Elle-même décrit sa famille, qui vivait dans la région d'Avila, comme « des gens simples, de lignage très pur ». Elle prit en 1602 l'habit de clarisse déchaussée au couvent de la Inmaculada Concepcion de Salamanque. Peu après sa profession en 1603, elle connut une période de grandes épreuves spirituelles.

Ana Maria de San José occupa successivement les divers emplois du couvent, dont celui de maîtresse de novices pendant dix ans, et gouverna de 1627 à 1630 la communauté, qui comptait alors vingt-quatre religieuses. Mais Ana Maria était avant tout une contemplative en perpétuel état d'oraison qui connaissait de nombreuses extases. [...]

Son directeur le franciscain Juanetin Niño exigea d'elle des comptes-rendus écrits de sa vie d'oraison, recevant ainsi une multitude de papiers qu'il résolut un jour de détruire. En 1632, la maladie de la religieuse laissant présager sa fin prochaine, le P. Niño lui ordonna d'écrire une relation détaillée de sa vie et des événements survenus dans l'oraison. Sœur Ana Maria rédigea du 1^{er} mars au 1^{er} avril une autobiographie [...], mourut le 14 mai de la même année. Les franciscains entreprirent aussitôt de promouvoir une cause de béatification. Un procès ordinaire fut instruit dans les diocèses de Ségovie et de Salamanque. En

15. Comme le recommande Julio Campos dans sa notice, DS 10.508/13.

16. I. Poutrin, *Le Voile et la Plume, autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995, « Ana Maria de San José : union et divinisation », biographie : 12. Ana Maria de San José, p. 92-99, texte, p. 408-411.

1632 toujours, Juanetin Niño en publia le questionnaire ainsi que l'autobiographie de la religieuse.

Dans ce texte, elle raconte son abandon total à la grâce agis-sante de son Maître, le Christ, qui la fait passer de la petitesse de l'imaginaire et des sentiments humains à la vastitude pai-sible de la réalité spirituelle :

[Couvent des franciscaines déchaussées de Salamanque, 1632 :]

Je ressentis un désir croissant de lui ressembler en tout, dans les souffrances, les affronts et dans la sainteté, dans la vie et dans la mort, désirant vivre et mourir dans une extrême abjection, et cela me transportait fort, et il me disait souvent : « Ma fille, je te fais l'héritière de tout ce que j'ai souffert, comme si tu l'avais souffert ; je te fais l'héritière de mes plaies, de toutes mes vertus, et de ma vie et de ma mort » et, bien que j'estimasse cela, je lui disais : « Seigneur, je veux souffrir dans mon corps et sentir en lui, pour l'amour de vous, ce que vous avez souffert pour l'amour de moi. » Voilà ce que je faisais, et mon Seigneur me disait toujours que j'étais en possession de son amour, de sa vie et de ses mérites, et il est vrai que je voyais en moi la ressemblance avec lui en toutes choses.

Finalement vint le moment où furent accomplis les désirs de me voir transformée par amour et par grâce en mon Maître le Christ. Et tandis que je me trouvais en grande oraison, ou dans un ravissement, je me vis tout entière faite une avec lui ; et je vis en moi par grâce celle que lui avait par nature. Ici, il faut comprendre que cette participation est plus ou moins grande, car tous les saints ont eu ou auront d'autant plus de sainteté qu'ils ressembleront plus au Christ. Pendant cette grande faveur, je disais au sens propre : « Je vis, et je ne vis plus ; parce que je ne vis plus, sinon en mon Christ, et lui est moi, et moi, je ne suis plus moi¹⁷. » Je voyais en moi, plus claire qu'en plein jour, la ressemblance avec le Christ, et cela me semblait être comme quand la mer déborde et que des trésors

17. *Cf.* Ga 2, 20.

apparaissent. La perfection des vertus, de toutes ensemble et de chacune séparément, apparut, la perfection des huit béatitudes, et finalement, j'étais faite un seul esprit avec celui du Christ¹⁸ — et aussi les mystères qui sont cachés dans l'esprit de l'Église. Je possédais la clef de l'enfer et la domination sur lui, et sur toutes les choses de la terre ; et je me voyais reine dans le ciel, par la perfection de la pauvreté en esprit, vertu dont la perfection ressortait beaucoup. Dans mon cœur, j'avais le Christ crucifié dans mon cœur lui-même, et autour toutes les vertus, et la patience qui était ma bien-aimée venait soutenir la tête du Christ, car c'est par cette vertu que toutes les autres sont couronnées et glorifiées ; j'avais coutume de dire : « Paix et science », et je le répétais d'une autre manière : « Paix et sagesse, sagesse et paix » font naître de grands fruits dans l'âme qui les possède. L'amour et la reconnaissance envers mon Maître croissaient démesurément : il n'y a pas de mots pour les dire.

Finalement l'amour fut comblé selon cet état de transformation ; et il grandit tant que cet amour même me donna des fièvres, une veille de l'Ascension. [...]

Dans ces fièvres que j'ai dites, j'eus un ravissement ou un rêve spirituel, ou pour mieux dire une mort spirituelle, de sorte que je peux dire que je mourus ; les religieuses crurent d'ailleurs que je me mourais, non de cette manière, mais à cause des fièvres, à ce qu'il semblait. Dans ce ravissement ou mort, je fus emmenée au lieu du jugement, et devant ce juge et les nombreux amis qui lui servaient de témoins, toute ma vie fut exposée, et chaque péché et chaque imperfection avec tous leurs détails, ainsi que tous les bienfaits et les grâces que j'avais reçues jusques alors. Et le juge m'ordonna de me juger moi-même et de délivrer la sentence. Je me fis donc mon propre juge, comme si j'étais le juge et que cette âme n'eût pas été la mienne, et j'arrêtai que j'étais digne d'être maudite par Dieu, indigne de sa présence et condamnée à l'enfer, que je méri-

18. Cf. I Co 6,
17.

tais en toute
justice ; et
qu'il était plus
important que
s'exerçât
l'attribut de la
justice et les
autres (car tous
concourent à la
condamnation
ou au salut),
que cette âme
ne fût sauvée.
Ce fut une
opération si
grandiose que
seul pourra
l'apprécier
celui qui sera
passé par là,
car on ne peut
la pondérer.

C'est là que
je fus
pardonnée, et
il me semble
que je fus
confirmée en
grâce et que
me furent ôtés
les accidents
du pé-ché

originel ; du
moins, j'en
conservai
longtemps la
certitude, et il
me semblait
véritable que je
n'avais plus les
accidents du
péché originel
et que je fus
mise en la
justice
originelle, et
demeurai dans
cet état et dans
la
connaissance
de moi-même.
Là, au centre
du rien, dans le
vide et
l'anéantisse-
ment du sen-
timent exact de
ce que je suis,
et de rendre à
Dieu ce qui lui
appartient ; et
il me semble
que non
seulement
depuis lors, je
n'ai plus
confessé
d'orgueil ni de
vaine gloire,
mais que mon
premier

mouvement y
est étranger et
que, même,
j'en suis res-
tée incapable.
Et bien que
Notre Seigneur
m'ait dit
maintes fois
qu'il m'avait
pardonné, et
qu'il m'ait
semblé que
c'était chose
faite, car on ne
peut recevoir
une telle
communicatio
n de Dieu sans
grâce ni
amitié,
cependant ce
fut vraiment le
jour du
jugement, et ce
que j'ai dit
n'est qu'une
esquisse en
compa-raison
de ce dont j'ai
fait
l'expérience à
ce moment et
des biens qui
m'ont été
communiqués.

Quelque
temps plus
tard, comme

j'étais en
oraison, j'en-
tendis en moi
une voix qui
me dit : «
Donne-moi ce
que tu as dans
le cœur et tu
me verras » ;
ce qui revient à
dire : et tu me
connaîtras ; et
je dis : «
Seigneur,
j'abandonnerai
tout pour
accomplir en
tout votre
sainte volonté
et vous
plaire. »

J'abandonnai
toutes choses
en
m'abstrayant
de tout,
comme s'il n'y
avait plus rien
pour moi, ni au
ciel ni sur
terre, que Dieu
seul ; et en
cette solitude
je n'éprouvais
pas de
sécheresse, au
contraire, je
jouissais d'une
tranquillité,

d'une paix et
d'une sérénité
d'âme qui ne
peut se
comparer à
rien ; et, sans
ressentir de
ferveur,
chaque fois
que par un
avertissement
amoureux et
très secret et
délicat, dont il
me semble que
c'était un
message

de l'Esprit Saint porté délicatement dans l'âme, j'étais élevée au-dessus de tout le créé et me trouvais hors de mon corps très loin de moi, et plongée en Dieu, et dans ces vols de l'esprit que j'eus durant ces jours de paisible solitude — et ils furent nombreux —, il me fut enseigné qu'il me fallait, pour devenir un être spirituel, bannir de moi l'amour de tout ce qui n'était pas purement Dieu pour être élevée à la connaissance du Père, et cheminer à présent comme sans appui pour le chercher en esprit et en vérité.

Et il me fut communiqué dans ces moments l'estime, la re-connaissance et l'amour envers mon Maître, et l'on m'apprit à le considérer comme mon Sauveur, modèle, ami, frère et Seigneur, mais sans avoir pour principal objet son Humani-té, comme je le faisais, et malgré mon grand amour pour la Sainte Trinité, je ne me tournais pas vers elle, car je trouvais toutes choses en mon Maître, et j'espérais qu'il m'élèverait à la connaissance du Père, que j'aimais par sa médiation, et il en fut ainsi. [...]

Il s'agit là d'une autre vie spirituelle, nouvelle, dans l'abandon et l'abnégation des facultés et des sens ; volant dans la foi, loin de tous les sentiments, les facultés purifiées, cheminant dans la pure foi, avec le désir de voir Dieu qui m'avait été donné et d'être transformée en lui. Et, comme je disais auparavant : lui ressembler dans les vertus, la sainteté, les souffrances et les affronts, là, dans cet autre mode, je disais : être transformée dans la ressemblance à Dieu dans la bonté et la participation à ses attributs, lui ressembler dans la pureté, être emplie de cette lumière éternelle ; et finalement, tout ce qui est au mode de Dieu et fait de nous un seul esprit avec lui. [...] Cet état me fut donné en plénitude, et je ne sais pas si je me trouvais en-dehors des limites de mon être naturel, mais je sais bien que je me trouvais dans un ravissement très profond, plongée dans les abîmes de ma petitesse, très loin, plus bas que les enfers, car je disais : « Vous me trouverez là où commence le rien. » De cette extrême bassesse et de ce vide de mon être, je re-

gardais cette très haute majesté dans la sublimité de sa grandeur, devant qui tous les bienheureux étaient presque comme rien, et à la fin, tout ce qui est pure créature, même la Sainte Vierge, qui seule est plus que tous les autres ensemble, se trouve aussi à une distance infinie, parce qu'elle est pure créature.

Depuis cette très haute majesté, il me regardait, et par ce regard il m'élevait et me faisait un seul esprit avec lui. Et, en m'élevant, il me laissait dans une bassesse encore plus grande, et depuis cette bassesse que je lui rendais dans la connaissance de cette très haute bonté, et je descendais où son regard me plaçait, et je lui rendais, et lui m'élevait, et les splendeurs qui m'étaient communiquées de lui, et l'amour et la connaissance extrême que je recevais dans cette vision de Dieu étaient tels qu'il est possible de les recevoir en cette vie ; là, on me fit connaître des secrets immenses, là me fut donnée une humilité céleste qui naît de la connaissance de Dieu ; car jusque-là, ce qui semble une humilité parfaite consiste davantage dans la connaissance de soi ; mais dans cet état, il s'agit de celle qu'on a au ciel, et avec elle me resta un esprit effectif de louange de Dieu. [...]

Là me furent donnés la connaissance, l'amour, l'estime et la valeur du mystère de l'Incarnation. Et je voyais les bienheureux qui, ayant aimé Dieu pour lui-même, lui rendaient grâces, dans l'admiration et la louange, d'être sorti de lui-même pour nous communiquer son être divin et élever notre poussière à une telle dignité. Et je connaissais là la dignité du Christ, et je jouissais de ses biens comme s'ils eussent été les miens ; et j'étais inspirée d'un grand amour envers le Maître, lui étant reconnaissante d'être parvenue à un tel état grâce à son amour, à son enseignement et à ses mérites, et mon divin Seigneur, Maître et Sauveur me regardait, se réjouissant de voir le Père (vers qui il m'avait élevée) me favoriser autant. Et il me faisait comprendre que, de même que moi je jouissais de ses biens, lui jouissait des miens.

Là, il semblait que j'eusse perdu la foi et l'espérance ; car c'était comme la possession et la vision de Dieu. Ce manque

de foi, ou du moins sa petitesse, et d'espérance aussi, car il me semblait ne plus l'avoir, me durèrent plusieurs jours. Et cette expérience que Dieu me regarde, et qu'il me glorifie dans ce regard et m'abaisse et m'élève, et que je lui rende et l'attire par mon regard d'anéantissement, ainsi qu'une infinité d'effets, me restèrent présents quelque temps. Mais l'état de transformation en son être divin et d'être devenue un seul esprit avec lui, l'aimant toujours et le connaissant sans interruption, resta toujours stable depuis lors.

L'esprit de contemplation, les jugements de Dieu et ses desseins sur les créatures suscitaient en moi un grand amour ; et jamais pourtant je n'avais éprouvé de tentations dans le domaine de la foi ni en d'autres, mais toujours, au contraire, en me souvenant du pouvoir, du savoir et de la bonté de Dieu, je trouvais la foi toute simple ; mais dans cette faveur c'était différent, car non seulement tout m'apparaît simple, mais surtout, plus il agit selon le mode de son pouvoir, de sa bonté, de sa justice et de sa miséricorde, plus ses jugements me sont chers, et quand parfois il me fait connaître ses desseins, plus je les vois distants, plus est douce ma satisfaction, même s'il semble s'agir de rigueurs et de châtiments extrêmes.

Mes craintes ont disparu et aucune pensée ne m'arrête, et je n'en éprouve aucune qui me donne l'ombre d'un souci ou le chagrin de rien, ni désagrément, ni sécheresses, ni ferveurs, car en l'absence de la ferveur l'esprit est un avec Dieu, l'aime et s'embrase dans la douceur, et les sens sont amoureusement soumis aux facultés, et les facultés à l'esprit, et l'esprit à Dieu ; et finalement tout est en Dieu, et Dieu est l'agent de cette créature, et elle n'est plus en elle-même, sinon en lui.

Anne-Marie du Calvaire (1644-1673), clairette

Anne-Marie du Calvaire (1644-1673) fut élevée près de son aïeule maternelle Anne de Montaigne, de la famille du célèbre écrivain, puis elle fut mise à dix ans en pension au monastère des clarisses urbanistes de Limoges, pratique habituelle pour élever les filles au XVII^e siècle. Nous reviendrons ci-dessous sur le remarquable récit de son enlèvement à l'âge de quinze ans.

La même année 1659, accompagnée de trois religieuses du Grand Couvent, elle fonda un « Petit-Couvent de réforme » colettine pour pratiquer une « vie de pauvreté et de retraite sans “demi-mesure”. [...] Au nouveau couvent de “solitude”, [...] on ne s'appelle plus Madame, mais Sœur ; on travaille de ses mains, on se lève à minuit pour réciter Matines ; on garde les pieds nus tout le temps [...], le silence est strict ; un rideau opaque cloué à la grille du parloir empêche de voir les visiteurs. Bref, on observe à la lettre la règle d'Urbain IV ».

« Sœur du Calvaire a voulu être converse, comme saint François “frère laïc”. Mais pour faciliter l'adoption des mesures d'austérité nécessaires à la Réforme, elle se soumet au désir de ses supérieurs qui lui demandent de devenir sœur choriste : elle reçoit donc le voile noir à la Pentecôte 1661. » Suit l'approbation papale en 1664. Des *Constitutions* seront livrées à l'imprimeur en 1671.

En 1666 « elle contracta avec M. de Bretonvilliers, second supérieur général du séminaire de Saint-Sulpice, une étroite alliance spirituelle. De 1668 à sa mort [cinq ans plus tard, très probablement d'une tuberculose], elle subit un vrai martyre dans son corps — langueurs, maux de poitrine, toux, crachements de sang, vomissements jusqu'à vingt-six fois par jour — et dans son âme : tentations contre sa vocation, contre la Réforme, contre la foi, peines intérieures. Ni plaintes ni murmures : aucune sœur ne put soupçonner ses tourments

que nous ne connaissons que par son confesseur et par son autobiographie spirituelle¹⁹ ». [181]

Dirigée par M. de Bretonvilliers, le successeur de M. Olier, de tendance ascétique, Anne-Marie unifia la spiritualité franciscaine avec la doctrine de l'anéantissement. Chez les franciscaines, l'oraison mentale demeure centrée sur le Christ, à partir de la participation à la Passion ; mais bien vite l'oraison d'Anne-Marie devint passive « sans que je le connusse », puis le sentier mystique la mena par dépouillement à l'amour et à l'union²⁰.

Son *Autobiographie*²¹ relate une vocation orientée, car dès onze ans, on lui lit de pieuses biographies des saints. Aussi « je croyais que quand je serais religieuse, je serais sainte et que je verrais des yeux du corps Notre Seigneur comme eux ». Pour cela, elle voulait être sœur converse : « J'avais une grande aversion pour être de chœur. » Aussi bien, à treize ans, « j'avais de la vanité jusques à notre chapelet que j'avais accommodé de rubans et je le portais ainsi à mon bras ».

Ce parcours classique de petite fille élevée au couvent va brusquement être interrompu avant qu'elle ait atteint l'âge des

A.19. «Les "Clairettes" du Petit-Couvent de Limoges du vivant de la fondatrice (1659-1673)», *Bull. de la Société Archéologique et Historique du Limousin*, tome XCI (1964) et «Les "Clairettes" [...] de 1673 à 1733», tome XCIV (1967), par les religieuses clarisses. Ces contributions contiennent, outre une introduction ouvrant sur l'histoire franciscaine de la province, des notices d'une rédaction sobre et toute « scientifique », témoignages très intéressants pour leurs observations sur la vie physique (indiquant une « longévité moyenne remarquable, malgré l'extrême austérité de vie et la faiblesse de santé de beaucoup d'entre elles »), la vie sociale et personnelle des vingt premières « clairettes » [nombre porté à soixante avec l'apport du second article]. La notice numéro 3 porte sur la fondatrice. La communauté passera la Révolution.

A.20. Outre «Les "Clairettes"...», *op.cit.* : DS, Art. «Les clarisses» 5.1419 ; M. P. Laforest, *Limoges au XVII^e siècle*, 1862, chap. ix «La Mère du Calvaire» ; Désiré des Planches, *Anne-Marie du Calvaire*, Paris, 1936 (nous n'avons pas vu ce dernier ouvrage).

A.21. Ms. 1077 des Archives de Haute-Vienne, cahier de 143 pages, transcrit en 1960. Nous citons cette transcription communiquée par M. Christian Gaumy. Le transcripteur inconnu (une religieuse ?) ponctue et améliore « une orthographe extraordinairement déficiente ».

quinze ans lui permettant de prononcer des vœux : elle se fait enlever ! Le cas n'est pas unique dans le siècle, mais il est remarquable de disposer comme ici du récit de l'intéressée : nous ne résisterons donc pas au plaisir de le citer. Il témoigne d'une certaine ambivalence :

Il vint dans le couvent une damoiselle de la ville qui disait qu'elle voulait être religieuse : les sœurs du couvent en eurent beaucoup de joie. [...] Étant proche du grand portail — il y avait une barre de bois que l'on pouvait ôter sans pouvoir ouvrir la serrure — elle me demanda si l'on pouvait l'ôter. Je lui dis que oui et même je commençai. Je fus bien étonnée quand je vis la porte ouverte et la fille qui me tenait et deux hommes qui me prirent et me mirent dans un carrosse qui allait si vite et voir qu'on me fermait ma bouche avec les mains afin que l'on ne m'entendît crier. [...] L'on me mit sur un cheval où un homme me tenait comme un enfant, assis sur lui. [...]

L'on nous aida à mener dans une chambre où il y avait du feu. On nous bailla des noix confites. [...] [8] Tous ces messieurs se retirèrent de la chambre où j'étais et il ne demeura qu'un prêtre²² et celui qui me voulait. [...] [II] était debout, car, pour moi, j'étais assise proche du feu. Il dit qu'il répondait pour tous deux. Le prêtre dit des *oremus*. Je connus bien que c'était qu'il nous épousait car j'avais autrefois été à cette cérémonie.

Le soir après le souper, ces messieurs dansaient. [...] Je disais dans moi-même : « C'est bien la volonté de Dieu, puisque je ne l'ai point cherché. » Je croyais bien que je demeurerais avec cette personne. Je sentais même de l'affection pour lui. Il me témoignait beaucoup de complaisance et toutes les caresses que l'on a accoutumées de faire en de semblables occasions. Ce mot de « madame » me plaisait fort. Je me voyais délivrée de l'esclavage de la religion sans l'avoir cherché. [...]

22. Le peu recommandable Pierre D***, chanoine théologal de Saint-Martial, sera l'un des condamnés.

Je couchais la nuit avec une jeune mariée. Il semblait que tout venait pour me perdre. J'avais l'esprit tout rempli du monde, comme si j'y eus demeuré longtemps. Le matin, on me donna un déshabillé. On me traitait comme l'on fait dans le monde, ce qui m'agréait fort. On me frisait.

Il faut compléter ici le récit de cet enlèvement du 2 février 1658 :

Commencèrent à paraître en vue du château les troupes envoyées de Limoges. Il y avait deux cents hommes : le vice-sénéchal qui les commandait somma le château de se rendre ; mais les assiégés s'étaient barricadés. [...] Le lendemain dimanche, sur le soir, six cents hommes cernaient la place et le lundi matin 4 février, toute résistance étant impossible, Joseph D*** demandait à capituler²³.

Le récit autobiographique peut reprendre :

Mon confesseur entra dans la chambre où j'étais. [...] Il me dit qu'il fallait retourner dans le couvent où j'étais, ce qui me donna bien de la peine, car, pour être religieuse, je croyais que je ne le pouvais pas être après les choses qui s'étaient passées et je n'en avais aucune envie. J'étais comme un oiseau qui est sorti de sa cage. Il me semblait qu'ayant goûté le monde, je ne pouvais plus goûter la religion.

Cette forte opposition est confirmée par une demande de reculer la décision d'être religieuse et par les termes forts du récit :

Mon terme s'approchant, mon déplaisir croissait. [...] La religion me paraissait comme une potence qu'on me devait faire mourir. [11]

Mais survient le « coup de grâce » :

23. M. P. Laforest, *Limoges au XVII^e siècle*, 1862, p. 533 avec la note : « Ces mouvements de troupes coûtèrent aux de Malden [la famille des poursuivants] trois mille livres. » Suivra un procès des coupables du rapt d'une mineure (qui n'avait pas encore tout à fait quatorze ans), plusieurs condamnations à mort (par contumace) et surtout une forte amende... Joseph D***, un trésorier général de France, fut condamné. Il s'agit probablement de l'affrontement entre deux familles puissantes.

Dans un moment, je vis le monde et la religion qu'on représenta comme si l'on m'eût fait voir un miroir. J'eus mon esprit fort éclairé touchant ces deux vocations. Ayant eu ces connaissances, je n'attendis point mes quinze ans pour faire ma dernière résolution. Je la fis de cette façon : j'étais assise à terre ; je pris le pied de la couchette de notre lit en criant assez haut : « Je serais religieuse. » [11]
Il est suivi de la découverte progressive de la vie mystique :

Je commençais à être plus exacte à mon oraison. Je me trouvais plus en paix. Je donnais un coup de pied tout à fait au monde pour le quitter pour jamais. [...] J'étais bien aise de demeurer devant le Saint Sacrement sans rien faire où j'étais fort contente. Notre Seigneur m'attirait à l'oraison passive sans que je le connusse. [12]

Toutefois l'angoisse est bien présente au moment de franchir le seuil de la vie religieuse :

J'appréhendais fort à m'aller engager : c'était comme si on voyait un borbier, qu'on appréhendât d'enfoncer le pied dedans. [...] Quand je fus dans l'église, toutes les peines s'évanouirent : je demeurais dans un doux repos. On connut sur mon visage quelque chose de ce qui se passait au-dedans : il devint enflammé ; quand je sortis, j'étais fort pâle. [14]

Dès lors le chemin mystique est ponctué de « paroles » intérieures, dont la meilleure et dernière sorte est la suivante :

La huitième [sorte] est qu'on n'entend rien, ni extérieurement ni intérieurement. Mais Notre Seigneur inspire à l'âme ce qu'il veut, sans paroles. Elle comprend mieux ce qu'il désire d'elle que s'il lui parlait. Celle-ci est la dernière [sorte] que je sache. Tant plus deux amis s'aiment et se fréquentent, les paroles leur sont moins nécessaires que ne serait à d'autres personnes. [19]

Ces « paroles » sont des injonctions formulées par l'Époux (les « paroles » figurent entre guillemets) :

« Je t'assure que si je trouve ton cœur vide des choses du monde, je le remplirai du mien. Si tu comprenais ce que je te

veux faire, si tu m'es fidèle, tu en serais étonnée. Je veux que tu t'abandonnes entièrement à ma volonté, sans que tu te mette en peine de rien qui te touche toi-même, comme si tu n'étais pas. [...] » [15] « Fais que ton cœur ne soit que le mien. [...] » [16]

« Ma fille, j'aime mieux que tu travailles lorsqu'il s'agit de ton office ou d'autres occupations qui te sont commandés, que de me prier. Prends garde à une chose : au lieu de me chercher, tu te chercherais toi-même. [...] » [17]

« Ma fille, je veux que tu te dépouilles jusques à ta chemise, comme ton père François. » [...] Si l'on me faisait justice, l'on m'enfermerait dans un lieu où je ne verrai jamais le jour. [...] [20]

« Cette mort que je demande de toi, c'est que ta volonté meure dans la mienne. [...] Du feu de mon amour, je brûlerai et consumerai tout ce qui est en toi qui m'est désagréable afin que tu puisses vivre de la vie de ton Époux. » J'ouïs bien d'autres choses, mais je ne m'en ressouviens pas. [...] [23]

L'amour prend place tandis que toute perception distincte s'évanouit :

Je sens en moi un feu qui me consume. Cet état d'abaissement me porte à l'amour et l'amour me porte à la souffrance. La pensée qui occupe présentement l'esprit, c'est : *Je suis assise à l'ombre de mon bien-aimé*²⁴. [...] « Au lieu de toi, c'est moi qui ai travaillé en toi, [...] encore bien que tu ne me sentes pas et les opérations que j'ai faites en ton âme sont prodigieuses et avec cela elles sont presque imperceptibles. » [...]

Je n'ai quasi aucune pensée ; je n'y fais rien ; je demeure dans cet état fort contente ; je ne désire aucun goût sensible ; je demeure beaucoup plus à genoux que je n'avais accoutumé ; je sens que je suis occupée au-dedans de moi même, mais je ne saurais dire en quoi : c'est que c'est presque imperceptible à mes yeux. Je sens une grande foi ; je ne sais d'où cela vient,

24. Ct 2,

3.

avec un grand désir d'aimer Dieu et de lui plaire. [...] Tout le matin, j'étais comme une souche de bois. [...] [21]

« Je t'ai dit souvent que je te voulais consumer. — Qu'entends-tu par ce mot de consumer ? — Cela veut dire que mon amour brûlera tout ce qui est en toi qui m'est désagréable. Tu n'auras plus de soin que de moi ; mes désirs seront les tiens. [...] La consolation et la sécheresse te doivent être dans l'indifférence. Laisse-toi conduire à moi sans te mettre en peine de rien. Tu sais bien comme je t'ai détachée de toutes les créatures ; tu as encore besoin de te détacher de toi-même. » [40]

Elle peut définir avec netteté et présenter en ordre ascendant les expériences de plusieurs opérations de l'Amour reçu :

Il y a plusieurs opérations de l'amour dans nous [...] 1. C'est qu'il veut que nous lui ouvrons notre cœur sans que nous mettions de notre côté aucune résistance. 2. Il vide tout ; le véritable amour ne se trouve que dans le vide de nous-mêmes ; il ne saurait s'accorder avec celui que nous nous portons. Au commencement, l'on sent des faiblesses avec des agitations de corps, à cause que l'amour n'est pas encore parfait ; on sent ses grands transports de joie. 3. D'autres fois, on sent l'amour dans soi qui opère avec grande douceur et paix intérieure : il nous faisait sentir de grandes consolations et nous donnait de témoignages bien signalés de son amour. J'ouïs : « Je veux que tu sois une même chose avec moi. » Il nous ravissait parfois l'esprit à lui. [...] 4. L'amour au-dessus des sens : on n'a plus ces agitations de corps ; le feu qui est au-dedans consomme tout jusques à ne sentir rien de sensible ; on s'est brûlé sans le sentir. [...] Le véritable amour est de ne rechercher point ses intérêts [...] Quelquefois, comme elle ne sent plus ce feu divin, elle croit qu'il n'est plus en elle ; c'est alors qu'il y est davantage : c'est qu'il opère d'une façon si intime que nous ne nous en apercevons pas. Il détruit nos passions. [...] [30]

La présence Dieu. Dans ce temps que je l'avais, je n'avais aucune pensée ; je me perdais en lui ; des défaillances avec

mes sens qui étaient assoupis, une paix intérieure et un grand silence : je n'entendais aucun bruit dans moi-même. [36]

Aimer sans aimer veut dire aimer sans savoir qu'on aime et si l'on plaît à Celui qui nous aime. Tant plus je souffrais, mon désir s'augmentait. [41]

Parfois des analogies très visuelles qui lui viennent à l'esprit, peut-être aussi des rêves, expriment mieux que toute pensée discursive le sens profond de ce qu'elle vit :

J'eus une vision intellectuelle [non corporelle]. Je vis mon Époux qui était vis-à-vis de moi ; il y avait un rideau noir qui faisait un entre-deux et m'empêchait de s'approcher de Lui. Je ne laissais pas de le voir : j'étais plus haute que le rideau. Je me hâtai de passer par-dessus. Cela me causa bien de la crainte : peut-être étais-je en péché mortel ? Ma conscience ne me remordai²⁵ pas d'aucun péché que je n'eûs confessé. J'eus la connaissance que ce rideau voulait dire l'état des sécheresses. Dans ce temps, Notre Seigneur ne laisse pas d'être avec nous, mais nous ne le connaissons pas. [...] Il était avec moi, mais l'obscurité de mon esprit, qui était ce voile noir, empêchait que je ne le sentais pas proche de moi. [42]

Une vision met en image la médiation par Notre Seigneur Jésus-Christ, qui mène à la rencontre avec l'ineffable divin :

Je vis, au plus haut de la grille de notre chœur, Notre Seigneur Jésus-Christ qui fit asseoir son Père éternel dans une grande chaise devant moi. Notre Seigneur se mit à genoux devant son Père en façon de suppliant pour me présenter à lui. Le Père éternel ne me regarda point jusques à ce que son Fils l'en eût prié. Après, il me regarda et il mit ses deux mains comme s'il m'eût voulu recevoir entre ses bras. Je ne savais point la forme de son visage : l'éclat qui sortait de Sa Majesté était si grand qu'il m'empêcha de le voir. [43]

Enfin tout s'accomplit dans une union ainsi exprimée :

25. *Remorder* : causer des remords.

Tant plus je recevais des grâces de Dieu, j'étais davantage abîmée dans ma bassesse. L'union que j'avais était plus forte et plus intime : c'était dans la partie supérieure. Cet amour qu'on a pour Dieu ne dépend pas du temps ni des goûts ni parce que l'on reçoit de lui des grâces plus grandes, mais on l'aime seulement parce qu'il est aimable, et, comme il l'est toujours, nous devons aussi l'aimer toujours dans les peines et les afflictions. J'étais si convaincue qu'il m'aimait et que tout ce qu'il faisait, c'était pour mon plus grand bien ; cela était cause que j'aimais tout ce qu'il lui plaisait de m'envoyer.

Je crois que ce qui me conservait cette paix intérieure que je sentais, c'était de ne vouloir et ne désirer rien que la volonté de Dieu. Il est vrai que je n'avais point d'autres désirs dans ce monde que celui-là. Il me semblait que mon esprit était plus proche de Dieu qu'il n'était avant. Je trouvais ce que je n'avais jamais bien compris, qui était qu'on ne peut point se séparer de Dieu si l'on ne le veut. Il me semblait qu'il nous avait mises dans sa demeure et que tout le bruit que l'on faisait autour de moi était au-dehors, qui ne me pouvait point distraire, car c'était tout dans la partie inférieure. [45]

Germaine d'Armaing, un contre-exemple

Germaine d'Armaing, clarisse comme Anne-Marie du Calvaire, nous offre le cas d'une pratique ascétique extrême, ce qui peut devenir fort dangereux lorsqu'elle est comme ici tentée par un comportement masochiste : nous livrons (exceptionnellement !) ici un témoignage qui s'oppose à la vie intérieure telle qu'elle exposée tout au long de notre florilège. Germaine confie à un confesseur²⁶ :

La cinquième semaine et station lugubre et pitoyable que je fis, fut la cruelle flagellation. C'est ici, mon Père, où le cœur me manque, où ma plume s'arrête et ne peut passer outre. Il

26. *La Vie et les vertus de la Sœur Germaine d'Armaing, religieuse des pauvres filles de la première règle de sainte Claire, du faubourg Saint-Cyprien de Toulouse, 1700.*

faut que la seule obéissance qui me commande m'éveille et me fortifie, pour vous expliquer jusques à sa fin une si lamentable entreprise. Mais avant que de vous dire comment tout se passa dans cette flagellation, je vous prie me pardonner, si je m'en explique si grossièrement. Mais c'est à un Père à qui je rends raison de toute ma conduite et à qui je parle avec toute la confiance filiale.

Désirant faire sur moi une vraie effigie d'un *Ecce Homo*, je m'en fus dans le chœur à deux heures après minuit. Je fermai bien toutes les portes. J'avais porté quatre sortes de fouets, deux disciplines de corde, une de chaînes de fer et une poignée de verges. Je me dépouillai ; et la tête nue, je me donnai quinze coups à quatre diverses reprises, de chacun de ces instruments de pénitence, et le tout ensemble fut soixante coups de fouet que je me donnai. Je ne saurais, mon Père, vous exprimer combien en cette posture si pitoyable, je ressentais de la douleur par tout mon corps [169], et combien je fus sensible à tous ces coups. Certes les larmes me découlaient des yeux. Je ne puis vous dire ceci sans grande confusion. Je me plaignais pendant que je me flagellais si rudement. Je dis à mon Dieu, en versant des larmes, qu'il pardonnât à ma sensibilité. En vérité, j'ai souffert autant qu'une pauvre créature en est capable.

Ensuite je mis sur ma tête, que j'avais nue, une couronne d'épines ou de ronces que j'avais faite, qui me tenait tout le tour de la tête. Je me l'enfonçai si avant et avec tant de vitesse que je semblais ivre, voulant venger la répugnance naturelle que j'avais pour toutes ces peines. J'en portai plusieurs jours les cicatrices sur le front et sur la tête, qui me faisaient beaucoup de mal. Je semblais en ce pitoyable état un *Ecce Homo* : effigie lamentable, qui avait quelque rapport à son original. Que c'est peu, mon Père, au prix de ce que j'aurais voulu faire (si j'avais eu la force) pour un Dieu qui a tant souffert pour moi !

La sixième semaine et station que je fis fut le portement de la croix. Je mis sur mes épaules une grande et pesante croix, ayant sur ma tête, que j'avais nue, la couronne d'épines qui

me tenait toute la tête. Je me traînai par terre sous cette croix, comme l'on faisait à mon cher Époux par les rues de Jérusalem.

[170] Dans la septième semaine, qui fut la Semaine sainte, je fis ma dernière station, qui fut d'aller en esprit sur le Calvaire. Je priai notre bonne Sœur Magdelaine de me rendre service et de m'accompagner devant le Très Saint Sacrement, où je me fis crucifier de la manière que je vous dirai. Ayant porté une grande croix au chœur, les portes bien fermées, à deux heures après minuit, je me couchai sur cette croix, que j'avais étendue au milieu du chœur ; je me fis attacher les mains et les pieds avec des instruments de fer en forme de clous ; je me fis mettre sur le côté un cœur de fer à pointes ; la tête que j'avais nue était chargée d'une couronne de ronces, qui me faisait beaucoup souffrir. Dans cette posture, ainsi crucifiée, je sentais des douleurs par tout mon corps ; je dis toutes les paroles que Jésus-Christ proféra en croix ; et quand je vins à dire « J'ai soif », je me fis donner un breuvage que j'avais apprêté, composé de suie, de vinaigre et d'absinthe, breuvage que je trouvai si amer que ma bouche était toute dans l'amertume. Enfin je dis la dernière parole : *In manus tuas*, etc. Je recommandai mon âme à Dieu, et je rendis mon esprit, en esprit, sur cette croix ; je restai environ une heure en cet état en oraison ainsi crucifiée. [171] Je ne saurais, mon Père, vous dire tout ce qui se passa en ce moment dans mon intérieur ; j'étais comme n'étant plus de ce monde ; je ne me regardais plus dans mon corps, mon âme était dans le sein du Père éternel, par l'amour dont je me sentais pénétrée, lui ayant, en cet état, comme rendu mon esprit. Mon corps ne semblait avoir plus de mouvement ni de vie.

La chère Sœur Magdelaine me regardait en ce pitoyable état comme un corps qui n'était plus animé, et toutes deux n'étions presque plus de ce monde. Enfin elle me détacha de cette croix ; je ne fus pas plutôt en liberté de mes mains et de mes pieds, que je me prosternai à genoux devant le Très Saint Sacrement, où je fis oraison, en action de grâces, de la faveur qu'il m'avait accordée de faire ce qu'il m'avait inspiré

il y a environ deux ans. Cette oraison dura trois heures : il me semblait qu'il n'y avait qu'un moment que j'étais en cet état. Je fus tout interdite, quand j'entendis heurter à la porte du chœur, une religieuse qui venait sonner la cloche pour l'office, à cinq heures et demie, dans le temps que je croyais n'en être pas deux. Il ne faut malheureusement pas croire que ce contre-exemple soit unique²⁷.

27. Le fils de Marie de l'Incarnation du Canada est admiratif d'une compagne de sa mère, car on lui trouve sur la tête une « calotte armée de pointes de fer ». « Elle portait encore deux chaînes de fer à ses deux pieds. Les disciplines dont elle se servait étaient aussi des chaînes de fer. » (Dom Claude Martin, *La Vie de la Vénérable Mère Marie de L'Incarnation*, 1677, p. 263 et p. 268.)

Un exemple célèbre d'ascèse, raconté par Rodriguez, lu par de très nombreux spirituels du siècle, est fourni par François-Xavier dans les hôpitaux de Venise : pour vaincre la répugnance qu'il avait à donner les soins réclamés par un malade, il porte à sa bouche le pus d'un ulcère et « toute la nuit suivante il lui semblait avoir encore ce pus dans la gorge sans pouvoir arriver à s'en débarrasser, tant avait été forte la violence qu'il avait dû faire à tous ses instincts » (DS 1.99, art. « Ascèse » par J. de Guibert – ce dernier ne s'émeut guère de l'excès).

L'appréciation réservée portée sur le sujet par un Benoît de Canfield annonce la modération de sa dirigée réformatrice bénédictine Marie de Beauvilliers. Benoît déclare avec humour : « Plusieurs saints et saintes [...] qui baisaient et léchaient les plaies et ulcères des pauvres [...] pourront au moins servir pour la condamnation de la délicatesse » (*La Règle de Perfection*, PUF, 1982, p. 242). Consulter les notes attenantes édifiantes d'Orcibal sur François, les deux Catherine (de Sienne et de Gênes), Élisabeth de Hongrie. Peut-être la pauvre Germaine n'avait-elle simplement pas rencontré de confesseur raisonnable...

Minimes

Les minimes ne font pas partie à proprement parler de la famille franciscaine, mais leur fondateur François de Paule fut très influencé par son voyage à Assise, et cet ascète partage l'esprit de François. L'Ordre atteignit son plus grand développement au XVII^e siècle et possédait plus de 150 couvents en France²⁸. Il était présent dans tous les secteurs de la vie intellectuelle : ainsi le Père Marin Mersenne († 1648) est une figure scientifique notable qui mit en relation Pascal et Descartes. Parallèlement l'Ordre eut nombre d'auteurs spirituels plutôt que mystiques²⁹. Ils mettaient l'accent sur l'esprit de pénitence issu de la charité.

Deux minimes mystiques, ne pouvant à eux seuls justifier un volume de notre collection, risqueraient de rester à l'écart. Nous les agrégeons donc ici à la famille franciscaine : il s'agit de l'intellectuel et saint poète Nicolas Barré, puis de l'auteur Boniface Maes, dont la brève *Théologie mystique* exerça une grande influence.

Nicolas Barré (1621-1686), frère minime et poète

Nicolas Barré (1621-1686) est une figure brillante de l'Ordre des frères minimes : il est très tôt chargé de la grande bibliothèque du couvent de la place Royale, fréquentée par les élites intellectuelles. Il écrira plus tard à un confrère :

28. Benoist Pierre et André Vauchez, *Saint François de Paule et les minimes, en France de la fin du XVI^e au XVIII^e siècle*, coll. « Perspectives historiques », Presses Universitaires François-Rabelais, 2010.

29. DS 10. 1239/55, art. « Minimes ».

Enseignant la théologie, il faut que vous vous sentiez dans une dépendance toute particulière de Dieu, en vous efforçant de vivre selon les vérités éternelles. Et quoi que vous fassiez, ne supprimez jamais l'oraison un seul jour. Sans elle tout va de travers, et si pauvre qu'elle puisse être, elle nous anoblit, nous soutient, nous procure en secret, peu à peu, de grandes bénédictions qui nous manquent sans elle. Ne craignez pas que vos études en souffrent, au contraire, elles en prendront une noblesse, une étendue et une solidité toutes particulières. Le contact avec Dieu dans l'oraison [...] apporte une connaissance divine bien plus haute, et fait un effet bien autre que ces livres morts, de papier, qui sont entre les mains des savants³⁰.

Mais à l'âge de trente-six ans, plongé dans l'angoisse et le doute, il est envoyé à Amiens, sa ville natale, pour refaire ses forces, puis à Rouen. « Peu à peu un chemin de paix, de sérénité, s'ouvre en lui : consentir à Dieu au plus profond de l'obscurité... » Il acquiert un don pour lire dans les cœurs : « Une expression quasi proverbiale court dans la ville lorsqu'on parle d'un mécréant : "Il faudrait le conduire au père Barré". » Touché par la misère des jeunes de quartiers pauvres, il soutient la naissance d'écoles populaires à Rouen puis à Paris, tout en continuant sa tâche de directeur spirituel. À sa mort, « des foules se précipitent jusqu'à son couvent au quartier du Marais, en s'écriant : "Le saint des minimes est mort !" »³¹

Ce poète exprime très sobrement une expérience mystique dont on sent qu'elle a été précédée par la nuit. Une telle expérience est distincte des sentiments religieux exprimés avec une effusion confinante à l'emphase par de nombreux auteurs, par ailleurs remarquables, mais qui sortent du cadre que nous nous fixons, tels ses prédécesseurs Jean de La Ceppède

30. Lettre 18, citée par sa biographe B. Flourez, *Marcheur dans la nuit, Nicolas Barré*, éd. Saint-Paul, Paris-Fribourg, 1992, p. 47.

31. Nicolas Barré, *Le Cantique spirituel* suivi de *Lettres spirituelles*, Arfuyen, 2004 (v. note bibliographique des pages 133 à 136 ainsi que la pièce 45 de la page 67) ; DS 10.1239/55, art. « Minimes » ; B. Flourez, *Marcheur dans la nuit...*, *op. cit.*

(c. 1550-1623) et Claude Hopil (av. 1585-apr. 1633). Par la suite Madame Guyon (1648-1717) exprimera avec une même précision admirable le vécu mystique dans des poésies-chansons écrites en prison, sans rechercher la qualité poétique.

Citons du *Cantique spirituel* de Nicolas Barré :

Cette nuit est un excellent jour,
On y voit tout sans rien y voir,
On y sait tout sans rien savoir,
On y possède tout sans crainte. [...]

44

Ne sortir point hors de soi-même,
Se trouver toujours être en Dieu,
N'avoir ni ne voir de milieu,
Être animé par ce qu'on aime,
Sentir Dieu agir dedans soi,
Ne plus se conduire par soi,
Laisser tout à la Providence,
N'opérer plus humainement,
Font encore la différence

De ce ténébreux
monument 45

Ô Dieu, par qui tout est en être,
ô fond, par qui tout se soutient,
Ô milieu, en qui tout se tient,
ô Roi, que tout a pour son maître,
Ô Esprit pur et souverain,
qui portez tout dans votre main,
Vie qui animez toute âme, soyez
ainsi, par vos bontés, L'esprit, le
principe, et la flamme qui anime
nos volontés.

Outre qu'il partage avec Surin ce premier rang des poètes, Nicolas Barré a écrit des maximes et de belles lettres de direction à divers correspondants. Ces dernières, publiées en 1697, rappellent dans leur esprit celles d'Archange Enguerrand — les

dates sont proches. Mais ici, l'insistance sur l'acceptation de la nuit, sur la résignation et « l'obéissance aveugle », sur le néant comme véritable place de l'âme, sur notre « iniquité considérable », n'est pas assez équilibrée par l'incitation à un abandon libérateur. Nous les omettons donc, préférant tirer de l'oubli celles du manuscrit d'Enguerrand, d'autant que celles de Barré ont déjà été rendues accessibles³².

Heureusement il existe un moyen d'échapper à « l'horreur de soi » :

Moyens pour parvenir à la plus haute perfection.

Le Royaume des cieux, c'est Dieu en nous, Jésus en nous ; mais Dieu seul, et Jésus seul, par la mort et la destruction de nous-mêmes. C'est là cette pierre précieuse pour laquelle acquérir il faut tout vendre, c'est-à-dire nous renoncer en tout. C'est là ce trésor caché dans un champ, c'est-à-dire : et en notre cœur, et en nous-mêmes. Il le faut découvrir.

Ce marchand qui l'a trouvée est charmé³³ pour le reste de sa vie. Il ne pense plus à lui, il ne se soucie plus de rien ; il quitte et abandonne tout, il change tout en cette pierre précieuse³⁴. Ayant tiré ce trésor du champ, il ne fait plus de cas dudit champ, il n'en veut plus, il l'oublie. [...] Imitons ce marchand, cherchons là cette pierre précieuse et nous la trouverons en nous oubliant entièrement. (547).

Boniface Maes (1627-1706)

Boniface Maes est né à Oudenarde ou à Gand. Il entre à Ypres chez les minimes dans le comté de Flandre en 1647, est prêtre en 1653, lecteur en philosophie, missionnaire itinérant, puis remplit des charges au plus haut niveau de son Ordre de

32. Nicolas Barré, *Œuvres complètes*, Cerf, 1994 [Introduction par Michel Dupuy ; documents biographiques ; textes fondateurs ; statuts et règlements ; maximes ; lettres ; réflexions et avis ; cantique spirituel]. – Max Huot de Longchamp a relevé particulièrement les lettres 8, 12, 16, 17, 51 et les réflexions et avis p. 553 et 555.

33. Au sens fort : ravi, captivé.

34. Cf. Mt 13, 44-45.

1669 à 1701. Il meurt à Gand, après avoir publié de nombreux ouvrages malgré ses occupations multiples³⁵.

Théologie mystique (1668)

Sa *Théologie mystique* ou *Traité de vie spirituelle* fut éditée ou traduite vingt-cinq fois au moins. Sa vertu réside en une grande clarté, certes parfois un peu froide, associée à la brièveté. Nous reprenons la traduction du latin par le Père Lekeux³⁶ d'une partie de la troisième partie relative à la vie contemplative, soit la fin de son chapitre ii et la totalité de son chapitre iii. Nous laissons de côté les épreuves, écueils et considérations qui suivent (chapitres iv à ix).

Troisième partie. De la vie contemplative

Chapitre ii, § 3. Du troisième exercice

L'âme qui, par les précédents exercices de la vie active et de la vie contemplative, est déjà parvenue au parfait renoncement de toutes les choses créées, à un entier abandon d'elle-même au bon plaisir de Dieu pour le temps et pour l'éternité, et enfin à un amour de Dieu purifié de tout égard à aucune ré-compense ou consolation, en telle sorte que son cœur, devenu parfaitement libre et prêt au bien, y soit porté désormais par une tendance quasi naturelle, cette âme s'exercera de la façon suivante : elle s'appliquera à comprendre et à croire d'une foi vive qu'elle est en Dieu et que Dieu est en elle, comme la lumière est dans l'air et l'air dans la lumière, selon la parole de l'Apôtre : *Nous vivons, nous nous mouvons, nous existons en Lui*³⁷. Et qu'elle ne se représente aucune modalité de cette pré-sence divine, car Dieu nous est présent d'une manière inef-fable qui dépasse notre esprit et notre imagination. Ensuite,

35. DS 10.67/8

36. P. Boniface Maes, récollet, *Théologie mystique ou Traité de vie spirituelle*, traduit du latin par le P. Martial Lekeux, coll. Caritas, Bloud & Gay, Paris, 1927.

37. Ac 27, 28.

qu'elle s'adresse à Dieu ainsi présent, pour lui dire son amoureuse adoration, et qu'elle lui renouvelle le don de son abnégation d'elle-même et de tout le reste, et l'offrande d'un très pur amour.

Ayant fait cela avec ardeur et de tout son cœur, se contentant alors de l'acte pur et simple de foi en la présence de Dieu en elle, suspendant autant que possible son esprit de toute imagination et de toute pensée discursive, qu'elle tourne simplement son cœur vers Dieu, qu'elle glisse vers lui par la seule force de l'amour, ou plutôt qu'elle se repose en lui, laissant son cœur s'écouler suavement, sans effort, sous l'action de sa grâce, s'abstrayant de tout autre objet que cette sereine douceur, cet isolement de l'esprit en Dieu, cet amoureux bouillonnement du cœur, fermant l'accès à toute distraction. Et alors elle éprouvera au-dedans d'elle-même une sorte de vide et d'oubli de toutes choses et elle sentira son cœur s'agiter peu à peu, suavement et sans arrêt, et son souffle se presser de spirituelle ferveur, parce que cette amoureuse émotion du cœur est, comme dit saint Bonaventure, « le feu de la sagesse » (*Incendie de l'amour*, chap. i^{er}).

Quant à ce que Dieu opère ensuite dans une âme préparée de la sorte, cela, nul ne le comprend, ni celui qui écrit, ni celui qui lit, ni celui qui l'éprouve, parce que c'est incompréhensible.

Remarque : j'ai dit au début de ce paragraphe : « L'âme qui déjà est parvenue par les autres exercices au parfait renoncement, etc., cette âme-là entreprendra le présent exercice » : car cet exercice (comme on le conçoit aisément) exige une âme parfaitement dépouillée d'amour terrestre et de distractions de l'esprit. C'est l'exercice des parfaits, et non des commençants ni des imparfaits. Ceux donc qui l'entreprennent avant d'être arrivés là veulent voler plus haut que ne peuvent atteindre leurs ailes ; aussi ils n'en retireront (du moins à l'ordinaire) que l'aridité.

Chapitre iii. Des effets produits par les précédents

exercices Premier effet. La suavité du cœur

C'est une certaine douceur sensible que l'on éprouve au fond de l'âme, qui la rend toute brûlante et en fait jaillir l'amour, la louange, la reconnaissance envers son Dieu si bon, au point qu'elle commence à trouver de la suavité à ce qui auparavant lui paraissait amer et pénible, tandis que ce qui autrefois lui donnait du plaisir lui devient insipide et sans charme.

À propos de cette douceur, il faut remarquer ce qui suit :

1°. Elle est donnée généralement aux débutants afin que, goûtant par là combien il est plus doux de servir Dieu que le monde, ils soient encouragés à se mettre en quête de l'amour parfait.

2°. Que ces débutants, encore imparfaits, ne s'imaginent pas que leur amour est aussi grand que la douceur qu'ils goûtent : celle-ci donne l'impression d'un amour très fervent, mais qu'ils ne s'y trompent point, car ce n'est pas l'intensité de la douceur ressentie qui est la mesure de la charité, mais bien la solidité des vertus et la fidélité à observer les commandements.

3°. Il peut arriver que cette douce tendresse envers Dieu soit due à des facteurs naturels plutôt qu'à la grâce, qu'elle soit le fait, par exemple, d'un tempérament affectueux ou d'une excitation de la sensibilité plutôt que d'une tendance surnaturelle de la volonté.

On s'en rendra compte à ce signe : que l'âme s'en trouvera portée à un moindre bien et éloignée du plus parfait, qu'elle sera attirée plutôt par la saveur des choses que par leur uti-lité surnaturelle.

4°. Quand ceux qui expérimentent cette douceur sont des commençants, il arrive facilement, à cause de leur imperfection, qu'ils s'y arrêtent, s'y reposent et s'y recherchent eux-mêmes. Alors, si s'est Dieu qui la leur avait donnée, il la leur retire.

5°. Il peut même se faire qu'elle soit l'œuvre du démon, qui l'insinue dans l'âme pour y allumer la gourmandise spirituelle (qui consiste à désirer la grâce par recherche égoïste), afin que, poursuivant avec des efforts indiscrets cette délectation qui flatte son amour-propre, l'homme en arrive à ruiner ses forces physiques, ou encore pour le détourner d'œuvres plus utiles en l'occupant par là, ou bien pour que, trompé par l'abondance de ces suavités, il vienne à se croire parfait, etc.

Deuxième effet. L'ivresse spirituelle

La grâce de Dieu déborde parfois, à l'instar d'une rivière, pour envahir les puissances émotives de l'âme ; et elle presse l'homme, le pousse et le stimule à se dresser de toutes ses forces réunies vers les hauteurs divines, pour réaliser une sorte d'identification amoureuse avec Dieu ; cette émotion se sent dans le cœur, siège des puissances affectives.

Et parfois s'ensuit l'ivresse spirituelle, qui est une irruption de tendresse savoureuse et d'intimes délices plus grande que le cœur n'en peut désirer ni contenir.

Et il arrive que ce trop-plein de grâce éclate à l'extérieur en des gestes et des transports divers : chez les uns ce sont des hymnes d'adoration et des chants d'allégresse, chez d'autres, des flots de larmes et des gémissements, chez d'autres des paroles étranges. Ceux-ci tremblent de tous leurs membres, ou sont tellement agités qu'ils sont contraints de courir, de sauter, de battre des mains, ceux-là, vaincus par l'excès de la jouissance, défaillent et languissent. Certains éprouvent une si violente effervescence qu'il leur semble qu'ils vont se rompre sous l'excès des délices, comme un vase clos plein de ferment. Parfois même le corps devient comme rigide, et les membres contractés refusent leurs services sous l'action subite de la fer-veur et de la suavité, jusques à ce que l'ardeur de l'âme s'apaise et rende cours aux fonctions naturelles.

Apprenez par là que quand vous voyez chez un homme certains de ces merveilleux transports qui sont propres aux mys-

tiques, il ne faut pas aussitôt les juger témérairement et railler ces choses comme l'effet du délire, d'une exaltation malade ou de maléfices démoniaques. Il peut néanmoins y avoir là une grande illusion.

Enfin, comme la joie élargit le cœur de l'homme, le contemplatif reçoit parfois une surabondance d'allégresse qui dilate à tel point son cœur qu'il en meurt. Cela est arrivé à plusieurs.

D'ailleurs ces touches de la douceur divine ont ceci de propre, surtout quand elles se répètent plus fréquemment et avec plus de violence, que, réconfortant l'esprit, elles débilite le corps.

Note. on pourrait se demander à ce propos s'il vaut mieux subir cet affaiblissement du corps pour fortifier l'esprit par l'ardeur de l'amour et ne pas repousser la grâce offerte ; ou bien, de crainte de s'exténuer, se soustraire à la dévotion et s'adonner aux œuvres extérieures pour réparer ses forces.

Réponse. Il faut conseiller, semble-t-il, aux personnes trop faibles de se soustraire parfois au labeur de la dévotion, et de ne pas s'acharner à la produire d'elles-mêmes, comme pour arracher de leur cœur et en extraire de force des sentiments de ferveur, car un tel effort épuise jusques aux plus robustes.

Que si la grâce s'offre sans laborieuse recherche et pénètre d'elle-même dans leur âme, ils ne doivent alors ni la repousser ni s'y abandonner tout à fait, surtout s'ils savent que cela les affaiblit fortement ; mais qu'ils s'y attachent avec modération.

La raison en est qu'il vaut mieux jouir, pour un temps, avec moins d'avidité des grâces de la dévotion, que de les perdre tout à fait, en épuisant ses forces et en ruinant sa santé, et d'en être alors privé sans retour.

Que si certains perdent ainsi irréparablement cette grâce, c'est parfois la faute du confesseur, qui n'a pas su les diriger avec prudence et les mettre en garde contre ce péril.

Mais parfois aussi c'est leur propre faute : parce qu'ils se laissent dominer par une sorte de gourmandise spirituelle et

recherchent ces délices avec intempérance, et que, sentant leur corps s'affaiblir, ils n'en ont cure, du moment qu'ils jouissent de cette douceur ; d'où vient que finalement la santé est abîmée sans remède. Ou bien ils s'imaginent (et ceci est assez fréquent chez les contemplatifs) qu'il est peu d'hommes, même parmi les confesseurs, capables de comprendre suffisamment la vie contemplative ; et ils ne prennent conseil de personne et, se gouvernant eux-mêmes, ils tombent dans toutes sortes d'erreurs et de défauts ; à moins que, appuyés sur Dieu seul, ils ne marchent dans un grand mépris d'eux-mêmes et une parfaite abdication de leur volonté propre.

Troisième effet. L'illumination de l'esprit

C'est une lumière divine qui donne aux contemplatifs une mystérieuse connaissance des choses de Dieu et de la vie spirituelle.

Ils découvrent dans les Écritures des vérités si sublimes, si célestes, si divines et des sens si profonds qu'aucun docteur n'en pourrait trouver de semblables. « Je sais un homme, dit notre bienheureux frère Roger [de Provence] parlant de lui-même, qui, dans l'espace des matines, fut élevé cent fois, et peut-être à chaque verset, à la plus haute intelligence des secrets divins. »

Parfois l'esprit est ravi au-dessus de lui-même, et il reçoit des illuminations merveilleuses sur la Sainte Trinité, l'éternelle génération du Fils, les opérations de l'Esprit Saint, etc.

Dans certains cas aussi, le contemplatif reçoit la révélation de choses utiles à lui-même ou aux autres, ou il est instruit des choses spirituelles par des images ou des apologues, où les événements futurs lui sont dévoilés. Ces visions ou révélations sont le plus souvent présentées à l'âme sous forme de figures imaginatives.

Cela arrive aux contemplatifs qui sont brûlants d'amour pour Dieu, parce que l'amour est le principal mobile qui pousse les amis à se révéler l'un à l'autre leurs secrets. Ce qui fait dire à Ri-

chard [de Saint-Victor] : « De la grandeur de l'amour dépend la mesure des révélations divines » (*De la contemplation*, livre IV).

Note. Par suite de la faiblesse humaine, ces effets exposent fortement à la tentation de vaine gloire ou de présomption, surtout si l'homme est encore novice dans la contemplation : dès qu'il commence à expérimenter ces grâces, aussitôt l'idée lui vient qu'il est déjà saint, grand ami de Dieu, meilleur que les autres, etc. Et de fait, certains, donnant accès à cette insidieuse tentation, en deviennent présomptueux et sages à leurs propres yeux, ne prétendent plus être instruits par personne, prisent très haut tout ce qui vient d'eux-mêmes, et se repaissent intérieurement de vaine gloire.

De là est née cette opinion, qui chez certains actifs est devenue une sorte d'axiome, que les contemplatifs méprisent d'ordinaire les actifs, parce qu'ils estiment leur vie contemplative plus parfaite que celle des autres.

Mais il convient de distinguer : cela est vrai des contemplatifs imparfaits, mais non pas des parfaits, car à mesure que le parfait reçoit des dons, il en devient plus humble, plus reconnaissant, plus détaché de sa volonté propre, plus attentif à faire le bon plaisir de Dieu, ne se reposant dans aucun don, mais uniquement dans l'Auteur de tous les dons.

Et voici la pratique par laquelle ils arrivent à cet état : dès qu'ils sentent un mouvement de vaine gloire ou de présomption, aussitôt, par un amoureux retour du cœur, ils s'efforcent de rapporter à Dieu tous les dons, les grâces, les vertus et les consolations spirituelles qu'ils en ont reçus, reconnaissant parfaitement qu'ils les doivent non à eux-mêmes ou à leurs mérites, mais uniquement et purement à l'immense et généreuse bonté de Dieu, s'avouant même indignes, dans l'intime conviction de leur propre misère, de toutes les largesses que Dieu leur fait, tirant de tous les dons matière, non à la présomption ni au mépris des autres, mais à la louange spirituelle et aux actions de grâces.

Gardez-vous donc bien de donner accès dans votre cœur à un désir curieux de recevoir des dons spirituels, des douceurs expérimentales ou sensibles, des révélations, etc., de peur que l'Ange des ténèbres trouvant dans cette curiosité et cette re-cherche de vous-mêmes une voie ouverte à son action ne se transforme en ange de lumière pour vous décevoir.

N'est-il donc jamais permis à l'âme dévote, dira-t-on, de désirer ces choses ou de les demander à Dieu ?

Je réponds ceci : on le peut pour autant qu'il nous semble que par là notre cœur s'enflammera davantage d'amour envers Dieu. Mais désirer ou demander ces faveurs pour nous y com-plaire n'est ni utile ni même licite ; car ce n'est point là pur amour, mais recherche de nous-mêmes.

Aussi ceux qui aiment vraiment Dieu, quand il les visite par de telles grâces, tout en les recevant avec joie, pour ne point paraître ingrats, n'en sont pourtant guère affectés. Sainte Co-lette en est un exemple : comme le Christ voulait lui faire de grandes révélations, elle lui dit : « Seigneur, je ne désire point cela ; mais que je connaisse mes péchés et que je vous aime ! Cela me suffit. »

Quatrième effet. L'isolement intérieur

À force de tâcher par une application si assidue et si intense de l'esprit et de la volonté, à s'occuper sans cesse de Dieu, il arrive aux contemplatifs de paraître privés de leurs sens extérieurs, si bien qu'ils perdent la conscience de ce qui se passe au-dehors, que voyant ils sont comme aveugles, et entendant comme sourds, etc. ; vous diriez qu'ils ne sont pas présents à eux-mêmes, mais c'est tant ils sont intérieurement attentifs à Dieu et absorbés en lui. Comme l'épouse du Cantique, ils dorment (quant à leurs sens extérieurs), mais leur cœur veille dans un actif commerce avec le Bien-Aimé ; et cette veille est si intense que leurs sens extérieurs ne reçoivent plus d'impression qui puisse faire empreinte sur leur âme ; et cela en arrive au point que l'homme contemplatif, privé de la mémoire des

choses inférieures, devient semblable à un être céleste plutôt qu'à un homme terrestre.

Remarque. Je crois toutefois que les mystiques pèchent par-fois en ceci, en s'abandonnant volontairement à cette emprise de l'absorption intérieure au temps où ils s'acquittent d'œuvres extérieures auxquelles ils doivent être attentifs.

La raison en est qu'ils remplissent mal ces offices extérieurs : ils font par exemple des erreurs au chœur, ils ne lisent pas bien, etc., et par là ils troublent les autres. Toute chose a son temps, il convient de faire l'une et de ne pas négliger l'autre.

*Que toutes vos œuvres, dit l'Apôtre, soient faites avec ordre*³⁸. Et nul ne doutera que cette contemplation soit désordonnée et par conséquent déplaisante à Dieu, qui éloigne des œuvres de l'obéissance ou empêche de s'en bien acquitter.

Cinquième effet. L'identification au Christ

Par la pratique constante et énergique des exercices de la vie contemplative, les hommes en arrivent, avec la grâce de Dieu, à une telle perfection : la chair, à la fin, c'est-à-dire la partie sensuelle, obéit en eux si spontanément à l'esprit que, sans aucune souffrance ni révolte dans cette partie inférieure, ils cherchent à reproduire en tout l'humanité du Christ, désirant, pour être mieux conformes à lui, se voir privés de toute consolation et en butte à toute souffrance tant corporelle que spirituelle, disant avec le Christ : *Mon cœur* (c'est-à-dire mon désir) *a attendu l'opprobre et la misère*³⁹ ; et ils sont devenus si foncièrement humbles qu'ils se croient dignes de toutes les peines, et que, sans aucune fiction, ils se placent dans leur propre opinion au-dessous de toutes les créatures, souhaitant, d'esprit et de cœur, être méprisés de tous, injuriés de toutes façons et livrés par Dieu à toute tribulation, affliction, anxiété et désolation, afin de pouvoir ainsi suivre Jésus en tout, jusques à sa très ignominieuse mort sur la croix ; ils souhaitent plus vive-

38. I Co 14, 40.

39. Ps 68, 21.

ment l'abandon, le mépris et la souffrance que la consolation et les honneurs.

Et ainsi ils deviennent les fils très chers de Dieu et Dieu déverse sur eux la plénitude de ses dons, et parfois même il les élève jusques à la contemplation de sa divine Essence.

Ceux-là peuvent dire avec saint Paul : *À Dieu ne plaise que je me glorifie sinon dans la croix de Notre Seigneur Jésus-Christ*⁴⁰ ; et : *Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi*⁴¹. Car ceux-là ont vraiment cessé de vivre pour eux-mêmes et ne vivent plus que pour Dieu seul ; ceux-là se sont vraiment dépouillés d'eux-mêmes et ont revêtu Dieu tout entier ; vraiment, ils ont passé d'eux-mêmes en Dieu.

40. Ga 6, 14.

41. Ga 2, 20.

Un regard sur les héritiers

Cette section voudrait « assurer une belle sortie » en rassemblant des figures du XVIII^e siècle témoignant d'une permanence du vécu mystique, toutes branches franciscaines confondues. Mais il semble que le « fil » mystique soit rompu chez les franciscains, ou du moins que ces derniers ne puissent plus s'exprimer publiquement à l'aide d'imprimés sur ce qui devient potentiellement « quiétiste » (et nous n'avons pas entrepris l'exploration de fonds manuscrits)⁴².

Toutefois le capucin Ambroise de Lombez chante la paix intérieure et prend avec courage la défense du quiétisme. La clarisse Jeanne de la Nativité n'a probablement manqué que d'une direction éclairée : son cas illustre le glissement qui s'opère de la sobriété à l'appréciation positive de manifestations, apparitions, etc., en l'absence de directeurs spirituels possédant une bonne discrimination. Il faut probablement chercher ailleurs la fécondité franciscaine qui se renouvelle au cours des âges... par exemple chez les descendants de « l'École du cœur » (tome I, au sein du Tiers Ordre).

42. On rencontre quelques mystiques ailleurs, surtout chez les jésuites, représentés par François-Claude Milley (1668-1720), Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), Jean-Nicolas Grou (1731-1803), Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820). – On sait combien le P. de Caussade dut prendre de précautions dans ses publications.

Les successeurs dans « l'école de l'amour pur »

C'est sur une note néanmoins optimiste que nous terminerons cette longue exploration des mystiques franciscains⁴³. Nous pensons que non seulement les membres de « l'École du cœur » appartenant aux deux Tiers Ordres franciscains de la table des noms établie au tome I, mais encore leur descendance « étoilée » dans et hors cadre français catholique, forment la principale contribution du franciscanisme, couvrant deux siècles.

L'importance incomparable de cette voie mystique a été occultée parce qu'elle se situe à cheval entre corps religieux et société laïque. Ils alternent leurs membres responsables ; chez les laïcs des vœux particuliers prennent la place de règles⁴⁴. Il s'agit bien de quiétistes⁴⁵.

La proposition s'accorde avec la condamnation de Bernières (*post-mortem* en 1687, en même temps que Molinos), puis d'un ensemble élargi (bref *Cum alias*, 1699). Établie pour le siècle⁴⁶, l'histoire de l'« École du cœur » se poursuivra. La retracer demande que l'on explore les courants souterrains qui prirent le relai des cercles mystiques formés à Blois autour de Madame Guyon et à Cambrai autour de Fénelon.

43. Accompagné de notes trop abondantes sur un sujet à première vue étranger à notre objet « franciscain » : elles rassemblent quelques points de rencontre au cas où le travail ne serait pas repris par nous.

44. Le Père Chrysostome – Monsieur de Bernières (vœux propres au Tiers Ordre séculier) – le prêtre Jacques Bertot – Madame Guyon (vœux suscité par Geneviève Granger, *Vie...* ; vœux de pauvreté, d'obéissance... prononcés lors de son veuvage, *Lettre au duc de Chevreuse*) et l'archevêque de Cambrai... Le mélange est tout moderne.

45. Il ne s'agit pas du quiétisme : l'appellation est vague, les propositions condamnées ne se retrouvent pas dans les textes. V. Pacho et J. Le Brun dans le *Dict. de spir.*

46. Reconnaissance externe du rôle de transmission assurée par Bertot : « Il y a plus de vingt ans que l'on voit à la tête de ce parti M. Bertot [sic], directeur de feu madame de Montmartre. [...] [Madame Guyon] était, disait-il, sa fille aînée... » (Madame Guyon *Correspondance II, Années de combat*, 2004, pièce 504, 815-816) ; notre étude, « Une filiation mystique... », *XVII^e siècle*, janvier-mars 2003, 95-116.

Les relais se constituèrent au début du XVIII^e siècle : en Suisse, à Morges près de Lausanne (où Dutoit fut pasteur) rencontrant un écho lors du « réveil » suisse, en Allemagne (dont Fleischbein⁴⁷), en Hollande à Rijnsburg (cercle autour de Poiret, influent sur Tersteegen⁴⁸), en Écosse à Aberdeen (fusion avec la tradition spirituelle épiscopaliennne), etc.

Les influences furent larges dans le monde catholique, chez des figures mystiques que l'on trouve rassemblées autour du thème de l'abandon. Il s'agit du P. Milley⁴⁹, du P. de Caussade de façon directe⁵⁰, du P. H. Ramières⁵¹, de dom v. Lehodey⁵² et d'autres⁵³.

V.47. Le comte Friedrich von Fleischbein (1700-1774), v. notre édition de la *Vie...* de Madame Guyon, 1008.

V.48. Gerhard Tersteegen (1697-1759) «découvrira les écrits de nombreux mystiques, notamment ceux de Madame Guyon [...] dont il traduira une partie» (G. Tersteegen, *Traité spirituels*, Labor et Fides, 2005, Préface par M. Cornuz, 10).

V.49. François-Claude Milley (1668-1720), s.j., en rapport avec Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), s.j., par l'intermédiaire de la Mère de Siry : « deux maîtres de l'abandon qui ont puisé à la même source » (J.-P. de Caussade, *Traité...*, coll. Christus, 1979, Introduction par M. Olphe-Galliard, 38 – V. du même, *La Théologie mystique en France au XVII^e siècle*, 1983). – J. Bremond, *Le Courant mystique au XVIII^e siècle, l'abandon dans les lettres du P. Milley*, 1943 : « J'ai vu les lettres spirituelles de M. de Bernières ; cet ouvrage surpasse tous les autres. [...] J'y ai trouvé mes sentiments pour la conduite de l'abandon si bien marqués, et exprimés en termes si ressemblants, que je croyais presque l'avoir copié avant que de le connaître. Les personnes [...] disent que c'était moi qui avais fait ces lettres. » (p. 183, à la Mère de Siry, 29 juillet 1708 ; v. aussi p. 354.)

V.50. *L'Abandon à la Providence divine* n'est pas de lui ; v. à ce sujet, dans sa réédition (coll. Christus, 2005), l'introduction « définitive » de Dominique Salin, qui reprend et ajoute à Olphe-Galliard (en le citant), et qui doute de l'attribution à une dame de Nancy proposée par J. Gagey. Il est maintenant clair que « l'image d'un Caussade auteur spirituel majeur [...] n'a pas résisté à cette mise à plat » (15), tandis que la liaison avec la Visitation de Meaux explique l'« inspiration guyonniennne » (19).

V.51. Le P. H. Ramières, s.j., (1821-1884), premier éditeur de *L'Abandon à la Providence divine*.

V.52. Dom Vital Lehodey (1857-1948), *Le Saint Abandon*, 1919.

V.53. « *L'Abandon à la Providence divine* fait figure de superbe rejeton de la tradition guyonniennne [...] qui inspirera notamment le P. Grou puis, au XIX^e siècle, la spiritualité dite de l'abandon ou de l'enfance, illustrée par M^{gr} Gay et Thérèse de Lisieux » (D. Salin, introduction citée, 19-20).

Il reste largement à explorer, en partant de telles figures. La discrétion imposée par les condamnations (catholique, mais aussi protestantes) rend le travail de recherche très difficile. Il a depuis longtemps été suggéré⁵⁴. Nous disposons de solides études dispersées⁵⁵. Nous espérons disposer aussi du temps nécessaire pour l'entreprendre.

Ambroise de Lombez (1708-1778)

Cet « isolé » ne peut être oublié (et justifierait à lui seul ce cha-pitre consacré aux héritiers). Entré chez les capucins en 1724, Frère Ambroise devint un éminent directeur et fut chargé de réformer le couvent de Paris en 1765. Après avoir rempli diverses charges, le « saint François de Sales du XVIII^e siècle » mourut en réputation de sainteté dans les Hautes-Pyrénées⁵⁶.

Ses nombreux ouvrages ont une forme littéraire pure et achevée. Répondant à des demandes plutôt spirituelles que mystiques, ils ramènent toute la vie spirituelle et mystique à la *paix intérieure*. Cette orientation s'oppose à l'esprit d'un jansénisme devenu rigide. La défense de la mystique et de l'oraison est assurée sans compromis.

Les 90 *Lettres spirituelles sur la paix intérieure*⁵⁷ de Frère Ambroise traduisent une direction ferme, souvent suivie de règles de conduite. Le quiétisme est cité avec approbation, puis défendu — ce qui est très exceptionnel :

Lettre 29

En effet, si le quiétisme est une émanation et un raffinement de théologie mystique, le quiétisme étant une erreur condam-

54. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, Livre IV « la synthèse doctrinale », chap. ii, 442.

55. Citées dans nos éditions des œuvres de Madame Guyon. Les noms de Bremond (sa défense de Fénelon), d'Henderson (les Écossais), Cognet (son *Crépuscule des mystiques*), Orcibal (sur Wesley et d'autres), se détachent par leur valeur.

56. DS 1.430.

57. *Lettres spirituelles sur la paix intérieure*, 1766, 1774, 1776 du vivant de l'auteur, suivies de nombreuses rééditions (nous utilisons celle de 1837).

née par l'Église, la théologie mystique dont elle émane, et dont elle est un raffinement, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus pur, doit elle-même être condamnée. Si on admet la conséquence, il faut supprimer tout ce qu'ont écrit là-dessous le célèbre et ancien auteur des ouvrages attribués à saint Denis l'Aréopagite, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et une infinité d'autres saints et presque tous les théologiens. Cette conséquence, quelque extrême qu'elle soit, n'a pas arrêté cet auteur, qui n'a pu s'apercevoir qu'elle sortait naturellement de son principe. Il ne paraît pas éloi-gné de condamner à un éternel oubli cette partie de la théolo-gie, qui est pourtant, si on y fait bien attention, une des plus recommandables, puisqu'elle regarde l'union intime de l'âme avec Dieu, qui est la fin de toute la religion, et [187] qu'elle explique les secrets des communications divines. Mais cette science sacrée n'est, aux yeux de cet auteur, qu'une science mystérieuse et abstraite, et qui, par conséquent, est peu intel-ligible, et ne sert qu'à alambiquer les esprits. Ce n'est pas tout : elle les conduit même à l'illusion, par ses expressions hyperboliques. Il est vrai qu'il semble mettre un tempérament à sa proposition, en ajoutant que cette science conduit à l'illusion les personnes qui sont assez simples pour prendre à la lettre ces expressions hyperboliques. Mais cet adoucissement est tout à fait insuffisant. Si cet auteur n'en voulait pas à la théologie mystique en elle-même, mais seulement à l'abus qu'on en peut faire, pourquoi a-t-il dit que les expressions de cette science sont hyperboliques ? Sa proposition est indéfinie, et par consé-quent universelle, comme l'est toute proposition indéfinie en matière doctrinale. Toutes les expressions de cette science sont donc hyperboliques ; elle n'a donc aucun principe clair et inva-riable. Ces expressions hyperboliques ne présentent les choses que sous des images grandes et des termes exagérés, qui ne donnent jamais des idées justes. D'ailleurs l'auteur ajoute que ces expressions conduisent insensiblement à l'illusion. Mau-vais effet de cette science, qui en rend la théorie dangereuse et la pratique [188] suspecte. Cette science est donc, non seu-

lement inutile, mais encore funeste; et par conséquent digne d'être proscrite, puisqu'elle est obscure dans ses principes, incertaine dans ses conclusions, dangereuse dans sa pratique.

Lettre 30

[194] La mysticité dans son principe, c'est Dieu même qui attire l'âme à lui, parce qu'elle a été faite pour lui; et qui se communique à elle, parce qu'il veut bien être à elle. La mysticité dans son objet, c'est la connaissance et l'amour de Dieu, qui est tout; et la connaissance et le mépris de nous-mêmes, qui ne sommes rien.

Lettre 31

Les ennemis de la vie mystique en veulent surtout à l'oraison mentale, dans laquelle il leur semble qu'on est oisif et qu'on perd le temps. Cette erreur serait pardonnable, je ne dis pas à des païens, puisque tous leurs philosophes ont estimé la réflexion et que l'excellence de leurs maximes prouve la profondeur de leurs méditations; je ne dis pas à des musulmans, qui, connaissant l'Être suprême et la spiritualité de notre âme, doivent estimer la méditation qui nous élève à Dieu et qui est la plus noble opération de l'être pensant; mais ce serait pardonnable à des gens qui croiraient qu'il n'y a rien au-dedans de nous que de la matière, et qu'étant de pures machines nous ne faisons rien quand nous ne mettons pas en jeu les ressorts de notre mécanisme. Mais que des chrétiens qui croient qu'il y a un Dieu, que ce Dieu les a créés [200], qu'il les a créés pour lui-même, c'est-à-dire pour le connaître, pour l'aimer et pour le servir; qu'ils sont composés de matière et d'esprit; que les opérations de celui-ci sont incomparablement plus nobles que les mouvements de celle-là; qu'il y a une vie future et des biens et des maux éternels que tous les penchants de notre nature corrompue nous entraînent vers ces derniers, etc. : que ces gens-là soient ennemis de la méditation, c'est ce qui est tout à fait inconséquent et inconcevable.

Lettre 67

Vous exigez de moi une règle de conduite. Mais la situation où vous vous trouvez est-elle bien susceptible de beaucoup de pratiques de règle et d'uniformité ? Je crois donc que la meilleure règle que je puisse vous prescrire, c'est de vous tenir unie à Dieu, et de vous rendre attentive à sa voix et souple à ses mouvements. Élevez souvent votre esprit à lui ; mais n'allez pas le chercher loin : il est au milieu de votre cœur ; renfermez-vous-y, et vous l'y trouverez. Une règle de conduite vous gênerait beaucoup dans l'état où vous êtes et vous jetterait peut-être dans bien des scrupules ; et je souhaite beaucoup que vous jouissiez de la sainte liberté des enfants de Dieu. Je le remercie de tout mon cœur des sentiments d'amour pour lui et de détachement de toutes les choses qu'il vous inspire. Livrez-vous-y sans réserve : on ne peut excéder en amour de Dieu, et en détachement de tout ce qui n'est point Dieu. Mais on peut excéder en austérités corporelles ; c'est pourquoi je ne vous en pres-cris aucune. D'ailleurs vos défauts sont dans l'esprit et dans le cœur bien plus que dans le corps ; ce serait donc prendre le change, que de porter vos coups sur le dernier. Humiliez-vous, simplifiez-vous, rompez votre raideur : c'est de quoi vous avez le plus de besoins. Faites encore taire votre imagination, qui agit trop, qui multiplie trop ses vues et qui probablement vous indispose par là à l'oraison. Celle-ci n'est jamais si bonne que lorsque l'âme est en silence, quoiqu'elle ne soit pas oisive.

*Le Traité de la paix intérieure*⁵⁸ aborde la vie de foi :

Chapitre viii

[...] [71] Cette vie de foi est encore très mortifiante, parce qu'elle ôte tout appui sensible. Elle fait disparaître les vives peintures de l'imagination, auxquelles, toutes fausses qu'elles

58. *Traité de la paix intérieure*, 1757, 5^e éd. 1776 – Plus de 60 éditions en France et nombreuses traductions (nous utilisons l'éd. de 1839).

sont, l'on aimerait mieux s'attacher que de ne tenir à rien ; elle ôte l'attache que l'on avait pour les grandes austérités qui sont hors le cas de devoir et d'attrait, et dans lesquelles une âme que Dieu conduit au dépouillement chercherait une ressource ; elle fait compter pour rien les goûts sensibles, qui sont, en effet, moins que rien dans ceux qui les estiment quelque chose. Une âme à qui, dans cette privation de tout appui sensible, il ne reste plus que la foi avec ses obscurités, l'espérance avec ses incertitudes, la charité, encore plus enveloppée de ténèbres que l'espérance et la foi ; l'accomplissement des devoirs communs, qui n'a rien de personnel ; la paix du cœur, qui n'a rien de piquant qui nous rappelle et nous rende présents à nous-mêmes ; une méditation sèche des mystères de Jésus-Christ et de toutes les vérités de la religion, et un profond oubli de toutes les choses du monde ; cette âme, dis-je, se trouvant comme seule avec Dieu seul, frémit de cette vaste solitude ; mais si elle se confie en Dieu, si elle est contente de n'avoir que lui seul, qu'elle intéressera ce Dieu d'amour à sa sanctification, qu'elle fera de grands progrès dans les voies intérieures, que la paix s'affermira dans son cœur ! Elle sera comme suspendue en l'air, et soutenue par son seul abandon à la divine Providence, ainsi que le prophète Habacuc n'était porté que par un de ses cheveux⁵⁹ ; mais qu'elle sera en sûreté par un soutien si faible en apparence !

[188] Article 7. Ce n'est pas encore assez de vous être détaché des moyens particuliers de vertu et des consolations sensibles que l'on goûte quelquefois dans sa pratique, si vous ne vous détachez encore de la vertu même, non par indifférence ou par dépouillement réel, mais par désappropriation et par une continuelle dépendance de la volonté de Dieu. Reconnaissez, mais sincèrement, et non par une idée superficielle de votre esprit, mais par un sentiment intime de votre cœur, que ce que vous en avez, vous le devez à la miséricorde divine, et non pas seulement ou principalement à vos soins et à vos travaux, quoique vous vous en soyez donné beaucoup pour l'acquérir,

59. *Cf.* Dn 14,
34.

et que vous ne deviez jamais vous relâcher à cet égard. Ne vous en attribuez pas plus que vous n'en avez ; rabattez même toujours beaucoup de l'idée que votre amour-propre vous en donne, et voyez sa médiocrité sans dépit et l'éminence de celle d'autrui sans envie.

Jeanne de la Nativité [Le Royer] (1731-1798), clarisse

« Jeanne Le Royer, fille de cultivateurs bretons, orpheline très tôt, entre à 19 ans chez les clarisses de Fougères, d'abord comme servante, puis comme sœur converse, avant d'en être chassée par la Révolution. Elle savait lire, mais non écrire, si bien que c'est l'aumônier du couvent qui recueillera les récits de ses visions, prophéties et autres souvenirs spirituels d'une touchante naïveté, le tout occupant trois puis quatre volumes publiés après la Révolution, dont le succès fut alors considérable⁶⁰. » Elle se croit favorisée d'apparitions (démons, anges, saints, le Christ), de révélations et de prophéties⁶¹.

Oraison sans le faire exprès !

1. Jamais personne ne m'a appris à faire oraison ; je crois qu'il n'y a eu que Dieu même. Dès ma tendre enfance, lorsque j'étais seule dans les champs à garder les vaches, je pensais, sans savoir que ce fût là faire oraison et que cela était agréable à Dieu. Je m'entretenais, la plus grande partie des matinées, tantôt sur les mystères de la Passion de Notre Seigneur, tantôt sur les jugements de Dieu, d'autres fois sur l'enfer, et sur tout ce qui me venait dans la pensée au sujet de Dieu. Je m'en lais-

60. *Vie et révélations de la Sœur Nativité, écrites sous sa dictée...*, 1817, 3 vol. ; 2e éd., 1819, 4 vol. (le vol. IV donne en supplément une *Relation des huit dernières années*, dictée par Jeanne à des compagnes après la fermeture du couvent ; les éditions suivantes aménagent le texte. – Nous reprenons le titre « Oraison sans le faire exprès ! », le texte, la notice et des commentaires donnés par le Père Max Huot de Longchamp, *Prier à l'école des saints*, Centre Saint-Jean-de-la-Croix, 2008, 308-309.

61. DS 8.855 art. « Jeanne de la Nativité » (Rayez).

sais pénétrer comme si j'y avais été, sans savoir que ce fût une oraison ou une prière.

2. Je fus dans cette erreur jusqu'au temps que j'entrai en religion. Quand je voyais des religieuses être à genoux en silence, j'étais bien inquiète en moi-même de ce qu'elles faisaient. Je le leur demandai ; elles me répondirent qu'elles faisaient oraison. Cela ne me satisfit point ; je ne comprenais point ce que c'était que cette oraison-là, et je ne savais quoi mettre dans cette oraison. [...]

3. J'eus recours aux livres. J'en trouvai, qui m'instruisirent comment il fallait faire. Je me dis en moi-même : « Ô mon Dieu, je n'ai jamais fait l'oraison ; il faut travailler et m'appliquer à la faire ! » Il y eut des fois que je m'appliquais par la force de mon esprit à suivre les pratiques ; enfin, l'oraison étant finie, que je n'étais pas encore venue à bout de suivre toute cette méthode d'oraison qu'on trouve dans les livres ; avec cela, un cœur sec comme des allumettes, l'esprit bandé, et toujours dans une sorte de violence. Je disais au Bon Dieu, bien mécontente : « C'est donc comme cela que vous voulez qu'on fasse oraison ! »

4. Il arrivait quelquefois que quand je me mettais à faire l'oraison, que j'invoquais le Saint-Esprit, et que je me mettais en la présence de Dieu, notre divin Sauveur me rendait si sensible qu'il attirait à lui mon esprit et mon entendement, et qu'oubliant toutes les méthodes d'oraison, je n'y pensais plus. Quand la supérieure donnait le signal pour sortir de l'oraison, qui, à ce qu'il me semblait, ne m'avait duré qu'un moment, je sortais cependant avec les autres, bien mécontente de mon sort. « Ah ! Seigneur, disais-je, je n'ai point fait l'oraison ! » Je retournais à mon travail, où j'avais l'habitude de parler fort peu, et je réfléchissais sur les principaux points qui m'avaient le plus touché dans la lecture que j'avais faite le matin. [...] Notre adorable Sauveur, voyant l'embarras et la peine où j'étais par rapport à l'oraison, m'en délivra lui-même et me fit connaître que j'eusse à laisser la méthode des livres. Il m'ensei-

gna lui-même en me disant : « Réfléchissez et pensez dans votre cœur, quand vous êtes à l'oraison, et méditez-y de la manière que vous le faites en travaillant. [...] Mettez-vous en ma présence avec humilité, invoquez l'assistance du Saint-Esprit ; je me charge de vous fournir et de vous marquer les matières sur lesquelles il faut faire l'oraison ⁶². »

62. *Vie et révélations de la Sœur de la Nativité...*, IV, 147 sq. –
Commentaire de Max Huot de Longchamp :

« En soi, cette bienheureuse inconscience n'a rien d'inquiétant, mais elle devient une difficulté quand, par bonne volonté, on se met à vouloir apprendre une méthode de prière : sans s'en rendre compte, on interrompt l'oraison en s'efforçant de penser à Dieu, ce qui crée une distance mentale entre lui et nous, alors que nous étions tout simplement en sa présence. Et pour faire ce qui est marqué dans les livres, on se force à imaginer des scènes évangéliques, à produire des idées pieuses, etc., "l'esprit bandé, et toujours dans une sorte de violence". Et comme au même moment notre esprit se détourne de Dieu pour s'occuper de sa propre activité, on se sent "un cœur sec comme des allumettes".

Faut-il donc renoncer à apprendre l'oraison ? Non, mais renoncer à la fabriquer ; tout comme on apprend à se parler quand on s'aime, mais à condition que l'amour soit là ! Et quand il est là, apprendre à parler devient bien vite apprendre à se taire.

Et quand finalement on se résout à ne plus « fabriquer » son oraison, mais que l'on se tourne tout simplement vers Dieu, l'innocence est rétablie et le trouble cesse. Et sans le savoir, Jeanne nous donne d'une ligne la meilleure des méthodes d'oraison : "Mettez-vous en ma présence avec humilité, invoquez l'assistance du Saint-Esprit"... et Dieu lui-même se chargera du reste !

On voit que toute la difficulté de Jeanne tenait à une mauvaise direction spirituelle ; son impuissance à réfléchir durant les temps consacrés à l'oraison venait en réalité de sa vocation fortement contemplative : "Notre divin Sauveur me rendait si sensible, qu'il attirait à lui mon esprit et mon entendement." Au lieu de l'en culpabiliser, il aurait fallu lui montrer que cela n'était que l'intensification à la chapelle, de ce qu'elle vivait spontanément au travail. »

LE CADRE HISTORIQUE



Plan ecclésiastique de Paris, première moitié du XVIII^e siècle détail nord-est

Un Grand Siècle franciscain à Paris (1574-1689)

par Pierre Moracchini,
rédacteur en chef de la revue *Études franciscaines*

« *Parisius, Parisius, quare destruis ordinem sancti Francisci ?* Paris, Paris, pourquoi détruis-tu l'ordre de saint François¹ ? » Les reproches du frère Gilles d'Assise († 1262) continuent de retentir à nos oreilles, mais ils paraissent infondés au regard de l'histoire. Paris n'a pas démerité de l'ordre fondé par François d'Assise. Ainsi, au XIII^e siècle, grâce à son université et au *Studium generale* des franciscains, Paris a assuré la formation de saint Bonaventure, le plus grand théologien franciscain de tous les temps et le premier réformateur de l'Ordre. Sept siècles plus tard, dans le Paris fiévreux de 1968, deux frères mineurs, Damien Vorreux (1922-1998) et Théophile Desbonnets (1923-1988), ont pour la première fois mis à la disposition du public en traduction française l'ensemble des sources franciscaines — constituant ainsi le célèbre *Totum*. Ils révolutionnaient ainsi l'accès à la figure du *Poverello*, entraînant à leur suite des initiatives comparables en d'autres langues et permettant à la recherche historique d'accomplir des progrès décisifs². Bien loin d'avoir détruit Assise, Paris a

1. *Analecta Franciscana*, III, Quaracchi, 1897, p. 86.

2. Suite au huitième centenaire de l'approbation par le pape de la forme de vie des premiers frères a paru un *Totum* entièrement refondu : *François d'Assise, Écrits, vies, témoignages. Édition du VIII^e centenaire*, Cerf-Éd. franciscaines, 2010, deux volumes, 3418 p. Dirigé par Jacques DALARUN, cet ouvrage est le fruit d'une collaboration internationale et du travail d'une dizaine de traducteurs.

sauvé l'Ordre avec Bonaventure, et, de nos jours, la capitale française a permis aux frères de renouveler leur lien avec François.

Plus modestement, depuis les années 1220, Paris n'a jamais cessé d'accueillir les membres de la grande famille franciscaine, hommes et femmes, réguliers et séculiers, y compris après la Révolution et les expulsions des XIX^e et XX^e siècles.

Dans cette longue histoire franciscaine de Paris émerge une période particulièrement faste, marquée par de nombreuses fondations et par l'envolée des effectifs, un « Grand Siècle franciscain » qui s'étend des années 1570 aux années 1680. Deux événements d'importance ouvrent clairement cette phase heureuse de l'histoire parisienne de l'Ordre : l'arrivée des capucins (1574) et le chapitre général des cordeliers (1579). L'autre borne chronologique apparaît moins nette, mais nous pouvons considérer comme terme à ce « Grand Siècle franciscain » l'installation des clarisses capucines dans leur nouveau monastère, aux abords de la place Vendôme, en 1689. Cette dernière date marque simplement la fin du temps des fondations et le commencement d'une nouvelle ère, au cours de laquelle les fils de saint François, toujours très actifs dans leurs couvents et dans les paroisses parisiennes, voient néanmoins décliner leur influence et leur prestige dans certaines couches de la société.

Ce siècle de prospérité n'est pas spécifique au mouvement franciscain³. Après les guerres de Religion, la réforme catholique se manifeste notamment par un renouveau de l'ensemble des réguliers. Pendant les années 1600-1660, Paris se couvre d'une soixantaine de nouveaux établissements conventuels, vingt pour les hommes, quarante pour les femmes⁴. Ces religieux, souvent issus des branches réformées des ordres anciens, s'implantent en

3. Dominique DINET, *Religion et société : les réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVI^e-fin XVIII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, 950 p. en 2 volumes.

4. *Histoire du diocèse de Paris*, sous la direction de Bernard PLONGERON, Paris, Beauchesne, t. 1, 1987, p. 230.

majorité dans les espaces encore libres des faubourgs⁵. Dans cette profusion de fondations nouvelles, les fils et les filles de saint François se distinguent par une grande diversité de dénominations, d'habits et de statuts. Les Parisiens de l'époque ne perçoivent certainement pas qu'un capucin du couvent du Marais, une annonciade de Popincourt, un cordelier du Grand couvent, une religieuse anglaise de la rue de Charenton ou encore une clarisse urbaniste du faubourg Saint-Marcel appartiennent en réalité à la même famille religieuse⁶.

Entre 1650 et 1660, point culminant de la présence franciscaine en termes de nombre d'implantations et sans doute d'effectifs, Paris et les villages limitrophes comptent vingt-deux communautés, onze pour les hommes (cordeliers, capucins, récollets, tertiaires réguliers) et onze pour les femmes (clarisses, capucines, élisabéthines, annonciades, récollettes)⁷. Mais cette apparente parité n'a pas grande signification. Certaines de ces communautés sont de vénérables institutions qui traversent tout l'Ancien Régime (le Grand couvent des cordeliers); d'autres connaissent une existence beaucoup plus éphémère, liée aux guerres (Lorraine) ou aux persécutions (Irlande). La plupart sont placées sous la juridiction d'une branche du premier Ordre de saint François (Observance ou capucins), sauf deux couvents de femmes qui dépendent de l'Ordinaire, c'est-à-dire de l'archevêque de Paris⁸.

5. La carte intitulée *Enceinte ecclésiastique ancienne et moderne de la ville et fauxbourg de Paris divisée en 42 paroisses et dédiée à messieurs les curés et à tous autres ecclésiastiques par A. D. MENARD* (mi-XVIII^e siècle ?) présente à la fois le découpage paroissial de la ville et les implantations conventuelles.

6. En revanche, il faut toujours rappeler que les minimes, fils de saint François de Paule, ne se rattachent pas à la famille franciscaine. Voir Pierre MORACCHINI, « Mineurs, Minimes et religieux réformés dans la France moderne », dans *Saint François de Paule et les Minimes en France de la fin du XV^e au XVIII^e siècle*, Benoist PIERRE et André VAUCHEZ (dir.), Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2010, p. 91-107.

7. Voir les tableaux en annexe.

8. Par ailleurs, certaines communautés féminines, que nous ne mentionnons pas dans notre recensement, ont pu se rattacher temporairement ou lointainement à la mouvance franciscaine. Ainsi, les augustines hospitalières de la Charité Notre-Dame, fondées par Mère Françoise de la Croix (1591-1657) et établies auprès de

Dans la mesure où l'une de ces branches, l'Observance⁹, est elle-même subdivisée en familles autonomes (récollets, cordeliers...), et que plusieurs provinces de chaque famille peuvent disposer chacune d'une maison à Paris, on imagine le patchwork institutionnel que constituent toutes ces implantations franciscaines. « À Paris, écrit l'annaliste Jean-Marie de Vernon, du Tiers-Ordre régulier, le grand convent des cordeliers est immédiatement sujet au Général, & forme comme une province particulière. La communauté des religieuses du fauxbourg Saint-Marceau¹⁰, avec celle de sainte Claire, proche l'hostel d'Angoulesme¹¹, & les Pères qui les conduisent, sont de la province de France, mais le convent des religieux, & le monastère des religieuses de l'Ave Maria, sont de la province de France parisienne. Depuis vingt ans trois maisons de religieuses annonciades sont établies à Paris. Deux sont gouvernées par les cordeliers de la province de France parisienne ; l'autre par ceux de la province de Touraine pictavienne¹². »

Pour étudier ce *Grand Siècle* d'histoire franciscaine à Paris — un grand siècle également pour la production mystique des franciscains —, nous suivrons approximativement l'ordre chronologique, et nous marquerons huit étapes dans notre progression.

la Place Royale en 1628, ont des origines franciscaines. Entrée comme tertiaire régulière dans un hôpital de Louviers, Françoise de Croix rejoint Paris après 1622, en compagnie de quelques novices. En janvier 1625, elle obtient des lettres patentes de Louis XIII l'autorisant à ouvrir un hôpital pour femmes et filles malades. Ce n'est qu'en 1628 que les sœurs doivent quitter la règle du Tiers-Ordre Régulier de saint François pour prendre celle de saint Augustin. « Mais elles se reconnaîtront toujours filles de saint François et garderont dans leur règle, dans leur costume et dans leur vie matérielle cet apport spirituel qu'il n'était pas difficile d'harmoniser avec les exigences augustiniennes du service des pauvres. » Marie-Claude DINET-LECOMTE, *Les Sœurs hospitalières en France aux XVII^e et XVIII^e siècles. La charité en action*, Paris, H. Champion, 2005, p. 114.

9. Sur ce grand mouvement de réforme franciscaine, voir en général les travaux de Ludovic VIALLET, et plus particulièrement, *Les Sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450-vers 1520)*, Münster, Lit Verlag éd., 2014 (coll. *Vita Regularis*, 57), 392 p.

10. C'est à dire les clarisses de Saint-Marcel, voir *infra*.

11. Les « petites cordelières », alors établies dans le Marais, voir *infra*.

12. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale et particulière du Tiers Ordre de saint François d'Assise*, Paris, 1667, t. III, p 331.

1. Nous évoquerons tout d'abord l'héritage médiéval : le Grand couvent des cordeliers, le monastère de l'Ave Maria et celui du faubourg Saint-Marcel. 2. Nous poursuivrons avec les capucins, arrivés à Paris en 1574. Nous traiterons de leurs trois couvents parisiens, Saint-Honoré, Saint-Jacques et le Marais. 3. Nous nous attacherons ensuite à Vincent Mussart et à sa réforme du Tiers-Ordre régulier : les couvents de Picpus, de Notre-Dame de Nazareth et de Belleville. 4. Puis nous considérerons les récollets, leur grand couvent du faubourg Saint-Laurent, et leur résidence du faubourg Saint-Germain. 5. Nous n'oublierons pas les nom-breuses communautés féminines fondées au XVII^e siècle : capu-cines, élisabéthines, annonciades, récollettes et tertiaires sous la juridiction de l'Ordinaire. 6. Nous évoquerons enfin le Tiers-Ordre séculier avant (7.) de nous interroger sur les liens entre toutes ces communautés franciscaines et (8.) d'esquisser les évo-lutions qui se font jour, dans le monde franciscain et au-dehors de lui, à la fin de notre Grand Siècle¹³.

1. L'héritage médiéval

Au début des guerres de Religion, le Paris franciscain com-porte trois pôles principaux, le Grand couvent des cordeliers, et deux monastères féminins, les clarisses de l'Ave Maria et les cor-delières du faubourg Saint-Marcel.

1.1. Le Grand couvent des cordeliers

Si l'on en croît la production historiographique récente — essentiellement l'ouvrage de Laure Beaumont-Maillet¹⁴ —,

13. À notre connaissance, un seul ouvrage récent passe en revue la plupart des communautés franciscaines présentes à Paris à l'époque moderne : *Les Ordres men-dians à Paris*, sous la direction de Jean-Pierre WILLESME, Paris, Musée Carna-valet (catalogue d'une exposition qui n'a jamais été montée), 1992, 224 p. Ce livre est particulièrement utile du point de vue de l'iconographie.

14. Laure BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand couvent de Paris, Étude historique et archéologique du XIII^e siècle à nos jours*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1975, 495 pages. Sur cet ouvrage, voir Jérôme POULENC, « Une histoire du Grand Couvent des cordeliers de Paris des origines à nos jours », *Archivum Franciscanum*

l'histoire du Grand couvent des cordeliers à l'époque moderne se résume à une longue décadence : après les riches heures du XIII^e siècle, marquées par la présence des théologiens qui ont fait la gloire de l'École franciscaine (de Alexandre de Halès à Jean Duns Scot), le Studium generale a perdu son aura internationale ; traversé par de multiples crises internes, il n'a jamais réussi à se réformer. Ce tableau n'est certes pas totalement inexact, mais il néglige bien des éléments susceptibles de donner une image beaucoup plus positive de la vénérable institution franciscaine¹⁵.

Au début des années 1570, le Grand couvent occupe toujours l'emplacement le long de l'enceinte de Philippe Auguste que l'abbé de Saint-Germain-des-Prés avait accordé en 1230 aux frères mineurs. Sur les plans anciens de Paris, il est facilement reconnaissable à l'ordonnement si particulier de ses bâtiments : deux imposantes constructions, presque dans le prolongement l'une de l'autre, mais sur un axe légèrement différent, dominant l'ensemble ; il s'agit de l'église, détruite à la Révolution, et du réfectoire, toujours visible à l'intérieur de la faculté de médecine. Commencée dans les années 1250, consacrée en 1262 sous le vocable de sainte Marie-Madeleine puis considérablement agrandie, l'église se présentait comme un édifice étroit, démesurément long (105 mètres), avec un chœur entouré de vingt-cinq chapelles. Le 19 novembre 1580, elle est fortement endommagée par un incendie, mais, « par le moyen des aumosnes et bienfaicts du roi, reine, princes et princesses, ensemble des gentilshommes et par le moyen des questes qui pour ce ont esté faites en la ville de Paris¹⁶ », les réparations vont

Historicum [désormais : AFH], 69, 1976, p. 474-495. *Les Ordres mendiants à Paris, op. cit.*, p. 88-123.

15. Pour une réévaluation du rôle du Grand couvent à l'époque moderne, notamment sur le plan intellectuel, voir les travaux de Jakob SCHMUTZ, « L'héritage des subtils, cartographie du scotisme de l'âge classique », *Les Études philosophiques*, 2002, n°1, p. 51-81 et « Le petit scotisme du Grand Siècle. Étude doctrinale et documentaire sur la philosophie au Grand Couvent des Cordeliers de Paris, 1517-1771 », *Quaestio*, 8, 2008.

16. Gilles CORROZET, *Les antiquitez, croniques et singularitez de Paris*, Paris, Nicolas Bonfons, 1586, f. 98.

bon train, et le 21 décembre 1583, le maître-autel est à nouveau consacré par Julien de Saint-Germain, coadjuteur de l'évêque de Paris¹⁷. Mais seul le chœur était alors terminé. Il faudra attendre la fin des guerres pour restaurer la nef. Les travaux ne s'achèveront qu'en 1606.

À l'époque du long conflit qui, au cours du XV^e siècle, oppose les partisans d'un retour à l'observance de la règle (observants) aux tenants d'une *via media* (conventuels), et aboutit à la scission de l'ordre de saint François en 1517, le Grand couvent appartient clairement à la mouvance conservatrice des conventuels. Réformé en 1502 par le ministre général Gilles Delphin, il est incorporé à l'Observance après 1517, tout comme les ex-provinces conventuelles de France, de Touraine et de Bourgogne (Saint-Bonaventure). En réalité, les religieux du Grand couvent vont continuer à user de privilèges propres aux conventuels, comme celui de posséder en commun des biens immobiliers et des rentes, ou encore celui de pouvoir installer des tronc dans leur église. Les ministres généraux vont souvent chercher à faire disparaître ces particularismes, mais sans grand succès. La tendance au retour au giron conventuel¹⁸ se fera jour régulièrement parmi les religieux du Grand couvent (et ceux des ex-provinces conventuelles) et aboutira en 1771 à la fusion des observants français avec les frères mineurs conventuels¹⁹.

a.17. En 1585, Christophe de Thou, président du Parlement de Paris, et son fils, Jacques-Auguste, offrent pour ce maître-autel une *Adoration aux bergers* de Jérôme I Francken (1540-1610), aujourd'hui conservée à Notre-Dame de Paris. *Les Couleurs du ciel. Peintures des églises de Paris au XVII^e siècle*, Guillaume KAZEROUNI (dir.), Paris, Musée Carnavalet, 2013, p. 66-67. Un nouveau maître-autel, connu par une gravure de Jean Marot, a été construit en 1634 ; il était couronné par une peinture de Philippe de Champaigne, *Dieu le Père créant l'univers matériel*, aujourd'hui au musée des Beaux-Arts de Rouen. *Ibid.*, p. 150-153.

a.18. Voir Pierre MORACCHINI, « "Il y a deux sortes de cordeliers en France." Une requête de Guillaume d'Hugues, Ministre Général des Conventuels, auprès du roi Henri IV (ca. 1609-1610) », *Études franciscaines*, nouvelle série, t. 2, 2009, p. 375-402.

a.19. Bref *Sacram minorum familiam* du pape Clément XIV, 9 août 1771. Sur cette question, nous renvoyons à notre étude, « Restructuration dans l'Ordre de saint François au XVIII^e siècle : la conventualisation des Observants français

Durant la deuxième moitié du XVI^e siècle, le Grand couvent appartient donc officiellement à l'Observance et cela lui permet d'accueillir le chapitre général de l'Ordre, le 7 juin 1579. Nous avons déjà noté que cet événement d'importance, conjointement avec l'entrée en scène des capucins (1574), ouvrait notre *Grand Siècle franciscain*. En effet, le désir d'une réforme encore plus stricte travaillait de nombreux frères (y compris d'authentiques observants), mais les premiers religieux strictement réformés arrivés à Paris, les capucins, formaient un ordre à part entière, un ordre séparé de l'Observance. Cela constituait une réelle difficulté pour beaucoup de nos cordeliers. Pour se réformer, il leur aurait fallu, comme on disait à l'époque, quitter « leur religion »²⁰. Or, parmi les mille deux cents pères capitulaires rassemblés au Grand couvent pour le chapitre général, figuraient des religieux à la fois strictement réformés et restés au sein de l'Observance, essentiellement les *riformati* italiens et les déchaux espagnols²¹. Cette situation offrait de nouvelles perspectives aux cordeliers français désireux de se réformer.

« À introduire la réforme en France, écrira plus tard l'historien récollet Charles Rapine, servit de beaucoup la célébration du chapitre général tenu à Paris l'an 1579 auquel se trouvèrent les vocaus de toutes les nations du monde, entr'autres grand nombre

(1771)» dans *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, Lyon, Profac, 1995, t. 1, p. 193-220.

20. Bernard DOMPNIER, « Les séductions de la vie capucine entre XVI^e et XVII^e siècle. Autour des demandes de changement d'habit », dans *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*, Frédéric MEYER et Ludovic VIALLET (dir.), Clermont-Ferrand, P.U.B.-P., 2005, p. 185-207.

21. Pierre de l'ESTOILE, *Registre-Journal du règne de Henri III*, Madeleine Lazard et Gilbert Schrenck (éd.), t. III, 1579-1581, Genève, 1997, p. 30. À propos de ce chapitre général voir René BENOIST, *Exhortation aux François, et principalement Parisiens, de recevoir humainement & chrestienement les religieux de l'ordre de saint François, dictz Frères mineurs, en la célébration de leur chapitre général, & élection d'un ministre général, assignée en ceste ville de Paris, pour cest année 1579 au iour & aux octaves de la Pentecoste*. Paris, N. Chesneau, 1579, et Clément SCHMITT, « Un prêtre de Paris recommande à la charité des fidèles les religieux convoqués au chapitre général de 1579 », *AFH*, 88, 1995, p. 559-566.

des réformez d'Italie²², comme le B. P. Ange du Paz²³, des deschaus & recollects d'Espagne, mesmes de toutes les provinces des Indes, lesquels comme ils traversèrent diverses provinces de France, les embausmèrent de l'odeur de la sainteté de leur vie, & laissèrent par toutes les provinces & convents où ils passèrent avec leurs bons exemples, la semence de la Réforme, resveillans & excitans en beaucoup de bons religieux un désir de les imiter, & faire refflorir la religion en France par l'establisement de la Réforme²⁴. »

Ainsi, ce chapitre général réuni au Grand couvent a donc ouvert la voie à la réforme récollette, même si celle-ci, en raison des guerres, ne prendra véritablement son essor dans la moitié nord de la France qu'une vingtaine d'années plus tard.

Pour l'époque moderne, il n'existe aucune étude précise concernant l'effectif global du couvent parisien. En 1671, les statuts adoptés lors d'une ultime tentative de réforme considèrent que le Grand couvent peut entretenir jusqu'à cent cinquante religieux²⁵. Ce nombre, déjà très inférieur à ce qu'il était au Moyen Âge, n'est sans doute pas toujours atteint. Un siècle plus tard, au temps de la Commission des Réguliers, la communauté ne compte plus qu'une soixantaine de religieux.

Dans cet ensemble de frères, il faut tout d'abord prendre en compte ceux qui constituent la majorité de l'effectif, c'est-à-dire les étudiants. Le Grand couvent continue en effet à faire office de collège universitaire pour les jeunes philosophes et

22. C'est-à-dire les *Riformati*. Comme tous les historiens du franciscanisme, nous utilisons le mot italien, qui présente l'avantage d'éviter la confusion avec les réformés protestants.

23. Le vénérable Ange del Paz (1540-1596), figure de proue de la réforme récollette en Catalogne, a vécu en terre italienne (Gênes, Rome) à partir de 1581. C'est pourquoi Charles Rapine le range parmi les « réformez d'Italie ».

24. Charles RAPINE, *Histoire générale de l'origine et progrès des frères mineurs de saint François, vulgairement apellés en France, Flandre, Italie et Espagne, recollects, reformez ou deschaus, tant en toutes les provinces & royaumes catholiques, comme dans les Indes orientales & occidentales, & autres parties des nouveaux mondes. composée par le R.P. Charles RAPINE, provincial des recollects de Paris. Divisée en douze décades d'années depuis l'an 1486 jusques à l'an 1606.* Paris, Cl. Sonnius, 1631, p. 603.

25. L. BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent, op. cit.*, p. 153.

théologiens franciscains, mais son recrutement se restreint désormais majoritairement aux provinces françaises. Selon les statuts promulgués en 1543 par le ministre général Jean de Calvi, la province de France peut alors y envoyer quarante étudiants, et celles de Touraine et de Saint-Bonaventure, vingt chacune ; les « petites » provinces²⁶ (c'est-à-dire les anciennes vicairies observantes, France parisienne, Touraine pictavienne, Aquitaine ancienne et Provence), huit étudiants chacune, et l'Aquitaine récente — la dernière province conventuelle française à avoir rejoint l'Observance — seulement cinq. Au total, un peu moins de cent vingt jeunes franciscains français peuvent prétendre étudier au Grand couvent. Le nombre d'étudiants étrangers apparaît bien moindre, environ une vingtaine²⁷.

La vocation universitaire du couvent parisien nécessite la présence de plusieurs professeurs, les lecteurs ; selon les statuts de 1671, rien que pour la théologie, ils sont quatre, et l'un d'eux n'enseigne que la doctrine de Duns Scot. Ces religieux qui assurent la formation des étudiants profitent souvent de leur séjour parisien pour publier des ouvrages de théologie, d'histoire ou de spiritualité. Ils s'adonnent aussi à la prédication (dans leur propre église conventuelle, mais également dans les paroisses et les autres couvents de la capitale²⁸), ou se mettent au service des

26. Par opposition aux « grandes » provinces d'origine conventuelle, la France, la Touraine et la Bourgogne (Saint-Bonaventure).

27. *Ibid.*, p. 92.

28. S'agissant de la prédication à Paris, nous bénéficions d'une source exceptionnelle : une brochure imprimée, paraissant deux fois par an au moins depuis 1634 et jusqu'à 1790, permet en effet de connaître les noms et qualités des prédicateurs d'avent et de carême dans les différentes paroisses et maisons religieuses de la capitale. Pour la période 1646-1790, la plupart de ces imprimés ont été rassemblés en deux volumes à la Réserve de la Bibliothèque nationale de France [désormais BnF], 4^eLk7 6743. Pour les années 1634 à 1645, plusieurs brochures sont conservées à la Bibliothèque Historique de la Ville de Paris [désormais BHVP], 402193 à 402197. Ainsi, pour l'Avent 1646, sur 140 lieux différents mentionnés dans la brochure, 15 prédications sont assurées par des capucins, 7 par des récollets, 6 par des cordeliers de la grande province de France (dont certainement plusieurs résident au Grand couvent), 2 par des cordeliers de France parisienne et 4 par des

tertiaires. D'autres religieux se consacrent à la liturgie, qui tient une place importante au Grand couvent et qui sert de référence à beaucoup d'autres communautés franciscaines²⁹.

Mentionnons quelques-uns de ces cordeliers célèbres en leur temps : François Feu-Ardent senior (1539-1610), gardien en 1587 et avant 1593³⁰, prédicateur réputé pendant la Ligue, rédige plusieurs ouvrages de controverse dont les *Entremangeries et guerres ministérielles... touchant les principaux fondemens de la foy & religion Chrestienne* (1604). Jean Boucher († 1631), l'auteur du *Bouquet sacré composé des plus belles fleurs de la Terre Sainte*, réside au Grand couvent à partir de 1619 et y remplit la charge de prédicateur³¹. Louis Paschal († 1649) et François Berthod (actif dans les années 1640-1667) participent activement à la réforme de la liturgie romaine qui a suivi le Concile de Trente et publient des ouvrages (*Graduale Romanum, Psalterium Romanum, Paroles très dévotes mises en chant*) qui seront utilisés dans l'ensemble de l'Église de France. Léger Soyer († 1662), gardien en 1657, brillant prédicateur, est l'auteur de divers traités de spiritualité, et notamment des *Œuvres spirituelles contenant plusieurs retraites, méditations et autres traités*, que son confrère, François Courtot, fait imprimer après sa mort. Claude Frassen (1620-1711) incarne

tertiaires réguliers. Ainsi les fidèles peuvent assister à 33 prédications franciscaines contre 25 jésuites. Pour une vue d'ensemble sur la prédication parisienne, voir désormais Isabelle BRIAN, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

29. Fabien GUILLOUX, *Les Frères mineurs et la musique en France (1550-1700)*, Thèse, Université de Tours, 2006, vol. I, p. 154-176.

30. En 1587, à Reims, « le Caresme fut presché par le gardien des cordeliers de Paris, nommé Feu Ardent, homme fort docte, ardent, dévot, bien zélé à l'honneur de Dieu et fécond en pensées », *Journalier de Jean Pussot, maître-charpentier à Reims (1568-1626)*, édité par Jérôme BURIDANT et Stefano SIMIZ, Arras, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 96. Il ne faut pas confondre ce religieux avec François Feuardent junior qui meurt au Grand couvent le 15 octobre 1631.

31. Jean BOUCHER, *Bouquet sacré composé des plus belles fleurs de la Terre Sainte* (Le Mans, 1614, nombreuses éditions postérieures). Texte établi, présenté et annoté par Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD, Paris, Honoré Champion, 593 p. (« Sources classiques », 82).

à lui seul la fécondité intellectuelle et spirituelle du Grand couvent, où il a passé la majeure partie de sa vie. Professeur de philosophie et de théologie, il fait paraître un *Scotus academicus* (1672-1677), plusieurs fois réédité et considéré comme « le meilleur manuel de théologie scotiste³² ». Dans le même temps, il assume des responsabilités dans son ordre (trois fois gardien de son couvent, une fois définitif général) et exerce une forte influence parmi les séculiers, comme prédicateur, confesseur et directeur d'une congrégation du Tiers-Ordre florissante³³, à laquelle appartient la reine Marie-Thérèse d'Autriche. Preuve incontestable de l'ampleur du rayonnement de ce religieux, au moment de sa mort, la chronique du couvent des capucins du Marais, pourtant peu suspecte de sympathie à l'égard des cordeliers, consacre un long éloge à « ce saint religieux », remarquable « par l'estime qu'il s'estoit acquis partout pendant sa vie »³⁴.

Certes, le Grand couvent se situe à l'écart des réseaux mystiques parisiens et ne participe pas aux entreprises missionnaires de l'époque. Certes, nos cordeliers ne font pas alors figure de religieux « réformés », à la différence des capucins, des récollets et même des cordeliers de l'Ave Maria. Pourtant, un recensement un peu systématique de leurs activités montrerait sans doute que les frères du Grand couvent tiennent une place non négligeable dans la vie spirituelle des Parisiens du XVII^e siècle.

1.2. L'Ave Maria

Au cours du XV^e siècle, les observants se sont établis sur toute l'étendue de la vaste province de France, en fondant des couvents, et réformant quelques autres. En 1415, ils obtiennent

32. Édouard d'Alençon, ofm cap., cité par le *Dictionnaire de spiritualité*, 5, col. 1137-1138.

33. Pierre MORACCHINI, « Matériaux pour servir à l'histoire du Tiers-Ordre séculier à l'Époque moderne. Répertoire des congrégations, France, XVII^e-XVIII^e siècles », *AFH*, 106, 2013, p. 540-542.

34. Paris, BnF, nouv. acq. fr. 4135, f^o 190-195. Sur cette chronique rédigée vers 1720 par un religieux du couvent, voir *infra*.

leur autonomie, et constituent une « vicairie », dite de « France parisienne ». Au milieu du siècle, cette vicairie comporte des couvents en Normandie (Sées, les îles Chausey), dans les Flandres (Saint-Omer) et en Lorraine (Metz, Mirecourt). Désormais, il lui faut s'implanter à Paris. Dans un premier temps, les observants, qui ne sont pas allergiques aux études, mais ne prennent pas de diplômes, n'ont pas cherché à prendre le contrôle du Grand couvent³⁵. En 1479, ils reçoivent en donation « l'ostel de la souche de vigne », sur la paroisse Saint-Eustache, mais l'implantation ne verra jamais le jour. Les conventuels du Grand couvent s'opposent en effet farouchement à l'arrivée de leurs « frères » observants, et réussissent à se liguer avec les autres religieux mendiants pour faire barrage à ce projet. Les observants vont alors user d'un stratagème pour parvenir à leurs fins, et profiter de l'installation d'une communauté féminine placée sous leur juridiction pour s'introduire dans la capitale. Fondé en 1485 sur la paroisse Saint-Paul, le monastère des clarisses de l'Ave Maria bénéficie normalement des services des observants, lesquels sont à l'origine de cette branche de l'ordre de sainte Claire³⁶. Pourtant, cette poignée de religieux, chargés de confesser les moniales et d'assurer leurs quêtes se transforme *ipso facto* en un couvent masculin qui ne dit pas son nom. Personne d'ailleurs n'est dupe : au cours du procès en Parlement qui continue d'opposer les observants aux conventuels en 1492 au sujet de l'Ave Maria, le procureur du Grand couvent fait remarquer que « sous couleur desdittes

35. GRATIEN DE PARIS, « La fondation des Clarisses de l'Ave Maria et l'établissement des frères mineurs de l'Observance à Paris (1478-1485) », *Études franciscaines*, 27, juin 1912, p. 604-621 et 28, août-sept. 1912, p. 272-290, nov. 1912, p. 504-516, ou tiré à part, Couvin-Paris, 1913, 52 p. *Les Ordres mendiants à Paris, op. cit.*, p. 125-127 et 180-189.

36. Voir nos études, « Les Clarisses de l'Ave Maria », dans *Une présence discrète. Les Clarisses à Alençon, 1501-2001*, catalogue de l'exposition du Musée des Beaux-Arts d'Alençon (automne 2001), Conseil Général de l'Orne, 2001, p. 4-17, et « Entre Urbanistes et Colettines, les Clarisses de l'Observance dans la France du XVI^e siècle », dans Fr. MEYER et L. VIALLET, *Identités franciscaines à l'âge des réformes, op. cit.*, p. 237-253.

religieuses, y a bien quinze ou seize Cordelliers qui se disent de l'Observance, logez ceans comme s'il y avoit un convent³⁷ ».

À l'époque moderne, l'Ave Maria constitue clairement une communauté double, avec d'un côté un monastère d'une soixantaine de clarisses et de l'autre un couvent d'une vingtaine d'observants, couramment appelés, eux aussi, cordeliers³⁸. Les moniales logent dans des bâtiments situés entre la rue des Fauconniers et une portion du mur de Philippe Auguste (toujours visible aujourd'hui) tandis que les religieux ont établi leurs cellules sur l'épaisseur de ce mur et à l'intérieur de ses tours. La chapelle, perpendiculaire à la muraille, constitue un trait d'union entre les deux communautés³⁹.

37. L. BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent*, op. cit., p. 67 citant Paris, Archives nationales, Le Nain, t. CXXXIII, f° 265 v° et 295 v°. Et le procureur poursuit : « ilz ont pratiqué faire un convent et l'ériger à *Villemoble* à deux lieues de Paris et est leur intention, quant ils l'auront fait, de y mettre lesdites religieuses et faire leur convent en cette ville, audit lieu de l'Ave Maria », *ibidem*. Toujours selon le procureur, les observants avaient déjà à cette date commencé à construire l'église. Les historiens n'ont jamais vraiment prêté attention à ce « *Villemoble* ». Or, il est à noter que le chapitre provincial réuni à Dunkerque, en 1492, ajoute sur la « table des couvents », un *conventus Villemobilis* (Paris, Bibliothèque franciscaine des capucins [désormais BFC], ms. 360, f° 72 r°). On peut donc penser qu'à cette époque, les observants de France parisienne disposent déjà d'un établissement à cet endroit et qu'ils ont le projet d'y transférer les moniales parisiennes – ce qui leur permettrait de récupérer à leur profit les bâtiments de l'Ave Maria. Finalement les observants ne purent mener à bien leur projet et « la Cour précisa que c'était

à bon droit qu'on leur avait toujours fait obstruction, car il fallait maintenir un certain écart entre les couvents pour assurer leur subsistance ». L. BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent*, op. cit., p. 67. « L'Arrest de la Cour, par lequel est defenduë, attendu la multitude des Convents qui sont à Paris, l'édification d'un Convent à *Villemoble* » (13 février 1492) figure dans les *Preuves des Libertez de l'Église Gallicane*, t. II, Paris, 1651, p. 1150. De fait, *Villemoble* ne fut plus jamais mentionnée au titre de couvent. Le « *Longchamp* » de l'Observance n'a donc pas vu le jour.

38. Il ne faut jamais oublier que le terme « cordelier » renvoie à des types forts différents de religieux : on dira d'un frère mineur conventuel du Sud-Est de la France, comme d'un religieux du Grand couvent ou d'un observant de France parisienne, que ce frère mineur est un cordelier.

39. Emmanuelle DU BOUETIEZ DE KERORGUEN, *Petit lycée Charlemagne, couvent et monastère de l'Ave Maria de Paris, 24 mai-23 août 1993*, rapport de fouilles dactylographié, 88 p., *eadem*, « Deux pierres tombales de religieux au couvent et

Tout au long de leur histoire, les clarisses de l'Ave Maria ont bénéficié d'une réputation de parfaite « régularité » dans l'observance de la règle de sainte Claire et des constitutions de sainte Colette. Sur ce point, les témoignages sont unanimes. Les contemporains notent en particulier que la communauté n'a pas recours à des converses à l'intérieur de la clôture et que, par conséquent, toutes les moniales ont rigoureusement le même statut et font ensemble les gros travaux. C'est un fait exceptionnel à l'époque.

À la fin du XVI^e siècle, avant l'établissement à Paris des communautés féminines issues de la Réforme catholique (notamment les carmélites), une jeune femme souhaitant entrer dans une « religion très-réformée et bien reiglée⁴⁰ », en vient assez naturellement à demander son admission à l'Ave Maria. Veuve depuis 1596, Antoinette d'Orléans-Longueville (future fondatrice des bénédictines du Calvaire) se renseigne pour savoir si elle peut « entrer au couvent des Dames de l'Ave Maria », car écrit-elle, ce sont les religieuses « les plus réformées de tout Paris »⁴¹.

Quelques années plus tard, c'est au tour de Madame Acarie de manifester son attirance spirituelle pour le monastère parisien. André Duval, son biographe, rapporte que celle-ci « aimoit et prisoit grandement le monastère de l'Ave Maria de l'Ordre de sainte Claire, et le recommandoit beaucoup, de ce que depuis leur fondation, elles étoient demeurées en leur première simplicité, austérité, closture et pauvreté très exacte : & me dit une fois (Dieu, comme je croy, ne lui avait encore rien révélé de l'Ordre

monastère de l'Ave Maria de Paris », *Archéologie Médiévale*, 32, 2002, p. 157-162, et Pierre MORACCHINI, « Les Cordeliers de l'Ave Maria de Paris, 1485-1792 », *Revue Mabillon*, nouvelle série, t. 6 (= t. 67), 1995, p. 243-266.

40. C'est l'expression utilisée par Antoinette d'Orléans-Longueville. Voir note suivante.

41. 20 septembre 1598, lettre d'Antoinette d'Orléans-Longueville, à la prieure des Feuillantines de Toulouse : « Et quoy qu'il me faschast bien d'estre sy proche de mes parens, n'en scachant point d'aultre pour lors, j'estoys résolue de passer outre, mais Dieu ne l'a point voulu, d'autant que ces bonnes dames ne reçoivent jamais de veufves. » *Vie anonyme de Madame d'Orléans*, livre I^{er}, chap. iv, p. 33 et suivantes et E. BOUCHET, *Madame Antoinette d'Orléans et le Père Joseph*, Orléans, 1879, p. 14-15.

des carmélites) que, si elle estoit libre, elle ne marchanderait pas à s'y mettre ; et de fait, elle leur donna de bonnes filles qui s'y rangèrent fort courageusement⁴² ».

À la différence d'autres établissements féminins parisiens, le monastère de l'Ave Maria n'a jamais nécessité de réforme après les guerres de Religion ; au contraire, il a servi de modèle aux clarisses capucines, au moment de leur implantation, rue Saint-Honoré, en 1606.

Quant à la communauté de cordeliers jouxtant le monastère, elle compte habituellement le confesseur des moniales (lequel fait office de supérieur), plusieurs religieux prêtres, ainsi que des frères laïcs, dont quatre parcourent Paris en quête pour la subsistance des moniales⁴³. C'est une autre particularité de l'Ave Maria : les frères assurent l'approvisionnement des deux communautés. En raison de la situation centrale du monastère au sein de la province de France parisienne, de nombreux religieux le fréquentent, pour des séjours plus ou moins longs. Le ministre provincial réside assez régulièrement à l'Ave Maria :

a.42. André DUVAL, *La Vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse en l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel, & fondatrice d'iceluy en France, appelée au monde, la Damoiselle Acarie...*, Paris, A. Taupinart, 1625 (7^e édition), p. 142. Ce témoignage se trouve corroboré par deux autres dépositions qui figurent au procès de béatification de Madame Acarie. Celle de Mère Françoise de Jésus de Fleury (Carmel d'Amiens) : « Comme il y a quantité de monastères de filles dans Paris, [Madame Acarie] alloit partout, encourageant les unes à la persévérance comme celles de l'Ave Maria de l'Ordre de sainte Claire, lesquelles elle honoroit et recommançoit grandement de ce qu'elles étoient demeurées dans l'entière simplicité, austérité et closture et dans l'esprit primitif de leur Ordre. Les autres qui s'étoient relâchées, elle les exitoit à mieux vivre et à se remettre à la première observance de leur règle. » Procès *in specie* (1630-1633), Archives Secrètes du Vatican, RITI 2235 f^o 342 v^o. Témoignage de Sœur Marie de Jésus Acarie (fille aînée de Madame Acarie, au Carmel d'Orléans) : « Dès le commencement qu'on parla de fonder notre Ordre en France, elle insista à ce que le monastère [...] ne fut point renté, mais eut des personnes qui allassent par la ville quêter au nom des religieuses comme font les Capucines et les filles de l'Ave Maria ». RITI 2236, f^o 524. Voir notre étude, « Les réseaux franciscains de Madame Acarie », *Études franciscaines*, nouvelle série, 5, 2012, p. 283-307.

a.43. Voir notre étude, « Le monastère parisien de l'Ave Maria au XVIII^e siècle », dans *Sainte Claire d'Assise et sa postérité*, Nantes, 1995, p. 301 et 310.

c'est là qu'il reçoit son courrier, signe ses ordonnances et réunit son définitoire. Des religieux viennent régler les affaires de leur couvent, font une halte en traversant la province, ou assurent les prédications d'avent et de carême. Des cordeliers d'autres provinces observantes, qui n'auraient peut-être pas été à leur aise au Grand couvent, s'installent eux aussi momentanément à l'Ave Maria. En 1585, Yves Magistri, de Touraine pictavienne, y rédige sa biographie de Marguerite de Lorraine⁴⁴, tandis qu'en 1604, Jean Blancone, d'Aquitaine ancienne, y traduit plusieurs ouvrages en français dont les célèbres *Chroniques* du franciscain Marc de Lisbonne⁴⁵.

Placés au cœur d'une immense province comme la France parisienne, les cordeliers de l'Ave Maria ont sans doute joué un rôle plus modeste que ceux du Grand couvent auprès de la cour et de la ville. Reste le rayonnement discret, mais bien réel du monastère, dont les moniales, suivant un récit de fondation datant du XVI^e siècle, « donnent bonne odeur à toute la ville de Paris⁴⁶ ».

44. L'auteur évoque les clarisses d'Alençon qui « furent prises au vénérable Monastère des sœurs de sainte Claire de l'Ave Maria à Paris (où a esté la présente Légende mise en telle forme que le pauvre frère Yves Magistri la présente à tous lecteurs) », Yves MAGISTRI, *Mirouers et guydes forts propres pour les dames et damoiselles de France qui seront de bonne volonté envers Dieu & leur salut, tout ainsi qui ont esté les très illustres princesses, Madame Janne de France, & Marguarite [sic] de Loraine, les vies desquelles seront mises au présent volume pour par le moyen d'icelles les dictes dames & damoiselles pouvoir mirer leurs vies, & guyder leur sentes par le destroit de ceste vallée de misère. Le tout mis en lumière par le R.P.F. Yves Magistri, de l'Ordre des Frères mineurs du convent de Saint François de Laval...* Bourges, P. Bouchier, 1585, p. 253.

45. Le 20 janvier 1604, depuis l'Ave Maria, Jean Blancone signe la lettre dédicatoire de *La Vie spirituelle de la vertueuse et dévoute Angélique de Foligni gentil, femme italienne. Œuvre profitable ou se voit sa doctrine, pénitance, tentations, visions et divines consolations. Mise en françois P.R. P.F. Jean Blancone Tolozaïn observantin*. Toulouse, Regnaud Chaudière, 1604. Voir aussi Bernard DOMPNIER, « Les Enjeux de l'édition française des *Chroniques* de frère Marc de Lisbonne », *Frei Marcos De Lisboa, Cronista Franciscano E Bispo Do Porto*, José Adriano De Freitas Carvalho (dir.), Porto, Centro Interuniversitario de Historia da Espiritualidade. Instituto de Cultura Portuguesa, 2002, p. 185-209.

46. Paris, Archives nationales, L 1058 n°3.

1.3. Les cordelières du faubourg Saint-Marcel (ou de la rue de Lourcine)

Dès la fin des années 1280, le faubourg Saint-Marcel compte une communauté de moniales franciscaines⁴⁷ où l'on pratique le même genre de vie qu'à Longchamp⁴⁸, le monastère fondé par Isabelle, la sœur de saint Louis. Les premières sœurs, dont l'abbesse, Gillette de Sens, avaient d'ailleurs fait profession à Longchamp, et le nom même du monastère parisien (le *Monastère de la Pauvreté Notre-Dame*) n'était pas sans rappeler celui que la bienheureuse Isabelle avait donné à sa fondation : le *Monastère de l'Humilité Notre-Dame*.

En 1651, son confesseur, le père Serpe, un cordelier de la province de France⁴⁹, offre aux moniales à titre d'étrennes une *Briefve et sommaire description du monastère des cordelières de Saint-Marcel-lez-Paris*⁵⁰. Nous pouvons y puiser de précieux renseignements sur cette importante communauté, en tout point différente de l'Ave Maria.

1.47. *Les Ordres mendiants à Paris, op. cit.*, p. 168-171. Jean-Pierre WILLESME, « Les Cordelières de la rue de Lourcine, des origines à l'implantation du nouvel hôpital Broca », Paris et Ile-de-France, *Mémoires publiés par la Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France*, 43, 1992, p. 207-

248. Fabien GUILLOUX, « Musique et liturgie aux Cordelières de Saint-Marcel. À propos de quatre processionnaires manuscrits (15^e-17^e siècles) », *AFH*, 105, 2012, p. 9-50.

248.48. Gertrud MLYNARCZYK, *Ein Franziskanerinnenkloster im 15. Jahrhundert, Edition und Analyse von Besitzinventaren aus der Abtei Longchamp* (« *Pariser historische Studien* », hrsg. Vom Deutschen Historischen Institut in Paris, 23), Bonn, 1987, 376 p. Les Ordres mendiants à Paris, op. cit., p. 174-179. Sean L. FIELD, « The Abbesses of Longchamp in the Sixteenth Century », *AFH*, 100, 2007, p. 553-

559. Anne-Hélène ALLIROT, « Longchamp et Lourcine, deux abbayes féminines et royales dans la construction de la mémoire capétienne (fin XIII^e-1^{ère} moitié du XIV^e siècle) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 94, 2008, p. 23-38.

559.49. Nous ignorons presque tout de ce religieux. Dans l'épître dédicatoire du texte cité, le père Serpe nous informe qu'il a été élu custode de la province de France (sans doute lors du chapitre de Noyon en 1648) et qu'il se prépare à accompagner son provincial au chapitre général de Rome (Pentecôte 1651).

559.50. Texte repris dans le *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. 17, janvier-février 1890, p. 9-19.

À l'extrémité du faubourg Saint-Marcel, le monastère « est agréablement situé, dans un vallon, environné de beaux et spacieux jardinages, vergers, petits bois, prez, estang, etc., arrousez par un ruisseau multiplié (nonobstant la petitesse) en plusieurs canaux : le tout consistant en 25 arpens de terre ou environ : et fort bien enclos de doubles murailles, dont les unes sont la closture de ce qui est de l'intérieur du monastère, et les autres de tout ce que dessus, tant pour ses usages que de ses officiers⁵¹ ». Nous sommes ici pratiquement à la campagne, très loin de l'habitat extrêmement dense où se trouve inséré l'Ave Maria.

Le monastère de Saint-Marcel, placé sous la juridiction des cordeliers de la province de France — religieux de tradition conventuelle comme au Grand couvent — est habituellement desservi par deux confesseurs, parmi lesquels figure Jean de La Haye (1593-1661), l'un des plus grands savants franciscains de son temps⁵². Le nombre de cordeliers présents auprès des moniales est ici très réduit.

Le père Serpe nous indique également que les moniales de Saint-Marcel sont qualifiées d'urbanistes parce que leur règle, d'abord octroyée au monastère de Longchamp, porte l'empreinte du pape Urbain IV⁵³. Cette règle institue à l'intérieur du monastère deux classes de sœurs, les choristes et les converses — ces dernières étant appelées ici, de manière significative, « sœurs servantes » ou « sœurs blanches » en raison de la couleur de leur

A.51. *Briefve et sommaire description, op. cit.*, p. 12.

A.52. Sur Jean de La Haye, voir Jérôme POULENC, « Deux registres de religieux décédés au grand couvent de Paris au XVII^e siècle », AFH, 59, 1966, p. 345 et « Le contrat de cession de la bibliothèque de Jean de La Haye, O.F.M., au Grand Couvent des Cordeliers de Paris (1658) », AFH, 62, 1969, p. 629-661. Sur son œuvre d'exégète, et sa *Biblia maxima versionum et annotationum* (1660), François DUPUI-GRENET DESROUSSILLES, *Dieu en son Royaume. La Bible dans la France d'au-trefois, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1991, p. 97. Jean DE LA HAYE a fait paraître, chez C. Rouillard, à Paris, en 1641, *Sancti Francisci assisiatis minorum patriarchae nec non S. Antonii Paduani ejusdem ordinis, opera omnia* (in-folio, 792 p.).

A.53. En réalité, la règle d'Urbain IV est assez différente de celle de Longchamp, mais au XVII^e siècle, les moniales observant l'une ou l'autre de ces règles sont indifféremment qualifiées d'urbanistes.

voile. À Saint-Marcel, au cours du XVII^e siècle, les choristes ont cherché à exclure les converses de toute participation à l'élection de l'abbesse. En 1642, au terme de cinq années de procédure, un arrêt du Parlement de Paris reconnaît que les « sœurs blanches » de Saint-Marcel sont maintenues « en la possession d'assister aux élections de leur abbesse et y avoir voix délibérative⁵⁴ ». Mais les choristes ne désarment pas et, en 1702, les converses sont à nouveau exclues de toute la procédure conduisant à l'élection.

Dans sa notice, le père Serpe énumère les noms des soixante-trois moniales qui composent alors la communauté, mais il précise que onze d'entre elles se trouvent au service d'autres monastères urbanistes : l'une est « présidente au monastère du Moncel⁵⁵ » après avoir été abbesse à la Guiche⁵⁶, une autre est abbesse à Chauny⁵⁷, une troisième appartient au discrétore du monastère d'Entrains⁵⁸, en Bourgogne, etc. Cette situation tient au fait que les cordeliers, pour réformer certaines des communautés féminines placées sous leur juridiction, doivent y envoyer des moniales choisies dans un autre monastère, prêtes à appliquer ces réformes et à prendre la tête de ces communautés. Saint-Marcel apparaît donc comme « un vray séminaire de vénérables Mères, employées de temps en temps, les unes pour la réformation de quelques monastères du mesme ordre relaschez de leur première perfection par les malheurs des siècles ; les autres pour de nouveaux établissements, et mesmes quelques-unes pour introduire en quelques maisons de religieuses du Tiers-Ordre de S. François, le genre de vie et la règle du second, qui est celui de

— S.54. *Mémoires du Clergé*, IV, Paris-Avignon, 1768, col 1865-1872.

S.55. Le Moncel, dont il subsiste de très importants bâtiments conventuels sur la commune de Pontpoint dans le département de l'Oise.

S.56. Sur ce monastère situé près de Blois, voir Jean MAUZAIZE, *Étude sur le monastère et l'obituaire des clarisses de La Guiche*, Blois, 1959, 103 p. et du même, « La fondation de l'abbaye de La Guiche en 1273 », *Vallée de la Cisse, Bulletin de la section culturelle du syndicat d'initiative de la vallée de la Cisse*, 1, 1972, p. 53-60.

S.57. Communauté de tertiaires régulières de Chauny (actuel département de l'Aisne) fondée en 1502 et passée sous la règle d'Urbain IV en 1636.

S.58. Sur ce monastère d'urbanistes du diocèse d'Auxerre, supprimé en 1688, voir Dominique DINET, *Religion et société, op. cit.*, p. 162-163.

sainte Claire ébably en ce lieu⁵⁹ ». Bien loin d'apparaître comme un monastère isolé, Saint-Marcel prend une part active à la vie de plusieurs communautés féminines de la province de France.

2. *Les capucins*

L'installation des capucins à Paris en 1574 constitue le premier évènement déclencheur d'une vaste recomposition du paysage franciscain de la France⁶⁰. (Nous avons déjà évoqué le deuxième : le chapitre général de l'Observance en 1579). Née dans la Marche d'Ancône vers les années 1525-1530 autour de l'observant Matthieu de Basci et de ses compagnons, la réforme capucine proposait une version de la vie franciscaine qui se voulait entièrement conforme à la règle et à la vie de François d'Assise. Les nouveaux frères, vivant en ermitage et reconnaissables à leur long capuce pointu, avaient obtenu avec beaucoup de difficultés leur indépendance par rapport à l'Observance, mais ils n'avaient pas le droit de se répandre au-delà des Alpes (Paul III, bulle *Dudum siquidem*, 3 janvier 1537). Le 6 mai 1574, Grégoire XIII les affranchissait de cette restriction et aussitôt un petit groupe de religieux italiens, conduit par le père Pacifique de San-Gervasio, partait pour la France.

59. *Briefve et sommaire description*, op. cit., p. 11-12.

60. Sur les capucins de la province de Paris, voir les nombreuses études de Godefroy de Paris, ofm cap, et de Jean Mauzaize, alias Raoul de Sceaux, ofm cap. En particulier, GODEFROY DE PARIS, *Les Frères Mineurs Capucins en France. Histoire de la Province de Paris*, t. I, fasc. 1, *Introduction des capucins en France*, Paris, 1937, 176 p. ; t. I, fasc. 2, *Progrès, crise et redressement de la Province (1583-1597)*, Rouen, 1939, 239 p. ; t. II, *De l'expulsion projetée à l'approbation enregistrée (1597-1601)*, Blois, 1950, 715 pages. RAOUL DE SCEAUX, *Histoire des frères mineurs capucins de la province de Paris (1601-1660)*, t. I (1601-1625), Blois, 1965, 673 p. (Suite des ouvrages de Godefroy de Paris). Le tome II (1625-1660), non paru, existe à l'état d'épreuves à la BFC, 576 p. Jean MAUZAIZE, *Le Rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVIIe siècle*, Lille-Paris, 1978, 3 volumes. Pour des perspectives plus actuelles sur l'histoire des capucins, voir les travaux de Bernard DOMPNIER, et notamment, *Enquête au pays des frères des anges. Les capucins de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1993, 338 p.

Cet évènement avait été préparé pendant la décennie précédente par diverses tentatives d'introduction de ces franciscains réformés dans notre pays, et ce, en dépit de l'interdiction pontificale : lors des dernières sessions du Concile de Trente, l'archevêque de Reims, le cardinal Charles de Lorraine⁶¹, avait fait connaissance des capucins et en avait établi un petit groupe auprès de son château de Meudon. En 1568, ces religieux avaient regagné l'Italie. Parallèlement à ce premier essai, un jeune cordelier, Pierre Deschamps, après s'être enfui de son couvent et avoir séjourné à Rome, s'était installé avec quelques compagnons au village de Picpus (sur le « grand chemin » entre Paris et le château de Vincennes), auprès d'une chapelle dédiée à Notre-Dame de Grâces. Ces religieux avaient pris le nom de « Pauvres Ermites » et entendaient vivre à la manière des capucins. L'évêque de Paris, le Parlement, le curé de la paroisse Saint-Paul (dont dépendait Picpus) et les cordeliers du Grand couvent avaient tenté de s'opposer à cette fondation, mais Catherine de Médicis avait pris les « Pauvres Ermites » sous sa protection et, le 7 avril 1572, Charles IX leur accordait des lettres patentes par lesquelles il autorisait Pierre Deschamps et ses compagnons à construire une véritable église « affin que dans icelle ils puissent [...] vivre, ainsy qu'ils ont fait vœu, selon l'estroicte règle de saint François [...] qui leur défend de tenir et posséder aucuns biens ny revenus pour leur entretien et nourriture, sinon la besace⁶² ». Enfin, ce premier groupe de religieux avait régularisé sa situation canonique vis-à-vis des capucins : Pierre Deschamps était retourné à Rome pour y accomplir son noviciat, et un capucin italien avait été établi supérieur de la communauté de Picpus (novembre 1573).

Au début de l'été 1574, lorsque les capucins italiens conduits par Pacifique de San-Gervasio arrivent à Paris, ils font leur

61. GODEFROY DE PARIS, « Le Cardinal Charles de Lorraine et l'introduction en France des premiers F. mineurs capucins », *Études franciscaines*, 49, 1937, p. 25-60 et 257-279. Sur le rôle du cardinal au concile, voir Alain TALLON, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, 1997, 975 p. (« B.E.F.A.R. » 295).

62. Paris, Archives nationales, S 3705, cité par J. MAUZAIZE, *Le Rôle et l'ac-tion des capucins de la province de Paris*, op. cit., I, p. 42.

jonction avec le groupe de Picpus et, ensemble, ils se montrent pour la première fois au grand jour à l'occasion des obsèques de Charles IX, le 11 juillet 1574. Le mémorialiste Claude Haton signale dans le cortège funèbre « ces capucins autrement picque pusses habillés de gris comme cordeliers, mais d'une aultre façon, qui vivent comme hermites en toute pauvreté et demandent l'aumosne sans rien posséder et ne sèrent rien pour le lendemain et vivant fort austaiement [...] cherchent leur vie par chascun jour, et [...] s'ils trouvent plus qu'ils ne peuvent manger, donnent le reste aux pauvres pour l'amour de Dieu⁶³ ».

Picpus n'étant pas de taille à abriter à la fois les religieux français et les italiens (environ vingt-cinq personnes au total), nos capucins décident de se transporter à Paris, où Catherine de Médicis vient d'acheter plusieurs maisons et parcelles de terre le long de la rue Saint-Honoré afin de leur faire construire un couvent. Dès la fin du mois de juillet 1574, la reine mère pose la première pierre de ce qui deviendra le couvent royal de Saint-Honoré. Dans le même temps, le Cardinal de Lorraine fait don aux religieux d'un terrain pris sur le parc de son château de Meudon, afin d'y construire un autre couvent.

En dépit de cette protection royale, les premières années ne sont guère encourageantes pour les capucins : placés sous l'autorité de supérieurs italiens, ils sont soupçonnés d'être des agents de l'étranger, et vivent à grand peine de maigres aumônes. La situation ne change véritablement qu'après 1580. Grâce à l'influence du père Matthias Bellintani de Salo (1534-1611), commissaire général des capucins de France entre 1575 et 1578, l'évêque de Paris, Pierre de Gondi, longtemps adversaire déclaré de nos religieux, devient leur « parfait amy et protecteur ». Mais c'est surtout à l'occasion de la peste de 1580 que les capucins, grâce à leur dévouement et à leur abnégation, sont définitivement adoptés par la population parisienne. Dès lors, et malgré les tensions nées de leur adhésion à la Ligue (Henri IV faillit les

63. Paris, BnF, Fr. 11575, f^o 562, cité dans *Ibid.*, p. 44.

expulser du Royaume), ces franciscains réformés suscitent un véritable engouement, dont témoigne Philippe de Paris († 1634), l'un des premiers annalistes capucins français :

Le peuple et le clergé éprouvèrent « une profonde vénération pour ces pauvres capucins, de telle manière que l'on parloit de nos Pères comme des modèles sur lesquels ils devoient se conformer. [...] Les ecclésiastiques en effet commencèrent à s'addonner à l'oraison mentale et le peuple à la fréquentation des sacrements. [...] Plusieurs religieux et religieuses prirent ensuite notre chant, désistèrent de porter du linge et se réformèrent entièrement, aucunes se déchaussèrent, et tous commencèrent à bâtir des églises et faire leur chœur sur le meme modele qu'etoit fait les notres derriere le grand autel⁶⁴, ils prirent encor notre manière d'avoir un tabernacle, comme nous les marches de leurs autels ; les tableaux, nos prosternations et baisers en terre devant le très Saint Sacrement, toutes ces choses furent imitez par beaucoup de religieux et religieuses [qui] entrèrent dans nos pratiques et nos usages⁶⁵ ».

Bientôt, les capucins recrutent dans toutes les classes sociales : Ange de Joyeuse et Joseph de Paris sont issus de la noblesse, Honoré de Champigny et Michel de Paris alias Octavien de Marillac appartiennent à des familles de la magistrature⁶⁶, Victor d'Evreux est un ancien capitaine de la Ligue, tandis que Gabriel de Paris est le fils du célèbre éditeur Sébastien Cramoisy. Quelques cordeliers choisissent également de se réformer en passant chez

a.64. Sur l'influence architecturale exercée par les capucins, voir notre étude « Entre Colettines et Capucines, XV^e-XVII^e siècles : chœurs de moniales et styles de vie franciscaine », dans *Le Silence du cloître, l'exemple des saints. Identités francis-caines II*, Ludovic VIALLET et Frédéric MEYER (dir.), Clermont-Ferrand, P.U.B.-P., 2011, p. 117-140.

a.65. « Chronologie historique de ce qui s'est passé de plus considérable dans la province de Paris depuis l'an 1574 jusques à l'année... », Paris, BnF, ms. Fr. 25044, p. 32-33, et Paris, BFC, ms. 100, p. 56-57. On sait que ce manuscrit de la BnF est une copie réalisée au XVIII^e siècle par le père Maurice d'Épernay et que cette copie, entachée de nombreuses erreurs, est à utiliser avec prudence.

a.66. Il était fils de Michel de Marillac, le garde des sceaux, et cousin de Louise de Marillac.

les capucins. Ainsi, Noël Taillepie (vers 1540-1589), lecteur en théologie au couvent de Pontoise dans les années 1570-1580, commence son noviciat à Saint-Honoré en 1588. D'après le témoignage de Philippe de Paris, « il étoit très sçavant, et il avoit coutume de dire que quoyqu'il eut beaucoup étudié dans la théologie parmy les Cordeliers, néanmoins il n'avoit jamais sçeu ce que c'étoit que de faire oraison, et qu'il ne l'avoit appris que depuis qu'il avoit pris l'habit de capucin ⁶⁷ ».

Le cas de Nathanaël Le Sage montre que certains cordeliers, devenus capucins, ont pu ensuite rejoindre les récollets, et ainsi revenir au sein de l'Observance. Ce contemporain de Noël Taillepie, originaire de Pontoise et quelque temps cordelier au couvent de cette ville, entre dans la réforme capucine, où il est connu sous le nom de Nathanaël de Pontoise. Il reste une dizaine d'années sous l'habit capucin (entre 1585 et 1595/1597 ⁶⁸) et réside au couvent de Verdun, avant d'embrasser la réforme des *reformati* à Rome, vers 1600. Le 17 avril 1601, par le bref *De tua prudentia*, Clément VIII nomme le père Nathanaël — qui a désormais repris son patronyme mondain de Le Sage — son commissaire général des récollets de France ⁶⁹. On retrouvera ce religieux dans toutes les tentatives d'introduction de la réforme récollette en France entre 1602 et 1604 ⁷⁰.

1.67. Paris, BnF, ms. Fr. 25044, année 1595 (*sic*) et Paris, BFC, ms. 100, p. 124.

1.68. Nathanaël de Pontoise est encore capucin en 1595. Le *terminus ad quem* de son départ pourrait se situer vers 1597, au moment où Bonaventure de Caltagirone, ministre général de l'Observance, confie aux récollets le couvent des cordeliers de Verdun. Mais il faut reconnaître que le détail de l'itinéraire de notre religieux entre 1597 et 1600 nous échappe totalement. En 1622, dans un contexte de tensions entre capucins et récollets, Honoré de Paris écrit : « Pour se faire passer pour plus fervents que les capucins, les récollets accueillent les transfuges de ces derniers, et affirmaient qu'ils venaient à eux dans le but de mieux observer la Règle, tel ce F. Nathanaël de Pontoise qui, après avoir girovagué ici et là, avait été reçu par les Récollets et admis à la prédication ». Lettre à l'Agent de Lorraine, Rome, Arch. gén. Cap., G 58 13, *Parisiensis*, pièce 86, citée par P. RAOUL [DE SCEAUX], *Histoire des Frères Mineurs Capucins*, op. cit., I, p. 561. Nous soulignons.

A.69. Luc WADDING, *Annales Minorum*, an. 1601, t. 24, p. 11, n° II.

69.70. Nathanaël LE SAGE est également l'auteur d'un *Traicté de la réformation de l'Ordre du seraphic Père saint François. Auquel est monstré comment ceste Reformation*

La réelle séduction exercée par la réforme capucine provoque donc un afflux de recrues, et par voie de conséquence, la fondation de nouveaux couvents et l'accroissement des effectifs⁷¹. En 1580, le commissariat général de France est divisé en deux provinces, Paris et Lyon. La province parisienne comporte alors cinq couvents. Par la suite, alors même que son territoire est plusieurs fois amputé pour donner naissance à d'autres provinces, le nombre de ses couvents ne cesse de croître : 13 en 1589, 23 en 1610, 58 en 1624. Après l'érection de la province de Normandie (1629), la province de Paris ne compte plus que 39 maisons en 1643, puis 42 jusqu'à la Révolution. Notons que le rythme des fondations se ralentit dès les années 1630, et qu'en 1645, un dernier couvent est fondé à La Fère. Quant aux effectifs, ils progressent fortement pendant la première moitié du XVII^e siècle (le nombre total de religieux passe de 111 en 1596 à 390 en 1613, puis à 830 en 1643), pour atteindre ensuite un palier, lequel se prolonge au moins jusqu'à la fin du siècle (891 religieux en 1698).

2.1. Saint-Honoré

Dès les années 1620, Paris compte trois couvents de capucins⁷². D'emblée, il faut souligner l'importance de cette implantation parisienne. Sur ce point, les capucins font mieux à Paris que les cordeliers, et, nous le verrons plus loin, mieux que les récollets.

a été faite plusieurs fois & pourquoi. Recueilly fidellement des croniques dudict Ordre, des annales du R. P. general Gonsague maintenant évesque de Mantouë, et de la vie du R. P. Ange de Paes Perpignien. Par F. Nathanael Le Sage, reformé du mesme Ordre. Arras, R. Maudhuy, 1605, 69 p.

71. Jean MAUZAIZE, *Le Rôle et l'action des capucins de la province de Paris*, op. cit., I, p. 271-276. Voir aussi les *Acta ordinis tabulae capitulorum generalium fratrum minorum capuccinorum*, I, 1529-1623, Vincenzo CRISCUOLO (éd.), Rome, 2008 (« Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum », 32).

72. *Les Ordres mendiants à Paris*, op. cit., p. 128-157. Sur Saint-Honoré, voir essentiellement Jean MAUZAIZE, *Étude topographique, institutionnelle et histo-rique sur le couvent des frères mineurs capucins de la rue Saint-Honoré à Paris*, thèse de 3^e cycle, 1973, 5 vol.

La plus vénérable de ces maisons, établie rue Saint-Honoré et dédiée à l'Assomption, constitue la tête et le centre administratif de la province. Son gardien est d'ailleurs, par tradition, le premier définiteur provincial. Viennent ensuite les couvents du faubourg Saint-Jacques et du Marais (dédiés respectivement à l'Annonciation et à l'Immaculée Conception), dont les gardiens sont également définiteurs provinciaux⁷³.

Le premier couvent de Saint-Honoré, dont la construction débute en 1574, nous est assez mal connu. Son église, édifiée dans les années 1580 (peut-être sous la direction de l'architecte Baptiste Androuet Du Cerceau), est consacrée le 28 avril 1586. Elle présentait probablement les caractéristiques architecturales d'une église capucine, alors inconnues en France : « une nef unique, un chœur pour les religieux, séparé du sanctuaire par un mur contre lequel s'appuyait l'autel avec de chaque côté de celui-ci deux portes permettant de passer du sanctuaire au chœur⁷⁴ ». Très vite, avec l'afflux de vocations, ce premier couvent apparaît trop exigu et il faut le reconstruire. Une nouvelle église, plus longue et plus large, est commencée en 1603 et elle est consacrée le 1^{er} novembre 1610 par le cardinal de Joyeuse. Dotée elle aussi d'un chœur en arrière du maître-autel, elle comporte cinq chapelles qui s'ouvrent sur le côté nord. Cet édifice, « fort simple, ainsi que le reste de la maison⁷⁵ », s'enrichit au cours du XVII^e siècle de quelques œuvres d'art. Une *Assomption*, chef-d'œuvre de Laurent de La Hyre (1635), figure sur le retable du maître-autel (elle est aujourd'hui conservée au Louvre). À partir de 1686, les capucins font édifier de nouveaux bâtiments conventuels, et les travaux se poursuivent pendant le premier tiers du XVIII^e siècle. En 1735,

73. Le quatrième définiteur est le gardien de Meudon.

74. Jean MAUZAIZE, *Étude topographique, op. cit.*, I, p. 53.

75. Germain BRICE, *Description nouvelle de ce qu'il y a de plus remarquable dans la ville de Paris*, La Haye, 1684, cité par Pierre ROSENBERG et Jacques THUILIER, *Laurent de La Hyre, 1606-1656, L'homme et l'œuvre*, Genève 1988, p. 188 (catalogue d'exposition). Les plans des églises des trois couvents parisiens des capucins sont reproduits dans Frédéric COUSINIÉ, *Le Saint des Saints. Maîtres-autels et retables parisiens du XVII^e siècle*, Aix-en-Provence, 2006, p. 163, 207 et 210.

l'église subit des transformations et son chœur est reconstruit. L'ensemble du couvent sera détruit peu après la Révolution.

Saint-Honoré cumule de nombreuses fonctions à l'intérieur de la province : c'est à la fois la résidence du ministre provincial, le lieu de réunion du chapitre provincial annuel⁷⁶, un port d'attache pour les prédicateurs qui assurent les stations d'aveu et de carême, un noviciat (jusqu'en 1613) et un couvent d'études, mais aussi la petite manufacture (la « draperie ») où se fabrique le drap nécessaire aux habits des religieux de toute la province. C'est à Saint-Honoré que se prennent toutes les décisions importantes concernant la province, en particulier les fondations de couvents⁷⁷ et les envois en mission. Pour toutes ces raisons, les religieux sont nombreux à résider à Saint-Honoré, et l'effectif du couvent peut varier entre quatre-vingts et cent cinquante personnes.

Saint-Honoré représente également pour les capucins une maison particulièrement vénérable, car les plus célèbres religieux de la province de Paris y ont fait profession et beaucoup y sont enterrés. En effet, jusqu'à l'ouverture du couvent Saint-Jacques, en 1616, Saint-Honoré héberge un noviciat. Ainsi, en 1587, en l'espace de quelques mois, Ange de Joyeuse, Léonard de Paris, Benoît de Canfield, Archange de Pembroke et Honoré de Paris (ou de Champigny) prennent l'habit dans ce couvent. Quant à l'église, elle abrite les sépultures de quelques religieux parmi les plus éminents : Ange de Joyeuse, Joseph de Paris (le « père Joseph »), mais aussi Athanase Molé (1586-1631), frère du président Mathieu Molé, et ou encore Séraphin de Paris (1635-1713), ce prédicateur ordinaire du roi que La Bruyère couvre d'éloges⁷⁸.

76. Dans les provinces de cordeliers, les chapitres provinciaux sont célébrés tour à tour dans les principaux couvents de la province.

77. Ainsi au chapitre de 1609, les capitulaires au nombre de 54, votent par scrutins secrets et acceptent la fondation de Senlis par 50 voix, et celle de Château-Thierry par 38. RAOUL DE SCEAUX, *Histoire des frères mineurs capucins*, op. cit., I, p. 227.

78. Jean MAUZAIZE, *Le Rôle et l'action des capucins de la province de Paris*, op. cit., II, p. 957-958.

La présence de la statuette de Notre-Dame de la Paix dans l'église renforce encore le prestige du couvent⁷⁹. Lors de son entrée en religion, Ange de Joyeuse avait remis aux capucins une petite statue de la Vierge provenant de sa famille. Longtemps encastrée dans le mur de clôture du couvent donnant sur la rue Saint-Honoré, l'image mariale suscite une telle ferveur à partir de 1651, que les religieux décident de l'installer dans l'église. À cette fin, la deuxième chapelle latérale est agrandie et décorée d'un retable et de sculptures. En 1658, la guérison de Louis XIV est attribuée à l'intercession de Notre-Dame de la Paix. Anne d'Autriche passe alors commande à Michel I Corneille d'un grand tableau ex-voto, qui sera visible dans la chapelle jusqu'à la Révolution (il est aujourd'hui exposé au château de Versailles). Quant à la statuette, elle se trouve depuis 1806 dans la chapelle de la congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, rue de Picpus.

Après 1613, Saint-Honoré perd sa fonction de noviciat, mais reste un important couvent d'études philosophiques et théologiques⁸⁰. Certes, à la différence des cordeliers du Grand couvent, les capucins ne prennent pas de grades à l'université, mais parmi les jeunes profès se destinant au sacerdoce, certains peuvent entreprendre de longues études de philosophie et de théologie. À partir de 1610, ils peuvent s'initier aux langues anciennes et orientales (grec, hébreu et arabe). Les étudiants, ainsi que leurs lecteurs, occupent une partie du couvent dénommée *l'Étude* et suivent un règlement particulier. Dès le milieu du XVII^e siècle, la bibliothèque conventuelle passe pour l'une des meilleures de Paris, tant pour la quantité que par la qualité des ouvrages qui s'y trouvent conservés. Elle est dotée d'un bibliothécaire en titre, lequel est chargé de ranger les livres et d'enregistrer les acquisitions et les prêts.

79. MÉDARD DE COMPIÈGNE, *Histoire de Notre-Dame de Paix avec le récit véritable des merveilles arrivées devant cette sainte Image qui est en l'Église des R.R.P.P. Capucins de Saint-Honoré...*, Paris, 1660.

80. Jean MAUZAIZE, « Les études dans la province des capucins de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Études franciscaines*, 24, 1974, p. 81-97.

Par ses prédicateurs, ses directeurs de conscience et ses auteurs mystiques, Saint-Honoré a exercé une forte influence sur la vie spirituelle des Parisiens, surtout pendant la période dite de « l'invasion mystique » (1590-1620). La simple liste de ceux qui sont gardiens ou maîtres des novices à cette époque suffit à établir une série de noms prestigieux, et certains spécialistes, comme le père Godefroy de Paris, ont pu évoquer une « École de Saint-Honoré »⁸¹. Mentionnons quelques unes de ces grandes figures capucines : Matthias Bellintani de Salo⁸², premier maître des novices du couvent de Paris (1575-1578), est l'auteur d'une *Practique de l'oraison mentale ou contemplative*⁸³ qui a connu de nombreuses éditions françaises dans les années 1590-1610. Le père Joseph de Paris rapporte qu'à son entrée au noviciat chaque postulant recevait un *Bellintani* pour apprendre les rudiments de l'oraison⁸⁴. Pacifique de Souzy (1555-1625), gardien à deux reprises (1594-1597 et 1600), assure la direction spirituelle de Madame Acarie, et témoigne que celle-ci « estoit fort soigneuse d'ouyr parler Dieu en elle pour lui obéir et s'occuper ou estre occupée de lui par un vray esprit de sainte oraison et solide dévotion »⁸⁵. Honoré de Paris (ou de Champigny, 1566-1624) ne cesse d'exercer des charges qui nécessitent sa présence à Saint-

81. GODEFROY DE PARIS, *L'École Saint-Honoré*, Cahiers de spiritualité capucine, n° 2, Paris, 1995, 138 p. (reprise d'une série d'articles parus dans la *Revue Sacerdotale du Tiers Ordre* entre 1947 et 1949).

82. Roberto CUVATO, *Mattia Bellintani da Salò (1534-1611) : un cappuccino tra il pulpito e la strada*, Rome, 1999, 491 p. (coll. « *Dimensioni Spirituali* » XIV).

83. Matthia DA SALO, *Pratica dell'orazione mentale*, édition critique par Umile Da Genova, Assise, 1932-1934, deux volumes (*Bibliotheca Seraphico-Capuccina*).

84. GODEFROY DE PARIS, *L'École Saint-Honoré*, *op. cit.*, p. 16.

85. Déposition au procès de béatification, datée du 2 juin 1618, Archives Secrètes du Vatican, RITI 2233, f° 75 r°-v°. Le père Pacifique paraît connaître en profondeur l'âme de la Bienheureuse : « Il me semble [...] qu'elle praticquoit une vraye vie active purgative pour elle et envers les aultres, et qu'elle praticquoit une vraye vie illuminative, contemplative pour elle et au salut des aultres, et qu'elle praticquoit aussi une vraye vie unitive adhérente à DIEU pour estre faicte un esprit ou un vouloir et non vouloir avec Dieu ; voire elle praticquoit toutes les trois vies ensemble en bon accord pour elle et pour les aultres ; me semblant qu'elle ne respi-roit et aspirait en tous ses mouvementz intentions et actions interieurs et extérieurs et en tout ses circonstances, sinon de se conformer à nostre cher Seig. Jesus-Christ,

Honoré : il est tour à tour provincial, définitiveur, fondateur de couvents, réformateur de communautés féminines, prédicateur, directeur spirituel réputé et gardien du couvent (1605, 1616, 1620). Ministre provincial de la province de Paris pour la troisième fois en 1621, il meurt en odeur de sainteté le 26 septembre 1624 au couvent de Chaumont⁸⁶. Quant à Benoît de Canfield (1562-1610), l'auteur de la *Règle de perfection* — ce texte majeur de la mystique chrétienne —, s'il n'a pas été gardien du couvent parisien, il y a longtemps résidé. Depuis Saint-Honoré, il exerce une profonde influence sur les cercles dévots de la capitale et sur Madame Acarie en particulier. C'est au sein du couvent parisien et sous la direction du capucin anglais que Pierre de Bérulle effectue en 1599 sa retraite préparatoire à l'ordination sacerdotale⁸⁷.

2.2. Saint-Jacques

Moins prestigieux que Saint-Honoré, le couvent Saint-Jacques constitue néanmoins une autre pièce maîtresse de la province de Paris⁸⁸. En 1613, un certain François Godefroy, seigneur de La Tour, offre par testament aux capucins sa maison située au faubourg Saint-Jacques afin d'y établir un couvent. Il précise qu'en cas de refus de la part des fils de saint François, il fera don de sa maison aux feuillants, et en cas de refus de ces deniers, aux minimes. Capucins, feuillants, minimes... Pour le testateur, il est important que son bien revienne à des religieux considérés

qu'elle envisageoit et regardoit en lui mesme et en tous ses prochains pour aymer Dieu et tous ses prochains d'un amour vrayment pur ».

a.86. *Histoire de la vie, mort & miracles du R. Père Honoré Bochart de Champigny, capucin. Par le Père Henry de Calais, prédicateur du mesme Ordre.* Paris, chez Gervais Aliot, 1649. Honoré de Paris bénéficie d'une notice dans la plus récente édition de *Sulle orme dei Santi. Il santorale cappucino : santi, beati, venerabili, servi di Dio*, Costanzo CARGNONI (dir.), Frascati, Postulazione Generale OFMcap, 2012, p. 440-441. Honoré de Paris y est qualifié de vénérable.

a.87. Jean DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Bruges, 1952, p. 150. GODEFROY DE PARIS, *L'École Saint-Honoré*, op. cit., p. 52. C'est à Saint-Honoré que Bérulle célèbre sa première messe le 6 juin 1599.

a.88. *Les Ordres mendiants à Paris*, op. cit., p. 154-157.

comme « réformés »⁸⁹. Les capucins acceptent la donation et le 12 novembre 1613, l'évêque de Paris, Henri de Gondi, plante la croix, en présence de son oncle le cardinal Pierre de Gondi, du président Molé, et du provincial, Honoré de Paris⁹⁰. La construction s'achève en 1616, et dès lors, le noviciat de Saint-Honoré est transféré à Saint-Jacques. Au début de 1617, le frère Nicolas de Saint-Valéry, qui avait pris l'habit à Amiens au mois de novembre précédent et qui faisait partie de la première promotion de novices envoyée à Saint-Jacques, se trouve sur le point de mourir et demande à son gardien de « bien vouloir [l'] admettre à la profession pour estre du nombre des enfans de saint François, qui est tout ce [qu'il] souhaite le plus au monde⁹¹ ». Le jeune frère meurt peu après sa profession. Désormais et jusqu'au transfert du couvent à la chaussée d'Antin en 1782, Saint-Jacques accueille un bon nombre des novices de la province.

Moins peuplé que les deux autres implantations parisiennes, le couvent Saint-Jacques reçoit également des religieux prêtres destinés aux ministères habituels des capucins (prédication, missions paroissiales, confession), ainsi que des frères laïcs pour assurer la quête, s'occuper du jardin et tenir la porterie.

Le couvent, aujourd'hui détruit, était situé à l'emplacement de l'actuel hôpital Cochin. Selon Jean Mauzaize, Saint-Jacques apparaissait comme la plus typique des maisons de l'ordre : « L'enclos se trouvait limité au nord par la rue et le champ dit des Capucins [...]; à l'est par la rue de la Santé appelée à cette époque route de Gentilly, à l'ouest par les propriétés longeant la rue du faubourg Saint-Jacques, et au midi par une ruelle qui descendait vers la Bièvre. L'entrée du couvent située à l'angle des rues du faubourg Saint-Jacques et des Capucins donnait accès à une cour fermée à l'est sur laquelle s'ouvrait l'église conventuelle

89. Cette attention portée au caractère réformé d'un ordre religieux plutôt qu'à sa spiritualité propre est une constante de l'époque. Elle est très nette, par exemple, chez Madame Acarie.

90. RAOUL DE SCEAUX, *Histoire des frères mineurs capucins*, op. cit., I, p. 343.

91. *Ibid.*, p. 422.

constituée par une nef de huit travées y compris le chœur des religieux qui se trouvait derrière l'autel. La charpente de l'église "lambrissée de plâtre formant berceau avec entrails et poinçons apparents", était fort simple [...]. Sur le côté nord de l'église, les cinq chapelles habituelles ouvraient sur la nef et se trouvaient éclairées chacune par un petit vitrail.

Entre l'église et les parloirs se trouvait un vestibule d'entrée donnant accès aux bâtiments claustraux. [...] Le couvent proprement dit s'élevait à gauche du vestibule d'entrée. Il était formé de trois corps de logis à un étage, et le cloître se trouvait intérieurement adossé aux murs de ces bâtiments tandis que le quatrième côté longeait le mur de l'église. Au rez-de-chaussée, on trouvait la dépense, le réfectoire, la cuisine, la salle du noviciat, le chauffoir, l'apothicairerie. Derrière, s'étendait le jardin potager. Le long de la rue de la Santé, vers l'angle sud-est, s'élevait encore une petite chapelle, à côté de laquelle on apercevait un bâtiment particulier avec cellules et petit oratoire entouré de murs, lequel avait servi [...] de lazaret pour les religieux qui, en temps de peste, s'étaient consacrés au soin des malades⁹². »

2.3. Le couvent du Marais

Le troisième couvent parisien nous est assez bien connu grâce à l'un de ses religieux, le père Furcy de Péronne, lequel, dans les années 1720, a écrit un précieux *Recueil de ce qui s'est passé de plus notable en ce convent du Marais, depuis son établissement en l'année 1622, colligé fidèlement par un Religieux qui y a demeuré plusieurs années*⁹³. Au début du XVII^e siècle, le Marais apparaît comme un quartier neuf, par rapport auquel le réseau paroissial

92. Jean MAUZAIZE, *Le Rôle et l'action des capucins de la province de Paris, op. cit.*, I, p. 197-198.

93. Paris, BnF, ms. nouv. acq. fr. 4135. Une version de cette chronique, prolongée jusqu'en 1788, figure aux Archives nationales sous la cote S 3706. Voir aussi P. RAOUL DE SCEAUX, « Essai sur le couvent des Capucins et le quartier du Marais », *Helvetia Franciscana*, 7, 1958, p. 133-149. *Les Ordres mendiants à Paris, op. cit.*, p. 144-153.

se montre inadapté⁹⁴. Constatant l'abandon spirituel du quartier, les « principaux seigneurs du marais tels que sont nos seigneurs de Guise, d'Épernon, d'Angoulême, d'Estrées, messieurs de Molé-Champlâtreux, de Creil et Charlot [...], poussés du zèle de la religion, assemblés, se résolurent de tacher d'y pourvoir en y procurans un établissement de Capucins⁹⁵ ». Le provincial, Honoré de Champigny, accueille favorablement cette requête, et dès 1622, quelques religieux, avec à leur tête le père Athanase de Paris (Édouard Molé), établissent un hospice dans une petite maison située rue d'Angoumois⁹⁶. Deux années plus tard, les religieux font l'acquisition du « tripot de la rue d'Orléans » (l'une des nombreuses salles de jeu de paume que comptait Paris à l'époque), « avec les petites boutiques qui se trouvaient tout le long et la maison qui était en arrière. [...] Incessamment, on approprie le tripot en église, que l'on bénit, et l'on rendit la maison logeable ». En 1630, le couvent s'agrandit de l'hôtel de la Paulette, rue du Perche, où l'on aménage les cellules, le dortoir et le réfectoire. La maison derrière l'église est alors transformée en chœur pour les religieux.

Relevons une différence notable avec les deux autres couvents parisiens : alors que ceux-ci avaient été édifiés *ex nihilo*, celui du Marais reprend et transforme progressivement des constructions antérieures. C'est d'ailleurs ce qui lui donne cette configuration si peu conventuelle, bien visible sur les plans anciens de Paris. Transformée à plusieurs reprises (fin du XVII^e siècle, années 1715, XIX^e siècle), l'église du couvent de Marais est parvenue jusqu'à nous : c'est aujourd'hui l'église Saint-Jean-Saint-François, cathédrale des arméniens catholiques. La *Nativité* que Laurent de La Lyre avait réalisée pour le maître-autel de cette église

94. Bernard GIRAUDEAU, *Un couvent dans son quartier. Les Capucins du Marais aux XVII^e et XVIII^e siècles. Étude topographique, historique et sociale d'un couvent de moines mendiants à Paris*, Mémoire dactylographié de l'EHESS, 2011, 238 p.

95. Paris, BnF, ms. nouv. acq. fr. 4135, f^o 24 v^o.

96. La réunion de trois rues – rue d'Orléans, rue de Berry et rue d'Angoumois – constitue l'actuelle rue Charlot. Voir Alexandre GADY, *Le Marais. Guide historique et architectural*, Paris, 1994, p. 226.

conventuelle (1635) est aujourd'hui conservée au Palais des Beaux-Arts de Rouen⁹⁷.

Les raisons qui ont présidé à sa fondation confèrent au couvent du Marais une physionomie assez particulière : d'une part, c'est un couvent classique, où la prédication est à l'honneur et où, comme à Saint-Honoré, les jeunes capucins destinés à la prêtrise peuvent étudier la théologie. Un religieux (le « théologal ») prêche une année de suite, à partir de la Toussaint, tous les dimanches et aux grandes fêtes. Certains prédicateurs assurant cette « théologale du Marais » connaissent un grand succès populaire. Mais d'autre part, le couvent du Marais remplit des tâches normalement assurées par les paroisses, en particulier le catéchisme des enfants et les confessions des séculiers. Cela s'explique par le fait que l'église paroissiale, Saint-Jean-en-Grève, se trouve fort éloignée du quartier⁹⁸.

La chronique de Furcy de Péronne met bien en évidence cette double fonction du couvent du Marais :

« En l'année 1634, on y mit une estude de théologie, on y établit un théologal qui commença à prêcher toute l'année les dimanches et les bonnes festes, on y règla les messes depuis le matin jusques à midi, on établit la prédication tous les jours de carême sans exception que du samedy, selon la coutume des autres églises ; un grand catéchisme, qui se faisoit quatre fois la sepmaine après les complices, sçavoir les dimanche, lundy, mercredy et vendredy du carême, où l'on donnoit des billets comme aux PP. Jésuites que l'on faisoit réciter aux enfans, filles et garçons au milieu de l'église, où l'on dispoit un quarté de bancs pour les dits enfans. [...] On établit aussy une autre catéchisme trois fois la sepmaine, les lundy, mercredy et vendredy pour les laquais et autres à dix heures et demye du matin dans le cloistre pendant le sermon de

97. Pierre ROSENBERG et Jacques THUILLIER, *Laurent de La Hyre, op. cit.*, p. 191-193. Sur les autres peintures réalisées par La Hyre pour le couvent du Marais, voir *Les Couleurs du ciel. Peintures des églises de Paris au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 144-145.

98. Aujourd'hui détruite, l'église s'élevait à l'emplacement de l'actuel Hôtel-de-Ville.

l'église, ce qui édifia tellement et augmenta sy grandement la dévotion des peuples qui venoient de tout endroit de Paris à leur église et leur pourvoioient abondamment de tout⁹⁹. »

La chronique montre aussi que, sous la pression des fidèles, les capucins acceptent d'assurer des confessions. Au début, les religieux « ne le voulant faire et aymans mieux de voir ces fonctions remplies par d'autres, [permettent] néanmoins que deux prestres séculiers nommés et envoyés par Mr le curé de Saint-Jean-en-Grève la paroisse (à condition que cette emploi ne les dérangeroit pas de la grande messe et des vespres de son église) y [viennent] ouyr les confessions des fidelles les jours d'indulgences et de solemnité¹⁰⁰ ». Puis en 1664, les capucins, « ne pouvant plus se déffendre des sollicitations tant de fois réitérées du cartier (pour ne pas dire importunités) pour avoir quelques confesseurs ordinaires¹⁰¹ », décident en chapitre de faire réaliser deux confessionnaux et de nommer deux confesseurs attitrés. En 1669, il faut rajouter quatre confessionnaux et augmenter le nombre des confesseurs¹⁰².

Toujours dans le cadre de cette pastorale destinée aux séculiers, les capucins participent à des processions paroissiales, dont celle du mardi de Pâques entre Saint-Jean-en-Grève et Saint-Martin-des-Champs. Ils proposent également dans leur église une forme de dévotion eucharistique, les Quarante-heures, que Matthias Bellintani de Salo a contribué à répandre en France¹⁰³ :

99. BnF, ms. nouv. acq. fr. 4135, f° 32 r^o-v^o,

100. Ibid., f° 41.

101. Ibid., f° 45.

102. « En 1700 l'église possédait de 10 à 12 confessionnaux classiques, dans les chapelles latérales, de part et d'autre du portail d'entrée, près de la chaire et dans la tribune, sans compter ceux, plus discrets, situés dans les bâtiments conventuels », Bernard GIRAUDEAU, *Un couvent dans son quartier, op. cit.*, p. 142.

103. Jean MAUZAIZE, *Le Rôle et l'action, op. cit.*, II, p. 828-830. Bernard DOMPNIER, « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des Quarante-heures », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 67, 1981, p. 5-31.

« Pour favoriser la dévotion des peuples, qui éclatoit de plus en plus dans nostre église, on y établit pour les trois derniers jours de carnaval les prières de 40 heures, qui ne se faisoient en aucune église du cartier, qu'en celle des RP Jésuites de la rue St Antoine. [...] On y expose le St Sacrement pendant les trois jours et on doit prendre garde que le nombre des 40 heures soit complet. L'on y prêche chaque jour après les vespres qui se disent à deux heures et demye¹⁰⁴ ».

Si le couvent est autant fréquenté, c'est également à cause de la renommée de sainteté qui entoure certains religieux. La chronique a conservé la mémoire du frère Léobin, frère laïc, portier du couvent, mort le 27 août 1651, à l'âge de 75 ans, dont 49 de religion :

« C'estoit un religieux fort zélé de sa profession, pauvre et austère pour luy, mais d'une douceur et d'une charité admirables pour les autres. Ne se couchant plus après matines, il passoit le reste de la nuit en oraison, devant l'image de la Sainte Vierge qui estoit à l'entrée du dortoir du R. P. gardien, laquelle image a esté depuis sa mort transportée à la chapelle de l'église qui porte le nom qu'elle avoit au dortoir de Nostre-Dame de Grace¹⁰⁵. » Son confesseur, « Charles François de Paris, homme pieux et éclairé, qui a été gardien de ce couvent » a raconté que la Vierge avait fait connaître au frère Léobin que sa « dévotion lui étoit agréable », en lui apparaissant une nuit « toute lumineuse et éclatante de gloire ».

« Il y eut un si grand concours de peuple à son enterrement que de toutes parts dans Paris il en étoit venu. Son corps étant exposé pendant l'office des morts, on lui coupa par dévotion la plus grande partie de la barbe, tout le bas de son habit, les manches jusques au coude, et une partie de la corde. En sorte que pour empêcher cette foule et ce désordre, on fut obligé de transporter le corps jusque sur les marches de l'autel ».

104. AN, ms. S 3706, année 1640, p. 22.

105. *Ibid.*, p. 28.

Mentionnons également le père Bernardin de Picquigny, le plus connu des exégètes capucins, mort presque subitement au couvent du Marais le 9 décembre 1709 en « sortant de son confessionnal, sur les onze heures après avoir dit la sainte Messe ». Bien souvent dans l'année précédant sa mort, le saint religieux avait déclaré la pressentir. « Aussi, pour s'y disposer, disait-il, il communiait tous les jours en Viatique ».

Bien d'autres renseignements concernant le couvent du Marais figurent dans la chronique, et notamment des indications sur ses effectifs. Ainsi, en 1654, « la famille du marais estoit alors de 40 religieux ¹⁰⁶ ». Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, le couvent compte entre quarante et cinquante religieux. La chronique constitue également un bon indicateur de l'évolution des mentalités qui se manifeste à partir de la fin de notre « Grand Siècle franciscain » ¹⁰⁷.

3. *La réforme du Tiers-Ordre régulier*

Cette autre réforme franciscaine diffère fondamentalement de celle des capucins. Tout d'abord, elle ne concerne pas le premier Ordre, mais le troisième, le « tiers » ordre, et le Tiers-Ordre régulier. Ensuite, elle n'est pas d'origine italienne, mais française, et même parisienne ; enfin, elle ne concerne que la France.

Très tôt, sans doute dès le XIII^e siècle, des membres du Tiers-Ordre franciscain (hommes et femmes) ont vécu en communauté et se sont orientés vers la vie religieuse, la vie « régulière ». Ce mouvement a donné naissance à une infinie variété de sœurs franciscaines, mais également – et c'est plus étonnant compte tenu de l'existence du premier Ordre des frères mineurs – à un Tiers-Ordre régulier masculin. Celui-ci a connu une histoire complexe, marquée par diverses réformes dont celle du père Vincent Mussart au début du XVII^e siècle ¹⁰⁸.

106. *Ibid.*, p. 31.

107. Voir *infra*.

108. Sur le Tiers-Ordre régulier, voir Raffaele PAZZELLI, *Il Terzo Ordine Regolare di S. Francesco attraverso i secoli*, Roma 1958, et sur la réforme française

3.1. Vincent Mussart (1570-1637)

L'itinéraire du réformateur nous est relativement bien connu grâce aux travaux d'un tertiaire érudit, le père Jean-Marie de Vernon, établi « chronologiste » de son ordre en 1661¹⁰⁹. Pour rédiger son *Histoire générale et particulière du Tiers Ordre de saint François d'Assise*, parue en trois volumes en 1667, il a utilisé de nombreuses sources manuscrites aujourd'hui disparues. Il a aussi recueilli le témoignage de religieux qui, dans leur jeunesse, avaient connu Vincent Mussart et ses compagnons¹¹⁰.

Né à Paris, sur la paroisse Saint-Germain-l'Auxerrois, le 13 mars 1570, Vincent Mussart manifeste très tôt une attirance pour la vie érémitique ; pourtant, son père, syndic du couvent des capucins de la rue Saint-Honoré, aurait désiré qu'il entre dans cette réforme franciscaine, particulièrement en vogue à partir des années 1580. D'après « un mémoire trouvé entre ses écrits après sa mort, & les discours qu'il a tenus à quelques-uns de nos Pères durant sa vie », Jean-Marie de Vernon assure que le jeune Vincent reçoit le « sacrement de confirmation avec la tonsure, à Paris, de l'évêque de Luzignan¹¹¹, l'an 1588 & l'ordre de soudiacre des mains du célèbre prédicateur Rose¹¹², évêque de Senlis l'an 1589¹¹³ ». Et l'historien poursuit : « L'habit hérémitique qu'il prit dès lors luy donna lieu de s'associer avec un jeune homme qui entroit dans ses sentimens ».

en particulier, *Terziari Regolari in Francia*, numéro spécial des *Analecta TOR*, 23, n° 152, 1992, 318 p.

109. Archives départementales de l'Eure, H 1202, « Mémorial du couvent des pénitents de Bernay », f° 28. Auteur de nombreux ouvrages, Jean-Marie de Vernon prend l'habit au couvent de Picpus le 26 mars 1622 (on peut donc considérer qu'il a dû naître entre 1600 et 1605), et y fait profession le 2 avril 1623. On ignore la date de son décès. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 198.

110. *Ibid.*, t. 2, p. 613-615, et t. 3, p. 114-142.

111. Sans doute, Étienne de Lusignan (Nicosie, 1537-1590), évêque de Limisso en 1578. Il arrive à Paris en 1577 et y réside une dizaine d'années.

112. Guillaume Rose (1542-1602), évêque de Senlis en 1584, l'un des plus chauds partisans de la Ligue.

113. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t.3, p. 115.

Mais les temps troublés des guerres de Religion ne sont guère propices à la vie contemplative, et comme beaucoup de catholiques dévots, Vincent rejoint la Ligue. En 1591, il figure parmi ceux qui défendent la ville de Chartres contre les assauts d'Henri de Navarre.

« Ne se contentant pas d'exhorter les assiegez à recourir à la pénitence pour apaiser la colère de Dieu, écrit Jean-Marie de Vernon, il leur montrait l'exemple, marchant à la teste des processions générales nus pieds, où il portoit la croix couvert d'une haire, & chargé de grosses chaisnes. Sa piété étoit généreuse. On le vit courir à la bresche, la picque à la main pour la déffendre, & animer les deffenseurs à la persévérance : une volée de canon ayant brisé cette arme, il ne perdit pas courage, quoy que le sang & la cervelle de plusieurs, qui furent tuez à ses costez, l'eussent tout souillé luy-mesme par leur rejallissement, il persista dans le combat avec tant d'adresse et de magnanimité, que le Roy de Navarre, qui commandoit dans le camp des assiegans, le remarqua, l'admira & demanda son nom¹¹⁴. »

Rentré à Paris, Vincent s'inscrit « dans diverses confrairies, comme des Pénitens gris qui avoient saint François pour leur patron », au sein desquelles il côtoie Pierre de Bérulle et M. de Marillac, le futur chancelier. « Souhaitant une lumière plus certaine sur la forme de vie qu'il avoit à choisir », il fait également une retraite sous la direction d'Alexandre Georges¹¹⁵, un père jésuite du collège de Clermont. L'itinéraire apparaît assez courant chez un jeune catholique dévot. Plus original, le fait qu'à peine sa retraite achevée, « il courut dans son désert ordinaire, où il conçeut de grandes espérances de succez de l'ouvrage auquel Dieu l'appelloit, par la rencontre d'un hermite nommé Frère

114. *Ibidem*.

115. Alexandre Georges s.j. (Fismes, 1547- Paris, 1621), recteur du collège de Paris entre 1584 et 1595. Lorsque les jésuites peuvent revenir dans le Royaume, il devient provincial d'Aquitaine puis supérieur de la maison professe de Paris où il meurt le 4 juin 1621. Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1892, III, coll. 1340.

Antoine Poupon, qui, demeurant non beaucoup loin de Paris, y avoit acquis de la réputation par sa bonne vie : une vertueuse demoiselle flamande, qui estoit du tiers Ordre Séculier, luy administroit ce qu'il avoit besoin. Ces deux confrères aspirans à une plus haute perfection establirent leur domicile pour quelque-temps dans la forest de Senar entre Corbeil & Melun. [...] Ne se voyans pas assez escartez du monde, comme ils croyoient, à cause de la proximité d'un grand chemin, ils se transportèrent au Val-Adam, environ à quatre lieues de Paris »¹¹⁶.

Au sein même de cette vie érémitique, Vincent Mussart approfondit ses liens avec le mouvement franciscain, en la personne de cette « demoiselle flamande », cette tertiaire mentionnée par Jean-Marie de Vernon. Mais il n'est pas encore arrivé au terme de son cheminement.

Pendant l'été 1592, l'ermitage est dévalisé par des bandits, et Vincent tombe gravement malade. Les deux ermites parviennent à rentrer dans Paris alors assiégé, et Vincent est transporté à l'infirmerie des capucins. Une fois guéri, il reprend sa vie d'ermite, et il est rejoint par plusieurs compagnons, dont son propre frère, François Mussart. L'ermitage change encore une fois d'emplacement avant de trouver son implantation définitive, à Franconville-sous-Bois¹¹⁷, dans le diocèse de Beauvais. Le Seigneur du lieu, Jacques d'O, et son épouse, Anne Luillier, cousine de Madame Acarie¹¹⁸, concèdent aux ermites une petite chapelle et un bâtiment attenant.

Vincent Mussart et ses compagnons cherchent encore leur voie sur le plan spirituel. C'est alors que survient l'épisode décisif que nous relate Jean-Marie de Vernon :

116. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 117-118.

117. Dans l'actuel département du Val-d'Oise, sur la commune de Saint-Martin-du-Tertre (à ne pas confondre avec Franconville-la-Garenne, dans le même département).

118. Voir notre étude, « Les réseaux franciscains de Madame Acarie », art. cit., p. 299.

« Le Père Vincent taschant plus que jamais de découvrir la volonté de Dieu, connu par le rapport de Frère Antoine, que la manière de vivre de la demoiselle flamande, qui le faisoit autrefois subsister par ses aumosnes, consistoit dans la troisième règle de saint François d'Assise : après une exacte recherche, il trouva celle qui a esté confirmée par Nicolas IV, dont la lecture ne luy donna pas une entière satisfaction, à cause du mélange des articles qui regardent l'estat séculier, parmy ceux qui concernent le régulier, auquel il vouloit s'attacher. Ayant visité plusieurs bibliothèques de Paris, il rencontra dans celle de M. Acarie, mary de Sœur Marie de l'Incarnation avant qu'elle entrast dans l'Ordre des carmélites, les commentaires du docteur extatique Denis Rikel, chartreux, sur la troisième règle de saint François ¹¹⁹. »

Ce texte comporte de précieux renseignements : la présence de Vincent Mussart dans la bibliothèque de Pierre Acarie démontre à nouveau qu'il a gardé des liens avec les cercles du Paris dévot. Par ailleurs, c'est un célèbre mystique flamand, Denys le Chartreux (1402/3-1471), auteur d'une *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci* ¹²⁰, qui l'introduit à la règle du Tiers-Ordre. Cette porte d'entrée à la règle franciscaine a profondément marqué notre réformateur, mais aussi l'ensemble de sa réforme. Quelques années plus tard, en 1606, Vincent Mussart publiera un ouvrage intitulé *La Reigle de pénitence du Père séraphique saint François pour les religieux de son troiziesme ordre. Avec les déclarations des souverains pontiffes et les expositions de Denis Rikel dict le chartreux et aultres Pères de l'Ordre* ¹²¹. On peut raisonnablement se demander si cette influence originelle de Denys le Chartreux n'explique pas le nombre

119. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale*, op. cit., t. 3, p. 121-122.

120. *Doctoris ecstatici D. Dyonsiij cartusiani opera omnia in unum corpus digesta*, édition moderne en 44 volumes, Tournai, 1909, t. 38, p. 439-508. Selon D. A. MOUGEL, *Denys Le Chartreux, 1402-1471, sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-Mer, 1896, p. 83, une traduction française de ce traité a paru en 1620.

121. Paris, Nicolas du Fossé, [1606], 307 f°. Un exemplaire de cet ouvrage rarissime est conservé à la BFC.

proportionnellement plus important d'auteurs mystiques parmi les tertiaires réguliers que dans d'autres familles franciscaines.

3.2. Les débuts de la réforme du Tiers-Ordre régulier

Au moment même où Vincent Mussart découvre la règle du Tiers-Ordre — c'est-à-dire dans les années 1592-1593 —, de nouveaux compagnons se présentent : aux quatre premiers (Vincent Mussart, son frère François, Antoine Poupon et Jérôme Seguin), viennent s'adjoindre Bonaventure du Plessis, Yves de Pontoise, Jacques Litée de Coutances, Louis Bourdin de Paris, Nicolas Doucet de Saint-Brice, Ambroise Simon d'Eu, Archange Vignon de Paris, Pierre Goffier d'Argenteuil, Bernardin de Reims, Anselme de Paris et Ange Picart de Chalons. Nous devons ces noms à Jean-Marie de Vernon, lequel précise :

« Tous ont esté promeus depuis au Sacerdoce, excepté Antoine et Jacques ; tous les prestres aussi ont esté prédicateurs, à la réserve d'Archange & de Bernardin : mais tous sans exception vivoient dans une extreme pauvreté, dans des austeritez merveilleuses, & dans une ferveur extraordinaire. Le Père Vincent enflammoit leur zèle par son exemple, & par ses instructions ravissantes¹²². »

C'est alors que l'idée de réformer le Tiers-Ordre régulier se fait jour parmi les ermites de Franconville. À cette époque, il existe en France, et notamment en Normandie et en Picardie (Vernon, Les Andelys, Neufchâtel-en-Bray, Sainte-Barbe près de Louviers, Croisset près de Rouen, Bernay, Brassy), un certain nombre de couvents masculins du Tiers-Ordre régulier de fondation médiévale, mais dont il n'est guère possible d'apprécier la vitalité en cette période qui suit les guerres de Religion. En 1593, Vincent Mussart prend contact avec les religieux du couvent de Brassy, en Picardie, et son gardien, le père Hugues Gouin, l'admet dans le Tiers-Ordre régulier¹²³. Mais cela ne lui apparaît pas suffisant. Par la Bulle *Ea est officii* (1567), le pape Pie V a voulu réorganiser

122. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale*, op. cit., t. 3, p. 122.

123. *Ibid.*, t. 3, p. 125-6.

le Tiers-Ordre régulier, en l'assujettissant à l'Observance. Vincent Mussart s'adresse donc au ministre provincial des cordeliers de France parisienne, le père Julien Barbu¹²⁴, lequel l'oriente vers le couvent le plus proche de Franconville-sous-Bois, celui de Pontoise. Sept tertiaires réformés (Vincent et François Mussart, Jérôme Seguin, Bonaventure du Plessis, Antoine Poupon, Yves Le Clair, Jacques Litée) vont suivre une année de noviciat sous la direction d'un cordelier de Pontoise, Jean Le Brun, et celui-ci les reçoit à la profession le 3 septembre 1595¹²⁵. Une date importante, à l'évidence, pour la renaissance du Tiers-Ordre régulier en France.

Jean-Marie de Vernon nous apprend par ailleurs que le ministre général de l'Observance, Bonaventure Secusi de Caltagirone « ratifia toutes ces professions par des patentes signées de sa propre main, & des pères provincial custode, & deffiniteurs de la province de France parisienne, & munies du grand sceau de l'Ordre en datte du 24 juin 1598¹²⁶ ».

124. *Ibid.*, t. 3, p. 123. Sur Julien Barbu, provincial entre 1595 et 1598, voir notre étude, « Matériaux pour servir à l'histoire des Ministres provinciaux de France Parisienne (1517-1771) », dans AFH, t. 80, 1987, p. 360.

125. Formulaire de cette profession dans Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 123-4. Jean Le Brun est également mentionné par Jean-Marie de Vernon comme ayant reçu les premiers tertiaires *séculiers* à Franconville : « Le Père Jean le Brun, Gardien des Cordeliers de Pontoise, qui estoit Visiteur de nostre Congrégation Régulière en France devant que nous eussions pouvoir d'élire un Provincial de nostre Corps, donna commencement à la société des [tertiaires] séculiers, comme il avoit commencé l'establisement des réguliers en recevant la profession solemnelles du Père Vincent Mussart, & de ses six compagnons, après les avoir revestus du saint habit & dirigez durant leur Noviciat. En effet, le Père Jean Le Brun vint à Franconville expréz pour ce sujet. A l'instance de nostre Réfor-mateur il y celebra la Messe, à l'Offertoire de laquelle plusieurs séculiers firent entre ses mains les vœux convenables à leur condition, qu'il approuva & ratifia en bonne forme. » *Ibid.* t. 3, p. 197. « J'ay trouvé des originaux de plusieurs professions des personnes séculières en datte de 1599 et 1600 », indique Jean-Marie de Vernon à la page précédente. C'est sans doute à cette époque que J. Le Brun vient recevoir des professions à Franconville.

126. *Ibid.*, t. 3, p. 124. Le mot « parisienne » est omis par Jean-Marie de Vernon, mais c'est bien de la province de France parisienne qu'il s'agit.

De fait, à cette époque, le ministre général, fortement engagé dans les pourparlers de paix entre la France et l'Espagne qui aboutiront à la Paix de Vervins (1598), réside souvent à Paris. Il en profite pour travailler à l'introduction de la réforme dans les provinces franciscaines au Nord de la Loire¹²⁷. En cette fin juin 1598, il préside le chapitre provincial de France parisienne qui se déroule à Paris, au monastère de l'Ave Maria, et au cours duquel il n'est pas seulement question de nos tertiaires réformés, mais des récollets et de leur implantation à Paris¹²⁸.

S'agissant de nos tertiaires réguliers, le ministre général ne se contente pas de ratifier les premières professions, il « concède le pouvoir au père Vincent d'admettre à l'habit & à la profession, les personnes qui en seroient capables, & d'ériger de nouveaux convents¹²⁹ ». Par cette ordonnance, le successeur de saint François accordait son autonomie à la jeune congrégation et l'autorisait à se développer. La voie était donc libre pour la réforme du Tiers-Ordre régulier.

3.3. Le couvent de Picpus

Pour leur première fondation après Franconville, en 1601, Vincent Mussart et ses compagnons choisissent de s'implanter au petit village de Picpus, sur la paroisse Saint-Paul, curieusement dans les bâtiments mêmes où Pierre Deschamps avait réuni ses premiers compagnons au début des années 1570 pour y vivre

127. « Sa mission devait rester secrète : c'est pour cette raison que le Pape lui confia la tâche de visiter les maisons de son ordre dans les Flandres et dans le Nord de la France, ce qui lui permettrait de se déplacer d'un côté et de l'autre de la frontière sans attirer l'attention », Agostino BORROMEO, « Clément VIII, la diplomatie pontificale et la paix de Vervins », dans *Le Traité de Vervins*, actes du colloque de Vervins réunis par Jean-François Labourdette, Jean-Pierre Poussou et Marie-Catherine Vignal, Paris, 2000, p. 336. L'action du ministre général est également mentionnée dans Bernard BARBICHE, « Le Grand Artisan du traité de Vervins : Alexandre de Médicis, cardinal de Florence, légat *a latere* », dans *La Paix de Vervins, 1598*, textes réunis par Claudine Vidal et Frédérique Pilleboue, Fédération des Sociétés d'Histoire et d'Archéologie de l'Aisne, s.l., 1998, p. 65-72.

128. Voir *infra*.

129. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 124.

selon la réforme capucine¹³⁰. Pour la « congrégation gallicane du tiers ordre régulier », le couvent de Picpus va constituer son premier ancrage parisien et sa maison la plus importante ; les assemblées nationales et les chapitres provinciaux sont nombreux s'y dérouler. À l'occasion des avents et des carêmes, nos tertiaires réguliers, bien reconnaissables à leur habit couleur cendre, leur barbe et leurs sandales de bois, quittent le couvent de Picpus pour assurer la prédication dans les paroisses et les communautés féminines de la capitale.

Par ailleurs, les Parisiens connaissent bien ce couvent puisque c'est ici que les ambassadeurs des puissances catholiques, après avoir été rejoints par les « députés de Sa Majesté », font leur entrée officielle dans la capitale¹³¹. Pour toutes ces raisons, nos religieux seront très souvent appelés « pénitents de Picpus », « Pères de Picpus », voire « picpuciens », et ce, bien loin de Paris¹³².

Jean-Marie de Vernon, qui connaît bien les lieux (il y a fait profession), nous décrit avec précision ce couvent « fondé sous l'invocation de Notre-Dame de Grâce »¹³³. L'église, dont la première pierre est posée en 1611, « n'est pas une basilique accompagnée de piliers, d'arcades, ny d'arcs-boutans : c'est un bastiment commun, mais le mieux ajusté pour appliquer & unir l'esprit à Dieu que l'on se puisse imaginer. Les cinq chapelles sont toutes d'un mesme costé [...]. On y voit plusieurs statues de la main du fameux sculpteur Gervais [*sic*] Pilon¹³⁴ que l'on croiroit animées, si la parole ne leur manquoit pas. [...] Au dessus de la porte, & au dedans de la mesme église, on découvre trois statuës, de saint François en nostre habit¹³⁵, ayant un Crucifix

130. *Les Ordres mendiants à Paris, op. cit.*, p. 206-210.

131. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 202.

132. En Lorraine et en Franche-Comté, on préférera néanmoins l'appellation de Tiercelins.

133. On se souvient que Pierre Deschamps avait réuni ses premiers compagnons auprès d'une chapelle dédiée à Notre-Dame de grâces.

134. Pour Germain Pilon (connu depuis 1540-mort à Paris le 3 février 1590).

135. Le détail a son importance, quand on sait les difficultés rencontrées par les tertiaires réguliers pour obtenir ce droit. Voir « l'article X » dans Jean-Marie

à la main, de saint Louis à genoux [...] & de sainte Elizabeth de Portugal en la mesme posture [...]. Le chœur a esté rebasty l'an 1665 d'une manière qui le rend fort considérable, pour sa grandeur, son ajustement & sa clairté¹³⁶ ».

Notre auteur signale également le réfectoire où l'on « voit un tableau, non encore achevé [...], rare ouvrage du sieur le Brun »¹³⁷, mais également un « saint François portant nostre habit [qui] est aussi une excellente pièce ». La bibliothèque est installée dans « une longue gallerie pratiquée sur les chapelles de l'église avec une quantité de fenestres qui la rendent gaye & propre à l'estude attentive & au raisonnement, mais l'abondance & l'élite des excellens livres qui la remplissent, luy donnent son dernier lustre »¹³⁸. Enfin, les jardins du couvent, avec ses promenoirs « parfaitement bien plantez d'arbres, où le cœur se trouve embrasé de dévotion, autant que les yeux sont satisfaits », comporte aussi « des logements suffisans pour la retraite des religieux dans les jours qui leur sont prescrits par les statuts, & pour les séculiers qui demandent cette consolation, afin de penser à l'éternité sérieusement, & de réformer leur vie ». Cette dernière notation

DE VERNON, *Histoire générale*, *op. cit.*, t. 3, p. 56-61 : « Les Pénitens peuvent justement donner leur habit aux images de saint François ». « C'est pourquoi les Eminentissimes Cardinaux de la Sacrée Congrégation des Rites ont sagement décrété le 2 jour d'Aoust 1659 que les Pénitens du Tiers-Ordre de France, ne pourront estre molestez ny inquietez aucunement dans la détention de leurs images de saint François [...]. Ces diverses sortes de vestures ne deshonnent point le Patriarche Séraphique : il luy est assez indifferent d'estre vestu en Cordelier, en Récolet, en Capucin, ou en Pénitent. On peut avoir cette pieuse pensée que ces différens habits luy sont agréables, parce qu'il considère seulement le zèle & l'intention de ses enfans qui prétendent à la gloire d'estre jugez tels par leurs Sectateurs : ils souhaitent avec raison qu'on les estime de sa famille, quand on les voit parez de ses livrées », p. 60.

136. *Ibid.*, p. 203-204.

137. Tableau disparu, mais connu par une gravure de Louis AUDRIAN, *Les Ordres mendiants à Paris*, *op. cit.*, p. 206.

138. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale*, *op. cit.*, t. 3, p. 203.

montre que, dans ces sortes d'ermitage, les religieux pratiquent des retraites spirituelles et les font pratiquer à des séculiers¹³⁹.

3.4. Le couvent de Nazareth

À partir de 1630, le Tiers-Ordre réformé par Vincent Mussart dispose d'un autre établissement parisien, non loin du Temple, le couvent de Nazareth¹⁴⁰. Son histoire est liée à l'implantation à Paris de la branche féminine de la réforme, qui avait pris naissance de manière fort curieuse, en Franche-Comté, dans les années 1610. Une petite communauté de sœurs tertiaires, ayant mis la main sur l'édition de la règle du Tiers-Ordre avec les commentaires de Denis le Chartreux proposée par Vincent Mussart¹⁴¹, n'avait de cesse d'entrer en relation avec les pères réformés par ce dernier et de se placer sous leur juridiction. Et

139. Sur cette question, voir Benedikt H. MERTENS, *Solitudo seraphica. Studien zur Geschichte der Exerzitien im Franziskanerorden der Frühneuzeit (ca. 1600-1750)*, Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 2008, 560 p. (« Franziskanische Forschungen » 49) et du même auteur, « Les Exercices spirituels dans l'Ordre franciscain à l'époque moderne (ca. 1600-1750) », *Études franciscaines*, nouvelle série, 2, 2009, p. 99-121.

140. *Les Ordres mendiants à Paris*, op. cit., p.211-215.

141. C'est par l'intermédiaire d'un colporteur que la fondatrice, Madame de Récy, fit l'acquisition de cet ouvrage : « Un jour que la sainte veuve sortoit de l'église, elle aperçut à la porte de la rue un enfant chargé d'une balle pleine de livres de piété. Il s'avança pour la prier d'en choisir quelques uns. La beauté du petit colporteur la frappa. Mais sans y faire attention elle porta la main au hasard sur son magasin et ouvrit la règle de l'étroite observance du Troisième Ordre de saint François que le fameux Père Vincent Mussard venoit d'établir en France. Sa joie fut extrême, ses yeux dévorèrent avidement le premier chapitre qu'elle trouva parfaitement conforme à ses pieuses intentions, elle se hâta de trouver sa bourse pour payer son marchand, et savoir de lui d'où venoit ce trésor, mais il avoit disparu, quelque empressement qu'elle eut de le trouver, ces recherches furent inutiles, elle resta persuadée que le jeune homme étoit un ange. » *Histoire de Mesdames de Récy fondatrices Institutrices des Religieuses du troisième ordre de St François dites en France de Ste Elisabeth et en franche Comté Tiercelines*, ms. 082, (« fonds des élisabéthines » de la bibliothèque des frères mineurs, aujourd'hui conservé à la BFC), p. 54-55. Autres versions du même événement dans la *Relation de l'Etablissement des Religieuses de l'Observance du Troisième Ordre de saint François dans le comté de Bourgogne et le royaume de France*, ms. 037 (« fonds des élisabéthines »), p. 29-30, et dans Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale*, op. cit., t. 3, p. 366.

de fait, le 1^{er} juin 1614, à l'occasion du chapitre national des frères réuni à Lyon, les sœurs étaient officiellement agrégées à la congrégation gallicane du Tiers-Ordre régulier¹⁴².

Pour répondre à l'attente pressante d'un certain nombre de jeunes filles, on décide une implantation à Paris de ces sœurs que l'on appelle volontiers « tiercelines » en Franche-Comté. François Mussart (le frère de Vincent) se rend lui-même à Dole et en revient en compagnie de deux religieuses, dont Claire-Françoise de Besançon, la fille de la fondatrice de la branche féminine. En décembre 1615, les deux sœurs s'installent dans une maison située rue Neuve-Saint-Laurent (actuelle rue de Vertbois). Elles sont douze novices à prendre l'habit le 12 mai 1616, et neuf (dont une sœur et la belle-mère du réformateur) à faire profession l'année suivante, le 30 mai 1617. Dès le départ, la reine mère, Marie de Médicis, manifeste sa bienveillance à l'égard de la fondation. Le 24 mai 1616, avec Anne d'Autriche, elle assiste à l'entrée en clôture des sœurs, et se déclare à cette occasion la « fondatrice conjointement avec le Roy¹⁴³ » de ce monastère dédié à Notre-Dame de Nazareth.

Dès cette période, les religieuses ont bénéficié de l'assistance et du soutien des tertiaires réguliers. En témoigne un tout petit livre paru juste avant Noël 1619, et au titre un peu énigmatique : *Tablature spirituelle des offices & officiers de la couronne de Jésus, couchez sur l'estat royal de la creche, & payez sur l'espargne de l'estable de Bethleem. Réduits en petits exercices pour la consolation des ames dévotes qui s'addonnent à l'oraison*¹⁴⁴. Son auteur, « un Père de la congrégation du Tiers Ordre saint François », a écrit l'ouvrage à l'intention des « vénérables religieuses, de sainte Elizabeth du tiers Ordre saint François, du dévot monastère de Nostre-Dame de Nazareth à Paris ». Il s'agit de l'édition d'un exercice spirituel sous forme de jeu déjà en usage au monastère au temps de Noël.

142. Ms. 037, déjà cité, p. 215-216.

143. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 367-368.

144. Paris, D. Moreau, sd [1619], 155 p. Un exemplaire de cet ouvrage est conservé dans le « fonds des élisabéthines », à la BFC.

De même qu'au Louvre chacun reçoit un office pour servir le roi, de même, au pied de la crèche, chaque religieuse reçoit un petit billet sur lequel lui est indiqué son rôle auprès de l'Enfant Jésus.

Ainsi, à la moniale qui reçoit le billet intitulé « Berger qui récréé le petit Jésus avec son tabourin », il est proposé de pratiquer la mortification de la chair, c'est-à-dire de tanner sa peau comme celle d'un tambourin. En effet, selon le texte de saint Jérôme figurant sur le billet, « le tabourin n'a point de chair, ains des peaux, lesquelles avant que luy estre appropriées, sont fort mortifiées & estenduës. Il en faut faire de mesme de nostre corps, pour donner loüange agréable à Dieu ; car tandis que nous sommes charnels, nous ne sommes pas tambourins »¹⁴⁵.

Au dos du billet, quelques points de méditations sont proposés à la moniale pour son temps d'oraison. Dans le cadre de l'assistance des frères aux communautés féminines, les religieux franciscains de toute dénomination ont très souvent rédigé des ouvrages de spiritualité pour les moniales dont ils avaient la charge. Ce livre, qui fournit des modèles pour tous ces petits billets, nous montre que les tertiaires réguliers ont également rendu ce genre de service à leurs sœurs du Tiers-Ordre.

Nos « élisabéthines » — ainsi appelle-t-on à Paris les sœurs de la branche féminine du Tiers-Ordre régulier — ne vont rester qu'une quinzaine d'années en ce premier monastère : à partir de 1628, elles en font construire un beaucoup plus vaste de l'autre côté de la rue, et s'y transfèrent en 1631 (nous reviendrons plus loin sur cette communauté). Quant aux tertiaires réguliers, qui jusqu'ici ne disposaient que d'une petite maison adjacente au monastère, ils récupèrent les bâtiments, et les transforment en un véritable couvent¹⁴⁶, toujours sous l'invocation de Notre-Dame de Nazareth. Plus tard, grâce aux subventions du chancelier Séguier — officiellement considéré comme le fondateur du

145. *Tablature spirituelle*, *op. cit.*, p. 33.

146. Même si, avant 1640, la maison ne portera officiellement que le titre d'Hospice pour ne pas froisser Picpus !

couvent —, ils feront construire un nouvel ensemble conventuel, dont il ne subsiste presque rien aujourd'hui.

Par la suite, les religieux de Nazareth ont continué à prendre en charge l'aumônerie des élisabéthines. À la fin de sa vie, Jean-Chrysostome de Saint-Lô (1594-1646), peut-être le plus fécond et le plus influent des mystiques normands, assure la confession des moniales. Moins connu, Hyacinthe de Neufchâtel († 1675) assure le même office et dédie à Mère Marie de Saint-Charles¹⁴⁷, la supérieure du monastère, son ouvrage intitulé *La Psalmodie et Liturgie intérieure, sur les Perfections et les Grandeurs de Dieu, et sur tous les estats de la vie de Jésus-Christ*, paru chez G. Josse, à Paris, en 1644. Beaucoup d'autres tertiaires réguliers, auteurs d'ouvrages mystiques, spirituels ou historiques, ont résidé au couvent de Nazareth¹⁴⁸ : Apollinaire de Valognes († 1646) y rédige une vie de sainte Élisabeth à la demande des élisabéthines¹⁴⁹ et Archange de Saint-Gabriel (1637-1700), de nombreux ouvrages, dont un commentaire de la règle du Tiers-Ordre¹⁵⁰.

Au cours du XVII^e siècle le couvent de Nazareth va croître en importance parce qu'il devient le cœur de l'une des provinces de la congrégation gallicane du Tiers-Ordre régulier. En 1613, les couvents français avaient été répartis en deux provinces, la France et l'Aquitaine. En 1639, la province de France est elle-

147. Fille de Madame de Maisons, à laquelle Jean-Marie de VERNON a consacré l'ouvrage intitulé *La Vie de la vénérable Mère Françoise de Saint-Bernard, religieuse de sainte Claire à Verdun. Nommée dans le monde Madame de Maisons. Par un religieux du Tiers Ordre de saint François*. Paris, M. Colombel, 1657, 395 p.

148. Raffaele PAZZELLI, « Bibliografia del Terz'ordine regolare di San Francesco in Francia », *Analecta TOR*, 23, n° 152, 1992, p. 67-88.

149. *La Vie de sainte Elisabeth, fille du roy de Hongrie, duchesse de Turinge, & première religieuse du Tiers Ordre de saint François, recueillie par le R. P. Apollinaire de Vallognes, religieux pénitent dudit Ordre, de la province de Saint-Yves*, Paris, G. Josse, 1645, 552 p. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 382.

150. *La Règle du Tiers Ordre de saint François d'Assise, expliquée selon son véritable esprit pour les personnes qui la professent dans le siècle, avec un exercice chrétien & intérieur pour une âme qui est dans l'état de pénitence, par le P. Archange, religieux pénitent du couvent de Nazareth*, Paris, P. G. Le Mercier, 1703 (permission du provincial datée du 23 avril 1691).

même divisée en deux entités, la province Saint-François et la province Saint-Yves ; l'année suivante, un chapitre national réuni à Picpus confirme cette partition¹⁵¹. La province Saint-François regroupe les couvents de Champagne, de Lorraine et d'une grande partie de la région parisienne (dont Picpus) ; la province Saint-Yves¹⁵², les couvents de Normandie et d'une petite partie ouest de la région parisienne (Courbevoie, Meulan). Enfin, l'ancienne province d'Aquitaine, dite Saint-Louis-et-Saint-Elzéar, rassemble toutes les maisons situées au sud de la Loire¹⁵³. Pour des raisons qui nous sont inconnues (mais peut-être tout simplement pour équilibrer les « poids » respectifs des deux premières provinces¹⁵⁴), le couvent parisien de Nazareth et le monastère des élisabéthines sont attribués à la province Saint-Yves. Cette situation fera l'objet de très longues controverses entre les frères de la province de Normandie et ceux de la province Saint-François¹⁵⁵.

Les ministres provinciaux de Saint-Yves résident habituellement à Nazareth et y réunissent les assemblées capitulaires. Parmi ces religieux, figurent plusieurs auteurs spirituels : Irénée d'Eu (1597-1659), provincial en 1647, et confesseur pendant vingt-cinq ans du chancelier Séguier ; ou encore Paulin d'Aumale, à deux reprises au moins ministre provincial (en 1677 et 1685¹⁵⁶),

151. Luc WADDING, *Annales Minorum*, an. 1640, t. 28, p. 575-576, n° XVI.

152. Sur cette province, voir les recherches en cours de Bernadette CHAIGNET-SORTAIS, à commencer par sa « Contribution à l'étude des sceaux franciscains : les pénitents du Tiers-Ordre régulier, province de Normandie, XVII^e-XVIII^e siècles », *Études franciscaines*, nouvelle série, 6, 2013, p. 139-173.

153. En 1663, cette province est elle-même divisée en deux : Saint-Elzéar pour les couvents d'Aquitaine, et Saint-Louis pour ceux du Lyonnais.

154. En 1680, chacune des provinces compte 17 communautés masculines et un monastère (Nancy pour la province Saint-François et Paris pour la province Saint-Yves). Luc WADDING, *Annales Minorum*, an. 1680, t. 32, p. 597-598, n° IV. Les deux provinces disposaient chacune d'un couvent masculin à Paris.

155. Nombreux factums imprimés sur le sujet à la bibliothèque Mazarine.

156. Nous repérons sa trace dans le « fonds des élisabéthines » : Le 26 juillet 1677, il donne son approbation au cérémonial du monastère (ms. 042). Le 16 mai 1685, il approuve les constitutions (ms. 040).

dont les *Traitéés spirituels*, restés manuscrits, ont été précieusement conservés par les moniales franciscaines¹⁵⁷.

3.5. Le couvent de Belleville

Troisième couvent parisien de tertiaires réguliers, Belleville ne peut véritablement se comparer aux deux grands établissements que sont Picpus et Nazareth. En 1638, cette petite communauté de la province Saint-François s'implante en ce faubourg qui, au spirituel, dépend de la paroisse Saint-Merry. Jean-Marie de Vernon nous apprend que « Jean Bordier, argentier de l'escurie du Roy, & sa chère épouse M. Marie Bricard [...] ont donné à nos Pères un enclos spatieux, bien planté, arrosé de fontaines & assorti de bastimens fort logeables & de tout ce qui est nécessaire à un établissement régulier [...]. On y a basty depuis peu une église dévote, où les intentions des fondateurs sont fidèlement executées ; ils n'ont eu devant les yeux en ce dessein que la pure gloire de Dieu, qui s'est servy pour leur inspirer du père Machaire de Paris¹⁵⁸, religieux de nostre Ordre, autrefois provincial de la province de Saint-François, appellé dans le monde Nicolas Douaire, neveu de M. Bordier nostre Fondatrice¹⁵⁹ ».

C'est donc grâce à leur réseau familial que les tertiaires réguliers s'implantent à Belleville. Ce petit couvent s'apparente à beaucoup d'autres fondations de nos religieux, dans les petites villes ou les faubourgs. Ils peuvent à la fois y jouir d'un peu de tranquillité et renforcer un équipement pastoral encore incomplet. De ce point de vue, les très imposantes maisons de Picpus et de Nazareth, comptant chacune plusieurs dizaines de religieux, font figure d'exceptions.

157. *Traitéés spirituels du Rd Père Paulin d'Aumalle, religieux du couvent des Pères de Nazareth, ancien provincial de sa province*, ms. 1 du « fonds des élisabéthines », BFC. L'ouvrage, présenté comme perdu dans le *Dictionnaire de spiritualité* (5, col. 1647 et 12, col. 588) a été retrouvé depuis.

158. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t. 3, p. 244.

159. *Ibid.*, p. 228-229.

4. *Les récollets*

On se souvient qu'au chapitre général de l'Observance qui s'était tenu au Grand couvent des cordeliers en 1579, participaient des *Riformati* d'Italie et des « deschaus & recollects d'Espagne ». Dès la fin du XV^e siècle et tout au long du siècle suivant, dans ces deux pays méditerranéens, l'Observance franciscaine a secrété des mouvements encore plus radicaux, une « stricte observance », mais, à la différence des capucins, ces réformes n'ont finalement pas quitté le giron de l'Ordre. Ainsi en 1579, les provinces réformées envoient normalement des « vocaux » (délégués) au chapitre général.

Cette stricte observance franciscaine ne pénètre que tardivement en nos régions, alors travaillées par les conflits religieux. Dans les années 1580, quelques couvents de « récollection » s'implantent en Auvergne et Limousin au sein de la province observante d'Aquitaine ancienne¹⁶⁰. Plus au nord, on assiste plutôt à des démarches individuelles qui conduisent certains cordeliers à rejoindre les capucins, et d'autres à partir se réformer en Italie. La situation va changer à partir de 1597, lorsque le ministre général de l'Observance, Bonaventure Secusi de Caltagirone¹⁶¹, sous la pression de religieux résolus à partir « pour chercher la réforme ailleurs »¹⁶², prend lui-même en main le dossier de la réforme dans les provinces de cordeliers de la moitié nord de la France. À cette époque, comme nous l'avons dit, le ministre général réside souvent à Paris. Dans chaque province, il choisit un couvent qu'il affecte aux religieux qui désirent se réformer : Verdun, pour la province de France, Nevers, pour la France parisienne et La Baumette (près d'Angers)

160. Fidèle DURIEUX, « Les Origines des Récollets d'Aquitaine (1583-1635) », *Études franciscaines*, ns.,7, 1956, p. 189-203. Sur la réforme récollette dans son ensemble, voir désormais *Les Récollets. En quête d'une identité franciscaine*, Caroline GALLAND, Fabien GUILLOUX, Pierre MORACCHINI (dir.), à paraître en 2014 aux Presses Universitaires François-Rabelais (Tours).

161. Élu le 5 juin 1593, au chapitre de Valladolid, en fonction jusqu'au 20 mai 1600.

162. Charles RAPINE, *Histoire générale de l'origine*, op. cit., p. 714.

pour la Touraine pictavienne¹⁶³. C'est à partir du couvent de Nevers, actif dès septembre 1597¹⁶⁴, que les récollets de France parisienne vont essaimer (Montargis en 1599 et La-Charité-Sur-Loire en 1602), et finalement s'implanter à Paris¹⁶⁵.

4.1. Aux origines de l'établissement des récollets à Paris

Dès juin 1598, lors du chapitre provincial de l'Ave Maria présidé par Bonaventure de Caltagirone, on décide le principe d'une implantation récollette à Paris¹⁶⁶, mais sa mise en œuvre est particulièrement longue à venir¹⁶⁷. En 1600, les récollets, « venus de Nevers et de Montargis », résident « quelque temps au Sépulchre en la ruë saint Denys », mais ils paraissent « sans lieu et retraite assurée »¹⁶⁸. D'ailleurs, lorsque les frères réformés de La Baumette, en conflit avec leur province observante, viennent plaider leur cause au Parlement de Paris (en 1600-1601), ils sont

163. Verdun passe également à la réforme en 1597. Quant au couvent de La Baumette, il est cédé aux récollets lors du chapitre provincial de Touraine pictavienne qui se tient à Ancenis en 1598.

164. En 1598, François du Tremblay, futur père Joseph, entreprend de se rendre à la Grande Chartreuse, mais son cheval refuse de dépasser Nevers. C'est alors que le jeune homme entre en contact avec les récollets de la ville. C'est pourtant chez les capucins qu'il demande à entrer quelques mois plus tard. Benoist PIERRE, *Le Père Joseph, l'éminence grise de Richelieu*, Paris, 2007, p. 56.

165. Placide GALLEMANT, *Provincia Sancti Dionysii Fratrum Minorum Recollectorum in Gallia Venerando Patre Placido Gallemant eiusdem Provinciae Diffinitore*. Châlons-en-Champagne, H. Geoffroy, 1649. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique de la province des récollets de Paris sous le titre de saint Denys en France, depuis 1612 qu'elle fut érigée jusques en l'année 1676...*, Paris, D. Thierry, 1677, 172 p.

166. Placide GALLEMANT, *Provincia Sancti Dionysii*, op. cit., p. 121.

167. Voir notre étude, « Quand le témoin réplique à l'historien... Notes sur les origines des récollets de France parisienne (1597-1612) », *Écrire son histoire. Les Communautés régulières face à leur passé*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 461-478.

168. Dom Jacques DU BREUL, *Les Antiquitez de la ville de Paris...*, éd. revue et augmentée par Claude Malingre, Paris, Rocolet, 1640, p. 656. J. Du Breul dit s'être documenté directement auprès du gardien du couvent parisien, le père Michel Quillet (lequel est de fait gardien entre 1610 et 1612). C'est ce qui explique sans doute la relation extrêmement précise concernant les débuts des récollets en France qui précède l'histoire du couvent lui-même.

hébergés à l'Ave Maria¹⁶⁹. C'est la preuve que les religieux parisiens ne disposent pas encore d'un véritable couvent. Finalement, le 4 décembre 1603, le tapissier Jacques Cottard et sa femme Anne Gasselin donnent aux récollets une maison du faubourg Saint-Laurent qu'ils occupent déjà depuis un certain temps. Le caractère provisoire de cette fondation s'explique sans doute par le fait que nos religieux ont longtemps espéré ne pas avoir à créer *ex nihilo* un nouvel établissement. Ils voulaient tout simplement « réformer » le Grand couvent des cordeliers et ont donc cherché

à s'en emparer. Divers témoignages sur cette période de troubles nous sont conservés. Ainsi Nicolas de La Chau, cordelier du Grand couvent, signale qu'en « l'an 1602 les observantins tentèrent encore contre les cordeliers & le convent de Paris, & firent venir un commissaire apostolique pour visiter & réformer lesdicts cordeliers, lesquels s'opposèrent à ses efforts, & fut contraint ledit commissaire, appelé Nathanaël, de se retirer avec ses patentes¹⁷⁰ ». Ici, les « observantins » en question ne sont autres

169. *Plaidoyer pour les religieux réformés du convent de la Balmette, les Angers*, s.l.n.d. (début XVII^e siècle), BnF, factum imprimé, 8° Fm 1576, p. 46. Les récollets s'opposent au ministre provincial de Touraine pictavienne, Louis Benedicti, qui veut les expulser de La Baumette. Nathanaël Le Sage relie très étroitement les difficultés que connaissent ces récollets à l'élection du nouveau ministre général : les « Reformez se sont maintenus en France » jusqu'à l'élection « d'un nouveau général ; lequel comme les Observantins ont estimez n'estre trop bien affectionné

à la Réforme, aussitost ilz ont commencez à molester lesdicts Reformez, voire jusques à attenter de les expulser de leurs Convents par force, & violence ; comme ilz entreprirent de faire d'un Convent près de la ville d'Angers appellé la Basvette, jusques à rompre les portes... », *Traicte de la Reformation de l'ordre du seraphic Père S. François*, *op. cit.*, p. 37-38.

S.170. *Manuel du repos de conscience, pour les trois grandes provinces de ce royaume, France, Touraine, & Saint-Bonaventure, depuis le temps de saint François tousiours conventuelles, avec le convent de Paris jusques aujour d'huy*. Par le R. Père F. Nicolas DE LA CHAU, Professeur en Théologie de la faculté de Paris, Docteur es Langues, Conseiller, et Prédicateur ordinaire du Roy, et Vicair général des Pères Conventuels en France, 1622, p. 77-8. De quelles patentes s'agit-il ? Henri IV multiplie alors les gestes de soutien à l'égard des récollets. Nathanaël Le Sage a raconté son entrevue avec le roi à Montceaux entre le 21 août et le 5 septembre 1602. Henri IV lui a déclaré au sujet des religieux réformés : « Ayez en bon soing, je vous ayderay. » Nathanaël LE SAGE, *Traicte de la Reformation de l'ordre du seraphic Père S. François*, *op. cit.*, p. 42-43.

que les récollets¹⁷¹, et leur meneur, le père Nathanaël Le Sage, que nous avons déjà rencontré en évoquant la réforme capucine, et qui, depuis avril 1601, est « commissaire apostolique des récollets français ». C'est également dans le cadre d'une nouvelle tentative de prise de contrôle du Grand couvent par les récollets qu'il faut situer un important conflit entre cordeliers et religieux réformés en 1603-1604 ainsi que la visite du ministre général destinée à rétablir la concorde parmi les frères (printemps 1604)¹⁷².

En désespoir de cause, les récollets vont donc se rabattre sur leur fondation du faubourg Saint-Laurent, mais, manifestement, certains d'entre eux chercheront à transposer dans ce nouvel établissement quelque chose du Grand couvent, et notamment son statut « supra-provincial ». Il faut se rappeler en effet que le gardien de cette lourde institution¹⁷³ était choisi dans l'une des trois anciennes provinces conventuelles (France, Touraine, Saint-Bonaventure) et que son discrétore comprenait des représentants des autres provinces (y compris celles issues des anciennes vicairies observantes, comme la France parisienne). Tout en ne dépendant juridiquement que du ministre général de l'Ordre, le Grand couvent restait la « propriété commune » de tous les cordeliers français.

Depuis 1603, les récollets de France parisienne, comme ceux de la province de France (c'est-à-dire les religieux issus du couvent de Verdun), bénéficient d'une certaine autonomie au sein de leur province respective, et se constituent en custodie. Lors de la fondation du couvent du faubourg Saint-Laurent, plusieurs

A.171. À cette époque, les récollets sont souvent appelés « observantins réformés ». Voir, par exemple, P. PÉANO, « Les Chroniques et les débuts de la réforme des Récollets dans la province de Provence », *AFH*, 65, 1972, p. 218-219.

A.172. Nombreuses allusions à la situation dans la Correspondance du Nonce en France. Innocenzo Del Bufalo, évêque de Camerino (1601-1604), Bernard BARBICHE (éd.), Rome, 1964, 829 p. (*Acta Nuntiaturæ Gallicæ*, 4). Voir aussi L. BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent de Paris*, *op. cit.*, p. 139 et B. DOMPNIER, « Les Enjeux de l'édition française des Chroniques de frère Marc de Lisbonne », *art. cit.*, p. 185-209.

A.173. Laure BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent des Cordeliers*, *op. cit.*, p. 82-89.

religieux de la custodie de la province de France et notamment leur premier custode, le père Florent Boulanger¹⁷⁴, vont vouloir « rendre ceste maison de paris commune¹⁷⁵ ». Pour ce faire, ils interviennent auprès des donateurs, s'installent dans le couvent parisien, et se retrouvent face aux frères de la custodie de France parisienne. C'est un peu la vieille rivalité entre les provinces de France et de France parisienne qui se manifeste à nouveau, par custodies récollettes interposées. Pour départager ces frères ennemis, Nathanaël Le Sage, qui a autorité sur l'ensemble des récollets français, choisit dans un premier temps comme supérieur de la communauté de Paris un récollet de la custodie Saint-Antoine en Dauphiné (la future province Saint-François de Lyon), Laurent Guay de Saint-Sixte¹⁷⁶.

En 1603-1604, ce religieux se trouve donc à la tête du couvent parisien, où résident des religieux des différentes custodies françaises, et en tout cas certainement de celles de France et de France parisienne. Pour des raisons que l'on ignore en partie (mais sans doute des conflits entre les religieux), Nathanaël Le Sage, par l'intermédiaire du cardinal Arnaud d'Ossat (grand

174. Ce cordelier de la province de France avait fait profession en 1575 au couvent de Beauvais, à l'âge de 16 ans ; désirant se réformer, il avait suivi un itinéraire assez classique à l'époque : il était passé par Rome et avait effectué un séjour en Aquitaine avant de rejoindre un couvent réformé de sa province. En 1600, il se trouve déjà à Verdun et c'est là qu'en compagnie de plusieurs cordeliers, eux-mêmes issus de la province de France, il renouvelle sa profession le 13 janvier 1602, et passe officiellement dans la réforme récollette.

175. Suivant le témoignage de Denis Le Tellier († 1649), l'un des sept premiers religieux de France parisienne à avoir rejoint le couvent de Nevers. Pierre MORACCHINI, « Quand le témoin », *art. cit.*, p. 470.

176. Natif du Forez, « venu de la famille [c'est-à-dire de l'Observance] où il avait pris l'habit en 1589 et la réforme en 1601 » (Archives départementales du Rhône, 10 H 15), Laurent Guay de Saint-Sixte est connu pour avoir exercé des responsabilités dans sa custodie puis dans sa province (custode entre 1611 et 1615 et provincial de 1622 à 1625), mais seul le témoignage de Denis Le Tellier nous révèle cet intermède parisien dans son parcours franciscain. Pierre MORACCHINI, « Quand le témoin », *art. cit.*, p. 470. Voir aussi Frédéric MEYER, *Pauvreté et assistance spirituelle, les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997, p. 35, 104, 106, 120, 307.

protecteur des récollets¹⁷⁷), obtient du pape un bref attribuant le couvent parisien à la seule custodie de France parisienne. Laurent Guay de Saint-Sixte doit naturellement quitter les lieux, mais il est probable que les religieux issus de la custodie réformée de France sont également priés de partir. Il n'est donc pas étonnant de voir le père Florent Boulanger s'investir aussitôt après dans la fondation du couvent voisin de Saint-Denis¹⁷⁸. Au cours de cette entreprise de longue haleine, nous voyons intervenir une célèbre connaissance du religieux récollet, Madame Acarie :

« J'ai appris du Révérend Père, Florent religieux récollet — témoignera dans les années 1630 Nicolas Le Fèvre de Lezeau au cours du procès de béatification de Madame Acarie —, qu'incontinent après l'établissement de leur couvent en cette ville de Paris au faubourg Saint-Laurent, il fut employé pour procurer l'établissement d'un autre couvent dudit Ordre en la ville de Saint-Denis en France ce qui se rendait de jour en jour plus difficile à cause des diverses oppositions et empêchements qui y survinrent¹⁷⁹. En sorte qu'il tenait l'affaire impossible et sur cette opinion l'abandonnait. Il se résolut de s'en aller à Verdun. Comme il prenait congé de ladite Sœur Marie de l'Incarnation, qui était encore en état de mariage, elle lui dit : “Mon Père, revenez hardiment, car votre affaire de Saint-Denis se fera”. Ce bon Père avait grande opinion et estime en la sainteté de cette demoiselle pour avoir conversé avec elle plusieurs fois d'affaires qui tendaient à l'avancement de la gloire de Dieu. Et ainsi il fit son voyage et pendant celui-ci il ne douta plus que l'affaire ne se dût faire. Et

177. Assez nombreuses mentions favorables à la réforme récollette dans la correspondance du cardinal d'Ossat (1536-1604). Amelot DE LA HOUSSAIE, *Letres [sic] du Cardinal d'Ossat*, II, p. 665-666.

178. Placide GALLEMANT, *Provincia Sancti Dionysii*, op. cit., p. 132-135.

179. Placide GALLEMANT ne dit rien de ces difficultés, mais la chronologie traduit à elle seule la lenteur de cette fondation : c'est en 1605 que Florent Boulanger est autorisé à s'établir à Saint-Denis, mais la première pierre de l'église n'est posée que le 11 février 1607. Ibid., p. 132.

lui étant de retour à Paris quelque temps après il travailla à cette affaire si heureusement que ce couvent fut établi¹⁸⁰. »

S'agissant du couvent parisien, l'érection de la province récollette de Saint-Denis par le chapitre général de 1612 change naturellement la donne. Cette nouvelle entité provinciale réunit en effet les récollets de France, de France parisienne et, provisoirement, ceux de Touraine pictavienne¹⁸¹ ; les rivalités entre religieux de France et de France parisienne disparaissent-elles pour autant ? Rien n'est moins sûr. Le chapitre général aura la sagesse de nommer comme premier ministre provincial un angevin, le père Jacques Garnier de Chapouïn, le réformateur du couvent de La Baumette. Mais manifestement, le sort du couvent parisien continue de poser problème. Le 15 novembre 1614, un accord concernant ce couvent est signé, en présence du ministre provincial, par les définites issus des deux ex-custodies¹⁸². Avec la disparition des premières générations de récollets, ce conflit originel s'éteindra définitivement ; il ne sera pas même mentionné dans la célèbre *Histoire chronologique de la province des récollets de Paris sous le titre de saint Denis en France* que l'on doit au père Hyacinthe Le Febvre et qui paraît en 1677.

4.2. Le couvent du faubourg Saint-Laurent

Implanté le long de la rue du faubourg Saint-Laurent, pratiquement en face de l'église paroissiale, et non loin de la foire Saint-Laurent (à l'emplacement de l'actuelle gare de l'Est), le couvent se compose à l'origine de la maison offerte par les époux Cottard¹⁸³ et d'une petite chapelle consacrée le 19 décembre

180. *Archives Secrètes du Vatican*, RITI 2236, f° 419 r°-v°. N. Le Fèvre de Lezeau (1581-1680, conseiller d'État, auteur d'une vie de Michel de Marillac) poursuit : «...lesquelles choses m'ont été dites mot à mot par ledit révérend père Florent étant au lit malade dans ledit couvent de Saint-Laurent peu avant son décès ». Le récollet meurt le 25 décembre 1630.

181. En 1619, l'ex-custodie de Touraine pictavienne est érigée en province sous le titre de Sainte-Marie-Madeleine.

182. *Archives départementales des Yvelines*, 51 H 2, 6^e liasse.

183. Placide GALLEMANT, *Provincia Sancti Dionysii, op. cit.*, p. 123.

1604¹⁸⁴. Mais l'accroissement des effectifs, et notamment la présence de novices à partir de 1606, nécessitent des bâtiments beaucoup plus vastes. Sur un terrain offert par Henri IV, et grâce à des aumônes fournies par Marie de Médicis, on construit un véritable ensemble conventuel, avec une église dédiée à l'Annonciation le 30 août 1614. Par la suite, au moins à deux reprises, les bâtiments subissent des modifications : en 1637, sous le provincialat du père Ignace Le Gault, un cloître en pierre de taille remplace une construction en bois, tandis que l'on voit apparaître « un nouveau chapitre & une belle bibliothèque ». Enfin, à partir de 1676, de nouveaux bâtiments sont édifiés, et d'autres sont agrandis, comme le chœur des religieux.

Ces constructions, bien que considérablement transformées, ont en partie subsisté jusqu'à nos jours. L'ordonnance intérieure de l'église paraît difficile à reconstituer. L'édifice comporte toujours une nef unique, mais les cinq chapelles qui s'ouvraient sur le flanc sud ont disparu. Le chœur des religieux se trouvait, semble-t-il, en arrière du maître-autel, à l'étage (suivant la tradition des églises récollettes) et communiquait par deux baies avec le sanctuaire, dispositif aujourd'hui disparu. Les tableaux du cycle de saint François qui décoraient la nef sont actuellement conservés dans l'église Saint-Jean-Saint-François, l'ancienne chapelle des capucins du Marais. Ils ont été réalisés vers la fin des années 1670 par le plus célèbre des peintres récollets, Claude François, en religion frère Luc (1614-1685), profès du couvent de Paris, élève de Simon Vouet et collaborateur de Nicolas Poussin¹⁸⁵.

184. Jean-Pierre WILLESME, « Les Récollets du faubourg Saint-Martin (ou Saint-Laurent) », *Cahiers de la Rotonde* (Commission du Vieux Paris), 15, 1994, p. 21-55.

185. Marie-Thérèse LAUREILHE, « Le Frère Luc (1614-1685), récollet, peintre de saint François », *Bulletin de la Société de l'histoire de l'art français*, année 1982 (1984), p. 49-57. Jean-Jacques DANIEL, *Frère Luc, peintre et récollet, 1615-1685*, mémoire de maîtrise en histoire de l'art, Rennes II, 2000, 125 p. *Frère Luc : un peintre, un religieux, un voyageur*, hors-série *Du pays sézannais*, n° 13, 2012, 87 p. *Les Couleurs du Ciel*, *op. cit.*, p. 334-335. Ces tableaux viennent de bénéficier d'une campagne de restauration.

L'effectif du couvent ne nous est pas connu sur l'ensemble de la période étudiée : en 1631, l'historien récollet Charles Rapine, qui vit à Paris, déclare que, dans cette maison, « le nombre est sans nombre pour la multitude des Frères hostes & des Frères malades des autres convents voisins & plus pauvres »¹⁸⁶. Vers 1650, le couvent compte une soixantaine de récollets, dont une trentaine de prêtres, douze frères laïcs, et pour le reste, des novices et des religieux de passage¹⁸⁷. Par ailleurs, on sait que le réfectoire dispose de quatre-vingt places¹⁸⁸.

Ces quelques indications chiffrées concordent avec ce que nous savons par ailleurs des fonctions que remplit le couvent parisien. « Cette sainte maison, qui est comme le cœur de la province¹⁸⁹ », accueille la plupart des chapitres provinciaux de la province Saint-Denis et sert de résidence au ministre provincial. En 1619, les administrateurs du tout proche hôpital Saint-Louis font appel à nos récollets pour qu'ils assistent spirituellement « ceux qui estoient malades de la Contagion dans cet hospital [...] ; & comme ces bons religieux administroient nuit & jour les Sacremens aux pauvres malades, peu de jours après leur entrée, le Révérend Père Grégoire Luet fut frappé de la peste, & décéda le cinquième septembre 1619 avec des marques d'une vertu & piété singulière¹⁹⁰ ». La plupart des religieux prêtres étant prédicateurs, on les voit assurer leur office en l'église Saint-Laurent, mais aussi dans bien d'autres paroisses et communautés parisiennes. En 1677, l'annaliste récollet Hyacinthe Le Febvre énumère toutes les stations d'avent et de carême ainsi que les octaves du Saint-Sacrement prêchés à Paris et dans les cathédrales du Royaume par les pères Charles Rapine († 1648), Ignace Le Gault († 1653), Jean Damascène Le Bret († 1691), ou encore Côte Du Bosc († 1699), pour nous en tenir aux noms les plus connus. Parmi

186. Charles RAPINE, *Histoire générale de l'origine*, op. cit., p. 720.

187. Placide GALLEMANT, *Provincia Sancti Dionysii*, op. cit., p. 127.

188. Jean-Pierre WILLESME, « Les Récollets du faubourg Saint-Martin », art. cit., p. 29.

189. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique*, op. cit., p. 70.

190. *Ibid.*, p. 120-121.

les prédicateurs ayant résidé au couvent parisien, on trouve bien entendu Archange Enguerrand (1631-1699). En 1677, le « bon franciscain » confident de Madame Guyon, lui-même grand auteur spirituel, a déjà prêché « un advent à Saint-Barthélémy, un carême à Saint-Sulpice, un à Saint-Jacques-de-la-Boucherie, un à Saint-Germain-de-l'Auxerrois, un à Saint-Paul, un à Saint-Séverin, un à Saint-Gervais, une octave à Saint-Eustache, une à Saint-Médéric¹⁹¹, une à Saint-Sulpice¹⁹² ».

Au cours du XVII^e siècle, de nombreux autres écrivains récollets ont séjourné au couvent du faubourg Saint-Laurent. Mentionnons ici le normand Artus du Monstier († 1662), auteur d'un célèbre *Martyrologium Franciscanum* (1638), mais aussi d'un *Sacrum Gynecæum* (1657), c'est-à-dire un martyrologe exclusivement féminin¹⁹³.

Enfin il ne faut pas oublier que des récollets de la province Saint-Denis ont été envoyés comme missionnaires en Nouvelle France¹⁹⁴ (en 1615-1629, puis après 1670) et que d'autres ont accompagné les armées royales en qualité d'aumôniers militaires¹⁹⁵. Dans l'un et l'autre cas, le couvent parisien a joué un rôle important dans la désignation et la formation des religieux appelés à ces missions particulières.

4.3. La résidence du faubourg Saint-Germain

Un peu comme à l'Ave Maria, les moniales récollettes de la rue du Bac ont bénéficié de l'assistance d'une petite communauté de récollets, logée dans une maison adjacente au monastère, rue de la Planche (actuelle rue de Varenne). Nous reviendrons plus loin sur l'histoire de ce monastère féminin et sur son passage

191. C'est-à-dire Saint-Merry.

192. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique, op. cit.*, p. 109.

193. Voir notre étude, « Artus du Monstier : un Cordelier devenu Récollet », *AFH*, 94, 2001, p. 199-208.

194. Voir Caroline GALLAND, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Le Cerf, 2012, 528 p.

195. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique, op. cit.*, p. 137-148.

dans l'ordre de l'Immaculée Conception (1663). Le groupe de récollets (moins d'une dizaine de religieux ?) ne semble pas s'être constitué dès l'arrivée des moniales (1637), mais seulement dans les années 1650¹⁹⁶. Hyacinthe Le Febvre, à la fin de la notice qu'il consacre au monastère, donne la liste des confesseurs, et qualifie le troisième, Antonin Baudron, de « premier supérieur des religieux¹⁹⁷ ». En 1664, cette communauté de récollets est incluse dans la liste des couvents de la province Saint-Denis. Là encore, comme à l'Ave Maria, le confesseur des moniales fait fonction de gardien.

Outre le confesseur, cette communauté de récollets compte des prédicateurs et un religieux chargé de la congrégation du Tiers-Ordre séculier établi auprès du monastère. Une fois passées dans l'ordre de l'Immaculée Conception, les nouvelles conceptionnistes instituent une octave de prédication précédant le 8 décembre. Les récollets font partie des prédicateurs retenus, mais on y trouve aussi bien des jésuites, des cordeliers de France parisienne, des augustins ou des carmes. Ainsi, en 1695, le premier à prêcher est le père Archange Enguerrand, alors gardien du couvent du faubourg Saint-Laurent ; on trouve ensuite un bénédictin, un feillant, un « récollet de la maison », un doctrinaire, un autre feillant, un autre récollet (le père Cassien Fouquet, † 1718), et enfin un théatin¹⁹⁸.

La communauté des récollets du faubourg Saint-Germain comprend également des frères quêteurs. On les mentionne lors de certaines assemblées provinciales, lorsqu'il s'agit de délimiter les territoires de quête attribués aux couvents de Paris et de Saint-Denis, ainsi qu'au monastère du faubourg Saint-Germain. Un décret, voté lors du chapitre de 1654, et intitulé « Pour les

196. En 1658, une réunion du définitoire signale que le vicaire général de Monsieur de Verneuil vient de donner la permission d'ériger un hospice. Hyacinthe LE FEBVRE, *Ibid.*, p. 56. Mais la communauté existe bien avant cette date.

197. Hyacinthe LE FEBVRE, *op. cit.*, p. 154. Il n'indique malheureusement aucune date.

198. BnF, 4°Lk7 6743. À partir de 1665, les noms des prédicateurs figurent dans la brochure consacrée à l'aveut.

questeurs des récollettes », stipule que « tout le fauxbourg Saint-Germain a esté cédé au monastère des recolettes, avec défenses de faire aucune queste hors ledit fauxbourg, excepté les Halles & les Boucheries, après que les questeurs de Paris [c'est-à-dire les quêteurs du couvent du faubourg Saint-Laurent] y auront esté, sous peine de discipline, & autre plus grande, à l'arbitrage du Révérend Père provincial¹⁹⁹ ».

Dans ce même quartier du faubourg Saint-Germain, signalons à partir de 1652, et sans doute jusque dans les années 1660, une petite résidence destinée à des récollets « hibernois », c'est-à-dire irlandais²⁰⁰. Cette maison servait de base arrière pour des religieux, persécutés dans leur pays, mais toujours désireux d'y retourner comme missionnaires. C'est ici probablement que meurt le 26 mai 1661, un célèbre théologien scotiste, Joannes Poncius²⁰¹ (Ponce, Punch), venu à Paris pour superviser l'édition de ses œuvres²⁰².

5. Les implantations féminines au XVII^e siècle

Pour des raisons de clarté, nous avons choisi de traiter ensemble des communautés féminines franciscaines fondées au XVII^e siècle, quoique la plupart d'entre elles auraient pu tout aussi bien être évoquées en même temps que leur pendant masculin. En effet, seuls deux couvents (les tertiaires régulières de la Conception Notre-Dame, rue Saint-Honoré, et les Filles Anglaises, rue de Charenton) se trouvent sous l'autorité de l'archevêque de Paris. Tous les autres dépendent juridiquement soit de l'Observance, soit des capucins.

199. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique*, op. cit., p. 55.

200. *Eodem anno 1652 aperitur Parisiis residentia pro fratribus Hibernis, superior assignato P. Georgio Dillon, uti legimus apud Franciscan Tertiary*, VIII 321. *Annales Minorum*, an. 1652, t. 30, n° XLVIII, p. 10. Voir aussi, D. ANGER, *Les Dépendances de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1906, I, p. 10.

201. Luc WADDING, *Annales Minorum*, an. 1661, t. 31, p. 47, n° LXIV.

202. Né à Cork en 1603, Jean Ponce, professeur à Saint-Isidore, « mourut vers 1660 à Paris, où il s'était rendu pour corriger l'édition de ses œuvres ». Alexandre BERTONI, *Le Bienheureux Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto, 1917, p. 512.

5.1. Les capucines

Cas unique parmi les communautés franciscaines parisiennes, le monastère des clarisses capucines, dites Filles de la Passion, ne résulte pas d'un essaimage, mais d'une création pure et simple²⁰³. Fondées à Naples par Maria-Laurence Longo dans les années 1535, des moniales ayant adopté la règle de sainte Claire entendaient vivre sous la juridiction des frères mineurs capucins. Or, ceux-ci se refusaient à prendre en charge des monastères de femmes. Il fallut plusieurs interventions pontificales pour que les capucins acceptent la direction spirituelle de ces premières communautés de capucines²⁰⁴.

En France, dans un contexte déjà évoqué de « profonde vénération pour ces pauvres capucins, de telle manière que l'on parloit de nos Pères comme des modèles sur lesquels [on devait] se conformer », il n'est pas étonnant que des femmes aient souhaité s'inspirer de l'expérience napolitaine. Louise de Lorraine, la veuve du roi Henri III, désire la première fonder un monastère de capucines à Bourges, mais c'est seulement après la mort de la reine (1601), que sa belle-sœur, Marie de Luxembourg, duchesse de Mercœur, permet la mise en œuvre de ce projet, tout en le modifiant, puisque c'est à Paris que les capucines vont s'établir. Là encore, la principale difficulté provient des capucins, qui rechignent à diriger spirituellement les nouvelles moniales. Devant le refus des plus hautes autorités de l'Ordre, la duchesse de Mercœur, par l'intermédiaire du roi Henri IV, adresse une supplique au pape Clément VIII. Celui-ci, par la bulle *Pastoralis officii nobis* (13 septembre 1603), approuve la fondation et place définitivement les capucines sous la direction des capucins de la province de Paris²⁰⁵.

203. M. DENIS, «Les Clarisses capucines de Paris (1602-1792)», *Études franciscaines*, 25, 1911, p. 191-203, 400-407, 646-655, et 26, 1911, p. 191-198. *Les Ordres mendiants à Paris*, op. cit., p. 191-201.

204. Clarisses capucines. *Les Fondations*, Paris, 1997, 127 p. (*Cahiers de spiritualité capucine*, n° 9).

205. Jean MAUZAIZE, *Le Rôle et l'action*, op. cit., II, p. 883-884.

La construction du monastère commence à la fin de l'année 1604, et le 9 août 1606, les douze premières novices capucines, couronne d'épines sur la tête, y font leur entrée solennelle²⁰⁶. Quelques années plus tard, la jeune Louise de Marillac souhaite les rejoindre, mais le provincial des capucins, Honoré de Paris, s'oppose à ce projet : « Il ne jugea pas qu'elle en pût supporter les austérités, à cause de la faiblesse de sa complexion, et il lui déclara qu'il croyait que Dieu avait quelqu'autre dessein sur sa personne²⁰⁷. »

La volonté, pour ces moniales, de se conformer le plus possible aux capucins se manifeste aussi bien par le lieu d'implantation du monastère que par son architecture et son aménagement intérieur. Les capucines vont élire domicile rue Saint-Honoré, presque en face de leurs frères du premier Ordre. Quant à leur église, elle ressemble beaucoup à celle que l'on est en train de reconstruire de l'autre côté de la rue. En particulier, elle est dotée d'un chœur en arrière du maître-autel²⁰⁸. Quant au devis de menuiserie, signé de la main de Marie de Luxembourg, il souligne cette volonté de copier le modèle capucin :

« Premièrement il fault lambrisser l'esglise d'un lambry qui sera fait *comme celluy de l'église des Pères capucins* [...]. Il se fera une enchassure et corniche pour le grand tableau qui sera sur l'autel et elle sera faite *en la façon et mesme ordonnance comme*

206. Voir la *Sommaire narration du premier établissement qui a esté fait en France de l'ordre des capucines dites Filles de la Passion. Fidèlement rapportée par M. Antoine Malet, bachelier en théologie, de la faculté de Paris et confesseur ordinaire de Madame la Duchesse de Mercœur*. Cet ouvrage [BnF, Ld81-1] a paru en 1609 en tiré-à-part d'un texte figurant en annexe du quatrième livre des célèbres *Chroniques* de Marc de Lisbonne (1511-1591), paru chez la Veuve G. Chaudière, à Paris, également en 1609.

207. Nicolas GOBILLON, *La Vie de mademoiselle Le Gras, fondatrice et première supérieure de la compagnie des Filles de la Charité*, Paris, André Pralard, 1676, I, p. 11, cité par Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE, *Histoire des Filles de la Charité*, Paris, Fayard, 2011, p. 75.

208. Seule différence, mais elle est essentielle, avec le chœur des capucins, les portes qui permettaient la communication entre le chœur et le sanctuaire ont été supprimées et remplacées par une grille percée d'un guichet destiné à la communion des sœurs. Ainsi, la séparation est presque totale entre l'espace des moniales et celui qui est accessible aux séculiers.

celuy qui est au maistre autel des P. capucins tant l'enchassure du tableau que la corniche qui est dessus [...]. Il se fera une chaire pour les prédications de pareille ordonnance de celle des pères cappucins [...] Un lutrin de la mesme façon que celui qui dans le cœur des p. cappucins²⁰⁹. »

La vie spirituelle du monastère est aussi profondément marquée par la continuelle assistance des capucins. Un confesseur est nommé lors de chaque chapitre provincial, et les prédicateurs assurant les stations d'avent et de carême sont systématiquement des capucins. Certains religieux font grande impression parmi les moniales, notamment celui qui dirigea le tout premier groupe de novices, le père Jérôme de Rouen. Entré dans l'Ordre en 1588 alors qu'il était déjà prêtre, gardien de Saint-Honoré en 1611, ce capucin « estoit un directeur vrayement désintéressé par sa profession, & la perfection de sa vie. Il avoit la charité, la science et la prudence confirmée par une longue expérience qu'il avoit de faire des saints & des saintes, ayant esté employé toute sa vie à conduire les Novices en qualité de père-maistre, & à la direction des Révérendes Mères capucines. Il fut choisy pour instruire la vie spirituelle aux douze premières capucines, à qui il a laissé son esprit de ferveur & de zèle, pour la mortification & les souffrances qu'elles ont si bien establies dans celles qui les ont suivies, qu'on le voit encore, animant une communauté de filles qui font profession de n'épargner, ny leurs forces ny leurs vies, pour réussir dans cette sainte entreprise, de maintenir cet esprit de pauvreté & d'austérité, qui les fait passer pour des anges, plutost que pour des filles²¹⁰ ».

Mais nos capucines sont d'abord des clarisses, et de ce point de vue, comme nous l'avons indiqué, l'Ave Maria joue le rôle de modèle. Comme leurs consœurs de l'Observance, les clarisses

209. Paris, Archives nationales, Minutier central, étude VIII, t. 564, f° 415. Nous soulignons.

210. Marc DE BAUDUEN, *La Vie admirable de tres haute, tres puissante, tres illustre et tres vertueuse Dame Charlotte, Marguerite de Gondy, Marquise de Magnelais*, Paris, N. Buon, 1666, p. 116-117.

capucines observent la règle de Claire et les constitutions de sainte Colette. Une édition de la règle qui leur est destinée paraît dès 1605, à Paris, chez Eustache Foucault²¹¹. Pour assurer leur subsistance, les capucines parisiennes disposent de tertiaires qui logent auprès du monastère et qui ne sont pas sans rappeler les frères quêteurs de l'Ave Maria. Par ailleurs, il est probable qu'à l'origine les capucines de Saint-Honoré ne recevaient pas de converses, exactement comme à l'Ave Maria²¹².

211. *La Première Reigle des religieuses de sainte Claire, laquelle leur fut donnée par le Père saint François, et confirmé par le Pape Innocent III. Ensemble la manière de recevoir les novices à l'Ordre et à la profession. Reveuue et corrigée par le Revd Père procureur de cour des Frères mineurs capucins. Avec les adjunxions du concile de Trente à la marge. Avec licence du maistre du Sacré Palais.* À Paris, Chez Eustache Fouquault, rue Saint Jaque, 1605. BnF, 8-LD88-1 (A). L'ouvrage renferme non seulement la règle, mais aussi les rituels de vêtue et de profession des sœurs «qui vivent selon la première reigle de sainte Claire et selon la réformation de la bienheureuse Colette», diverses litanies et oraisons, en latin et en français, un petit catéchisme ainsi qu'une brève vie de sainte Claire. Ce livre porte la marque de la toute première tentative de transposition du modèle italien de capucines dans le contexte français; ainsi, il se termine par une approbation en italien, non datée, mais signée «Fra Christofano d'Assisi Procuratore di Corte e Commissario generale di Fr. Capuccini», et on sait que ce Christophe d'Assise est à l'origine d'une édition de la règle destinée aux capucines italiennes et imprimée à Orvieto en 1588. Curieusement, les constitutions des capucines n'y figurent pas. En revanche on connaît au moins deux éditions parisiennes (1619, chez René Giffart, et 1657, chez Gilles André) comportant la règle, mais aussi les constitutions de sainte Colette révisées à l'intention des capucines, à Rome en 1610. (Ces deux éditions sont conservées à la bibliothèque des capucins de Bron.) En conséquence, avant 1619, les capucines parisiennes utilisaient peut-être tout simplement une version des constitutions de sainte Colette empruntée à un monastère de colettines. Par ailleurs, des cahiers incluant la fin de l'ouvrage de 1605, avec la vie de sainte Claire (et l'approbation italienne de Christophe d'Assise!), ont été insérés tels quels dans des petits livres de spiritualité destinés aux clarisses de l'Ave Maria de Paris. Pour quelle raison et à quelle date? Comment s'est établi le contact entre les deux grandes communautés de clarisses parisiennes? Questions pour l'instant sans réponses.

212. Voir notre étude, «“Toutes sont converses & toutes sont dames”. Converses et sœurs de chœur chez les clarisses parisiennes sous l'Ancien Régime», *Sœurs pauvres*, été 2007, p. 23-42. Seule différence, dans un cas (l'Ave Maria), les frères quêteurs sont d'authentiques frères mineurs, alors que dans l'autre (les capucines), ils sont de simples tertiaires. Déjà réticents quant à l'assistance spirituelle due aux moniales, les capucins avaient au moins réussi à échapper à l'assistance matérielle.

Dans le cadre de la création de la place Louis-le-Grand (aujourd'hui place Vendôme), le roi décide de déplacer le monastère des capucines et de le faire reconstruire par l'architecte Maurice Gabriel, sur des plans dessinés par Jules Hardouin-Mansart. La nouvelle église, dédiée sous le titre de Saint-Louis le 27 août 1689, était orientée nord-sud, avait la forme d'un rectangle très allongé et « se divisait en deux parties à peu près égales : le chœur des religieuses et la nef entre lesquels se trouvait le sanctuaire²¹³ ». Le cloître se situait au nord, dans le prolongement de l'église. L'ensemble du monastère est aujourd'hui détruit (l'église se trouvait à l'emplacement de l'actuelle rue de la Paix), mais *La Descente de croix* de Jean Jouvenet qui figurait au maître-autel (1697) est conservée au musée du Louvre.

5.2. Les élisabéthines

Nous avons déjà évoqué la branche féminine du Tiers-Ordre régulier réformé par Vincent Mussart, dans la mesure où le couvent masculin de Nazareth doit son existence à cette implantation parisienne. Les élisabéthines avaient en effet cédé leur monastère aux pénitents de Picpus après avoir fait construire des bâtiments beaucoup plus vastes de l'autre côté de la rue Neuve-Saint-Laurent²¹⁴. Le 14 avril 1628, Marie de Médicis avait posé la première pierre de leur église, dédiée à Notre-Dame de Pitié²¹⁵, et trois ans plus tard, le 11 octobre 1631, les sœurs avaient pu emménager dans leur nouveau monastère.

a.213. M. DENIS, « Les Clarisses capucines de Paris (1602-1792) », art. cit., p. 647. Voir aussi les planches de Nicolas Guérard pour la construction du couvent des capucines qui accompagnaient les devis de Jules-Hardouin Mansart (1686), BnF, Estampes, Ee 3 b ; elles sont reproduites dans *Les Ordres mendiants à Paris*, op. cit., p. 196. L'une des planches montre le projet de maître-autel, et l'autre, son revers, du côté du chœur des moniales.

a.214. *Les Ordres mendiants à Paris*, op. cit., p. 216-219.

a.215. Une gravure reproduisant l'inscription (traduite en français) et les médailles figurant sur cette première pierre est conservée dans le fonds des élisabéthines (ms. 103).

Ce monastère n'a pas totalement disparu : la chapelle, bien que profondément transformée au XIX^e siècle, n'est autre que l'actuelle église paroissiale Sainte-Élisabeth, rue du Temple. Par ailleurs, des plans, datés de 1628 et signés par le ministre provincial des tertiaires réguliers, permettent de reconstituer l'ordonnancement des bâtiments²¹⁶. Remarquons l'existence de deux chœurs destinés aux moniales : le chœur « de jour », perpendiculaire à la nef, permettait aux sœurs d'assister à la messe (c'est probablement la chapelle Sainte-Élisabeth de l'église actuelle), et au premier étage, à proximité des cellules, le chœur « de nuit » servait en particulier lors des offices nocturnes²¹⁷.

En évoquant les religieux du couvent de Nazareth, nous avons souligné combien ceux-ci avaient assisté les moniales. On peut néanmoins remarquer que les prédicateurs qui ont assuré les stations d'avent et de carême au monastère n'appartenaient pas tous, loin de là, au Tiers-Ordre régulier. Ainsi, en l'espace de dix ans, entre l'avent 1647 et le carême 1656, on relève sept tertiaires réguliers (dont Paulin d'Aumale), contre treize non tertiaires — quatre jésuites, quatre séculiers, deux carmes des Billettes, un capucin, un dominicain et un minime²¹⁸. De ce point de vue, nos élisabéthines font preuve d'une « ouverture d'esprit » que l'on ne rencontre ni à l'Ave Maria, où les prédicateurs sont toujours des observants, ni chez les capucines, où ils sont tous capucins²¹⁹. En revanche, nous allons retrouver le même phénomène chez les annonciades de Popincourt.

216. AN, N III Seine/1-2.

217. Édouard-Jacques CIPRUT, « Les constructeurs de l'église Sainte-Élisabeth à Paris (Documents inédits) », *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art Français*, année 1954 (1955), p. 186-201, et Claire BOIRON, *Histoire de l'architecture du Tiers Ordre de saint François d'Assise, à Paris, sous l'Ancien Régime*, Université Paris X-Nanterre, maîtrise d'histoire de l'art, septembre 1993, 85 p. et 60 illustrations.

218. BnF, 4°Lk7 6743.

219. Voir notre étude, « Au cœur d'une province franciscaine. Les cordeliers, clarisses, sœurs grises et annonciades de France parisienne (XVII^e siècle) », *Revue Mabillon*, nouvelle série, t. 12 (= t. 73), 2001, p. 236-237.

La communauté, composée de sœurs de chœur et de sœurs converses, a pu compter quatre-vingt membres à la fin du XVII^e siècle. Lorsque le ministre provincial, Paulin d'Aumale, leur remet une nouvelle traduction de leurs constitutions, le 16 mai 1685, elles sont une soixantaine de sœurs de chœur à apposer leur signature sur le manuscrit²²⁰. Par ailleurs, les élisabéthines éduquaient quelques jeunes filles et entretenaient des dames pensionnaires.

5.3. Les « petites cordelières »

Ces clarisses urbanistes « de sainte Claire de la Nativité de Jésus », connues sous le nom de « petites cordelières », sont issues du monastère du faubourg Saint-Marcel²²¹. Cette communauté a connu une durée d'existence assez brève (un peu plus d'un siècle), et son histoire reste ignorée des historiens. Par lettres patentes de Louis XIII en date du 25 mars 1632, les cordelières de Saint-Marcel reçoivent l'autorisation « de fonder et instituer dans la ville un petit couvent de leur ordre en forme de secours à leur monastère du faubourg, et à cette fin d'acquérir les places et maisons nécessaires pour cet établissement²²² ». Cette volonté de se procurer un couvent « en forme de secours » s'explique à la fois par les inconvénients résultant de l'emplacement du monastère (crues de la Bièvre, insécurité en cas de troubles), mais aussi par l'importance des effectifs à cette époque. Dans un premier temps, les moniales s'établissent dans le Marais, et construisent un couvent à l'angle de la rue des Francs-Bourgeois et de la rue Payenne²²³. D'autres lettres patentes, en date du 2 septembre 1687, autorisent les clarisses à se transplanter au faubourg Saint-Germain où elles font l'acquisition de l'hôtel de Beauvais. Une ancienne salle de bal y est transformée en chapelle. Pour

220. *Constitutions manuscrites*, ms. 040, BFC, fonds des élisabéthines.

221. *Gallia Christiana*, Paris, 1744, t. 7, col. 957-959. *Les Ordres mendiants à Paris*, op. cit., p. 172-173.

222. Cité dans *Ibid.*, p. 172.

223. Alexandre GADY, *Le Marais*, op. cit., p. 158.

tenter d'expliquer un tel déménagement, on peut risquer une hypothèse : comment une communauté d'urbanistes aurait-elle pu soutenir la comparaison avec le monastère tout proche de l'Ave Maria, dont nous avons souligné le constant rayonnement ? Les aumônes des familles dévotes du quartier n'ont peut-être pas été suffisantes pour entretenir ces « petites cordelières », qui sont au nombre d'une trentaine dans les années 1660²²⁴. Les moniales espéraient sans doute trouver un cadre plus favorable au faubourg Saint-Germain. Mais dès 1745, une enquête constate qu'elles sont trop nombreuses et endettées. Le monastère, qui dépend, comme Saint-Marcel, de la province de France des cordeliers, est supprimé le 4 juin 1749²²⁵. Dans les constitutions particulières de ces « petites cordelières », on peut lire que « *les sœurs du chœur faisant proprement le corps de la religion*, il faut prendre garde soigneusement au choix des filles qui se présentent pour estre receües dans la communauté²²⁶ ». Ici, comme à Saint-Marcel, on avait donc adopté le modèle classique d'organisation de la vie religieuse qui établissait une hiérarchie très nette entre les converses et les sœurs de chœur.

5.4. Les annonciades

L'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie, dit de l'Annonciade, fondé au début du XVI^e siècle par Jeanne de France et le père Gabriel-Maria, s'est progressivement affilié à l'Observance franciscaine²²⁷. À l'époque où nous nous situons, certains

224. Rome, collège Saint-Isidore, ms. 2/5, p 427. La communauté est comptée parmi les *monasteria monialium almæ provincie Franciæ*.

225. D. ANGER, *Les dépendances de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, op. cit., p. 19.

226. *La Règle et constitutions des religieuses de sainte Claire du convent de la Nativité de Jésus*, Bibliothèque municipale de Lyon, fonds jésuite, ms. 12° 330, s.d., p. 95.

227. *Jeanne de France et l'Annonciade*, actes du colloque de l'Institut Catholique de Paris (13-14 mars 2002) réunis par Dominique DINET, Pierre MORACCHINI et Sœur Marie-Emmanuel PORTEBOS, ovm, Paris, le Cerf, 2004, 510 p.

monastères d'annonciades²²⁸ sont pourtant en train de quitter la juridiction franciscaine pour se placer sous la dépendance des évêques. C'est d'ailleurs indirectement pour cette raison qu'un monastère est fondé à Popincourt en 1636²²⁹.

À Melun, en 1624, une communauté de sœurs grises (tertiaires régulières franciscaines desservant des hôpitaux) adopte la règle de la Bienheureuse Vierge Marie, en présence de la mère ancelle²³⁰ du monastère de Pont-à-Mousson, Charlotte de Villicardel, représentant en cette occasion le ministre provincial de France parisienne²³¹. Mais en 1628, l'archevêque de Sens, contestant l'autorité du provincial en ce domaine, veut obliger les moniales à reprendre leur ancien habit. La communauté est traversée alors par une scission entre des sœurs favorables aux cordeliers et d'autres à l'évêque : on ne peut expliquer autrement le départ, en 1630, d'un important groupe de moniales comprenant l'ancelle, Barbe Jacquet, déjà supérieure du temps des sœurs grises²³². Cet essaim tente de s'implanter à Corbeil, puis à Saint-Mandé, avant de s'établir définitivement au hameau de Popincourt, près du faubourg Saint-Antoine (en avant de l'actuelle église Saint-Ambroise). Quant aux religieuses restées à Melun, après

A.228. Les annonciades de Jeanne de France sont parfois qualifiées de « rouges », pour ne pas les confondre avec les annonciades dites « bleues » ou « célestes », fondées à Gênes en 1602 par Vittoria Fornari. Ces dernières ont disposé d'une maison à Paris, à partir de 1622, rue Culture-Sainte-Catherine.

A.229. Joseph GARIN, « Les Annonciades de Popincourt », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 1, 1910, p. 533-554 et 666-681, et 2, 1911, p. 11-23. *Les Ordres mendiants à Paris, op. cit.*, p. 220-221.

A.230. L'abbesse dans le vocabulaire de l'Annonciade.

A.231. Le 28 septembre 1624, la supérieure, Barbe Jacquet, fait profession dans l'Ordre de la Vierge Marie et signe pour la première fois : « Humble M. Ancelle ». Archives départementales de Seine-et-Marne, H 781, f^o 17. Voir notre étude, « La mise sous clôture des Sœurs Grises de la province franciscaine de France parisienne, au XVII^e siècle », dans *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde*, Saint-Étienne, 1994, p. 635-658.

A.232. Il est intéressant de remarquer combien cette scission originelle est occultée par les sources. C'est ce qui explique le mutisme des historiens : Barbe Jacquet et ses compagnes quittent Melun « en 1630, l'on ne sait pour quelles raisons ». J. GARIN, « Les Annonciades de Popincourt », *art. cit.*, p. 535.

avoir refusé la visite du provincial de France parisienne²³³, elles passent sous la juridiction de l'Ordinaire en 1638 et reçoivent l'autorisation de conserver l'habit des filles de Jeanne de France.

Barbe Jacquet, la première mère ancelle de Popincourt, meurt en 1642, et, pour la remplacer, les annonciades élisent Marguerite de Louvencourt, qui va diriger la maison pendant trente et un ans et lui assurer rayonnement et prospérité. Une nouvelle église conventuelle est construite à partir de 1655, et elle est consacrée le 9 décembre 1659, sous la dédicace de Notre-Dame de Protection. L'*Annonciation* de Daniel Hallé, datée de 1659 et destinée au maître-autel de cette église, est aujourd'hui conservée dans l'église Notre-Dame de Bercy.

Les moniales, qui sont au nombre de 47 en 1661, entretiennent des liens étroits avec les cordeliers de France parisienne²³⁴. Un confesseur et son compagnon résident à demeure au monastère, tandis que le ministre provincial quitte régulièrement l'Ave Maria pour assurer une visite régulière à Popincourt, ou y recevoir une profession. Ces relations avec les cordeliers n'empêchent pas les moniales de manifester une grande liberté aussi bien dans la destination de leurs aumônes que dans le choix de leurs prédicateurs. Parmi ces derniers, on trouve un tiers de religieux de France parisienne, mais aussi des capucins, des récollets, des tertiaires réguliers, ainsi que quelques minimes, augustins et jésuites.

Deux autres communautés d'annonciades, beaucoup plus fragiles et éphémères, ont résidé à Paris dans les années 1630-

233. BnF, 500 Colbert 160 f°243 : «Extrait des registres du Conseil d'Etat». Après le refus de visite du 14 octobre 1637, arrêt du conseil en faveur du père Jacques Saleur, provincial de France parisienne, l'autorisant à visiter les annonciades de Melun (9 janvier 1638).

234. Les registres de comptes du monastère, intégralement conservés (pour une part à la BHVP et pour une autre aux Archives départementales de Paris), mettent en lumière ces liens des annonciades avec les cordeliers de France parisienne, mais aussi avec l'ensemble de la famille franciscaine.

1650. L'une d'elles est pratiquement inconnue²³⁵. Un petit groupe de moniales, en provenance de Bourges (le premier monastère de l'Ordre), s'établit rue des Saints-Pères vers 1637 et y demeure jusqu'en 1654. Ces annonciades, comme celles de Bourges, se trouvent sous la juridiction des observants de la province de Touraine pictaviennaise. On ignore les raisons pour lesquelles ces moniales sont arrivées à Paris, et ce qui a motivé la fermeture du couvent. Les bâtiments, cédés aux cisterciennes de l'Abbaye-aux-Bois, subsistent en partie, rue de Sèvres.

L'autre communauté prend naissance en Lorraine pendant la guerre de Trente ans. Les annonciades ayant fui leur monastère de Saint-Nicolas-de-Port en 1635 trouvent refuge à Paris, s'établissent d'abord rue du Bac, puis rue de Vaugirard, au faubourg Saint-Germain (1638). Ces moniales, comme leurs consœurs lorraines, dépendent du ministre provincial de France parisienne et sont connues sous le nom d'annonciades « du Saint Sacrement »²³⁶. Ce nouveau monastère, dont Anne d'Autriche se déclare la fondatrice, attire bientôt des recrues « françaises » (quatorze professions entre 1636 et 1640), lesquelles deviennent bientôt majoritaires²³⁷. La communauté va connaître alors d'importantes dissensions entre moniales des deux « nations ». Au plus fort de la crise, en 1647, les Françaises, qui souhaitent le départ des Lorraines, se plaignent d'être abandonnées par le ministre provincial. Celui-ci a pourtant nommé un confesseur dans cette communauté²³⁸, mais il semble qu'il se soit refusé à intervenir dans ce conflit.

a.235. D. ANGER, *Les Dépendances de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, op. cit., p. 24.

a.236. Ou encore de « filles de Saint Nicolas du scapulaire rouge », selon une ancienne biographie manuscrite de Mectilde du Saint-Sacrement conservée au Monastère des bénédictines du Saint-Sacrement de Rouen, Ms. P 101, p. 422.

a.237. À ce sujet, voir l'important dossier des archives nationales (L 772) et Michelle PLUQUET et Annick LALUCQ, *Les Dames de Saint-Eutrope. Histoire du monastère de l'Annonciade de Saint-Germain-lès-Arpajon*, chez l'auteur, 2001, p. 121-124.

a.238. André le Roy, gardien des cordeliers de Vire en 1633 (R. TRIBOULET, *Gaston de Renty*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 29, mais erreur dans l'index, p. 422,

Pour échapper à ces querelles intestines, quatre sœurs du monastère parisien, soutenues par l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, entreprennent de fonder un nouveau monastère à Fécamp²³⁹. Quant aux annonciades demeurées rue de Vaugirard, elles apparaissent toujours autant délaissées par les cordeliers. Le 8 novembre 1648, « cette communauté abandonnée par ses légitimes supérieurs » adresse une requête au prieur de Saint-Germain-des-Prés afin qu'il vienne présider aux élections²⁴⁰. Mais les sœurs ne baissent pas les bras et le 27 novembre suivant, le roi, « de l'avis de la Reine Régente Madame [sa] mère », demande aux cordeliers de « reprendre la conduite desdites religieuses²⁴¹ ». Le 4 décembre 1648, le ministre provincial doit s'incliner : « Nous, obéissant aux commendemens qui nous sont faits, acceptons la conduite dudit monastère... » Les sœurs ne profiteront pas longtemps de cette direction puisque le monastère, accablé de dettes, ferme définitivement ses portes en 1656.

5.5. Les récollettes du faubourg Saint-Germain

Voici encore une communauté franciscaine qui s'est implantée au faubourg Saint-Germain et sur laquelle les historiens sont

où il est qualifié de gardien du couvent des capucins de Vire), assure la prédication de l'avent 1646 et du carême 1647 chez les annonciades du Saint-Sacrement. Paris, BnF, 4° LK7 6743. Il est alors explicitement qualifié de « confesseur desdites religieuses ». Par la suite, les prédications seront assurées par d'autres religieux (jésuites, cordeliers du Grand couvent) ou par un séculier. C'est en 1652 qu'apparaît pour la dernière fois, dans ces listes de prédicateurs, la mention de ces « religieuses du Saint-Sacrement » du faubourg Saint-Germain. À partir de l'avent 1654, figurent, dans le même quartier, les « bénédictines du Saint-Sacrement » (fondées l'année précédente), mais il importe de ne pas confondre les deux communautés.

239. Voir Dom Gaston LECROQ, *Les Annonciades de Fécamp*, Fécamp, 1947. Ce transfert de Saint-Germain-des-Prés à Fécamp s'explique par le fait que les deux abbayes bénédictines ont le même abbé commendataire, Henri de Bourbon (1600-1682), évêque de Metz.

240. AN, L 772 n° 114.

241. AN, L 772 n° 115. Copie collationnée de cette lettre en date du 4 décembre 1648. En dessous, autographe du père Bernard Lecoq, le ministre provincial de France parisienne.

bien mal renseignés²⁴². On ignore en effet les grandes lignes du processus qui a pu conduire des clarisses sous la juridiction des récollets à s'établir à Paris. On sait seulement que Chrétien de Lamoignon (1567-1636), président au Parlement de Paris, et son épouse Marie des Landes avaient obtenu la permission de faire venir des clarisses urbanistes de Verdun²⁴³ (réformées au début du XVII^e siècle par Florent Boulanger²⁴⁴), mais que, finalement, sous doute par décision du père Ignace Le Gault²⁴⁵, ce sont des moniales en provenance de Tulle qui arrivent dans la capitale en août 1637, et s'établissent rue du Bac dans un monastère dont la première pierre est posée en avril 1640²⁴⁶. Dans les années 1650, un petit groupe de récollets, que nous avons déjà mentionné, vient s'adjoindre à la communauté de moniales. L'annaliste récollet Hyacinthe Le Febvre ajoute que ces religieuses « furent appelées récollettes [et] demeurèrent dans l'habit & dans l'observance de la règle de sainte Claire [...], jusques au 8 décembre 1663, auquel jour & an, en vertu d'une bulle d'Alexandre VII du 18 aoust de la mesme année, avec l'agrément du Révérendissime Père Michel Ange de Sambuca, général de l'Ordre, avec le consentement de la province & du vicaire général de Monseigneur de Mets, abbé de Saint-Germain-

A.242. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique*, *op. cit.*, p. 152-154. D. ANGER, *Les Dépendances de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Près*, *op. cit.*, p. 17. *Les Ordres mendiants à Paris*, *op. cit.*, p. 202-205.

A.243. On trouve une allusion à ce projet de fondation parisienne dans Jean-Marie DE VERNON, *La Vie de la vénérable Mère Françoise de Saint-Bernard, religieuse de sainte Claire à Verdun*, *op. cit.*, p. 229 : une fille de Madame de Maisons (Mère Françoise de Saint-Bernard), devenue elle aussi clarisse à Metz, est désignée par la communauté « pour l'envoyer établir à Paris une Maison nouvelle de l'Ordre de Sainte Claire, dont néantmoins elle se fist dispenser par une humilité incomparable... »

A.244. Sur ce personnage voir *supra*.

A.245. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique*, *op. cit.*, p. 152. Provincial de Saint-Denis à partir de 1635, Ignace le Gault devient vicaire général de tous les récollets français en 1637 en vertu d'un Bref d'Urbain VIII daté du 18 août de la même année.

A.246. Les *Statuts et réglemens des récollettes de sainte Claire de Paris* (Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 3338) indiquent que les moniales sont arrivées « à paris l'an 1637 le 18^e jour du mois d'Aoust ».

des-Prez, elles receurent l'habit par les mains de leurs Majestez, Anne d'Autriche mère du Roy, & Marie Thérèse d'Autriche son épouse, reynes de France, & firent solemnellement profession de la règle de l'Immaculée Conception confirmée par le Pape Jules II, & rendirent leurs vœux entre les mains du très Révérend Père Olivier Voysement²⁴⁷, provincial »²⁴⁸.

Fondé par sainte Béatrice de Silva en 1484, l'Ordre de l'Immaculée Conception a été affilié à l'Observance par le cardinal Jimenez de Cisneros (1511) et s'est développé essentiellement en Espagne et dans les possessions espagnoles²⁴⁹. Il n'est pas étonnant que Marie-Thérèse d'Autriche, tertiaire franciscaine et fille aînée du roi Philippe IV d'Espagne, ait voulu faire adopter aux récollettes la règle des conceptionnistes avant de se déclarer fondatrice de ce monastère²⁵⁰. Elle entendait ainsi remercier Dieu pour la naissance du Dauphin (1661). Vers la fin du siècle, grâce aux libéralités de Louis XIV, les moniales ont fait construire un véritable monastère, dont il subsiste la chapelle (son volume est parfaitement visible depuis la rue du Bac) et plusieurs bâtiments conventuels. Le tableau du maître-autel — *La Consécration de la Vierge*²⁵¹ par Charles de Lafosse (1636-1716) — est aujourd'hui conservé au musée André Malraux du Havre.

5.6. Les communautés sous l'Ordinaire

Sous l'Ancien Régime, peu de religieuses franciscaines se sont spontanément rangées sous l'autorité des évêques. Ce sont

247. Selon le nécrologe des récollets de la province Saint-Denis, ce religieux meurt « aux Récollettes le 25 septembre 1686, âgé de 76 ans et de 56 de religion », Paris, BnF, ms. fr 13875.

248. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique, op. cit.*, p. 152-153.

249. Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Las Monjas Concepcionistas. Notas históricas sobre la Orden de la Concepción fundada por Beatriz de Silva*. Burgos, 1973, 173 p.

250. La mystique conceptionniste Marie d'Agreda (1602-1665), qui a entretenu une correspondance avec Marie-Thérèse d'Autriche, a joué un rôle certain dans la fondation de ce monastère.

251. Ce tableau de grande dimension (428 x 255 cm), récemment restauré, porte le titre d'*Immaculée Conception* dans *Les Ordres mendiants à Paris, op. cit.*, p. 204.

plutôt des circonstances ou des contraintes exceptionnelles (conflits internes, guerres, pressions exercées par les évêques) qui ont conduit des communautés à quitter les provinces franciscaines auxquelles elles appartenaient pour se placer sous la juridiction de l'Ordinaire.

À Paris, rue Saint-Honoré, en 1635, s'implantent des tertiaires régulières venues de Toulouse, « les Filles de la Conception du Tiers-Ordre de saint François ». Jean-Marie de Vernon classe cette communauté dans la catégorie des « Convens des Religieuses Tertiaires *qui ne sont plus sous la direction de nos Supérieurs* »²⁵². Il est possible que cet essaimage soit consécutif à un conflit au sein du Tiers-Ordre régulier toulousain. Les constitutions manuscrites de cette communauté stipulent clairement le régime d'autorité sous lequel se trouvent ces tertiaires régulières : « Les relligieuses du monastère de la Conception du tiers ordre de saint François fondé en la ville de Paris seront soubz l'entière juridiction et dépendance de Monseigneur l'archevesque de Paris, et ne pourront jamais pour quelque cause que ce soit s'exempter de l'obéissance et soumission qu'elles sont obligées de rendre à son autorité²⁵³. »

D'autres tertiaires régulières, mais de nationalité anglaise, quittent en juin 1658 leur couvent de Nieupoort (Nieuwpoort) en Flandre, passent par Paris et cherchent à s'implanter à Orléans. Mais l'évêque refusant de les recevoir, elles retournent à Paris, s'établissent à l'automne 1658 au faubourg Saint-Jacques, puis, définitivement, rue de Charenton, sur la paroisse Saint-Paul, en 1660. Ces religieuses sont dites « Filles Anglaises » ou « de la Conception », et leur couvent est couramment appelé « Bethlém »²⁵⁴. Une véritable église destinée à remplacer

252. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale*, op. cit., t. 3, p. 241.

253. Archives Nationales, LL 1643, registre manuscrit. *Constitutions pour la direction et conduite du monastère de la Conception du Tiers Ordre de saint François estably en la ville de Paris rue Saint-Honoré*, chap. i^{er} : « De la juridiction de Monseigneur l'Archevesque sur le Monastère », f^o 2.

254. Georges DAUMET, « Un couvent franciscain anglais à Paris », *Études franciscaines*, 27, 1912, p. 251-264. Voir aussi *The Diary of the Blue Nuns or Order*

l'oratoire primitif est en construction à partir de 1672 ; elle est placée sous le vocable de sainte Anne. Un peu plus tard, cette église devient le chœur des religieuses, et on lui ajoute une nef, grâce à la générosité de la duchesse de Cleveland.

Ces tertiaires dépendent de la province franciscaine d'Angleterre, et au début de leur installation à Paris, le ministre provincial vient les visiter et elles bénéficient de l'assistance de confesseurs franciscains anglais. Ainsi le père Gabriel Robes de Sainte-Marie exerce ce ministère auprès des sœurs dès 1659 et jusqu'à 1662²⁵⁵. Néanmoins, sous la pression du pouvoir diocésain, les franciscains anglais sont dépossédés de leur juridiction. En 1660, les sœurs reçoivent l'autorisation de s'établir à Paris, à condition d'y vivre conformément aux constitutions qui seront rédigées par l'ordinaire et sous son entière dépendance. Le procès verbal d'une visite régulière, effectuée en mars 1683 au nom de l'archevêque de Paris par le prieur de Saint-Germain-des-Prés, montre bien que les moniales dépendent désormais de l'autorité épiscopale²⁵⁶. La communauté compte alors seize sœurs de chœur et quatre converses.

Par ailleurs, peu après leur installation rue de Charenton, les sœurs avaient demandé à s'affilier à l'Ordre de l'Immaculée Conception. Un bref du pape Alexandre VII, daté du 16 septembre 1661, leur accorde l'autorisation de prononcer de nouveaux vœux et de prendre l'habit bleu et blanc des filles de Béatrice de Silva²⁵⁷. En ce troisième tiers du XVII^e siècle, Paris comprend donc deux communautés de conceptionnistes, l'une sous la juridiction des récollets, l'autre sous l'Ordinaire.

of the Immaculate Conception of Our Lady at Paris, 1658-1810, Joseph GILLOW et Richard TRAPPES-LOMAX (éd.), Londres, 1910, 440 p.

255. Père THADDÉE, *The Franciscans in England 1600-1850*, Londres 1898, p. 297.

256. Paris, Archives nationales, L 770, pièces 207 à 210. D. ANGER, *Les Dépendances de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, op. cit., p. 36.

257. D'où leur surnom de *blue nuns*.

6. *Le Tiers-Ordre séculier*

Outre des communautés régulières, la famille franciscaine comprend le Tiers-Ordre séculier. À l'époque, les « congrégations » de tertiaires (on parle de « fraternités » aujourd'hui) sont rattachées à des communautés du premier Ordre (ou du Tiers-Ordre régulier) et dirigées par des frères mineurs (ou des tertiaires réguliers). Ainsi le père Jean Morel, profès du couvent de l'Observance de Rouen en 1660, en résidence à l'Ave Maria dans les années 1680-1700, est qualifié de *prædicator et confessor, tertii ordinis sæcularium director* dans le nécrologe du monastère²⁵⁸. L'annaliste récollet Hyacinthe Le Febvre précise que la province Saint-Denis « a établey le tiers ordre en tous les convents, & y reçoit à l'habit & profession les personnes séculières vertueuses de l'un & de l'autre sexe qui s'y présentent, leur donne des directeurs pour leur expliquer cette règle, qui consiste à une sainte rénovation des vœux qu'ils ont faits sur les fonds baptismaux, d'observer les commandements de Dieu & de l'église²⁵⁹ ». Si nous disposons des noms de quelques tertiaires célèbres²⁶⁰ (les reines Anne et Marie-Thérèse d'Autriche, Monsieur Olier, Jean de Bernières), la masse de ceux qui ont appartenu à ces congrégations nous est inconnue.

Quelques registres de professions parvenus jusqu'à nous²⁶¹ concernent « la congrégation restablie en l'église du Grand convent des RR. PP. cordeliers de Paris » en 1665, et nous renseignent sur les différentes congrégations existant alors dans la capitale. En effet, si le premier Ordre est divisé, le Tiers-

258. Il meurt à l'Ave Maria le 20 avril 1703. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1220, f° 15. À l'avent 1677 et au carême 1678, en qualité de « théologien du monastère de l'Ave Maria », il prêche à Popincourt. Pour l'avent 1681 et le carême 1682, il assure la prédication au Temple, à Paris. BnF, 4°Lk⁷ 6743.

259. Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique, op. cit.*, p. 157. Suivent des « constitutions pour le Tiers Ordre de S. François », p. 157-161.

260. Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale, op. cit.*, t.II, p. 584-1612.

261. Notamment le ms. 162 de la BFC qui comporte l'acte de renouvellement de profession de Marie-Thérèse d'Autriche (25 juillet 1669), avec sa signature, celle de son confesseur, Jean de Soria, et celle du père Claude Frassen, « directeur de la congrégation ».

Ordre est unique (et il a toujours eu conscience de son unité) — alors même que telle congrégation est reliée à un couvent de capucins, et telle autre à un couvent de récollets. Le passage d'une congrégation à l'autre est donc a priori possible. Aussi, parmi les actes inscrits sur les registres du Grand couvent, on trouve des renouvellements de profession de la part de tertiaires provenant d'autres congrégations parisiennes. Par exemple, le 2 juin 1687, « Moy Sœur Margueritte Millet dite de Saint-François, femme de Monsieur Roché, brodeur de messeigneurs du clergé, et *professe de la congrégation de l'Ave Maria* de la paroisse de Saint-Sulpice, confesse avoir renouvelé ma profession²⁶² » dans la congrégation du Grand couvent des cordeliers. Ainsi, à la faveur de ces renouvellements de professions, se dessine une carte des congrégations parisiennes qui, sans grande surprise, se superpose à celle des communautés masculines. Observants de l'Ave Maria, capucins, récollets (en particulier ceux du faubourg Saint-Germain), tertiaires réguliers de Picpus et de Nazareth, tous ces religieux ont en charge des tertiaires séculiers²⁶³.

7. *La famille franciscaine*

Nous avons passé en revue un grand nombre de communautés franciscaines établies sur le territoire actuel de Paris pendant cette période que nous avons appelé « le Grand Siècle franciscain ». Il nous faut examiner maintenant comment fonctionnent toutes ces communautés dans leurs relations les unes avec les autres. N'oublions pas tout d'abord que pour tous nos couvents, sauf pour les deux qui se trouvent sous l'Ordinaire, la province constitue le cadre normal de leur vie relationnelle. Chaque communauté raisonne d'abord en fonction de sa province. Entre l'Ave Maria et Popincourt, deux monastères de France parisienne, les contacts et les échanges apparaissent constants. Mais les registres de comptes intégralement conservés de

262. BFC, ms. 162, p. 98.

263. Voir notre étude, « Matériaux pour servir à l'histoire du Tiers-Ordre séculier à l'Époque moderne », art. cit., p. 540-547.

Popincourt nous montrent que les annonciades ont noué des relations avec la plupart des communautés de France parisienne, masculines comme féminines, y compris celles qui se trouvent éloignées de Paris. En 1665 et 1666, lors du décès de deux moniales parisiennes, des trentains de messes sont célébrés dans les couvents de Lorraine²⁶⁴. De même, on peut lire la chronique des capucins du Marais en notant les autres couvents de la province de Paris qui s'y trouvent mentionnés : les deux autres couvents parisiens, certes, mais aussi celui de Meudon à qui l'on cède en 1644-1645 une « custode pour l'exposition du Saint Sacrement »²⁶⁵, ou celui de Poissy à qui l'on prête en 1700 cinq cents livres pour l'aider à acquérir une maison²⁶⁶. Hors du cadre provincial, des liens peuvent se nouer également. Nous avons déjà évoqué les prédicateurs capucins ou récollets qui prêchent régulièrement chez les annonciades ou les élisabéthines. Les annonciades reçoivent d'un certain frère « Zenobe des Récollets [du] catolicon diaphenix et autres drogues » et une demi-livre de rhubarbe d'un « frère ange capucin »²⁶⁷.

Parfois les relations apparaissent assez peu nourries, à la limite de l'indifférence²⁶⁸ : Ainsi, en mai 1713, les capucins du Marais organisent une octave de célébrations pour fêter la canonisation

264. Paris, BHVP, registre des dépenses du monastère de Popincourt, CP 3552 f° 106-107.

265. BnF, nouv. acq. fr. 4135, f° 35 v°.

266. « Le convent du Marais prêta par ordre du définitoire cinq cent livres au convent de Poissy pour l'aider à payer une maison qu'il avoit aqise comme necessaire, affin de n'avoir pas un voisinage incommode. Cette somme fut empruntée à Monsieur Regnaut [syndic du couvent], le Marais n'ayant aucunes aumônes alors, à cause des dépenses faites aux batimens cy dessus marquez ». AN S 3706, p. 142.

267. Archives départementales de Paris, registre des dépenses du monastère de Popincourt, 1 AZ 66, reg. 1, f° 199 v° (décembre 1652) et Paris, BHVP, CP 3552, f° 152 (novembre 1670).

268. Évoquant un incident de quête entre les tertiaires réguliers et les cordeliers de Bernay, le chroniqueur des tertiaires écrit que « depuis ce temps jusques en l'an 1656, nous vescuemes assez paisiblement et *indifféramment* les uns avec les autres », Archives départementales de l'Eure, H 1202, *Mémorial du couvent des pénitents de Bernay*, XVII^e siècle, f°9 v°-10 r°.

du premier saint capucin, Félix de Cantalice. Les paroisses du quartier et les autres communautés religieuses (carmes Billettes, pères de la Mercy, bénédictins de Saint-Martin-des-Champs) participent aux festivités. Un après-midi, la chronique signale une prédication par le père Baron, cordelier de l'Ave Maria. Il paraît être venu seul. Lors de la consécration de l'église de Popincourt²⁶⁹, en 1659, quinze cordeliers formant deux chœurs avaient fait le déplacement ! Au sein même d'une province, les relations peuvent se détériorer, en particulier entre des communautés féminines et leur supérieur masculin. Ainsi les annonciades du Saint-Sacrement estiment qu'elles sont abandonnées par le ministre provincial de France parisienne.

Les branches du premier Ordre connaissent également des périodes de rivalités intenses et de conflits qui peuvent avoir des répercussions sur les relations entre les communautés parisiennes. Capucins et récollets se trouvent souvent en situation de concurrence lors de fondations de nouveaux couvents, tandis que les capucins et les tertiaires réguliers se querellent à propos de la forme de leur habit ou de l'admission de tertiaires séculiers. Pourtant, ces tensions n'empêchent pas une certaine reconnaissance mutuelle : en 1609, le chapitre provincial des capucins parisiens défend que l'on parle mal des récollets « qui sont nos frères, étant enfans de saint François »²⁷⁰.

Notons encore que les réseaux familiaux ont certainement interféré dans les relations entre les communautés, et que ce point mériterait une étude particulière. La famille proche de Madame Acarie compte des clarisses de Longchamp et des capucins. Après la conversion au catholicisme de Matthieu d'Abra de Raconis et de trois de ses sœurs, l'une d'elles, Judith-Florence, entre chez les clarisses de Verdun réformées par le récollet Florent Boulanger²⁷¹,

269. Paris, BHVP, CP 3552, f° 36.

270. Paris, Bibliothèque du séminaire Saint-Sulpice, ms. 364, MAURICE D'EPERNAY, *Capitula Capucinatorum*, IV, p. 197.

271. Elle prend le nom de Florence de Saint-Joseph. Madame Acarie, écrit André Du Val, « eut affection de mener en Lorraine Mademoiselle Florence d'Abra

tandis que Matthieu prend l'habit chez les capucins sous le nom d'Ange-Raphaël²⁷². Le tertiaire régulier Jean-Chrysostome de Saint-Lô a un frère capucin et une sœur clarisse à Rouen. Mère Marie de Saint-Charles, plus de trente-cinq ans supérieure des élisabéthines parisiennes, est la fille de Madame de Maisons, laquelle, devenue veuve, entre chez les clarisses de Verdun sous le nom de mère Françoise de Saint-Bernard et y assure la charge d'abbesse entre 1626 et 1629²⁷³.

8. *La fin d'un Grand Siècle*

Vers 1660 se clôt le temps des fondations franciscaines à Paris. Passée cette date, nous assistons simplement au passage des récollettes sous la règle de l'Immaculée Conception et au transfert des capucines auprès de la place Louis-le-Grand. Beaucoup plus tard, à la veille de la Révolution (1782), les capucins de Saint-Jacques sont transférés au couvent de la chaussée d'Antin, construit par l'architecte Brongniart (actuels lycée Condorcet et église Saint-Louis d'Antin). Nous ne disposons pas de données d'ensemble concernant les effectifs de ces communautés franciscaines (au total, 900 religieux franciscains au milieu du XVII^e siècle à Paris ?), mais, si on se réfère aux capucins, pour lesquels nous avons des indications chiffrées, on peut estimer que les effectifs progressent pendant une bonne partie du XVII^e siècle, avant d'atteindre un palier qui se prolonge au début du siècle suivant. La chute des effectifs est sans doute plus tardive.

de la famille de Raconis pour estre Recollete en la ville de Verdun, où des filles de sainte Claire s'estoient de naguières reformées soubz la conduite des pères Recolets. Monsieur Acarie son mary & le père de Berules l'accompagnèrent en ce voyage, & après avoir mis ceste bonne Damoiselle dans la religion, ils allèrent à S. Nicolas de Lorraine», A. DU VAL, *La Vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation*, op. cit., p. 174-175.

272. Jean MAUZAIZE, *Le Rôle et l'action des capucins de la province de Paris*, op. cit., III, p. 1151-1152.

273. On la trouve sous le nom de Françoise de Hurault dans la liste des abbesses fournie par Hyacinthe LE FEBVRE, *Histoire chronologique*, op. cit., p. 149. Jean Marie DE VERNON, *La Vie de la vénérable Mère Françoise de Saint-Bernard, religieuse de sainte Claire à Verdun*, op. cit., p. 24.

Ainsi, au couvent des capucins du Marais, on compte encore une cinquantaine de religieux dans les années 1720, mais seulement trente-huit en 1749 et vingt en 1766²⁷⁴. Par ailleurs, en cette première moitié du XVIII^e siècle, les religieux continuent d'assurer de nombreuses stations d'aveu et de carême dans les paroisses parisiennes. Quant aux communautés féminines, elles ne paraissent pas en perte de vitesse. L'Ave Maria compte entre cinquante et soixante moniales jusqu'aux années 1760, avec un léger fléchissement par la suite, et le noviciat n'y est jamais désert²⁷⁵. On ne peut donc pas parler, sans nuances, de déclin à propos des religieux franciscains, ni de désaffection des populations à leur égard.

Pourtant, nous pensons pouvoir faire s'achever ce Grand Siècle franciscain à Paris dans les années 1680-1700. Il nous semble en effet qu'à cette époque les mentalités changent aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des couvents. Pour percevoir ces évolutions, il est intéressant de recourir une fois encore à la chronique du couvent des capucins du Marais. Considérons, ici, pour conclure, deux indices particulièrement significatifs. Le premier apparaît à première vue bien anecdotique et concerne la vie matérielle des religieux. On peut lire en effet, dans le récit des événements qui ont marqué l'année 1686, la mention de l'abolition d'un « ancien usage » relatif à la lessive : « Dans cette année 1686, on désista entièrement faire les lessives accoutumées et selon l'ancien usage de la religion (où les frères laïcs la dispoient et la fouilloient²⁷⁶ et la communauté la lavoit) pour la faire blanchir au dehors par les séculières²⁷⁷. » Cette modification dans la pratique de la lessive communautaire nous paraît assez symptomatique d'un alignement progressif des capucins sur les autres religieux. Dans l'ancien usage, si les frères

274. Marie DE LAUBIER, *Les Capucins à Paris*, op. cit., I, p. 159.

275. Voir notre étude, « Le monastère parisien de l'Ave Maria au XVIII^e siècle », art. cit., p. 290-292.

276. Ou « couilloient ».

277. BnF, nouv. acq. fr. 4135, f^o 67 r^o-v^o. Voir aussi, en 1630, f^o 30 v^o : « la buanderie où l'on mit de grandes pierres pour les lessives que l'on faisoit soy même sans ayde séculière ».

laïcs faisaient le gros du travail, l'ensemble de la communauté (et donc les prêtres) y prenait part également. Toutes les réformes franciscaines ont cherché à réduire l'écart entre le frère laïc et le frère clerc, en donnant davantage de droits au premier, mais aussi en imposant au second de participer aux tâches matérielles au sein du couvent. La cessation de cette lessive communautaire n'a donc rien d'anodin. Par ailleurs, après 1686, les capucins confient ce travail à des séculières, c'est-à-dire à des femmes qu'il faut probablement rétribuer. Enfin, cette décision est peut-être consécutive à une baisse dans le recrutement des frères laïcs. Vie fraternelle, rapport à l'argent, présence des frères laïcs : au-delà de la suppression de la lessive en commun, c'est la vie franciscaine dans sa radicalité qui se trouve remise en question au Marais.

Le deuxième indice concerne davantage la manière dont sont perçus les religieux, et les services que l'on attend d'eux. En 1704, l'attention du lecteur est retenue par l'indication « on cesse les catéchismes » en marge du registre. On peut lire ensuite : « Depuis quelques années, Messieurs les curés des Paroisses circonvoisines souhaitans que tous les enfans de leurs paroisses aillent aux catéchismes pour la première communion, et se rendant difficiles avec ceux qui estoient instruits ailleurs, les Capucins n'ayant continué cet exercice depuis leur établissement aux Marais que par Charité, dans les Carêmes pour les enfans et les laquais du quartier, pendant le sermon et autres temps, désistèrent cette année pour éviter toute contrariété²⁷⁸. » Là encore cette décision nous apparaît significative. Dans les années 1620, les capucins, répondant aux désirs des populations, ont cherché à pallier les insuffisances de l'encadrement paroissial. Au début du XVIII^e siècle, les paroisses donnent leur pleine mesure, le clergé séculier est de mieux en mieux formé, et les capucins du Marais doivent se replier sur des activités purement conventuelles.

Bien entendu, ces deux indices ne concernent que les capucins du Marais, et une enquête beaucoup plus ample serait à mener pour vérifier si nous avons eu raison de situer cette fin de « Grand Siècle franciscain » dans les années 1680-1700.

278. *Ibid.*, f° 157.

LES COMMUNAUTÉS FRANCISCAINES

Classement selon

A : famille du premier Ordre ; B : noms donnés aux religieux ; C : province franciscaine d'appartenance ; D : communauté masculine ou féminine ; E : nom de la communauté ; F : date de fondation.

A	B	C
Ordre des Frères Mineurs, l'Observance.	Cordeliers, observants, cordelières, clarisses urbanistes, clarisses de l'Ave Maria, annonciades	Province de France
		Province de France parisienne
		Province de Touraine pictaviennaise
	Récollets, récollettes	Province Saint-Denis
		Province d'Irlande
	Tertiaires réguliers, pénitents, pères de Picpus, élisabéthines	Province Saint-François
Province Saint-Yves		
Ordre des Frères Mineurs Capucins.	Capucins, capucines	Province de Paris

À PARIS, ENTRE 1650 ET 1660

l'appartenance institutionnelle

En 1650, ni les cordeliers de l'Ave Maria, ni les récollets de la rue du Bac ne bénéficient du statut de couvent, mais ils constituent de réelles communautés en marge des monastères féminins. Les récollets hibernois ne disposent que d'une simple résidence.

D	E	F
H	Grand couvent des cordeliers	1230
F	Cordelières de Saint-Marcel ou de « la rue de Lourcine »	1290
F	Petites cordelières	1634
F	Clarisses de l'Ave Maria	1485
H	Cordeliers de l'Ave Maria	1485
F	Annonciades de Popincourt	1636
F	Annonciades du Saint Sacrement	1635
F	Annonciades des dix vertus	1637
H	Couvent du faubourg Saint-Laurent	1604
F	Récollettes de la rue du Bac	1637
H	Récollets de la rue du Bac	1640 (?)
H	Récollets « hibernois »	1652
H	Couvent de Picpus	1601
H	Couvent de Belleville	1638
H	Couvent de Nazareth	1630
F	Monastère Sainte-Élisabeth	1615
H	Capucins de Saint-Honoré	1574
F	Capucines de Saint-Honoré	1606
H	Capucins de Saint-Jacques	1613
H	Capucins du Marais	1622

Les communautés franciscaines

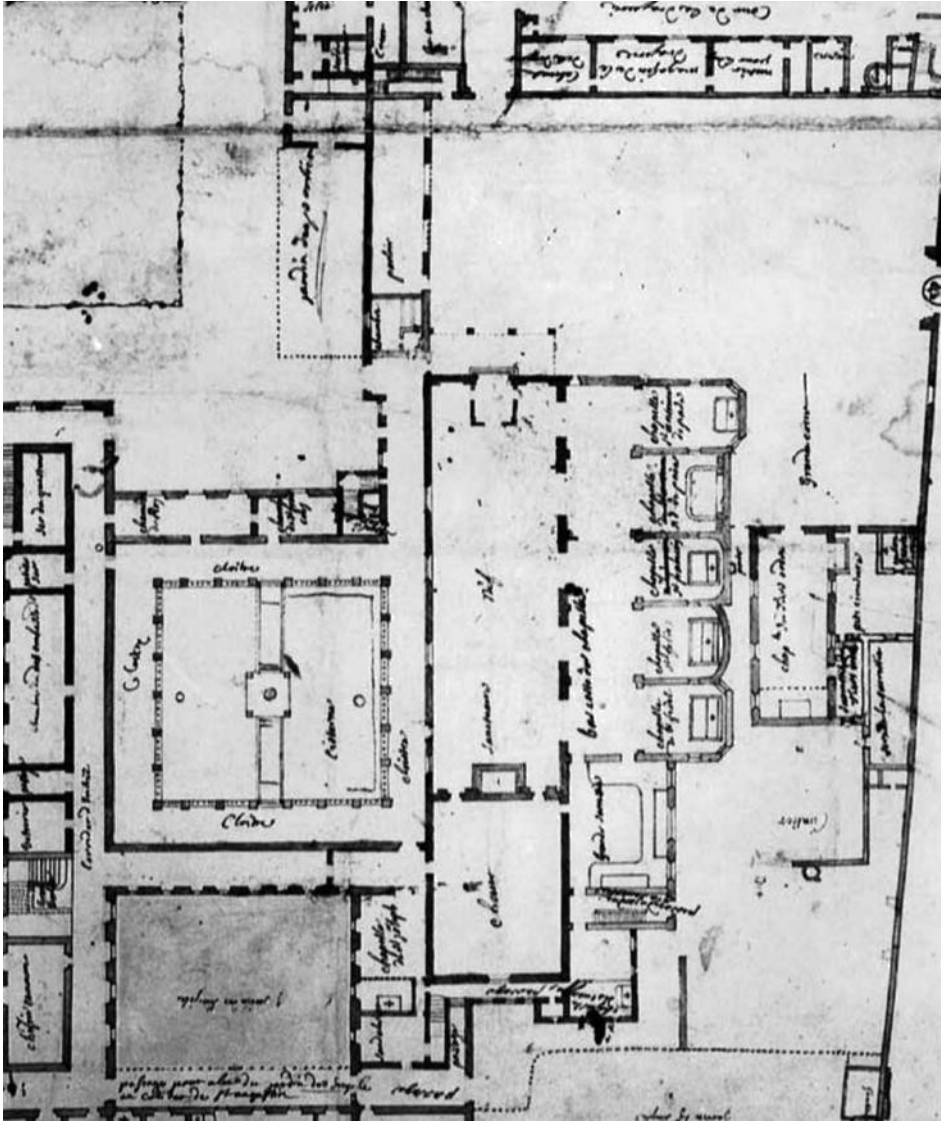
Répartition

	Paroisse	Communauté
En la Cité		
En la Ville	Saint-Roch	Capucins de Saint-Honoré
		Capucines de Saint-Honoré
		La Conception Notre-Dame
	Saint-Nicolas-des-Champs	Tertiaires réguliers de Nazareth
		Monastère Sainte-Élisabeth
	Saint-Jean-en-Grève	Capucins du Marais
	Saint-Gervais	Petites cordelières
	Saint-Paul	Clarisses de l'Ave Maria
		Cordeliers de l'Ave Maria
L'Université	Saint-Côme	Grand couvent des Cordeliers
Faubourg Saint-Laurent	Saint-Laurent	Récollets
Faubourg Saint-Antoine		Annonciades de Popincourt
	Saint-Paul	Tertiaires réguliers de Picpus
		Filles Anglaises de l'Immaculée Conception
Faubourg Saint-Germain	Saint-Sulpice	Annonciades du Saint Sacrement
		Annonciades des dix vertus
		Récollettes de la rue du Bac
		Récollets de la Rue du Bac
		Récollets « hibernois »
Faubourg Saint-Jacques	Saint-Jacques-du-Haut-Pas	Capucins de Saint-Jacques
Faubourg Saint-Marcel		
	Saint-Marcel	Cordelières de Saint-Marcel ou de « la rue de Lourcine »
Belleville	Saint-Merry	Tertiaires réguliers

à Paris vers 1650

géographique

T
1689 : transfert place Vendôme
V.
V. T.
1687 : transfert au faubourg Saint-Germain. Suppression en 1749.
V.
V.
V. T.
V. T.
Suppression en 1782. T.
Suppression en 1656
Suppression en 1654
V. T.
1782 : transfert à la chaussée d'Antin (V)
V.



Couvent des capucins de Saint-Honoré détail d'un plan ancien

Nécrologe des capucins de la province de Paris

par Dominique Tronc

L'intérêt de ce registre des morts est double : premièrement, pas moins de mille cinq cents noms éclairent sur la durée d'un siècle la vie d'une communauté ; deuxièmement cette communauté est définie de manière précise par l'appartenance capucine et par la localisation géographique au sein du Royaume. Son exploitation permet une approche statistique quantitativement valide et qualitativement ciblée. Mais surtout, la mise en valeur par ses rédacteurs de certaines figures remarquables, auxquels sont joints des éléments biographiques, voire des récits, illustre concrètement et parfois savoureusement des conditions de vie aventureuses et souvent héroïques.

Une brève présentation d'ensemble sera suivie d'une chronologie datée et repérée au sein de la séquence des numéros d'entrées de noms (n° 1 à n° 1501). Cette chronologie se présente sèchement en son début, car la première main est celle d'un rapporteur sobre — et se termine de même, car l'abondance des décès annuels à rapporter incita la dernière main à évacuer toute donnée personnelle.

L'abondance de chiffres ne doit pas décourager le lecteur : ils sont nécessaires pour situer et éventuellement pour retrouver telle figure dans le long manuscrit du nécrologe ou pour tirer des renseignements quantitatifs de l'ensemble. Heureusement, les entrées nominales ouvrent sur des précisions concrètes qui évoquent des « vies » abrégées, mais en conservant leurs couleurs

propres. On les trouve au cœur de la très longue liste, lorsque la file des capucins, dont le nombre croît exponentiellement, se prête encore à des approches individualisées.

Il ne s'agit pas ici de présenter une étude historique exhaustive. Nous désirons seulement attirer l'attention des chercheurs sur une source exceptionnelle, portant sur un Ordre religieux important par le nombre de ses membres et par la fécondité spirituelle de certains d'entre eux. Surtout, les lecteurs des deux volumes précédents de florilèges mystiques franciscains trouveront ici quelques points d'ancrage dans un concret savoureux. Dans notre choix d'extraits de « vies », ils apprécieront les dures conditions d'existence des mystiques du temps. L'écho d'un vécu concret manquait à notre entreprise visant à ressusciter un monde franciscain d'un âge classique totalement disparu et oublié. Certains extraits nous parlent directement par des détails prosaïques ou par la naïveté d'une rédaction rapide encore proche des événements rapportés.

Présentation d'ensemble

Le document est conservé au château du Titre¹. Il se présente comme un manuscrit relié intitulé Catalogue de tous les religieux capucins qui sont morts en la province de Paris depuis son établissement jusques à maintenant. Le volume retourné et lu à l'envers propose les *Noms de tous les religieux capucins de la province de Paris vivant en l'an 1655*. Nous nous en tiendrons ici à l'endroit.

Le *Catalogue...* est paginé de 1 à 100, puis comporte les folios 101 à 108, soit 16 pages, enfin des folios non numérotés, soit 57 pages. La liste chronologique des capucins comporte des renseignements biographiques personnels qui évoquent une

1. Le manuscrit de la collection privée du château du Titre est resté globalement inexploité. Il a été consulté ponctuellement avant nous par Raoul de Sceaux, Jean Mauzaize lorsque ce dernier mit en valeur la figure de Martial d'Étampes et publia certaines lettres de ce dernier (*Études franciscaines*, XIV, n° 32, juin 1964, 89-102). Sa consultation est aujourd'hui rendue possible en bonne reproduction photographique (s'adresser à la Bibliothèque Franciscaine de Paris, ou à nous-même).

figure en quelques traits, lorsque celle-ci est estimée par l'un des deux rédacteurs successifs (changement de main page 41, année 1635). Hors chronologie sont reproduits des lettres et des écrits concernant quelques figures remarquables. Parfois le manuscrit opère des renvois ou comporte des ajouts.

Le «jusques à maintenant» du titre correspond à juin 1679, tandis que le premier décès est rapporté à la date de 1576 (il s'agit du Père Pacifique de Venise, premier commissaire général en France, arrivé à Paris en juin 1574). On couvre donc la belle durée d'un siècle qui voit «l'invasion» des capucins en France, puis leur épanouissement, enfin leur «maturité».

La notice du 646^e capucin décédé figure dès la fin de l'année 1646 ; le nombre croît ensuite si rapidement que leurs notices ne sont plus numérotées et se réduisent très généralement à deux lignes : tout trait personnel disparaît alors. Le nécrologe relève les décès de 1501 capucins (sauf erreur toujours possible).

Quelques figures bénéficient d'une notice conséquente : le mystique Martial d'Étampes († 1635) est couvert en 25 pages, suivi chronologiquement par le converti devenu convertisseur d'hérétiques Raphaël de Raconis († 1637), puis par Paschal d'Abbeville († 1645), spirituel couvert en 12 pages, par Louys de Paris († 1640), actif en Italie «en la compagnie de l'éminentissime cardinal Cajetan», par Gabriel d'Amyche (d'Angleterre)...

Le relevé de notices comportant huit lignes ou plus du manuscrit livre une trentaine de noms, dont le célèbre Père Ange († 1634) «anglais prédicateur [...] en prison pour la consolation des catholiques qui y étaient». Une «Liste de capucins qui font l'objet d'une notice conséquente» sera donnée en fin d'étude par ordre de décès (comme dans le nécrologe) puis par ordre alpha-bétique (pour faciliter une recherche par nom).

Des lettres prennent place au sein de notices biographiques, dont les seules qui nous soient parvenues de Martial d'Étampes, le plus privilégié de tous les capucins répertoriés — à juste titre

à nos yeux² — ainsi que des pièces variées. Ainsi le récit très précis, concret et savoureux d'une apparition du défunt Marcellin de Paris. De même les aventures du très entreprenant Raphaël de Raconis³ : il admoneste une « damoiselle qui d'ordinaire avait le sein découvert » ; la damoiselle résistant, il fait « des prières » au résultat terrible, le sein devenant « hideux » ! Tandis que Vincent de Troyes († 1638) « prêche à La Rochelle selon le désir du roi Henry quatrième », d'autres préférèrent la tranquillité à trop de paroles, mais rentrent finalement dans l'obéissance : ainsi Sérapion de Paris († 1647) « qui avait le talent de prêcher et était fort nécessité [demandé] et à cette occasion, n'était guère régulier et, se voyant malade pour mourir, il fut grandement touché [...], se mit à prêcher tous ceux qui le venaient voir. [...] ». Certains sont missionnaires, tels Juste de Beauvais († 1639) « en la ville de Babylone [...], fort aimé [...] [du] roi de Perse, duquel il obtint tout ce qu'il voulait ».

Plus admirable à nos yeux que Raphaël de Raconis, un autre Raphaël (de la Gravelle, † 1636) « ne respirait que de rendre du service aux malades. [...] Il avait grandement importuné d'aller à la mission du Canada. [...] Il avait porté les armes [...], infatigable à l'assistance des soldats malades. [...] Il ne pouvait faire ce qu'il faisait sans une grâce particulière de Dieu ». Beaucoup de capucins dévoués meurent jeunes au service des pestiférés, tandis que Simplicien de Chaumont « est mort le plus ancien de tous les capucins de la France, âgé de 90 ans » ; mais il possédait « une grâce de parler de Dieu et des choses spirituelles » et « le bon jugement lui a continué jusques à la maladie d'apoplexie qui le saisit environ dix jours devant que de mourir ».

Enfin le nécrologe n'oublie pas des frères « laïcs » (convers) particulièrement dévoués, tel Jacques de Provence († 1580), mort « seulement [après] trois ans de religion, servant les pestiférés de la ville de Paris », ou « l'ancien frère André d'Avignon († 1636)

2. *Martial d'Étampes, maître en oraison*, textes présentés par Joséphine Fransen et Dominique Tronc, éditions du Carmel, coll. « Sources mystiques », 2008.

3. On retrouvera ces récits partiellement reproduits *infra*.

qui, l'espace de 36 ans avait assisté les frères malades [...], à la mort duquel quasi tous les religieux se trouvèrent ».

Les noms figurant au verso du volume sont présentés alphabétiquement en deux tables, selon cinq colonnes : nom, âge à la vêture, lieu de la vêture, date précise, lieu et année « qu'ils décède-ront » (dernière colonne très partiellement remplie par une main postérieure, qui corrige souvent des indications appartenant aux autres colonnes). La table « prêtres et clercs » fait généralement face à celle des « frères laïcs ». L'ensemble couvre 24 doubles pages. Il reste à étudier.

Extraits du Catalogue

Voici comme annoncé des extraits datés et repérés au sein de la séquence des numéros d'entrées des noms (n° 1 à n° 1501) :

[Page de titre] : *Catalogue de tous les religieux capucins qui sont morts en la province de Paris depuis son établissement jusques à maintenant.*

[1] La sainte Église catholique a coutume d'enregistrer soigneusement ceux qu'elle enrôle en la milice de Jésus-Christ, les faisant enfants de Dieu par le moyen du sacrement de baptême. Et la religion séraphique des capucins, à l'imitation de cette sainte coutume, est très soigneuse de remarquer et faire écrire en un livre les professions de ceux qui, faisant banqueroute au monde, s'enrôlent de franche volonté en la religion pour suivre plus parfaitement les traces de Celui duquel ils ont été faits enfants au baptême. Il nous a semblé néanmoins que ce n'est pas assez d'inscrire leur naissance et commencement de vie spirituelle, si pareillement nous ne faisons connaître l'heureuse fin d'icelle, puisque c'est la fin qui couronne l'œuvre. Ne serait-ce pas peu de choses de faire voir leur entrée en la religion, si ensuite on ne faisait connaître qu'ils ont obtenu la fin qu'ils prétendaient ? C'est pourquoi nous avons jugé qu'il était très expédient de faire un livre pour y enregistrer tous ceux qui ont persévéré au service de Dieu et sont décédés dans le corps de la religion, afin que comme

dans le premier on y voit la promesse qu'ils ont fait à Dieu, ainsi dans celui-ci on y reconnait l'accomplissement d'icelle, montrant qu'ils ont fini heureusement en Notre Seigneur dans le port de la religion. [...2] Nous avons donc commencé à noter en ce livre tous ceux que nous avons pu découvrir qui sont morts en la province depuis son établissement. [...]

1576 [2] (1)⁴ Le premier capucin qui est mort en France en la province de Paris a été le R. P. Pacifique de Venise, qui était venu le premier commissaire général en France ; arrivant à Paris au mois de juin de l'an 1574 et y étant le premier supérieur, y mourut en l'année 1576. Et parce qu'il n'y avait encore d'église ni de lieu au couvent de l'Assomption pour faire le cimetière il fut enterré à Saint-Germain de l'Auxerrois dans la nef en notre façon ordinaire, où il y eut grand concours de peuple. À Paris⁵.

1580 (2) Frère Jacques de Provence mourut ayant seulement trois ans de religion en servant les pestiférés de la ville de Paris et fut enterré derrière la sacristie du couvent. À Paris.

[3] (3) Vénérable Père André de Bourgogne ayant seulement vécu deux ans de religion mourut en servant les pestiférés de la ville de Paris et fut enterré le 17 septembre, jour de son décès derrière la sacristie. À Paris.

1581 (4) Frère Bonaventure, anglais, mourut le 21 mai, ayant vécu quinze mois en la religion. À Paris.

1584 (5 à 14)⁶.

4. Nous faisons suivre ici la **date** (date-titre qui couvre toujours une pleine ligne du manuscrit) de la pagination [entre crochets], puis du numéro d'ordre (entre parenthèses) du capucin décédé ; ce dernier figure en ajout dans la marge gauche du manuscrit à partir du n° 3.

5. Nous réduirons dorénavant les notices en indiquant pour les plus amples le nombre de lignes manuscrites – ici sept lignes.

6. Tandis que l'usage du gras est réservé aux seules années marquant le début de dizaines, nous omettons tous les contenus des notices brèves, soit la très grande majorité – la « forêt » de chiffres qui en résulte est justifiée par leur exploitation ainsi rendue toujours possible (dont l'établissement de notre tableau des décès annuels). Les dix décès de l'an 1584 ont tous lieu à Rouen et tous sont causés par la peste ! (Notons que le terme de « peste » recouvrait diverses épidémies aux conséquences

1586 (15) Père Joseph d'Anvers, ayant vécu sept ans en grande sainteté, mourut de peste à Paris et fut enterré dans le grand jardin où était le petit bois depuis coupé.

1587 [4]⁷ (17-19); 1588 (20); 1589 (21-23). 1590 (24); 1591 (25); 1593 (26-27).

Ceux qui suivent sont morts depuis 1579 jusques en 1594, sans que j'aie pu savoir en quelle année : (28-38). [Ont été ajoutées postérieurement des dates allant de 1586 à 1602.]

1594 (39-42); 1595 (43-47); 1597 (48); 1598 (49-53); 1599 (54-55).

1600 (56); 1601 (57-63); 1602 (64-65); 1603 (66-71); 1604 (72-73); [8] 1606 (74-77); 1607-1608 (78-85).

Ceux qui suivent sont morts depuis 1594 jusques en 1607 sans que j'aie pu savoir en quelle année : (86-91).

[9] 1608 (92-98); 1609 (99-100).

1610 (101-113). [Ajout d'une autre main :] « En cette année se fit la séparation de la custodie de Touraine érigée en Province [...]. » 1611 (114-120); 1612 (121-125); 1613 (126-131); 1614 (132-138); 1615 (139-146); 1616 (147-154); 1617 (155-161); 1618 (162-174); 1619 (175-177).

1620 [13] (178-188); 1621 (189-194); 1622 (195-222); 1623 (223-255); 1624 (256-284); 1625 (285-318); 1626 (319-349); 1627 (350-369); 1628 (370-384); 1629 (385-395).

1630 (396-408); 1631 (409-430); 1632 (431-447); 1633 (448-459).

1634 [31] (460) Vénérable Père Ange, anglais, prédicateur, fut religieux fervent et employé aux missions d'Angleterre, où il fut plusieurs fois souffrant beaucoup de peine pour la sainte foi,

mortelles.) Aucun décès ne sera par contre relevé en 1585, année qui n'apparaît donc pas dans notre liste.

7. Nous omettrons dorénavant généralement des paginations (chiffres entre crochets) peu utiles (sinon au sein de citations longues), compte tenu de dates clairement indiquées – une par ligne –, et des numéros d'ordre des notices figurant en marge gauche.

Dieu ayant permis qu'il fût mis en prison pour la consolation des catholiques qui y étaient retenus, où il demeura l'espace de cinq ans avec grande ferveur et bon exemple, et enfin mis en liberté à la prière du Très Chrétien Roi de France par son ambassadeur. Étant retourné en France, fut mis de famille au couvent de Calais, où il décéda le 22 juin 1634, âgé de religion 26 ans à Calais.

(461-464) Père Philippe de Paris, profès, était fort zélé de l'honneur de l'Ordre [...]. Il mourut pulmonique au couvent de Saint-Honoré à Paris après avoir donné des témoignages de sa patience et ferveur durant sa vie et sa grande maladie de huit mois [...]. (465-466).

1635 (467-468) Le Révérend Père Archange Ripault, de Paris, religieux de très sainte vie, prédicateur et définitiveur en la même province, gardien du couvent de Saint-Jacques, décéda [...] après une longue maladie de six mois qu'il endura d'une merveilleuse patience. Âgé de religion trente-cinq ans. À Saint-Honoré.

1635 (468 [*sic*]-470).

[35] 471. Vénérable Père Martial d'Étampes, de qui la vie a été un rare exemplaire de la perfection religieuse, acquise par un travail égal à la fidélité d'un imitateur parfait de notre Père saint François. Son humilité profonde, sa patience invincible, son jeûne continuel et au-delà du commun pour le peu de nourriture qu'il prenait, sa mortification sans relâche, bref son oraison accompagnée d'extases ont été les moyens qui lui ont servi pour en atteindre la récompense, après avoir été gardien quelque temps. Il a été fait maître des novices, charge qu'il a exercée par l'espace de 20 ans, pendant lesquels il s'est proposé pour un modèle parfait de vertu à ses [36] novices ; puis élu en divers cha-pitres confesseur tant des filles de la Passion à Paris que de celles de sainte Claire à Amiens, par six à sept ans dans ce travail il est tombé malade au couvent desdites filles de sainte Claire, duquel il ne put être transporté pour l'excès de sa fièvre qu'après sa mort, le bruit de laquelle semé, aussi bien que celui de la sainteté de sa vie, causa lors du convoi de son corps, transporté du couvent des filles de sainte Claire où il était dans le nôtre, un si grand

concours de peuple qu'à peine pouvait-on passer, et ne put-on empêcher que plusieurs ne lui coupassent de sa barbe, cheveux, et même de son habit, duquel je ne sais si sans la résistance il en fût resté pour le couvrir. Enfin il est mort aussi riche des biens du ciel qu'il avait été pauvre de ceux de la terre⁸ [...].

(472-479) Père Gratien d'Abbeville, profès religieux fort zélé de la gloire de Dieu, après en avoir procuré l'accroissement en un voyage qu'il a fait en terres étrangères, vécut le reste de ses jours en l'observance étroite de sa règle [...].

480. Père Claude d'Ast. [...] Il fut envoyé par le roi Henri III à la Reine, avec le vénérable père Pierre Deschamps, rendre un vœu au Saint-Sépulcre de Jérusalem [...]. (481-483).

1636 (484-489 puis 470-471⁹) L'ancien frère André d'Avignon, laïc, qui l'espace de 36 ans avait assisté les frères malades et fait l'office de l'infirmerie avec grande édification, se trouvant toujours aux communautés tant de jour que de nuit [...], à la mort duquel quasi tous les religieux se trouvèrent [...]. (472-484).

(485) [22 lignes] Père Raphaël de la Gravelle, profès de la province d'Aquitaine, ayant achevé ses études en théologie en cette province, s'était vu religieux fort zélé au salut des âmes, qui ne respirait que de rendre du service aux malades, s'y employant par tour avec grande diligence et charité. Il avait grandement importuné d'aller à la mission du Canada, et l'occasion s'en étant présentée que Sa Majesté Très Chrétienne demanda de nos Pères pour assister son armée pourchasser l'armée espagnole de la Picardie, ce bon Père s'y offrit, et fut accepté comme des plus propres à cet emploi. Il avait porté les armes de plusieurs quartiers et savait ce que c'était de la vie des soldats, et avait la grâce de parler

8. [Add. marg.]: «Ayant fait un plus ample discours de la vie et mort du défunt Père Martial [...], j'en ai mis la copie ci-après à la page 71.» – Premier exemple de renvoi.

9. La main d'un correcteur annonce: «De tous les susdits morts de la Province depuis l'an 1610 que la Touraine fut séparée, en un autre livre j'ai marqué leur mort», ce qui explique la séquence inversée des numéros. Suit un changement de main avec corrections.

plusieurs langues, ce qui servit à la reddition de la ville de Roye, servant de truchement au gouverneur pour la capitulation qu'il voulait faire pour rendre la place. Il se rendait infatigable à l'assis-tance de soldats malades, leur administrant les sacrements pour bien mourir. [...] (486).

1637 [43] (487-488 : longue notice) Le très vénérable Père Ange Raphaël de Raconis, prédicateur missionnaire apostolique qui avait été né de parents hérétiques. [...] Il était infatigable à écrire et à conférer pour la conversion des hérétiques, et souvent j'ai admiré comment il avait trouvé le temps de tant écrire et composer des livres et des traités de controverses, que j'ai trouvés en ses coffres. [...] Il y avait une damoiselle qui d'ordinaire avait le sein découvert, et l'ayant plusieurs fois admonestée, [...] il fit des prières. [...] Ce fut chose admirable que le sein lui vint si hideux et sec, qu'elle fut contrainte de le couvrir. [...]

(489) Vénérable Père Maclou de Pontoise, prêtre qui, porté du zèle du salut des âmes, était allé à la mission du Levant, où il a demeuré plus de dix ans. [...] (490-492).

(493) Vénérable Père Hiérosme Joly de Paris, grandement désireux de s'employer à l'assistance des pestiférés. [...]

(494-523) Le Révérend Père Vincent de Troyes, prédicateur qui était fort docte et versé aux controverses, fut devoir prêcher à La Rochelle, selon le désir du roi Henry IV^e. [...]

(524-534) Père Sérapion de Paris, qui avait le talent de prêcher et était fort nécessité et à cette occasion, n'était guère régulier et se voyant malade pour mourir il fut grandement touché et, regrettant fort sensiblement de n'avoir vécu si exemplairement, [...] se mit à prêcher tous ceux qui le venaient voir. [...]

(535-538) Père Philippe d'Angoulmois [...] s'est utilement employé à composer plusieurs livres de dévotion qui ont été imprimés. [...]

1639 [48](539) Père Simplicien de Chaumont, qui est mort le plus ancien de tous les capucins de la France, âgé de 90 ans du monde, et de 62 de religion. Il a été gardien et définiteur en

la province. Il avait une grâce de parler de Dieu et des choses spirituelles avec si grande efficace qu'il touchait ceux à qui il en parlait. Le bon jugement lui a continué jusques à la maladie d'apoplexie qui le saisit environ dix jours devant que de mourir. Sa face vénérable et sa douce conversation le rendaient agréable et aimable à tous. Il fut enterré le dimanche après complies. Le Père qui avait prêché en ayant averti le peuple, fut cause qu'un chacun le voulut voir, et les hommes ayant trouvé le moyen de l'aller voir à la chapelle de l'infirmerie, la foule y fut telle qu'on ne s'en pouvait approcher, et l'affluence du peuple si grande par le cloître et dans l'église quand on y apporta son corps qu'on avait bien de la peine à le passer. [...]

(540-550) Très Révérend Père Juste de Beauvais, prédicateur missionnaire qui a fait de grands progrès pour l'Église en la ville de Babylone. Il y a vécu dans de grands travaux pour y apprendre les langues, qu'il possédait si parfaitement qu'il prêchait en arabe, en persan, en turc et avait réconcilié à l'Église romaine les nestoriens et jacobites. Il était fort aimé du vice-roi de Perse gouverneur de Babylone. Pour le bien des catholiques vexés injustement de la justice, il fut trouver le roi de Perse, duquel il obtint tout ce qu'il voulut pour les catholiques, mais en voyage il endura de si grandes chaleurs que peu après son arrivée en Babylone il tomba malade et mourut en peu de jours. [...]

(551-552) Frère Simon de Paris, laïc [longue notice].

(553) Vénérable Père Anselme de Paris, fort dévot à la sainte mère Colette, réformatrice de l'Ordre de sainte Claire. [...] Enfin étant envoyé pour assister une grande quantité de pauvres sol-dats malades, leur administrant les sacrements et rendant toutes assistances corporelles qu'il pouvait en leurs maladies, il y tomba malade d'une maladie pestiférée et eut quelque charbon ; on lui donna les derniers sacrements. Sa maladie fut prolongée et sa vie, pour augmenter sa couronne, pour les grandes douleurs qu'il endura, et mourut d'une mort glorieuse, le pouvant nommer martyr de charité. [...] (554-555).

1640 (556-559) Louys de Paris [51-54 : long récit historique et biographique].

(560-561) [...] Ayant découvert une lettre écrite de Beauvais où l'apparition du défunt Père Marcelin de Paris est déclarée, je l'ai voulu rapporter ici : « Mon très cher Père, je n'ai voulu man-quer de satisfaire à votre désir de nous faire savoir si et comment le vénérable Père Marcellin de Paris s'est apparu à notre Très Révérend Père Gardien. Je vous en dirai toute la vérité, qui est que le Très Révérend Père Gardien étant demandé à la porte, il s'y achemina par le dortoir de l'infirmerie, et passant par dedans l'infirmerie où ledit Père Marcellin était mort il y avait quatre ou cinq jours, la porte et la fenêtre ouverte, il avise un capucin debout qui était dedans proche de la couche, le dos tourné vers la porte, et ne sachant qui c'était et ce qu'il était demandé ; ce capucin, qui était le Père Marcelin, se retourna d'une grande vitesse, prenant le Père Gardien et le serre par le poignet, [il] avait la main fort froide, en sorte que la meurtrissant. Y demeure long-temps sans douleur, et notre Père l'ayant reconnu, étant tout de même quand il mourut, lui dit : "Ha, c'est vous, Père Marcellin !

– Oui mon Père", lui répartit-il. Le Père Gardien lui demanda : "Hé, que faites-vous ici ?" Le Père Marcelin lui répondit qu'il souffrait extrêmement et que cela ne se pouvait pas dire. Interrogé pour quelle raison, il dit que c'était particulièrement pour deux causes : la première, pour n'avoir pas été fidèle d'assister aux oraisons, desquelles il s'abstenait toujours, et quoiqu'il eût bien la peine, que néanmoins s'il eût voulu se faire un peu de violence, qu'il eût facilement surmonté cette peine. L'autre cause était qu'il avait trop aimé les courses, et que si on savait ce que Dieu demande d'un religieux, que l'on prendrait bien garde à soi de plus près. [...] Ce qu'ayant dit, aussitôt disparut. Voilà tout ce qui s'est passé en cette apparition. » (562-589).

(590) [...] Le Très Révérend Père Gabriel d'Amyche [...] com- mença les exercices de la mission les fêtes et dimanches, allant au village du vicariat [de Pontoise], où il a partout fait un si grand fruit qu'il y était désiré et suivi comme un apôtre. Du commen-

cement il n'avait qu'un frère lai pour son compagnon ; par après qu'on lui donna un prédicateur et après deux pour exercer avec lui la mission pour la multitude du peuple qui se voulaient confesser et gagner les indulgences que le pape concède ès missions. Voici quelques remarques de ses ferveurs et actions particulières tant au grand vicariat de Pontoise qu'en l'évêché d'Amiens, où depuis plus de huit ans il a exercé la mission avec grande satisfaction et édification, montrant partout une ferveur nonpareille à rendre du service indifféremment à tous pour leur faire quitter le vin et se vraiment convertir à Dieu, passant tous les jours une partie des nuits dans les églises, y allant du grand matin dès les quatre et quelquefois en été dès les trois heures, n'en sortant qu'à midi, ou à une heure le plus souvent ; où immédiatement après le dîner il y retournait, et n'en sortait qu'à huit ou neuf heures et quel-quefois à dix même, dans les plus grandes rigueurs de l'hiver aussi bien qu'en été, ce qui le rendait plus admirable qu'imi-table à ses compagnons. Ce qui l'obligeait à une si rigoureuse assiduité est la multitude de ceux qui se voulaient confesser à lui, qui de plusieurs lieux l'attendait à la porte des églises, ou dedans, dès la minuit, et à une heure, et quoi qu'ils fussent à jeun n'en voulaient sortir qu'à huit et neuf heures du soir pour ne perdre et retrouver la commodité de se confesser à lui. [...] Ordinairement, du confessionnal il montait en chaire pour prê-cher ou catéchiser, et de la chaire il retournait au confessionnal sans se reposer, quoiqu'il sortît de la chaire bien échauffé, pour la manière avec laquelle il prêchait, déclamant contre le vice et les fétiches, de quoi il se montrait infatigable. [...58] Lorsqu'on sonnait la cloche pour son sermon, l'on a vu souvent les artisans quitter leur travail et les laboureurs leurs charrues, les vigneron leurs vignes et les femmes leurs maisons chargées de leurs petits enfants pour y assister. [59...] Un des grands fruits qui se fait ès missions, et qui faisait singulièrement en ses conversations, était la réconciliation des personnes qui vivaient de longtemps dans l'inimitié, et des procès qu'il leur faisait quitter et mettait en bonne paix et amitié. Il ne sortait jamais des lieux où il faisait la mission qu'il n'eût mis la paix ès familles où la division était

pour les inimitiés journalières et les longs procès. Notre Dieu lui avait fait une grâce et donné un talent tout particulier en cela, ce qui faisait que beaucoup le prenaient pour juge et arbitre de leurs différends et en passaient par ce qu'il en ordonnait, s'y comportant avec tant de prudence et d'équité que tous en demeuraient contents. [...61]

1641. Des missionnaires du Levant décédés l'an passé à Smyrne¹⁰. (591-594)¹¹

(595) [72] *Discours de la vie et mort du vénérable Père Martial d'Étampes*. [...] Il était fort estimé et aimé d'un chacun, aussi se rendait-il aimable à tous pour sa modestie, pour ses bons exemples et vertus de sa vie. Il était fort prompt à faire l'aumône, et c'était toujours à trois pauvres au nom de la Très Sainte Tri-nité, ou à cinq en honneur des cinq plaies de notre Sauveur. Il donnait son souper, se contentant d'une seule réfection par jour. Les voisins venant demander des herbes de leur jardin pour quelques maladies, il désirait que ce fût Jean qui leur en donne, à quoi il se montrait prompt et dévot, et en leur donnant il disait : « Allez, allez, je prie Dieu qu'ils en guérissent » ; et on remarquait que les malades guérissaient, et c'était pour cela que les voisins en voulaient avoir de sa main. [...73] Il était souvent attaqué de grandes tendresses de cœur en ses sentiments de dévotion, qui ne lui permettaient pas de continuer ses exercices. Un jour de Noël, [...] cette tendresse de cœur ou sentiment de dévotion fut de longue durée, et quasi de quatre heures sans le quitter pour pou-

A.10. [P. 61:] «...Il est à propos de mettre ce qu'on a [d']écrits de deux autres missionnaires pour ne le point oublier...». Suivent diverses lettres [61-65].

A.11. La copie du long testament retrouvé d'un V. P. Damien et daté du 13 mars 1638 est intercalée après (592). Il couvre [66] à [68]. – Suit la notice du T. R. P. Léonard de Paris qui remplit de nombreuses charges, le pape Urbain VIII « lui témoigna beaucoup d'affection », « il a été adjoint au R. P. Joseph de Paris pour supérieur des missions du Levant, du Canada et d'Angleterre ». Elle couvre [69-70]. – Suit le T. R. P. Gabriel de Moncharmet, qui commence la très longue notice (595), non numérotée en son début, du T. V. P. Martial d'Étampes [71-84], et ajout de lettres, [95-99]. Nous en omettons la plus grande partie, par ailleurs utilisée et reproduite très partiellement : tome II *supra*, et *Martial d'Étampes, maître en oraison, op.cit.*

voir dire la sainte messe. Depuis il obtint de Dieu de n'être plus travaillé de tels sentiments à l'autel quand il y avait des séculiers à l'église. [...74] Il y avait à Paris deux personnes qui avait changé le poids de leurs affections précédentes en haines irréconciliables ; plusieurs de nos Pères s'y étaient employés, lesquels, comme les autres séculiers y avaient perdu leur peine, l'un d'eux étant fort malade fut derechef exhorté par toutes sortes de personnes de pardonner à l'autre, sans profit. Ce qui sachant le Révérend Père Henri de la Grange, gardien du couvent de l'Annonciation, il y envoya notre Père Martial ; lequel n'eut pas sitôt parlé à lui l'espace de deux ou trois *miserere*, que ce malade se sentit ému de tout son intérieur, et même ressentit de si grandes douleurs en son corps, et même des peines en son esprit, et tout cela invita le malade de dire avec un grand ressentiment au Père Martial qu'il le suppliait de prier Dieu pour lui, qu'il ferait tout ce qu'il désirait pour se réconcilier. Notre Père Martial [...] fit oraison pour lui, et sur le soir il retourna voir le malade et le réconcilia de telle sorte avec lui, qu'ils se firent protestation d'être à l'avenir aussi bons et plus grands amis qu'auparavant. [...] Non seulement les paroles bénies du Père Martial étaient efficaces à persuader le bien et à fuir le mal ; mais aussi ses paroles mortes, je veux dire celles qu'il écrivait à cette fin et que je confirme par ce qui suit. Étant Père maître des novices à Paris, il y avait un abbé assez débauché qui l'était venu voir au couvent, lequel fut édifié de son entretien et étant tombé malade, le Père Martial le fut voir ; et étant inspiré il envoya prier le Père Martial de le venir revoir ; et ceux qui en vinrent faire la demande assurèrent au portier que cet abbé était en grand danger de mourir en très pauvre état, et en effet il avait mené une vie fort libertine pour un homme de sa condition. Le portier, qui était Frère Raphaël de Paris, laïc, fut aussitôt en avertir le vénérable Père Martial, et qu'on le demandait en personne, et non un autre ; [75] mais d'autant que pour lors il était fort occupé après ses novices, il lui dit, sans s'étonner du danger que ledit Frère Raphaël lui assurait être cet abbé, qu'il n'y pouvait aller — ayant peut-être reçu quelque connaissance du genre de cette maladie et de l'état de ce malade — et dit aux

frères qu'il y allât lui porter un mot d'écrit de sa main, lui disant que si le malade n'avait la force ou le courage de le lire, qu'il eût à lui lire ; et le chargea expressément de lui rapporter cet écrit. Frère Raphaël trouva cet abbé si malade qu'il ne put lire cet écrit du père Martial, ce qui occasionna Frère Raphaël de [le] lui lire. Le malade l'écoula fort attentivement, se voyant dépeint en si peu [et] si véritables paroles, tout étonné, se leva promptement, tirant des forces de sa faiblesse pour arracher cet écrit des mains de ce Frère Raphaël, et l'ayant, il le mit en son sein, et pour prière qu'il pût faire au malade pour le ravoit pour le rapporter au Père Martial, il ne le put retirer, le malade lui refusant, lui disant : « Il faut nécessairement que Dieu ait révélé au Père Martial le secret de ma conscience, d'autant qu'âme vivante ne peut avoir connaissance de ce qu'il me dit, n'ayant que Dieu et ses anges qui le sachent. » Et ces paroles, que je nomme mortes sur le papier, furent si vives et efficaces aux oreilles et au cœur de cet abbé malade, que promptement il prit résolution de se confesser et se disposer à bien mourir, et particulièrement le vénérable Père Martial l'avertissait qu'il n'avait plus que six heures à vivre et qu'il eût à se faire quitte d'une grande affection d'avarice qu'il avait, ayant mis et caché sous son oreiller un sac de pistoles, lui disant en son écrit qu'il avait son cœur où était son trésor. [...77] Voici le sentiment commun des mères et sœurs religieuses de sainte Claire : [...] « Nous l'avons reconnu avoir un zèle tout particulier au salut des âmes, et assidu à travailler pour les avancer à la perfection, de sorte que la moindre imperfection lui était intolérable, et ne la pouvait supporter sans jaillir des larmes en abondance, et même n'avait point de repos [...], de sorte qu'il fallait bon gré mal gré que les cœurs s'amollissent et retournassent à Dieu considérant son zèle et entendant ses paroles efficaces à quitter le vice et l'imperfection. Il était porté à une charité si grande vers les infirmes et ceux qui étaient en quelque nécessité qu'il a employé volontiers sa vie, et incommodé sa santé pour leur apporter du soulagement, et était si compatissant aux besoins et nécessités des affligés qu'il en pleurait de compassion, et souffrait autant ou plus qu'eux ; particulièrement là où il voyait pouvoir avancer tant

soit peu la gloire de Dieu et le salut des âmes, ainsi qu'il le fit bien paraître à la réforme des religieuses de saint Julien de cette ville d'Amiens, là où il a souffert de grands affronts, tant des personnes ecclésiastiques qui s'y opposaient que de celles qui entre elles ne se voulaient point réformer. Mais sans perdre courage il y travailla. [...] [78] Nous avons aussi reconnu qu'il avait un tel mépris de soi-même que les blâmes et vitupérés ne le touchaient non plus que les louanges, ne se souciant point dans quelle estime on le tenait, et avait un tel désir de souffrir qu'il n'en cherchait que les occasions, et qui faisait qu'il était fort rigoureux à lui-même. Il ne se couchait que rarement après matines, employant à temps à faire oraison, ou à écrire et composer pour nous instruire, de bouche ou par ses livres. De quelque froid qu'il fit, il ne s'approchait du feu ; que si par prière qu'on lui en faisait il s'en approchait, il ne s'y arrêtait guère, à s'asseoir comme en y passant. [...]

[84] (596-597) ; 1642 (598-620).

1643 (621-623) [...] Le vénérable Père Jean-Louis de Paris, missionnaire de Canada, dont il était retourné fort incommodé de sa santé et toujours depuis malade de diverses incommodités, qui de fin l'ont rendu hydropique, et est mort prodigieusement enflé. Il était âgé de 40 ans.

(624-626) Frère Simon d'Issy, laïc, âgé de 82 ans. [...] Ne pouvant plus faire aucun office, tant pour sa vieillesse que pour une grande incommodité de rupture [fracture], il se mit à rendre du service aux malades, à vider les saisines et les urinoirs ; et ne pouvant plus encore continuer ces exercices et réduit à garder la chambre, il venait tous les jours à la messe [...] appuyé sur son bâton, et dès les quatre heures du matin en tout temps. [...] Il rendit paisiblement son esprit à Dieu ; après sa mort sa face parut plus belle qu'elle n'était durant la vie. Les religieux le nommaient ordinairement « le bon homme » ; plusieurs par dévotion ont désiré avoir quelque chose qui lui eût servi.

1644 (627-659) le Révérend Père Paschal d'Abbeville. [92-93]¹²

12. Suivi de lettres retrouvées de Martial d'Étampes [93-99].

1645 (660-661)[100] À Paris, [au couvent] de l'Assomption, le 10 de juin, décéda le très vénérable Père Arsène de Paris, prédicateur. Il fut des premiers qui s'offrirent et fut envoyé à la mission des Topinambours. Il fut contraint de s'en retirer, étant tombé comme perclus ; où depuis ayant recouvré sa santé, il fut employé en charge de gardien, ayant toujours le zèle d'employer sa vie en la conversion des infidèles ; et en attendant l'occasion il fut missionnaire à l'armée royale durant le siège de La Rochelle, où dans les bastions il rendit bien du service aux soldats pour le spirituel. Depuis il fut envoyé pour supérieur en la mission de Canada, où il fut quelques années ; [...] en particulier parmi les sauvages qui n'ont de résidence que dans les forêts, où ils vivent de chasse et de pêche, n'ayant l'usage de labourer les terres pour y faire du blé, comme ont a présent nos religions, qui ont bien souffert à défricher les terres et à gagner les pères et mères pour avoir leurs enfants, pour les baptiser et instruire, qu'il faut nourrir et vêtir. Étant survenu quelques différends pour le temporel entre ceux qui y commandaient pour le Roi Très Chrétien, ledit père Arsène retourna en France, conservant toujours son affection de finir sa vie en la conversion des infidèles, et disait, peu de jours avant sa mort, [qu']il était tout près de s'embarquer pour aller à une nouvelle mission qui se présentait. Ce Très Révérend Père s'était fort employé à la connaissance du cours des astres et s'y était fort perfectionné, et a laissé des écrits et fait imprimer quelque carte. Enfin, notre Dieu le voulant retirer à lui et récompenser de tant de travaux en ses voyages par terre et par mer, il tomba malade d'une fluxion fort abondante. [...] Il décéda le 30 du mois de juin, âgé de 69 ans, en ayant passé 46 dans la sainte religion.

(662-669)[101]¹³.

13. « Auparavant que de finir cette année 1645, j'ajouterai ici ce qui est venu en ma connaissance du R. P. Paschal d'Abbeville. » [101-105, soit 9 pages, car à partir de 101 ne sont paginées que les pages impaires : d'où 101 suivi ici de 101^{v°}.] Nous omettons cette longue notice. – Au [105^{v°}] s'ajoute une paperolle avec des noms de religieuses, certifiant « avoir vu une étoile sur l'église des Révérendes Mères capucines » !

1646 [106ro]. (662)¹⁴ ...Très Révérend Père Ange de Mortagne. [...] Le Révérend Père Joseph de Paris l'avait bien choisi pour être son compagnon avec lequel il communiquait des affaires, et lui servit à déchiffrer les lettres. [...] À la mort du définiteur Révérend Père Joseph, le cardinal de Richelieu le demanda au Révérend Père Piral pour assister les religieuses du Calvaire. [...]

1.663. Agathange de Paris, (664) Frère Dominique de Méru, 665. Émilien de Beauvais, (666) François de Chartres. (667-676).

1647 [107 r^o]¹⁵ (677-685) Père Symphorien fut trouvé mort dans les champs. [...] Il allait prêcher. [...] (686-709) ; 1648 (710-740) ; 1649 (741-761).

1650 (761-793), 1651 (794-827), 1652 (828-889), 1653 (890-926), 1654 (927-945), 1655 (946-964), 1656 (965-976), 1657 (977-978) Le Révérend Père Leonard de la Tour [...] était un gentilhomme fort accompli dans le monde et bienvenu à la cour du roi Louis XIII. [...] Envoyé en la Grèce pour y établir la mission et qu'il a fondée spécialement dans l'île de Chios avec un grand exemple de sainteté et une extrême autorité de sa vie ; où après avoir passé 14 ans il est retourné. [...] Il a été confesseur des filles de la Passion¹⁶, lesquelles il a pris un grand soin pour leur enseigner la vie de l'esprit de laquelle il était animé, et dont il parlait si hautement si admirablement et si facilement que les plus grands théologiens étaient ravis¹⁷ de l'entendre, avouant n'avoir jamais rien vu ni entendu de si profond et de si mystique. [...] (979-998)

1658 (999-1020) ; 1659 (1021-1028).

1660 (1029-1035) Frère Bernard de Puisseaux, laïc, est mort à Péronne âgée de quatre ans de religion, étant venu de Saint-

14. À partir de [106] la numérotation propre au nécrologe s'arrête et nous l'établissons nous-mêmes : indication entre crochets comme précédemment. Suite à une erreur « de rupture » il faut substituer 670 à 662 et de même ensuite (nous conservons la numérotation fautive par défaut de 8 unités).

15. À partir de là aucune pagination. On se repère par l'annonce des années.

16. Comme Martial d'Étampes.

17. *Ravis* : transportés.

Quentin, [...] les pieds et les mains gelés et le cœur attaqué par le grand froid et la neige qu'il faisait. [...] (1036-1050)¹⁸.

1661 (1051-1093); 1662 (1092-1122); 1663 (1123-1151); 1664 (1152-1166); 1665 (1167-1187); 1666 (1188-1221); 1667 (1222-1247).

1668 (1248-1267); 1669 (1268-1288). Frère Paul de Senlis, laïc, mort à Milo en Grèce à son retour de Candie, où il était allé avec 7 autres capucins pour y assister les malades de l'hôpital de l'armée du Roi, âgé de 20 ans de religion.

1670 [130 ro] (1289-1309); 1671 (1310-1327); 1672 (1328-1349); 1673 (1350-1375); 1674 (1376-1395); 1675 (1396-1418); 1676 (1419-1439); 1677 (1440-1465); 1678 (1466-1482) [dont Yves de Paris en sa 88^e année:] Un homme extraordinaire, du nombre de ces esprits pénétrants [...]; un si généreux mépris des honneurs. [...] Son humilité profonde ne l'a pu faire résoudre d'être élevé plus haut en dignité. [...] Mort de la mort des justes. [...] (1483-1490).

1679 [138 ro] (1491-1501) [Fin de la liste.]

Le manuscrit lu à l'envers construit à partir des données précédentes de longues tables où les noms sont rangés cette fois alpha-bétiqement :

— Colonnes : nom, âge de vêtue, ville lieu de la vêtue, jour et mois, année, (informations), décès.

— Tables distinctes pour les prêtres et pour les frères lais.

— Table par dates de décès. Nous n'avons pas entrepris la revue de cet ensemble, qui constitue un index utile à toute recherche par nom.

18. À partir d'ici les notices sont très généralement d'une sécheresse toute « classique », dont pour exemple : « Le [*blanc*] 1660 F. Pierre d'Amiens, clerc mort à Saint-Honoré âgé de 5 ans de religion. »

Une existence difficile

Sur un siècle, on compte pour les capucins rattachés à la province de Paris une moyenne de 22 décès par an (en ne tenant compte que des années 1622 à 1679, soit en ne considérant que la moitié droite de l'histogramme *infra*¹⁹, mais cela représente déjà presque 1 300 noms). On observe de très larges fluctuations : quinze années fastes enregistrent moins de 15 décès annuels, tandis que quinze années d'épreuves, autour de 1625 puis autour de 1650, enregistrent plus de 30 décès annuels (deux années dépassent les nombres de 60 puis 50). Seule la moitié des années (soit trente environ sur soixante écoulées après 1620) enregistrent des valeurs proches de la moyenne.

De telles variations (rapport 2 entre quartiles extrêmes) soulignent la dureté des temps : guerres et famines, pour lesquelles nos capucins étaient pourtant bien moins exposés qu'une paysannerie qui constituait les neuf dixièmes de la population française — tout en vivant certes pauvrement en comparaison de bourgeois et de nobles de rang élevé. D'autres enseignements quantitatifs pourraient être tirés du nécrologe : durées de vies depuis la naissance ou depuis la vêtue, etc.

19. Les années antérieures à faible mortalité dont nous ne tenons pas compte correspondent aux faibles effectifs recrutés avant 1600 (approximativement). Il faut une génération environ pour atteindre un relatif état d'équilibre entre entrées et « sorties ».

Légende :

L'histogramme représente les nombres de décès de capucins de la Province de Paris relevés par années. Il couvre un peu plus d'un siècle : de l'année 1 (1576) à l'année 103 (1679). Une forte mortalité marque les années 47 à 52 (1622 à 1627²⁰) puis 72 à 78 (1647 à 1653²¹). Les fluctuations observées soulignent probablement le rôle de récoltes vivrières variables : elles dépendent des conditions climatiques... et des guerres.

Année	Numéro	Nb de décès	Page	Remarques
1576	1	1	2	
1577	0			
1578	0			
1579	0			
1580	2	2	3	
1581	4	1		
1582	0			
1583	0			
1584	5	10		
1585	0			
1586	15	3		
1587	17	3	4	
1588	20	1		
1589	21	3		
1590	24	1		
1591	25	2		

20. Période mouvementée. En 1622 le jeune roi Louis XIII «peut reprendre la guerre, grâce aux fonds que lui ont fournis un don extraordinaire du clergé et de nouvelles ventes d'offices» (R. et S. Pillorget, *France baroque, France classique*, p. 154 sq.). À la recherche d'un homme de confiance il s'appuiera bientôt sur Richelieu...

21. « La Fronde : cinq années perdues (1648-1653) » (R. et S. Pillorget, *op.cit.*, titre du chapitre xvii, 502 sq.).

Année	Numéro	Nb de décès	Page	Remarques
1592	5	2		
1593	26	2		
1594	28	4	5	Dont 11 sur la période 1586-1602 : mis en 1592 et 1596
1595	43	5		
1596	6	0		Année vide ? Remplie partiellement, voir plus haut.
1597	48	1		
1598	49	6		
1599	54	2		
1600	56	2		
1601	57	7		
1602	64	3	7	
1603	66	6		
1604	72	2		
1605	74	1	8	
1606	75	3		
1607	78	8		ou 1608
1608	92	7		Dont 6 sur la période 1594-1607 : laissé en l'état.
1609	99	2	9	
1610	101	13		
1611	114	7	10	
1612	121	5		
1613	126	6		
1614	132	7	11	

Année	Numéro	Page	Nb de décès	Remarques
1615	139	8		
1616	147	8		
1617	155	7	12	
1618	162	13		
1619	175	3	13	
1620	178	11		
1621	189	6		
1622	195	28	14	
1623	223	33	16	
1624	256	29	19	
1625	285	34		
1626	319	31	23	
1627	350	20	25	
1628	370	15		
1629	385	11		
1630	396	13	27	
1631	409	22		
1632	431	17	29	
1633	448	12		
1634	460	7		
1635	467	17	33	
1636	484	3		
1637	487	31	42	
1638	508	31	46	
1639	539	17	48	
1640	556	20	50	
1641	576	23	56	
1642	598	22	85	
1643	621	6	87	
1644	627	25		

Année	Numéro	Page	Nb de décès	Remarques
1645	652	10	91	Comptage personnel (les numéros manquent)
1646	662	15	106r ^o	
1647	677	33	107r ^o	
1648	710	31		
1649	741	20		
1650	761	33		
1651	794	34		
1652	828	62		
1653	890	37		
1654	927	19		
1655	946	19		
1656	965	12		
1657	977	32		
1658	999	21		
1659	1020	9		
1660	1029	22		
1661	1051	51		
1662	1102	25		
1663	1127	36		
1664	1163	11		
1665	1174	14		
1666	1188	39		
1667	1227	26		
1668	1253	23		
1669	1276	16		
1670	1292	25		
1671	1317	11		
1672	1328	23		

Année	Numéro	Page	Nb de décès	Remarque
1673	1351	36		
1674	1387	12		
1675	1399	25		
1676	1424	25		
1677	1449	22		
1678	1471	30		
1679	1501			S'achève le 4 juin 1679

Quelques capucins font l'objet d'une notice conséquente

1. Classés par dates de décès :

1576 Pacifique de Venise (p. 2, notice de 7

lignes) 1634 Ange (p. 31, notice de 10 lignes)

Philippe de Paris (p. 32, notice de 9 lignes)

1635 Archange Ripault (p. 33, notice de 8 lignes)

1635 **Martial d'Étampes** (biographie, p. 35-38 ; discours, p. 71-84 ; lettres, p. 93-99)

Fidel de Paris (p. 34, notice de 8 lignes)

Claude d'Ast (p. 38, notice de 9 lignes)

Jacques de Paris (p. 39, notice de 9 lignes)

1636 Christoffle de Dijon (p. 40, notice de 8 lignes)

Fr. André d'Avignon (p. 41, notice de 7 lignes)

Raphael de la Gravelle (p. 42, notice de 22 lignes)

1637 **Raphaël de Raconis** (p. 43, notice de 50 lignes environ, plus un ajout)

Hiérosme Joly de Paris (p. 44, notice de 13 lignes) Jean-

Baptiste de Soissons (p. 44, notice de 10 lignes) Fr

Jacques de Pinay, laïc (p. 45, notice de 8 lignes) 1638

Vincent de Troyes (p. 46, notice de 8 lignes)

- Philippe d'Angoumois (p. 47, notice de 9 lignes)
 1639 Simplicien de Chaumont (p. 48, notice de 12 lignes) Juste de Beauvais (p. 48, notice de 9 lignes)
 Fr. Simon de Paris, laïc (p. 49, notice de 24 lignes)
 Anselme de Paris (p. 49, notice de 19 lignes) 1640
Louys de Paris (p. 50-54, soit 5 pages)
L'Apparition du défunt Marcelin de Paris
 (p. 54, notice de 27 lignes)
 1641 Gabriel d'Amyche (l'Anglais) (p. 57-61, soit 5 pages)
Écrits de deux autres missionnaires (p. 61-65, soit 5 pages) Testament du P. Damien de 1638 (p. 65-68, soit 4 pages) Léonard de Paris (p. 69-70)
 1643 Jean-Louis de Paris (p. 87, notice de 11 lignes)
 Fr. Simon d'Issy (p. 87, notice de 18 lignes)
 1644 Fr. Modeste de Nantouillit (p. 90, notice de 10 lignes) 1645 Antoine de Paris (p. 91, notice de 13 lignes)
Paschal d'Abbeville (p. 92-93, puis 101r^o-105v^o) 1646 Ange de Mortagne (notice de 15 lignes) François-Marie de Paris (p. 106v^o)
 1647 Jean-Marie de Treslon (p. 107r^o-108v^o)
 1657 Leonard de la Tour (notice de 24 lignes)
 1660 Fr. Bernard de Puisseaux, laïc (notice de 7 lignes) 1678 Yves de Paris (notice de 19 lignes)

2. Classés par prénoms :

- André d'Avignon (notice de 7 lignes)
 Ange (p. 31, notice de 10 lignes)
 Ange de Mortagne (notice de 15 lignes)
 Anselme de Paris (p. 49, notice de 19 lignes)
 Antoine de Paris (p. 91, notice de 13 lignes)

- Archange Ripault (p. 33, notice de 8 lignes)
 Bernard de Puisseaux, laïc (notice de 7 lignes)
 Christoffle de Dijon (p. 40, notice de 8 lignes)
 Claude d'Ast (p. 38, notice de 9 lignes)
Écrits de deux autres missionnaires (p. 61-65, soit 5 pages)
 Fidel de Paris (p. 34, notice de 8 lignes)
 François-Marie de Paris (p. 106v^o)
 Gabriel d'Amyche (l'Anglais) (p. 57-61, soit 5 pages)
 Hiérosme Joly de Paris (p. 44, notice de 13 lignes)
 Jacques de Paris (p. 39, notice de 9 lignes)
 Jacques de Pinay, laïc (p. 45, notice de 8 lignes)
 Jean-Baptiste de Soissons (p. 44, notice de 10 lignes)
 Jean-Louis de Paris (p. 87, notice de 11 lignes)
 Jean-Marie de Treslon (107r^o-108v^o)
 Juste de Beauvais (p. 48, notice de 9 lignes)
L'Apparition du défunt Marcelin de Paris (p. 54, notice de 27 lignes)
 Leonard de la Tour (notice de 24 lignes)
 Léonard de Paris (p. 69-70)
 Louis de Paris (p. 50-54, soit 5 pages)
 Martial d'Étampes (biographie, p. 35-38 ; discours, p. 71 à 84 ; lettres, p. 93-99)
 Modeste de Nantouillit (p. 90, notice de 10 lignes)
 Pacifique de Venise (p. 2, notice de 7 lignes)
 Paschal d'Abbeville (p. 92-93, puis 101r^o-105v^o)
 Philippe d'Angoumois (p. 47, notice de 9 lignes)
 Philippe de Paris (p. 32, notice de 9 lignes)
 Raphael de la Gravelle (p. 42, notice de 22 lignes)
 Raphaël de Raconis (p. 43, notice de 50 lignes environ, plus un ajout)

Simon d'Issy (p. 87, notice de 18 lignes)

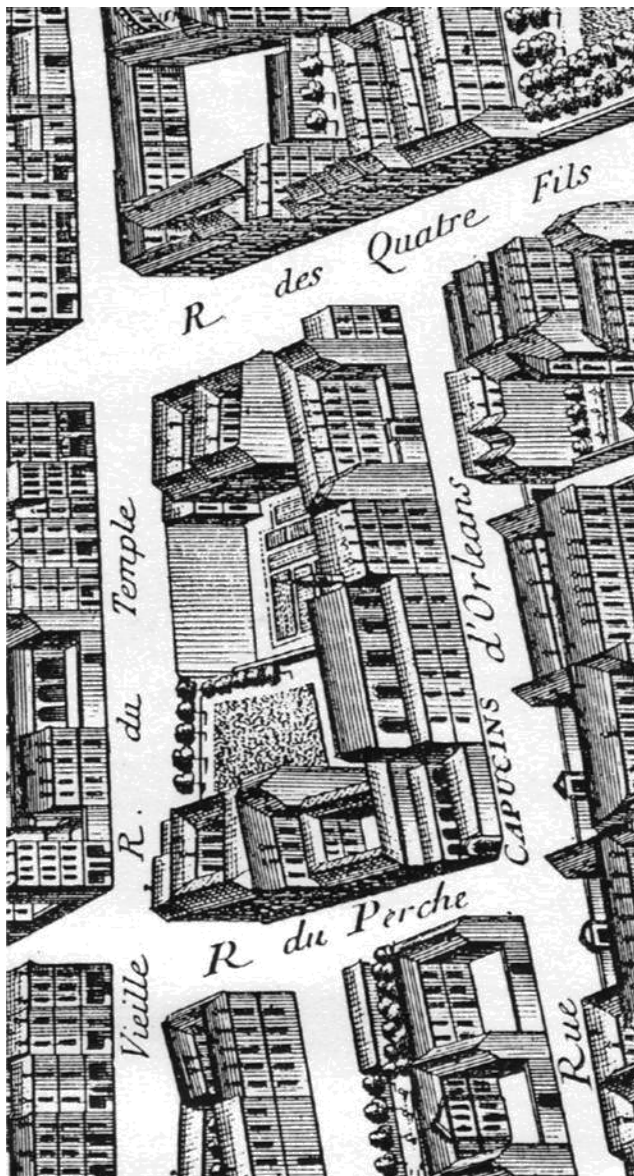
Simon de Paris, laïc (p. 49, notice de 24 lignes)

Simplicien de Chaumont (p. 48, notice de 12 lignes)

Testament du P. Damien de 1638 (p. 65-68, soit 4 pages)

Vincent de Troyes (p. 46, notice de 8 lignes)

Yves de Paris (notice de 19 lignes)



*Couvent des capucins du
Marais détail du plan
Turgot*

La fidélité des franciscains au mysticisme médiéval

par Jean-Marie Gourvil¹

Dame pauvreté sera, certes, l'affirmation du refus des valeurs économiques et sociales de la société aristocratique-bourgeoise mais à travers un modèle culturel courtois, féodal.

J. Le Goff²

La volonté d'éduquer le pauvre pour en faire un sujet moral n'est possible que dans la mesure où il a cessé d'être sur terre l'invisible présence de Dieu et que la misère a perdu son sens mystique

M. Foucault³

1. Sociologue, diplômé en travailleur social et en science politique (Université de Montréal et Université Laval), a été directeur des études dans un Institut Régional du Travail Social, a publié de nombreux articles sur l'évolution des mentalités et la question sociale, sur l'histoire des politiques sociales et la modernité. Voir notamment Jean-Marie Gourvil, « Sortir du traitement de la souffrance de la « modernité », in J.-M. Gourvil et Kaizer, *Se former au développement social local*, Dunod, 2^e édition, 2013. J.-M. Gourvil, « Du religieux et de l'action sociale, crise des origines », *Le Sociographe*, N° 22, 2010. Il a coordonné avec Dominique Tronc l'ouvrage collectif *Rencontres autour de Jean de Bernières*, Parole et Silence, août 2013. (Note de l'éditeur : Monsieur Gourvil donne ici une étude personnelle, qui ne recouvre pas forcément les vues habituelles à la présente collection.)

2. J. Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999, p. 27.

3. Michel Foucault, *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, thèse d'Etat, 1961, Gallimard, 1972, p. 73.

Introduction

L'anthologie franciscaine de la collection Sources mystiques témoigne de la vitalité spirituelle des enfants de saint François durant le Grand Siècle. Notre objectif est de tenter, dans ces pages, de comprendre, avec un regard sociologique, l'importance de la mystique franciscaine à l'époque moderne, d'essayer de saisir les dynamiques qui pourraient avoir favorisé sa place dans l'*invasion mystique* aux XVI^e et XVII^e siècles et de comprendre sa résistance face au *crépuscule des mystiques*.

Les pages de ce texte sont marquées par une lecture critique de la période moderne et de la modernité. Jacques Le Goff se demande dans son livre *Saint François d'Assise* si le Poverello est un médiéval ou un moderne⁴. Il présente le franciscanisme comme l'héritier du monde médiéval qui s'organise en communautés, en corporations, en fraternités et invente les universités ; mais en héritier qui résiste en même temps à cette civilisation, la refuse, parce que la sagesse de ce monde n'est que folie⁵.

Intégrée dans l'époque communale, mais la contestant en pro-fondeur au nom du Christ pauvre, la figure de saint François incarne une sainteté, mais aussi une attitude culturelle ; il aime le pauvre de façon compassionnelle parce qu'il est l'image du Christ ; il partage avec ses frères la vie urbaine de son temps, sans rejoindre un monastère pour se retirer du monde, ni un hôpital pour y soigner les pauvres. Il travaille, prêche, se livre à l'oraison et monte à l'Averne pour y recevoir l'illumination et les stigmates. Il exprime à la perfection l'idéal des comportements mystiques de son temps⁶ dont le franciscanisme gardera la marque durant de nombreux siècles.

Pour comprendre la fidélité des franciscains du XVII^e siècle à la mystique médiévale, nous allons devoir dérouler l'histoire

4. J. Le Goff, *op.cit.*, p. 86.

5. *Ibid.*, p. 212, et p. 87 citation de la *Vita prima*.

6. Il en constitue une sorte d'*archétype*.

franciscaine du Moyen Âge à la fin du XVII^e siècle. Survol partiel et trop rapide, dans lequel nous privilégierons essentiellement des lectures croisées de l'économie, de la pauvreté et de la spiri-tualité franciscaine⁷.

1. Retour sur le monde médiéval et le franciscanisme

Les travaux des historiens du Moyen Âge que nous avons pu consulter donnent des indications sur les caractéristiques du monde médiéval qui précède celui de François⁸.

1.1. Les pauvres dans la vie communautaire

Le Moyen Âge se caractérise par son système politique féodal, une forte vie communautaire, un rapport symbiotique entre

7. Le format du texte ne permettait pas de développer davantage les liens entre les attitudes chrétiennes face à la pauvreté et la vie spirituelle. Les Pères de l'Église au cours de la période qui précède le Moyen Âge ont déjà une attitude franciscaine, ou plutôt, le franciscanisme exprime une attitude chrétienne qui remonte aux origines du christianisme. On peut lire notamment les sermons de saint Grégoire de Nysse sur la pauvreté : P.G. 46, p. 472-489, traduction in *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Ichtus, les Pères dans la foi, DDB, 1962, 1982. Le livre de Jean-Claude Larchet, théologien orthodoxe, *Variations sur la charité*, Cerf, 2007, permet de saisir l'attitude chrétienne face au pauvre durant le premier millénaire. L'Occident médiéval et le monde byzantin partageaient des approches similaires à la pauvreté. La pensée liée à l'œuvre attribuée à Denys l'Aréopagite, fortement influencée par les Pères cappadociens, va marquer tout le Moyen Âge et la mystique de l'époque moderne. Le père Pol de Léon Rolland o.f.m. décrit dans la préface à l'*Office en l'honneur de notre vénérable père François d'Assise*, Rome, Diaconie apostolique, 1983, François et le franciscanisme comme héritiers des Cappadociens et de Denys.

8. Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Pluriel, Hachette, 1976, 1976 ; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, Gallimard, 2011 ; Michel Mollat, *Les Pauvres au Moyen Âge*, éditions Complexe, 1978, 1992, 2006 ; Jean-Pierre Gutton, *La Sociabilité villageoise dans la France de l'Ancien Régime*, Pluriel, Hachette, 1979 ; Branislav Geremek, *La Potence et la Pitié, l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Gallimard, 1987 ; Jean Imbert, *Les Hôpitaux en France*, PUF, 1958, Jean Imbert (sous la direction de), *L'Histoire des hôpitaux*, Privat, 1982 ; Jacques Le Goff et René Rémond (sous la direction de), *Histoire religieuse de la France*, IV volumes, Seuil, 1988s. Georges Duby, *Le Moyen Âge*, Pluriel, Hachettes, 1987.

le profane et le sacré, une vision encore enchantée du monde structurée autour du château et de l'évêché. Les villages vont se constituer progressivement comme lieux communautaires permettant de lutter collectivement contre les violences du temps. Si le monde rural reste souvent proche du château et se caractérise par les liens entre seigneurs et serfs, la vie au village se caractérise par la vie communautaire, le recours à la coopération entre gens de mêmes métiers, entre « voisins » ; la paroisse est garante de la justice coutumière⁹. Les ouvrages des historiens sur le village et la culture populaire¹⁰ nous donnent une certaine idée de cette société prémoderne, qui est, selon l'expression de J. Le Goff, malgré les risques de pénurie alimentaire, les variations climatiques et les violences diverses, « une époque pleine de rires¹¹ ».

Durant les premiers siècles du Moyen Âge, le pouvoir royal est absent des questions sociales. Les familles, les corporations multiples, les paroisses assurent la structuration de la vie sociale et la prise en charge des personnes en difficulté. Durant cette longue partie de notre histoire, l'image de saint Martin donnant, au IV^e siècle, la moitié de son manteau à un pauvre devant les portes d'Amiens, est emblématique du don direct au pauvre, de la charité de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge. Cette époque est aussi celle de l'amour courtois et de la chevalerie défendant les faibles¹².

Les évêchés et les monastères accueillent aussi les démunis, les étrangers et les pèlerins. Comme au temps de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, les *hôpitaux*, les *aumôneries* du Moyen Âge accueillent les pauvres et ceux qui passent, sans différencier encore le soin de l'aide sociale, la maladie de la pauvreté. L'évêque est le « père des pauvres¹³ », la coutume exige qu'il consacre au moins un quart de ses revenus à l'assistance aux pauvres ; les

9. J-P. Gutton, *op. cit.*, p. 99.

10. Bercé (1976), Muchembled (1978) et Gutton (1979).

11. Interview de Jacques Le Goff, *Comprendre le Moyen Âge*, dossier Le Point, décembre 2011.

12. Voir François Vandenbroucke, *op.cit.*, p. 338.

13. Voir Michel Mollat, *Les Pauvres au Moyen Âge*, *op.cit.*, p. 53 sq.

évêchés sont « naturellement » les maisons des pauvres. Ainsi l'évêque d'Assise accueillant saint François d'Assise nu manifeste une attitude conforme à son rôle. Les pauvres rendaient des services à l'évêque et devaient être inscrits comme pauvres, et souvent porter un insigne pour avoir le droit de quêter.

Progressivement les monastères, souvent situés en milieu rural, ont rempli la double fonction de lieux spirituels et de lieux de charité. La part des budgets consacrée à ces aumôneries pouvait être considérable, surtout au moment des disettes. Le pauvre y était accueilli, mais n'y séjournait pas durablement, il venait pour les distributions de nourriture.

Les hôtels-Dieu voient le jour dès le VI^e siècle, souvent à proximité des cathédrales. Les évêques en confient la gestion à des religieux hospitaliers placés sous leur autorité, et à partir du XII^e siècle, à l'Ordre du Saint-Esprit, aux trinitaires ou aux augustines.

La figure du pauvre dans la société prémoderne est multiforme. Le pauvre est d'abord simplement celui dont la condition est de travailler de ses mains. Il a l'obligation de respecter sa « condition ». S'il est un « pauvre honteux » et non un oisif, il reçoit une aumône régulière et peut mendier honorablement. D'autres pauvres, comme les étrangers, les pèlerins, sont accueillis, avec discernement. D'autres enfin, vagabonds et marginaux suspectés d'être dangereux, provoquent la peur. Le titre du livre de Geremek : *La Potence ou la pitié*¹⁴, indique bien la pression que subit le pauvre lorsqu'il est errant. Le pauvre subit les famines, les duretés climatiques et les passages de guerriers, mais il peut s'appuyer sur la solidarité communautaire ; les familles paysannes pauvres restent sur place et se placent sous la protection de la communauté. Tous ont le sentiment de vivre dans une société nantie¹⁵.

Le pauvre n'est pas seulement celui qui l'est par condition. Il y a celui que la vie a frappé, le chevalier pauvre et même le seigneur pauvre, dépossédé de sa terre ou touché par la maladie. La

14. *Op. cit.*

15. G. Duby cité par B. Geremek, *op. cit.* p. 73.

pauvreté est l'épreuve qui peut s'abattre sur toute personne et la terrasser. La situation des lépreux est radicalement différente, ils sont les exclus de la société médiévale comme ils l'étaient de la société antique.

Pour clore ce chapitre sur le Moyen Âge qui précède celui de François d'Assise, rappelons qu'à cette époque l'éducation des enfants est assurée par le milieu social. L'enfant grandit au milieu de la communauté, quelle que soit sa condition. La société est pour lui « apprenante ». L'apprentissage est déjà très formalisé¹⁶. La formation aux arts mécaniques de haut niveau, comme l'architecture, se fait par compagnonnage¹⁷. Certains enfants se préparant à la fonction de chantre, de clerc, sont instruits dans les écoles « presbytérales » de certaines paroisses, des cathédrales et dans les monastères (les oblates).

1.2. L'émergence de la société communale

Saint François (1182-1226) naît à une époque de mutation. Le monde médiéval va à la fois conserver la vie communautaire et une vision du monde encore enchantée, et profondément se modifier. Certaines prémices de l'époque moderne voient déjà le jour¹⁸.

À partir du XI^e siècle, la démographie croît, elle double sans doute dans l'Italie centrale. Le défrichement dégage de nouvelles surfaces cultivables, dans les plaines la charrue et le cheval remplacent l'araire et les bœufs, l'assolement triennal augmente la productivité agricole, les moulins se multiplient. Les villes prennent

16. Sur la formation et ses ruptures à l'époque moderne voir J.-M. Gourvil, « Formation et territoire : l'héritage de l'époque moderne en question », in H. Noguès, M. Rouzeau, Y. Molina, *Le Travail social et ses formations à l'épreuve des territoires*, Presses de l'EHEPSS, 2011, p. 33-51.

17. Michel Roche, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation, I, V^e siècle av. J.-C.-XI^e siècle*, Perrin, 1981 p. 459-474, 621-657.

18. Branislav Geremek, *op. cit.*; Jacques Le Goff et René Rémond (sous la direction de), *Histoire religieuse de la France*, IV volumes, *op. cit.*; Georges Duby, *op. cit.*; A. Vauchez, « Le Christianisme roman et gothique », in Jacques Le Goff et René Rémond, *op. cit.*, André Vauchez, *François d'Assise, op.cit.*; Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise, op. cit.*

un autre visage en devenant des lieux économiques et non plus seulement des lieux de garnisons et des centres administratifs. Les tanneries, les ateliers de textile, de poterie et toutes sortes de métiers progressent dans des villes qui deviennent de grands chantiers. Les nouvelles demeures sont plus nombreuses, les murailles sont agrandies, les églises et les cathédrales sont reconstruites. Les corporations organisent la vie économique et sociale.

La généralisation de la monnaie bouleverse ces siècles. Le troc perd sa fonction et laisse sa place à une économie délocalisée, anonyme, où l'usure et l'épargne deviennent des éléments fondamentaux de la vie quotidienne. La comptabilité devient un art incontournable. Pour la première fois apparaît dans notre histoire le personnage du bourgeois ainsi que les établissements de crédit. Les bourgeois voisinent avec le seigneur et l'évêque, qui demeurent les représentants du pouvoir féodal.

La ville est un lieu d'échanges de marchandises qui viennent en plus grand volume et de plus en plus loin, elle est aussi le lieu d'une double émigration. Certains arrivent dans la cité pour tenter leur chance, ils ont des savoir-faire et des ambitions. D'autres, pas si nombreux que cela au XII^e siècle, sont les pauvres ruraux cherchant refuge et constituant, dans les grandes villes surtout, un prolétariat urbain. Le Goff écrit : « Les hommes et les femmes de la ville [...] sont des déracinés, des paysans émigrés¹⁹. » Les corporations, qui prennent leur essor, offrent à leurs membres une protection contre les accidents de la vie. L'évêque, le monastère, l'hôpital et la paroisse continuent à prendre soin des pauvres, notamment de ceux qui n'ont pas de lien avec une corporation.

Le pauvre change de figure, le serf est souvent remplacé par l'homme libre qui peut acheter sa terre à son ancien seigneur : il sort alors du système de la solidarité féodale et son destin devient précaire²⁰. Alors que le mot pauvre désignait au départ celui qui devait travailler de ses mains, il se mettra progressivement à dési-

19. Le Goff, *Saint François...*, *op. cit.*, p. 19.

20. B. Geremek, *op.cit.*, p. 82.

gner, non une « condition », mais celui qui est victime d'un processus de paupérisation. Alors que le pauvre avait une certaine sécurité avant le XII^e siècle, il connaît une forte insécurité lorsque l'économie se transforme²¹. Les paysans vivent sur de petites exploitations, ils ne peuvent engager les demandes de crédits qui leur permettraient d'accroître leurs terres. Il semble qu'en Europe la moitié de la population rurale soit composée de petits propriétaires ayant la hantise du lendemain²². Ces pauvres sont encore pris en charge par la solidarité médiévale que nous avons décrite. Les lépreux sont souvent errants seuls ou en groupes, on leur désigne à partir du XII^e siècle²³ des lieux où ils peuvent vivre entre eux, à l'écart : les léproseries, les maladreries.

1.3. Saint François, la révélation du « fond de l'âme chrétienne »

Ce long rappel d'éléments concernant le mouvement communal et de la généralisation de la monnaie permet de mieux situer saint François. Il est un homme de son temps, et les éléments biographiques qui émaillent les diverses vies de saint François²⁴ sont cohérents avec la description que nous avons donnée du tournant des XII^e et XIII^e siècles²⁵. Comme son époque il est porté par l'esprit chevaleresque et courtois, il est un de ces nombreux laïcs qui vont rejoindre le Christ dans son humanité et cultiver un amour de la pauvreté évangélique. Comme d'autres sans doute, il donne son manteau à un pauvre et embrasse le lépreux, il choisit aussi de vivre en communauté avec des laïcs

21. B. Geremek, *op.cit.*, p. 73.

22. *Ibid.*, p. 77.

23. Les premières léproseries semblent être édifiées dès le milieu du XI^e siècle. Il en aurait été créé une trentaine en France au XII^e.

24. Voir T. Desbonnets et D. Voreux, *Saint François d'Assise, Documents*, éditions franciscaines, 1968.

25. Les recherches contemporaine peinent à découvrir le François réel derrière la masse documentaire produite par une histoire reconstruite en raison des multiples intérêts des fils de Saint François. Nous sommes avec J. Le Goff toujours à la recherche du vrai Saint François.

et de prêcher. Il est bien un homme du XII^e et XIII^e siècle issu de l'univers médiéval, mais il est porté aussi par le mouvement communal et la naissance de l'économie marchande. Laïc, il choisit une lecture littérale de l'Évangile et non les gloses savantes des clercs qu'il ne veut pas rejoindre. Il circule, ne se laisse pas enfermer derrière les murs protecteurs d'un monastère, il ne choisit pas, contre l'économie marchande, l'économie monastique en circuit fermé²⁶ ; fils de marchand, la route est son domaine, mais il dénonce l'univers de la monnaie et refuse totalement son hégémonie. Il voit la pauvreté croître et choisit non le monde bourgeois, mais celui des pauvres : « (Les frères) doivent se réjouir quand ils se trouvent parmi les gens vulgaires et méprisés, des pauvres et des infirmes, des malades et des lépreux, et des mendiants des rues²⁷. » Il ne rejoint pas un hôpital et ne prend pas soin des pauvres derrière des murs. Inscrit *dans la cité*, il ne se veut pas *politique*. Il ne choisit pas le camp des pauvres, mais celui de la pauvreté, et de l'amour des hommes, du Christ pauvre. Il ne choisit pas Assise contre Pérouse, il choisit la Paix²⁸. Il parcourt la ville et les campagnes environnantes pour résister à la civilisation communale, en ayant devant les yeux l'image du Christ de San Damiano.

1.4. Saint Bonaventure (1217-1274), le choix de la mystique dionysienne

Lorsque le second fondateur de l'Ordre, saint Bonaventure, arrive dans le Paris de saint Louis en 1235, la bourgeoisie nais-

26. Les monastères cumulaient une économie d'autoproduction qui constituait l'essentiel de leur activité et une économie d'échanges. Le réseau de Cluny a été un univers commercial fortement monétarisé.

27. Première règle, IX, 2, *Les Opuscules de saint François d'Assise*, éditions franciscaines, 1955. Cette première règle est écrite en 1221, suivront une seconde règle en 1223 et le *Testament* rédigé en 1225-1226 après qu'il eut reçu les stigmates en 1224 et probablement rédigé le *Cantique du frère soleil* et celui des *créatures*. François meurt en 1226.

28. La *Prière simple* pour la paix, attribuée par erreur à saint François dans les années 1930, représente tout de même l'esprit franciscain.

sante voisine avec le monde médiéval, la ville est défendue par l'enceinte érigée sous Philippe Auguste, les tours de Notre-Dame viennent d'être achevées. La navigation fluviale fait de Paris une plaque tournante, l'argent circule. Au retour des croisades, les seigneurs quittent souvent Paris et retournent sur leurs terres en province, ils vendent leurs domaines parisiens pour rembourser les dettes de croisade, on y installe à la place des halles et des ateliers. Paris devient une ville marchande. Le mouvement com-munal prend place dans la capitale, et édifie ses propres églises (Saint-Gervais, Saint-Eustache...) et ses propres hôtels. Les corporations et les ordres de marchands se structurent avec des réglementations précises et des traditions religieuses bien éta-blies, elles assurent la formation de tous. L'importance de l'orga-nisation corporative de la charité est un trait de l'époque.

La pauvreté est le lot de ceux qui sont hors des corporations, des déclassés qui sont rejetés, des ruraux qui arrivent en ville, elle est le fait de tous les marginaux : les minorités venant d'autres pays, les prostituées, les voleurs et les criminels²⁹. L'accueil de l'évêché et des monastères est insuffisant, les « maisons hospita-lières » fleurissent. Les historiens parlent de *floraison d'institutions d'assistance*³⁰. Ces initiatives urbaines sont le fait de laïcs (dona-teurs ou corporations) et de religieux³¹. On voit se multiplier, à côté de l'Hôtel-Dieu (dont la fondation est ancienne), les petites maisons hospitalières de voisinage pouvant accueillir dix à vingt malades. De nouveaux hôpitaux apparaissent : Sainte-Catherine, Saint-Gervais, les Mathurins, Saint-Marcel... Louis IX crée pour les aveugles de Paris l'hôpital des Quinze-Vingt. Les Templiers et

29. Michel Mollat intitule la troisième partie de son livre sur les pauvres, *op. cit.* : « Des indigents face aux riches, de saint François à la Grande Peste ». La décision du IV^e concile de Latran (1215) de multiplier les œuvres d'assistance et sa mise en œuvre coïncide avec le printemps franciscain, même si les mineurs ne sont pas devenus hospitaliers.

30. Michel Mollat, *op. cit.*, p. 165.

31. Voir sous la direction de Jean Imbert *Histoire des hôpitaux en France*, Privat, 1982, p. 31 *sq.*

les Hospitaliers distribuent des aumônes, de nouvelles congrégations hospitalières voient le jour³². Les frères mineurs, pauvres avec les pauvres, facilitent les distributions d'aumônes, mais sans s'appuyer sur leur richesse³³ ; ils remplissent souvent un rôle de médiateurs, de conciliateurs, on fait appel à eux pour régler des conflits entre riches et pauvres, et entre pauvres. Ils œuvrent pour que les corporations et les confréries remplissent leur fonction d'action sociale et se donnent une orientation spirituelle³⁴. Les frères visitent les lépreux qui sont au Nord et au Sud-Ouest de Paris. Les tertiaires ouvrent des maisons hospitalières tout le long des XIII^e et XIV^e siècles.

L'École cathédrale laisse peu à peu sa place à l'Université de Paris, qui devient indépendante de l'évêque du lieu en 1252 ; la Sorbonne devient collège de théologie l'année suivante. Paris est la capitale intellectuelle de l'Europe.

Bonaventure reçoit le titre de maître ès arts en 1242. Il prend l'habit de mineur en 1243 et devient maître en théologie en 1253. Alexandre de Halès, entré tardivement chez les mineurs, est son maître. Augustinien, Bonaventure refuse la pensée d'Aristote et fonde sa théologie sur l'Écriture et les commentaires des Pères anciens et récents, dont les Victorins³⁵.

*L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu*³⁶ nous révèle l'importance accordée par Bonaventure à la théologie mystique de Denys³⁷. Cette méditation du pauvre dans le désert, comme l'indique

32. *Ibid.*, p. 55 sq.

33. *Ibid.*, p. 166.

34. Lazaro Iriarte, *op. cit.*, p. 171. Les corporations lient les gens du même métier, les confréries lient des personnes adhérant à un même objectif charitable sous l'égide d'un saint patron. Les confréries sont souvent ancrées dans un quartier ou un village, ils assument souvent, tels les « charitons », l'inhumation des pauvres.

35. Voir J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Seuil, 1963, p. 52.

36. Saint Bonaventure, *L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Traduction H. Dumery, Vrin, 1994.

37. Etienne Gilson, *La Philosophie médiévale*, Payot, 1944, p. 440 sq. et François Vandenbroucke, *op. cit.*, p. 370.

le sous-titre de l'ouvrage, présente l'itinéraire qui mène à la contemplation. Le lecteur moderne est étonné par la fraîcheur de ce texte qui, bien qu'augustinien, n'a rien de l'augustinisme tragique du XVII^e siècle : il présente une spiritualité apophatique et joyeuse³⁸. La pauvreté franciscaine devient ici éloignement des préoccupations et silence de l'intelligence. L'apophatisme dionysien permet une théologie achevée de la pauvreté et de l'illumination, mais passe par une exaltation devant la nature créée à l'image de Dieu.

L'espèce sensible qui nous procure du plaisir, en tant que belle, suave et saine, est un indice que l'Image éternelle est la première beauté, la première suavité, le premier salut ; parfaitement proportionnée, elle est égale à son générateur ; sa puissance ne s'insinue pas par phantasme, mais elle fonde une saisie réelle ; l'impression qu'elle produit est salutaire, réconfortante, elle comble tous les besoins de celui qui la reçoit. Si donc « le plaisir naît de la rencontre de deux accords » ; si l'image de Dieu seul est la raison suprême du beau, du suave, du salubre ; si enfin elle se communique en toute vérité, intimité et plénitude au point de remplir tous les manques, il devient évident que Dieu seul est la source du plaisir véritable et que tous nos plaisirs nous mènent à la recherche de cette source.³⁹

Saint Bonaventure présente le sommet de la montée vers Dieu comme une extase mystique où l'intelligence se tient en repos, tandis que la ferveur passe tout entière en Dieu. Le passage par l'extase demande une purification totale du cœur, il laisse en arrière toutes les opérations de l'intelligence, puis transporte et transforme *en Dieu* le foyer de toutes nos affections. Et en faisant référence explicitement à Denys il écrit :

38. *La Triple Voie* de saint Bonaventure (traduction de Valentin-M. Breton, éd. franciscaines, 1942) présente une écriture plus technique où la méthode scolastique est plus prégnante.

39. Saint Bonaventure, *L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, *op. cit.*, p. 53.

Comment tout cela peut-il se faire, demandes-tu ? Interroge la grâce et non la science ; le désir et non l'intelligence ; les gémissements de la prière et non l'étude des livres ; l'époux et non le maître ; Dieu et non l'homme ; l'obscurité et non la clarté ; non la lumière qui brille, mais le feu qui embrase tout entier et qui transporte en Dieu par les onctions de l'extase et les plus brûlantes affections. Ce feu c'est Dieu lui-même, et « son foyer se trouve dans la sainte Jérusalem ». C'est le Christ qui l'a allumé par la ferveur dévorante de sa Passion, et celui-là seul en reçoit vraiment les atteintes, qui s'écrie : « Mon âme a souhaité prendre son vol et mes os ont demandé la mort. » Quiconque désire une telle mort peut voir Dieu, car on ne peut douter de la vérité de cette parole : « L'homme ne me verra pas de son vivant. » Mou-rons donc et entrons dans les ténèbres ; imposons silence aux pré-occupations, à la concupiscence et à l'imagination sensible. Pas-sons avec Jésus crucifié « de ce monde au Père » ; après avoir vu le Père, nous déclarerons avec Philippe : « Cela nous suffit », et nous entendrons dire comme Paul : « Ma grâce te suffit. » Transportés de joie, nous chanterons avec David : « Ma chair et mon cœur défaillent, ô Dieu de mon cœur, mon partage pour l'éternité. Béni soit le Seigneur éternellement et que tout le peuple s'écrie : Fiat, qu'il soit fait ainsi ! Amen. »⁴⁰

On peut considérer saint Bonaventure comme le second fon-dateur de l'Ordre, celui qui donne ses fondements intellectuels à la mystique dionysienne franciscaine.

La lecture des mystiques franciscains du XVII^e siècle nous montre que le vocabulaire de la théologie mystique de saint Bonaventure a irrigué longtemps le franciscanisme : les trans-ports de joie, l'expérience de Dieu lui-même prenant sa source dans la ténèbre de la pensée et dans le silence des préoccupations sont déjà décrits par Bonaventure.

40. *Ibid.*, p. 107.

Rappelons ici quelques noms d'autres grandes personnalités franciscaines intellectuelles et mystiques : Duns Scot (1266-1308), le poète Jacopone da Todi († 1306) connu pour ses *Laudes*, Angèle de Foligno († 1309), tertiaire franciscaine, qui manifeste aussi une spiritualité dionysienne. Marguerite de Cortone († 1297), Raymond Lulle († 1316), tertiaire franciscain lui-aussi⁴¹.

1.5. La fin du Moyen Âge, le temps des frères mineurs

Nous ne pouvons retracer en détail les étapes de la fin du Moyen Âge, mais il nous faut rappeler que le XIV^e siècle et le début du XV^e ont été un temps de désolation. La Peste noire venue d'Orient par les ports de l'Adriatique réapparaît à plusieurs reprises, jusque dans les dernières années du XIV^e siècle. Les historiens estiment qu'en Europe, selon les pays, 30 à 50 % de la population ont disparu sous le coup de cette épidémie. On accusa les pauvres d'être responsables de l'épidémie, l'attitude envers la lèpre se reporta sur la nouvelle maladie : la pauvreté⁴². L'autre événement concomitant est, en ce siècle et au suivant (1337 à 1475), la guerre de Cent Ans, qui fut longue et ravageuse. La vie devient difficile pour les paysans et pour les citadins. C'est l'époque des *gueux*.

La France fait progressivement le choix d'une monarchie puissante, du pouvoir centralisé, fort et protecteur. En utilisant le sentiment national naissant, les rois renforcent le pouvoir royal et interviennent de plus en plus dans l'organisation sociale et économique du pays et dans la gestion de la pauvreté. On commence à encadrer le droit aux aumônes, à distinguer les bons pauvres des mauvais ; la chasse aux vagabonds est renforcée⁴³.

41. Voir l'anthologie d'Ivan Gobry, *Mystiques franciscains*, éd. franciscaines, 1959.

42. Michel Mollat, *op. cit.*, p. 240.

43. Geremek, *op. cit.*, p. 111.

2. *Le mysticisme franciscain à l'époque flamboyante et à la Renaissance*

2.1. Harphius choisit Ruusbroec contre la Dévotion moderne.

Le XV^e siècle franciscain est marqué par la figure éminente d'Harphius (1400 ?-1477)⁴⁴. Membre d'abord de l'*Institut des Frères de la vie commune* fondé par Gérard Groot (1340-1384), il entre chez les frères mineurs en 1450 et devient gardien de plusieurs couvents. Prédicateur renommé, il est connu pour son *Miroir de la perfection*, qui a exercé sur son temps une influence majeure. On retrouve dans son œuvre l'influence d'Hugues de Balma, de saint Bernard, et surtout de Ruusbroec (1293-1381), dont il se veut le disciple. Louis Cognet, qui lui consacre de nombreuses pages⁴⁵, en fait un auteur mineur, mais à qui il reconnaît trois qualités : être fidèle à l'École nordique, en avoir été l'un des prédicateurs les plus écoutés et enfin avoir été beaucoup lu. C'est donc moins l'originalité que l'on peut admirer ici, que la force mobilisée pour défendre et diffuser une spiritualité authentiquement traditionnelle, qui sera reprise par le franciscanisme mystique durant toute l'époque moderne.

Harphius (Hendrik Herp) est un enfant de la Dévotion moderne, mais il revient vers l'École du Nord après avoir rompu avec les Frères de la vie commune. L'Institut n'est pas sans lien avec l'héritage nordique, mais est, de fait, bien loin de la mystique béguine⁴⁶. Plusieurs facteurs expliquent l'édulcoration du message nordique : la poursuite des critiques officielles contre les Rhénans, les critiques du chancelier de l'Université de Paris, Jean Gerson († 1429), les réactions antimystiques de Rome, toujours possibles⁴⁷. La prudence est donc de mise.

44. Voir note introductive de l'anthologie, Dominique Tronc, tome I, p. 26 sq.

45. Louis Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, op.cit.

46. Voir l'article très documenté et nuancé de Jean Devriendt, « Devotio moderna », *Encyclopédie des mystiques rhénans*, op. cit.

47. *Ibid.*, p. 291.

Le livre emblématique de la Dévotion moderne, *L'Imitation de Jésus-Christ*, rédigé à l'époque d'Harphius par Thomas a Kempis (1380 ?-1471 ?), illustre la problématique culturelle du XV^e siècle. La mystique dite intellectualiste d'Eckhart en est absente, mais en est absente aussi la naissance de Dieu dans l'âme, la déification. Cet ouvrage, qui a marqué tout la période moderne, est un livre de morale et d'ascétisme qui favorise l'éclosion d'une spiritualité individuelle et subjective centrée sur l'amour du Christ crucifié; il propose une culture de l'oraison et le développement de pieux comportements.

Mais la tendance à imiter le Christ souffrant sans pouvoir faire l'expérience de l'union à Dieu a favorisé le développement de la mentalité doloriste qui sera l'une des caractéristiques de la mentalité religieuse des siècles suivants. La Dévotion moderne est donc à considérer comme une rupture profonde dans l'histoire chrétienne et l'histoire des mentalités, elle est l'une des sources de la mentalité moderne. L'ascèse chrétienne vise ici la correction des comportements et la ferveur christocentrique, mais abandonne toute possibilité de la « prière de feu » décrite par Cassien⁴⁸ ou de l'union à Dieu courtoise, de l'expérience *suressentielle*. François Vandembroucke décrit le « raz de marée moralisant et psychologique » qui va déferler alors sur tout le continent européen⁴⁹. La Dévotion moderne a participé à la culture de l'oraison personnelle, mais l'a aussi enfermée dans une vision étroite souvent très méthodologique, rationnelle et affective, loin des chemins de l'apophatisme et de l'illumination dionysienne.

Cette analyse critique de la Dévotion moderne constitue un point clé des pages de ce texte. Nous essayerons d'exposer, avec un certain nombre de nuances, comment les mystiques franciscains semblent y résister. Nous verrons comment à l'inverse toute

48. Jean Cassien, *Conférences*, IX, collection Sources chrétiennes, Cerf.

49. François Vandenbroucke, *op. cit.*, p. 512.

la modernité s'engouffre dans la culture *moderne* de la correction des comportements⁵⁰ à travers la gestion des œuvres.

Harphius, en choisissant de se faire le disciple de Ruusbroec, fait un choix de résistance culturelle et spirituelle qu'il ne faut pas sous-estimer dans notre tentative de compréhension sociologique du franciscanisme mystique. Les historiens de la spiritualité sont confrontés à une difficulté de repérage de la rupture des mentalités entre la mystique médiévale et la Dévotion moderne. Comment considérer la progression de l'histoire qui émerge avec les béguines, intègre Eckhart, Tauler, Suso, Ruusbroec, Groote, Harphius et *L'Imitation de Jésus-Christ* ? *L'Imitation* n'a qu'un lointain rapport avec les béguines et Eckhart, mais où établir la rupture ? Certains auteurs placent la césure entre Suso et Ruusbroec⁵¹, d'autres entre Harphius et *L'Imitation*. Louis Cognet décrit Harphius comme le théoricien le plus cohérent et le propagandiste le plus efficace de l'École du Nord⁵² et classe *L'Imitation* dans la spiritualité moderne. Dominique Tronc explicite avec nuance la fidélité d'Harphius à l'École nordique, mais aussi ses décrochages, il montre la postérité de l'œuvre d'Harphius⁵³. *L'Encyclopédie des mystiques rhénans*, que nous avons citée, consacre un long article à Ruusbroec en le classant comme un authentique Rhéna, mais ignore Harphius et l'œuvre de Thomas à Kempis. *L'Imitation* est bien un ouvrage typique de la Dévotion moderne, dont les Frères de la vie commune seront, entre bien d'autres, les promoteurs.

Le maître d'Harphius, Ruusbroec l'Admirable, est bien le continuateur de la tradition nordique⁵⁴. Ce n'est pas ici le lieu

50. Voir également Norbert Élias, *La Civilisation des mœurs*, Pocket, 2003, 510 p., 1^{ère} édition allemande 1939, 1^{ère} trad. française 1973.

51. Benoît Beyer de Ryke, *Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 108 sq.

52. Louis Cognet, *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, *op. cit.*, p. 13 sq.

53. Dominique Tronc, *Expériences mystiques en Occident, I des origines à la Renaissance*, Les Deux Océans, 2012, p. 155 sq.

54. Jan Van Ruusbroec, *Écrits*, traduction André Louf, IV vol., Abbaye de Bellefontaine, 1990 ; *La Pierre brillante*, traduction et commentaire, Max Huot de Longchamp, Sources mystiques, Centre Saint-Jean-de-la-Croix-éd. du Carmel, 2010.

de présenter en détail Ruusbroec et Harphius⁵⁵. Ce qui nous intéresse est de montrer la signification culturelle de la rupture entre Harphius et la Dévotion moderne, et son choix en faveur de Ruusbroec, de saint François et de la réforme franciscaine⁵⁶.

Notons que Ruusbroec, avec un vocabulaire plus nuptial que celui d'Eckhart, montre le chemin de l'âme jusqu'aux plus hauts sommets. Il décrit la progression de l'âme vers Dieu à l'aide de trois niveaux : la vie active des commençants, la vie intérieure dans le désir de Dieu et la vie de contemplation de Dieu. Sa pensée apophatique n'élimine pas la nuit mystique et les épreuves de la dérélition, mais ne l'y réduit pas. L'union essentielle à Dieu est bien le but de la vie chrétienne, sa perfection.

Ils sont un objet de dédain et de rebut pour tout leur entourage. Il arrive qu'ils tombent dans la maladie et différents maux. Certains sont en proie à des tentations d'ordre charnel ou spirituel, ce qui dépasse tout. De cette détresse résulte la crainte de la chute et du même coup un demi-doute. C'est là le point extrême où l'on puisse s'arrêter sans verser dans le désespoir. [...]

Moyennant le premier ruisseau, qui consiste en une lumière simple, la mémoire est élevée au-dessus des suggestions des sens, placée et établie dans l'unité de l'esprit. Moyennant le second ruisseau, qui consiste en une clarté infuse, l'entendement et la raison sont illuminés pour connaître différents modes de vertus, différents exercices et le sens caché des Écritures d'une façon dis-tincte. Moyennant le troisième ruisseau, qui consiste en une cha-leur diffusée dans l'esprit, la volonté supérieure est enflammée d'un amour silencieux et dotée de dons abondants. C'est ainsi qu'on devient un homme d'esprit illuminé. [...]

55. Nous avons utilisés l'ouvrage de Dominique Tronc *op. cit.*, celui de Louis Cognet, *Introduction aux Rhéno-Flamands, op. cit.*, et l'*Encyclopédie des mystiques rhénans, op. cit.*

56. Pour saisir la différence entre la spiritualité de Ruusbroec et celle de Gérard Groote, entre la mystique nordique et la Dévotion moderne, on peut se reporter aux pages éclairantes de Paul Verdeyen, *Ruusbroeck l'Admirable*, Cerf, 2004, p. 79 sq.

Dans cette tempête d'amour [...] l'homme est alors possédé par l'amour, au point d'être obligé de perdre le souvenir de lui-même et de Dieu, et de ne plus rien savoir en dehors de son amour. [...]

Cette unité essentielle de notre esprit avec Dieu ne subsiste pas par elle-même, mais elle demeure en Dieu, elle émane de Dieu, elle dépend de Dieu et elle revient à Dieu comme à son principe éternel⁵⁷.

Au sommet de la vie spirituelle, celui qui a aimé Dieu en Dieu peut retourner vers le monde ; Ruusbroec présente ce retour au monde dans un langage proche de celui de Grégoire de Nysse dans le *De instituto christiano*⁵⁸.

Il serait imprudent de penser que le mouvement francis-cain tout entier prend la voie d'Harphius et de Ruusbroec⁵⁹, et résiste frontalement à une vie spirituelle usant d'un langage surtout moral et psychologique. Il est évident que le franciscanisme emprunte largement aussi la voie de *L'Imitation de Jésus-Christ*. La culture franciscaine fut souvent double : sous des accents doloristes et proches de *L'Imitation*, on vit surgir encore et encore la voie de l'École nordique et l'union à Dieu empruntant le vocabulaire de l'embrassement nuptial, mais elle s'enfonça aussi dans les abîmes doloristes et porta la culture de la Dévotion moderne. Cette concomitance des deux spiritualités, l'une empruntant le vocabulaire de l'autre, la tradition mystique empruntant la voie ascétique, ne rend pas aisée la lecture des mystiques du Grand Siècle et notamment des franciscains. Il faut souvent au lecteur contemporain deviner, sous un langage austère, la lumière qui jaillit⁶⁰.

57. Jan van Ruysbroeck, *Œuvres choisies*, tradition J.-A. Bizet, Aubier, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, 1946, p. 264-300, extraits cités par D. Tronc, *op. cit.*, p. 141 sq.

58. L'œuvre de Ruusbroec a été suspectée d'hérésie par Jean Gerson et Bossuet, mais il fut béatifié en 1908.

59. Ruusbroec, bien que chanoine suivant la règle de saint Augustin, vivait à Groenendael, proche de sœurs clarisses.

60. La lecture du *Chrétien intérieur* de Jean de Bernières, composé de notes réécrites après sa mort par le capucin François d'Argentan, avait découragé

L'œuvre d'Harphius influença profondément les siècles suivants⁶¹, notamment *La Perle évangélique*, l'un des derniers grands textes nordiques écrit en flamand et traduit en français en 1602. Le siècle qui suit celui d'Harphius voit la vie mystique se déplacer vers la péninsule ibérique ; c'est le moment de la prépondérance espagnole qu'illustre, dans le monde franciscain, l'image de saint Pierre d'Alcantara. L'ouvrage d'Harphius, *Théologie mystique*, a été mis à l'Index en 1580 et 1583, mais le chapitre franciscain de Tolède en 1663 la recommande comme modèle de la théologie mystique de l'Ordre.

Nous avons décrit avec Harphius le franciscanisme de la théologie mystique, mais à la même période les franciscains développent aussi une spiritualité populaire et liturgique qui marquera l'histoire. L'ancrage des frères et des membres du Tiers Ordre dans la vie urbaine leur permet de proposer des fêtes liturgiques autour de la Vierge, d'Anne et Joachim, de saint Joseph, qui attirent un grand nombre de fidèles⁶².

Au XIV^e siècle l'Ordre franciscain traverse une période de crise ; les frères meurent en grand nombre lors des épidémies, les perturbations autour du siège papal divisent l'Ordre ; mais ce siècle fut aussi celui de la naissance d'un mouvement de retour à la simplicité primitive de l'Ordre. Les ermitages sont à nouveau ouverts et accueillent des novices. L'éternelle querelle franciscaine entre conventualisme et observance (entre la communauté et les spirituels) recrée une dynamique nouvelle et voit s'organiser l'Observance tout au long du XVI^e siècle. Les luttes de famille, loin d'affaiblir l'Ordre et de le discréditer, servent à le raviver. L'Ordre franciscain se scinde tout de même de façon définitive en deux branches en 1517 : les Conventuels d'un côté et de l'autre l'Observance (O.F.M.) qui unit tous les groupes cherchant un retour à une vie plus proche de la Règle de saint François. La

H. Bremond mais ne l'avait pas empêché de découvrir le grand mystique normand.

H.61. François de Osuna, Bernard de Laredo, Angélus Silésius, Benoît de Canfeld, Bérulle et Jean de Saint-Samson.

H.62. Voir Lazaro Iriarte, *op.cit.*, p. 158 sq.

décadence à son tour de l'Observance favorisera la montée d'une nouvelle mouvance spirituelle sous l'impulsion de Matthieu de Bascio († 1552) : le courant capucin qui se structure progressivement, et dont l'histoire faite de méandres complexes aboutit à la nomination d'un cardinal protecteur propre aux capucins, l'année qui suit la clôture du concile de Trente, en 1564.

Ces mouvements successifs d'observance prenant des dénominations diverses partagent un certain nombre de points communs que présente de façon synthétique Lazaro Iriarte⁶³ : vivre retirés dans des lieux sauvages, mais à proximité des villes, vivre pauvrement en petits groupes pour découvrir l'intimité fraternelle et se consacrer à la prière contemplative avec une grande liberté, et à une prédication qui doit rester compréhensible pour le peuple. Les observances franciscaines conservent l'office choral, mais dans des proportions réduites et sobres ; elles cultivent l'oraison mentale, à laquelle se livrent les frères au moins deux heures chaque jour. Les Récollets, nouvelle observance, voient le jour dans le Sud de la France vers les années 1590.

2.2. La fin des « grandes peurs » et l'émergence de la Renaissance, la gestion sociale de la Dévotion moderne

Les XV^e et XVI^e siècles sont caractérisés par plusieurs faits de grande importance : la prise de Constantinople par les Turcs 1453, la fin de la longue guerre de Cent Ans en 1477, l'invention de l'imprimerie par Gutenberg (1400-1468), la découverte du Nouveau Monde par Christophe Colomb en 1492 et les débuts de la Renaissance française, illustrée par la présence de Léonard de Vinci († 1519) en France. Ces deux siècles sont marqués par la fin progressive des peurs du Moyen Âge, l'achèvement de la période gothique et l'essor extraordinaire de liberté et de créativité que fut la Renaissance. Notons aussi que ces siècles furent ceux de l'humanisme, dont Érasme (1467-1536) est l'une des figures marquantes. Ils furent aussi ceux des réformes. Les deux

63. *Ibid.*, p. 106 *sq.*

fondateurs du protestantisme, Luther (1483-1556) et Calvin (1509-1564) bouleversent l'Europe durant tout le XVI^e siècle. Les guerres de Religion s'étendent en France de 1562 à 1604. L'Église s'engage à son tour dans la Réforme catholique en réunissant le concile de Trente, dont les sessions s'étendent sur une trentaine d'années (de 1537, première date de convocation⁶⁴, à 1563).

L'économie du XVI^e siècle est, selon l'expression de B. Geremek, déjà moderne⁶⁵. Une pauvreté durable fait son apparition, les pauvres ne sont plus le fruit des disettes ou des guerres, mais d'une évolution de la société. La démographie croît⁶⁶, les salaires ne sont plus aussi élevés qu'à la période précédente. Des denrées nouvelles arrivent d'Amérique latine, le prix des denrées alimentaires est en hausse. Les grandes fermes seigneuriales sont morcelées, les domaines sont achetés par des bourgeois, l'élevage que l'on peut vendre en déplaçant les bêtes l'emporte sur la production alimentaire consommable localement. En restructurant l'économie rurale, le monde marchand gagne du terrain. « Le XVI^e siècle, époque d'expansion économique, est donc témoin d'une baisse progressive du niveau de vie des masses : ce sont elles qui font les frais de la conjoncture et de la modernisation du système social⁶⁷. »

La pauvreté s'accroît rapidement et devient un problème que le voisinage, les corporations et les paroisses ont du mal à gérer. Ce n'est pas le Moyen Âge qui était pauvre, mais c'est la fin du Moyen Âge qui crée la pauvreté. Le nombre des mendiants en vient, au seuil du XVII^e siècle, à constituer 40 % de la population.

Le vagabondage est fort critiqué, certains vagabonds sont condamnés au supplice du fouet et expulsés des villes. « Les vacabons, oysifs, aymens, maraulx et bélistres, puissans et sains de

64. La première réunion effective eut lieu en 1545, les négociations autour des questions clés étaient déjà entamées depuis longtemps.

65. B. Geremek, *op. cit.*, p. 101.

66. Entre le XI^e et le XIV^e la population de la France aurait triplé.

67. *Ibid.* p. 122 et 135.

leurs membres quitteront la ville [Paris]⁶⁸. » Les récalcitrants sont enfermés. On ouvre les hôpitaux à plus de pauvres et on augmente les distributions de pains⁶⁹. Il devient interdit de donner directement aux pauvres, on doit mettre son obole dans le tronc « des pauvres de la paroisse ».

Devant « la misère qui envahit les rues », les municipalités ne peuvent laisser les congrégations religieuses gérer seules les maisons hospitalières. La gestion de l'Hôtel-Dieu de Paris est mise sous la tutelle d'une commission de laïcs désignés par la municipalité. Les paroisses qui géraient les caisses des pauvres sont dépossédées de cette fonction au profit d'une aumônerie générale placée sous la tutelle de la municipalité. Cependant, peu d'hôpitaux sont construits au XVI^e siècle, on cherche à mieux gérer ceux qui existent, ou à les regrouper. La population des enfants abandonnés fait son apparition dans les hôpitaux.

L'État intervient dans la gestion des hôpitaux. La tutelle et le contrôle des hôpitaux échappent à l'Église (aux évêchés) et sont confiés à des commissaires dépendants du roi lui-même ; le clergé résiste à cette perspective.

Les protestants ne souhaitent pas avoir une relation directe avec le pauvre, mais acceptent de payer l'impôt pour que la municipalité en prenne soin. Les pauvres sont surveillés et inscrits au fichier des pauvres. Geremek montre que cette époque invente un autre rapport au pauvre que la compassion médiévale que nous avons décrite. La modernité invente la responsabilisation et la culpabilisation des pauvres que l'évolution du système social produit en nombre de plus en plus important. Alors que la société se développe et connaît une croissance, la pauvreté est le signe de l'échec du pauvre ; l'humanisme du XVI^e siècle méprise le pauvre.

68. *Ibid.* p. 167.

69. Geremek, *Les Marginaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Champs Flammarion, 1976, p. 219, donne une carte des lieux de distribution de pain à Paris en 1380 et les jours d'ouverture. Les pauvres devaient durant la semaine faire l'itinéraire de ces lieux multiples.

La Dévotion moderne fait naître un autre regard sur le pauvre. Le pauvre n'est plus la figure du Christ, il est bien l'être réel que l'on voit dans les rues :

Mal odieux, la pauvreté,
Mêlant la soif, le froid, la faim. [...]
Tu blâmes le Christ et lui dis avec amertume
Qu'il répartit mal les biens temporels ; [...]
Tous les jours du pauvre sont mauvais⁷⁰.

La spiritualité médiévale est celle du baiser au lépreux, figure du Christ, la spiritualité de la Dévotion moderne ne voit plus que le visage réaliste et repoussant du pauvre et lui assigne comme objectif de supporter, pour son rachat, les souffrances du Christ. François d'Assise en embrassant le lépreux au début de sa conversion contemple la souffrance du Christ et de Dieu, mais n'assigne pas au lépreux un programme de souffrances à supporter pour son salut.

Il serait intéressant de mieux saisir l'influence des franciscains sur la charité aux XV^e et XVI^e siècles, leur participation à l'œuvre d'assistance à la veille du concile de Trente. Michel Mollat, qui dénonce le manque d'appel à la justice sociale de l'Église, cite Bernardin de Sienne (1380-1444) interpellant le nanti :

Tu n'entends pas les cris du pauvre monde ! Sais-tu pourquoi ?
Parce que, pour toi, il ne fait pas trop froid ; tu te remplis le corps de bien boire, de bien manger, et tu as beaucoup d'habits sur ton dos, et tu es souvent au coin du feu. Tu ne penses pas plus loin, corps bien rempli, âme consolée⁷¹.

Il est probable que les frères mineurs n'ont pas géré d'hôpitaux, ou de façon très marginale, fidèles à saint François ils ne sont pas devenus hospitaliers et sont restés dans un rôle d'assistance et de soutien, tant du riche pour qu'il prenne soin du démuné, que du pauvre pour qu'il se convertisse ; ils sont restés proches de la compassion médiévale. Des membres du Tiers Ordre ont, par contre,

70. Geoffrey Chaucer, *Les Contes de Canterbury*, XIV^e siècle, cité par Michel Mollat, *op. cit.*, p. 310 sq.

71. Mollat, *Ibid.*, p. 314

géré des hôpitaux ou participé à leur gestion. Lazaro Iriarte⁷² propose une liste de fondations des Tiers Ordres où l'on devine sous les appellations des congrégations féminines des fonctions hospitalières, mais aucune fondation, aux siècles qui nous intéressent, n'est répertoriée en France⁷³. Sainte Catherine de Gênes (1447-1510), tertiaire franciscaine, s'occupe, dans la ville de Gênes, des malades de l'hôpital géré par le Tiers Ordre séculier ; les petites congrégations hospitalières attachées à l'évêque du lieu avaient disparu.

Nous savons qu'en Italie comme en France, les *monts-de-piété* créés par les frères mineurs se sont développés et qu'à l'époque de Bernardin de Sienne des Observants mettent en place un *monti frumentari* pour le prêt de semences, dont l'équivalent devait être rendu à la fin de la récolte⁷⁴. L'un des frères, Alphonso Lobo, fut expulsé de Naples pour avoir défendu le peuple opprimé par les taxes⁷⁵. La compassion médiévale franciscaine semble être moins créatrice d'institutions et davantage de modes de solidarités communautaires ; comportement médiéval qui semble valider notre hypothèse de départ sur la fidélité à un idéal primitif.

2.3. Les frères mineurs à l'époque de la montée des Réformes

L'Église de France du XVI^e siècle est dépendante du Roi Très Chrétien. À partir du concordat de 1516, le roi nomme les évêques et les abbés de monastères. Ces fonctions deviennent des

72. *Op. cit.*, annexe de l'ouvrage.

73. Les ouvrages récents sur l'histoire franciscaine donnent peu d'indications sur l'implication des fils de saint François dans les œuvres. Il serait intéressant d'analyser les recueils de sermons pour voir la place qu'y occupent la pauvreté et les pauvres. Le livre de Frédéric Meyer, *Pauvreté et assistance spirituelle, les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997, n'aborde pas cette question.

74. Mollat, *op. cit.* p. 339.

75. Lazaro Iriarte, *op. cit.*, p. 171.

charges et des bénéfices sur lesquels le roi peut lever un impôt⁷⁶. Le système de la commende royale a produit beaucoup d'abus.

Le clergé est pléthorique, et de nombreux prêtres sont affectés à la même paroisse. On compte en moyenne un membre du clergé séculier pour 60 adultes⁷⁷. Le niveau de formation du clergé est médiocre. La piété est surtout collective, liturgique. Par ailleurs les confréries et les associations de pénitents fort nombreuses contribuent au développement d'une piété personnelle et d'une charité communautaire. Les « charitons », par exemple, recueillent des fonds et assurent l'inhumation des indigents.

Les couvents des Ordres mendiants apparaissent dans ce contexte comme des îlots de ferveur populaire. Ils exercent une influence importante sur les confréries et le christianisme populaire, alors que les clercs séculiers sont davantage les pasteurs de ceux qui fréquentent les paroisses et les cathédrales.

Durant cette période les Ordres mendiants ont leurs effectifs en croissance. Marc Vénard montre que le recrutement des clariesses en Avignon suit une courbe avec un pic au début du XV^e siècle, un creux au milieu du siècle et dès le lancement d'une réforme de plus grande observance, une montée qui commence vers 1560 et se poursuit jusqu'à la fin du siècle et au début du siècle suivant⁷⁸.

3. La Réforme catholique et les ruptures du XVII^e siècle

Nous présenterons deux ruptures successives. Une première qui est l'œuvre du concile de Trente lui-même : elle cristallise l'émergence d'une société moderne très différente de celle du Moyen Âge, et une seconde rupture qui scinde en deux la dynamique de l'application de la Réforme catholique, comme nous

76. Rome prélève aussi depuis le Moyen Âge une taxe sur toutes les charges ecclésiastiques.

77. *Ibid.* p. 199.

78. Marc Vénard, « La Grande Cassure », in *Histoire de la France religieuse*, op. cit., T. II, p. 190, donne quelques portraits des prélats consciencieux et des autres.

l'avons déjà évoqué : un premier XVII^e siècle populaire et mystique et un second XVII^e siècle rigoriste, qui se caractérisera dans le domaine spirituel par la condamnation des quiétistes, dans le domaine de l'éducation par une pédagogie autoritaire, dans celui de la charité par l'enfermement des pauvres. Si le premier XVII^e siècle manifeste l'esprit réformateur du concile, le second manifeste un âge classique qui prend distance avec le souffle réformateur et spirituel du concile et ne garde que le contrôle des comportements, une culture du « devoir d'état » dans laquelle l'union effective à Dieu n'est plus l'objet de la vie chrétienne. Nous essaierons d'observer la présence particulière des mystiques franciscains dans cette évolution.

3.1. Le concile de Trente et la Réforme catholique, le temps des jésuites et des capucins

Trente est perçu avant tout comme l'acte de naissance d'une civilisation catholique moderne. Pie XII en célébrant en 1945 le 4^e centenaire de son ouverture écrit : « Aucun concile jusqu'à aujourd'hui n'est supérieur à celui de Trente. » Événement fondamental dans la conscience catholique. La théologie, la morale, le rôle des prêtres et leur formation, le soin des pauvres, l'éducation des enfants et des adolescents, l'enseignement, la liturgie et l'art religieux, les formes de dévotion, les comportements familiaux eux-mêmes seront profondément différents après la mise en œuvre des impulsions du concile. Le concile initie une double réforme : la Contre-Réforme (l'opposition au protestantisme) et la Réforme catholique (la réforme de la société catholique). Avec Trente, les liens de la société moderne avec le Moyen Âge sont rompus, une autre époque commence⁷⁹.

Les Pères du concile, encore attachés à la mentalité médiévale dans les débuts de leurs travaux, vont au fil des sessions accoucher

79. L'amour des humanistes et de la modernité pour l'Antiquité opère une élimination du Moyen Âge pour une longue période ; le romantisme saisissant le désenchantement du monde de la modernité restaurera un autre regard sur ces siècles, pour beaucoup obscurs.

d'une modernité que le Pape Paul III n'entrevoit pas lorsqu'il convoqua à Mantoue la première session conciliaire... qui n'eut pas lieu. Durant les premières périodes, seuls trois évêques français participent au concile. Les principaux participants sont italiens et espagnols. Les premières sessions manifestent une fronde contre les princes qui, dans chaque pays, font pression sur les évêques, ainsi qu'une volonté d'autonomie par rapport à la curie romaine. Le concile fut un temps de mobilisation de l'épiscopat, même si les jésuites présents comme experts défendirent les intérêts de la papauté. Au fil des années un milieu conciliaire se forme, à travers notamment des cercles thématiques qui travaillent hors des séances du concile. Les décisions conciliaires manifestent un énorme travail de rapprochement des points de vue. Elles sont quelquefois théologiques, mais plus souvent pragmatiques, concrètes. Les débats théologiques sur l'ecclésiologie sont évités, mais par exemple, les questions des bénéfices ecclésiastiques sont traitées alors que beaucoup d'intérêts étaient en jeu.

Pour mettre en œuvre sa politique, Rome va s'appuyer sur les évêques ultramontains et sur les Ordres religieux qui sont sous son autorité directe. C'est l'époque des jésuites et des capucins. Les fils d'Ignace de Loyola étaient fort présents dans les travaux conciliaires, ils seront les fers de lance de la Réforme catholique. Le vicaire général des capucins participe à la troisième période conciliaire au côté des généraux des autres Ordres mendiants. La réforme capucine est déclarée par le concile, en comparaison avec les autres tentatives de réforme d'Ordres religieux, « l'une des plus méritantes et des plus fidèles à sa vocation, digne d'une attention particulière de l'Église⁸⁰ ». Les capucins vont jouer un rôle majeur dans la période postconciliaire. En France, les nouvelles vocations sont venues de la noblesse, de nombreux observants ont aussi rejoint la réforme capucine, ils sont à l'avant-garde de la vie religieuse par leurs activités apostoliques (la proximité avec les pestiférés, les pauvres, les soldats durant les guerres, les services d'incendie dans plusieurs

80. Lazaro Iriarte, *op.cit.*, p. 256.

viles...), leur prédication et leur influence sur la vie publique
⁸¹. La France fut le bastion de l'expansion capucine en Europe
⁸². Fort peu de capucins prirent parti pour la Réformation, ou, quelques décades après, pour le jansénisme.

3.2. De l'invasion mystique au crépuscule des mystiques, les deux visages de la Réforme catholique en France

Toute tentative pour réduire la Réforme catholique de façon générale à un intégrisme où à une modernité exemplaire est vouée à l'échec. La Réforme catholique est complexe et charrie des éléments qui ne s'appuient pas sur les mêmes finalités ou les mêmes références culturelles ⁸³.

Tout en intégrant la complexité des mouvements de la Réforme catholique et en essayant d'éviter les simplifications idéologiques, il convient, comme nous l'avons dit, d'accepter l'idée d'une césure culturelle dans les mentalités du Grand Siècle, au tournant des années 1660. Il y a bien deux XVII^{es} siècles, le premier est tridentin, le second constitue un prolongement français inattendu ⁸⁴.

Dès la fin du XVI^e siècle, alors que les guerres de Religion ne sont pas achevées, la ferveur populaire se manifeste avec une imagination qui rappelle celle de l'époque flamboyante. On note un retour vers les sanctuaires même quand les huguenots les ont pillés ou profanés. Les processions se multiplient ; les hommes et les femmes, quelquefois habillés en blanc en signe de pénitence, vont d'un lieu à l'autre, ces manifestations inquiètent les

81. Le Père Joseph de Paris, capucin, fut l'éminence grise de Richelieu ; l'Oratoire et les capucins eurent du mal à collaborer, de même l'Oratoire et les jésuites.

82. Lazaro Irarte, *op.cit.*, p. 257.

83. Jean-Pierre Gutton, *Dévots et société, op. cit.*, p. 181.

84. L'ouvrage qui a le mieux abordé cette césure est celui de Y. Krumenacker, *L'École française de spiritualité*, Cerf, 1999. Krumenacker a été ici le rédacteur d'un travail collectif auquel participaient les archivistes des congrégations fondées à cette époque. Les institutions religieuses concernées n'ont pas toujours accepté les analyses finales de l'historien.

utorités⁸⁵. Les confréries encadrent progressivement ces mouvements souvent spontanés. Les Ordres mendiants les animent. Elles s'appellent confrérie du Saint Sacrement, confrérie du Rosaire... Le Tiers Ordre de Saint-François regroupe ces péni-tents. L'alliance avec la Ligue est évidente, les capucins encadrent ce christianisme populaire dès la fin du XVI^e siècle. Il est une arme contre le protestantisme, qui avait banni ces dévotions.

Les guerres de Religion achevées, les Ordres monastiques et mendiants revivent. La spiritualité se diffuse dans les villes. Le mouvement spirituel déjà à l'œuvre à la fin du Moyen Âge se poursuit. «Les mystiques sortent de terre de tous les coins et inondent le territoire⁸⁶.» Les salons des grandes familles accueillent ce mouvement spirituel. Le salon parisien de Barbe d'Acarie (1566-1618), dont le mari avait été un grand représentant de la Ligue, est le plus connu. Elle y accueille tous les spirituels du temps : Benoît de Canfeld (1562-1611), capucin, Pierre de Bérulle (1575-1629), fondateur de l'Oratoire de France, François de Sales (1567-1622), évêque de Genève, et tant d'autres.

Pour Henri Bremond et Louis Cognet, ce mouvement subit plusieurs influences. L'influence rhéno-flamande est certaine. Le Brun montre que la source essentielle de la mystique de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne est l'œuvre de Denys l'Aréopagite connue à travers la mystique du Nord et à travers la mystique franciscaine liée à saint Bonaventure. L'influence de la spiritualité nordique en France au début du XVII^e siècle se manifeste par l'abondance des publications appartenant à ce courant⁸⁷. Les auteurs les plus lus sont : Ruusbroec, dont *L'Ornement des noces spirituelles* est traduit en français, Harphius, Louis de Blois, *La Perle évangélique*. Cette influence nordique

85. M. Vénard, « La Grande Cassure », *op.cit.*, p. 308.

86. Henri Bremond, *ibid*, p.450.

87. Louis Cognet, *La Spiritualité moderne, 1500-1650*, *op.cit.* p. 239. Voir aussi Jacques Lebrun, *op. cit.*, p. 233 et s. Robert Sauzet, Elisabeth Labrousse, *La Lente Mise en place de la réforme tridentine (1598-1661)*, Jacques Le Goff et René Rémond, *Histoire de la France Religieuse*, tome IV, Paris, Seuil, 1988, p. 348.

perdure dans le courant de la mystique dite abstraite. Benoît de Canfeld, capucin d'origine anglaise, cristallise ce courant qui se reconnaît dans son ouvrage *La Règle de perfection*⁸⁸. Le détachement total de soi-même et l'abandon à la volonté de Dieu sont les voies de la déification. Pour Canfeld, faire la volonté de Dieu n'est pas simplement accomplir quelque chose pour Dieu, c'est s'unir à Dieu lui-même, laisser s'écouler l'âme en Dieu, Dieu en l'âme. L'influence du Carmel espagnol fut aussi très importante, tant celle de Jean de la Croix que de Thérèse d'Avila.

Il faut s'arrêter sur saint François de Sales, dont les deux ouvrages majeurs, *l'Introduction à la vie dévote* et le *Traité de l'amour de Dieu* ont marqué ce siècle et les suivants. Ils décrivent une spiritualité accessible aux personnes de toute condition, aux hommes et aux femmes assumant des responsabilités dans le monde.

Mentionnons aussi Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire de France et père de l'École française de spiritualité, dont l'activité contribua à l'arrivée du Carmel thérésien en France.

Les congrégations fort nombreuses, liées à la spiritualité de Bérulle, s'engagent progressivement dans la gestion des œuvres⁸⁹. Les jésuites restent déchirés entre une mouvance mystique minoritaire représentée par le père Louis Lallemant et ses disciples (Surin, Rigoleuc...) et un large mouvement plus conforme à l'esprit du temps. Au moment de la crise quiétiste, Bossuet conforte la suspicion de l'Église par rapport à la mystique.

Le second XVII^e siècle n'est probablement pas l'arrêt brutal d'un mouvement de l'histoire. La tendance mystique qui plonge ses racines dans le Moyen Âge et l'École nordique a toujours été confrontée à la tendance de suspicion qui naît avec la condamnation d'Eckhart. Les deux tendances se côtoient, la *Dévotion*

88. Jean Orcibal, *La Règle de perfection*, PUF, 1982, et Dominique et Murielle Tronc, *La Règle de perfection*, Arfuyens, 2009. Cet ouvrage livre la version non publiée par Orcibal, des derniers chapitres de la Règle.

89. Voir le chapitre de Louis Cognet consacré au courant bérulien dans *l'Histoire de la spiritualité moderne*, *op. cit.* Voir aussi le livre de Yves Kurmenacker, *L'École française de spiritualité*, *op. cit.*

moderne est une tentative de compromis au même titre que la *vie dévote humaniste*, mais lentement la culture mystique s'efface sous la pression des critiques. Les auteurs mystiques se savent regardés, observés. Ils ont peur que leurs écrits circulent. Les aléas de la publication de *La Règle de perfection* de Benoît de Canfeld illustrent cette difficulté. Les tentatives de théologies mystiques deviennent impossibles ou ont des contenus différents de ceux des traités classiques. Lorsque Cognet écrit le premier volume de son *Histoire de la spiritualité moderne*, il s'arrête en 1650 ; décédé trop tôt, il ne nous livre pas ce que l'on pouvait espérer sur le second XVII^e siècle. Mais *Le Crépuscule des mystiques*⁹⁰, publié avant le premier volume mentionné, donnait déjà, de fait, sa réponse. Le second XVII^e siècle, en traitant la question quiétiste comme il l'a fait, a favorisé l'évolution des mentalités que nous avons mentionnée⁹¹.

Yves Krumenacker, en étudiant l'évolution de la spiritualité française, décrit celle du bérullisme vers 1650 et le déclin de la mystique. Les théologiens de cette époque se demandent ce que l'on pourrait encore garder de la mystique et font évoluer le langage spirituel vers le moralisme. Les comportements sont plus normés et la mystique devient progressivement l'objet de critiques de plus en plus fortes. « Alors que [le phénomène mystique] jusqu'au début du XVII^e siècle [...] exprimait une rencontre avec le surnaturel, exceptionnelle certes, mais sans rien d'étrange, il apparaît, quelques décennies plus tard, incompréhensible, inconvenant, révélateur d'un esprit malade ou d'une supercherie⁹². »

Il n'y a pas que les intellectuels ou les spirituels qui se doivent d'être prudents à la fin du XVII^e siècle. Le christianisme populaire surtout rural va devoir subir les démolitions de ses lieux de

90. Louis Cognet, *Le Crépuscule des mystiques*, Desclée, 1958.

91. Sophie Houdard, *Les Invasions mystiques, spiritualités, op. cit.* L'auteur rejoint les travaux anciens de Kolakowsky, avec une analyse plus précise de textes qu'elle nous fait découvrir. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1965, 1987.

92. Y. Krumenacker, *op. cit.*, p.493.

dévotion : fontaines miraculeuses, statues diverses, chapelles de campagnes dédiées aux saints guérisseurs, jubés des églises. Les cartes des historiens montrent que ce travail de mise aux normes n'a pas été identique sur tout le territoire : la Bretagne en fut indemne, mais les régions limitrophes de Paris et du centre de la France subirent le choc⁹³.

3.3. L'hôpital des deux XVII^{es} siècles, de la compassion à l'Hôpital Général

Les stratégies charitables des dévots n'ont pas été homogènes ni surtout constantes tout au long du siècle. Une analyse plus fine montrerait sans doute des courants, des glissements, des alliances, des points de vue majoritaires et d'autres minoritaires. Il y a bien deux XVII^{es} siècles dans la création des œuvres ; les mêmes tendances coexistent dès le début du siècle : la tendance mystique était majoritaire au départ, la tendance rigoriste l'emporte lors de la suprématie de l'esprit de l'âge classique, notamment dans la gestion de la pauvreté, que nous allons aborder.

Au lendemain de la signature de l'édit de Nantes (1598), qui met fin aux guerres de Religion, la France retrouve paix et développement économique. De nombreux troubles politiques agitent cependant le pays et les tensions internationales sont fortes. Jusqu'en 1630 la France est paisible, même si elle traverse une période de « guerre froide » avec ses adversaires italiens, espagnols et allemands. Louis XIII et Richelieu dirigent le Royaume.

La gestion hospitalière laisse à désirer. Les sommes allouées au fonctionnement des établissements sont souvent considérées comme des bénéfiques et détournées de leur but. Le Concile de Trente avait accepté le principe des bénéfiques, mais en essayant de le moraliser⁹⁴. Le pouvoir royal intervient assez tôt dans la gestion des hôpitaux et incite les fondations à plus de rigueur,

93. I. Brian et J-M Le Gall, *La Vie religieuse en France, XVI^e-XVIII^e siècle*, SEDES, 1999, montrent que c'est dans ces régions que la haine de la Révolution française contre le clergé sera la plus forte.

94. Jean-Pierre Gutton in Jean Imbert, *Histoire des hôpitaux*, *op.cit.*, p. 142.

il promeut une intervention des municipalités ; il impose une gestion sous l'autorité de laïcs.

Les hôpitaux accueillent essentiellement des personnes pauvres, ayant besoin ou non de soins. Au début du XVII^e siècle, de nombreux hôpitaux sont créés ou réhabilités en province et à Paris. L'hôpital de La Pitié est fondé en 1612 dans le quartier Saint-Victor et celui des Incurables en 1634. En 1612, l'hôtel Scipion est transformé en « l'hôpital des pauvres renfermés ». En 1633 Louis XIII fait construire à Bicêtre un hôpital pour les militaires invalides. Au XVII^e siècle, le réseau des hôpitaux, à Paris par exemple, comprend les grands hôpitaux hérités du Moyen Âge et ceux nouvellement construits, sans oublier le Bureau des Pauvres, qui se charge des aumônes. Il faut mentionner la multitude de petits établissements gérés par des laïcs ou des religieux. Ils forment encore un réseau dense, de proximité, mais dont la tenue est variable. Le titre d'un petit établissement : « Les pauvres veuves de Grenelle » montre l'enracinement local et l'objet précis de ces hôpitaux. Ils se transforment progressivement en petits couvents au cours du siècle. La visite aux pauvres fait partie des habitudes du voisinage. La clôture, quand elle existe (elle sera plus fréquente à la fin du siècle), est pour les religieuses.

L'hôpital n'est pas encore, durant le premier XVII^e siècle, un lieu clos. Les familles et les dévots visitent les malades et y pratiquent des soins. Le personnel hospitalier n'est pas nombreux et les bénévoles viennent leur apporter une aide. Jacques Depauw essaie de comprendre les formes de la charité compassionnelle de ce début du XVII^e siècle, charité qu'il décrit comme encore médiévale. Nous retrouvons pêle-mêle des attitudes charitables traditionnelles et des attitudes plus modernes héritées des premières volontés publiques d'encadrement des pauvres. Le concile de Trente n'avait pas voulu opter, comme le proposaient les protestants, pour une gestion publique, institutionnelle de la pauvreté. Il avait tenté de conserver le lien personnel avec le pauvre. Mais la ville de Rome avait fini par accepter une police des pauvres ; la Réforme catholique en France va suivre le même mouvement.

3.4. La Fronde et le tournant du second XVII^e siècle : Monsieur Vincent défend la compassion

La France a mis fort longtemps à mettre en œuvre les directives du concile de Trente. Il faut attendre la grande misère de la Fronde (1648-1660) pour que les mesures préconisées par le concile voient le jour. Ce dernier avait fini par définir la pauvreté comme un problème social grave qu'il fallait résoudre avec un souci d'efficacité. Vocabulaire nouveau qui montre que l'entrée dans la modernité est tridentine. La pauvreté n'est plus un problème compassionnel, la mendicité est présentée comme contraire aux lois divines et aux règles de la vie chrétienne.

Les années de la Fronde vont marquer le Grand Siècle et provoquer une rupture dans notre histoire. La guerre civile qui oppose une partie de l'aristocratie à la royauté durant la minorité de Louis XIV (1643-1661) entraîne une série de troubles graves qui appauvrissent la France. La pauvreté augmente à nouveau. Il convient de discerner, plus qu'avant, entre le bon et le mauvais pauvre. La mendicité elle-même est réglementée. Phénomène nouveau : de nombreuses congrégations de femmes laïques voient le jour. Elles ne sont pas liées par des vœux monastiques, et donc pas cloîtrées. La plus importante est la congrégation des Filles de la Charité, fondée au moment de la guerre de Trente Ans (1618-1648) par saint Vincent de Paul et Louise de Marillac. Elle est en pleine croissance au moment de la Fronde. Elle est imitée par d'autres initiatives.

Dans ce « moment saint Vincent de Paul », il faut remarquer que « les Filles de la Charité ont pour monastère : la maison des malades, pour cellule : une chambre de louage, pour chapelle : l'église paroissiale, pour cloître : les rues de la ville, pour clôture : l'obéissance, pour grille : la crainte de Dieu, pour voile : la sainte modestie⁹⁵ ». Pour saint Vincent de Paul, le pauvre conserve le sens que lui donnait la tradition. Si la pauvreté est un problème qu'il faut résoudre, le pauvre est encore digne d'une attention

95. Saint Vincent de Paul, *Règlement de Châtillon aux filles de la charité.*

spirituelle. Le dévoué a gardé l'état d'âme de la tradition et assiste le pauvre dans son monde, il accepte de partager la condition du pauvre, de pauvre.

La tradition du baiser au lépreux, de l'aumône aux pauvres, a pris fin. Le pauvre est objet de l'État, l'Église devient gestionnaire d'une politique royale. Saint Vincent de Paul s'est opposé vigoureusement à l'Hôpital Général. On lui avait proposé de gérer l'Hôpital Général parisien. Sa réputation dans la gestion des œuvres était grande, il avait été aumônier général des galères. Mais pour Monsieur Vincent cet hôpital était inacceptable : on n'enferme pas les pauvres, on ne cloître pas ceux qui en prennent soin.

4. Le mysticisme franciscain dans le Grand Siècle

Il convient maintenant de mieux saisir la place du franciscanisme dans le Grand Siècle et de vérifier à nouveau notre hypothèse : le franciscanisme comme résistance à la modernité, comme fidélité à la mystique médiévale. Les franciscains ont-ils conservé *l'idéal* des comportements que nous avons essayé de suivre au long de l'histoire de ces siècles ?

4.1. La fidélité dionysienne du mysticisme franciscain

Dans son *Histoire de la spiritualité moderne*⁹⁶, Louis Cognet fait peu de place aux franciscains ; de son côté, Henri Bremond avait conscience de ne pas les avoir suffisamment mis en valeur : « Leur juste place n'a pas encore été faite aux capucins dans l'histoire de la renaissance que nous racontons », alors qu'« ils ne le cèdent à personne, et néanmoins très peu les connaissent »⁹⁷.

Dominique Tronc dresse une liste impressionnante de grandes figures issues des cinq branches franciscaines : les observants, les récollets, les capucins et les tertiaires réguliers et séculiers ; il y joint des personnalités *sous influence*. Ces portraits occupent les

96. *Op. cit.*

97. Bremond, *Histoire du sentiment religieux...*, *op. cit.*, t. II, « L'invasion mystique », 142.

quatre quarts du siècle, avec un pic dans les années 1651-1673. Nous ne savons pas si la fin du siècle était moins pourvoyeuse de grandes figures ou si l'esprit du temps n'a pas permis l'expression littéraire d'une sainteté néanmoins présente. L'anthologie donne quelques belles pages de ce qui n'est peut-être pas tout fait un crépuscule des mystiques, mais leur effacement.

Une lecture rapide de cette anthologie franciscaine permet de percevoir des constantes thématiques et la présence tout au long du Grand Siècle de la grande mystique franciscaine. Une étude approfondie permettrait de donner une visibilité plus grande au contenu de ce courant mystique, comme l'a fait Louis Cognet dans son *Histoire de la spiritualité moderne* pour les jésuites, les carmes espagnols, le salésianisme, le bérullisme et le premier Port-Royal.

En feuilletant les textes proposés on constate que les grands noms du franciscanisme sont toujours présents : saint Bonaventure souvent, Hugues de Saint-Victor ; Harphius, qui est l'auteur de référence, est aussi souvent cité que le docteur séraphique et que Denys l'Aréopagite. Tauler et Thérèse d'Avila sont cités aussi un bon nombre de fois et très souvent saint Pierre d'Alcantara.

L'un des auteurs présentés, Simon de Bourg-en-Bresse († 1694)⁹⁸ semble prendre la parole face à une accusation anti-mystique : « Mais je réponds que nous devons donc blâmer, ce que toutefois nous n'oserions avancer, saint Denys, saint Bonaventure, Hugues de Saint-Victor, Harphius, sainte Thérèse, le bienheureux Jean de la Croix, le Révérend Père Benoît de Canfield et tant d'autres écrivains mystiques [...]. » Nous sommes bien dans l'héritage du christianisme intérieur. Il est intéressant de voir qu'à l'époque où l'on condamne des textes de Canfield, Jean de Bernières (du Tiers Ordre séculier), sans oublier le jésuite Surin, des mystiques franciscains se situent encore dans la filiation de ces auteurs mystiques, dans la filiation dionysienne : résistance franciscaine à la poussée rigoriste et antimystique.

98. *La Vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle*, t. I, *op. cit.*, p. 346.

Le vocabulaire utilisé est révélateur. Le mot néant et anéantis-sement sont utilisés plus de 200 fois, abandon plus de 100 fois, déification 3 fois et illumination 17 fois. Le mot amour est utilisé un nombre de fois quasi illimité, amour divin une soixantaine de fois, celui de pauvreté 40 fois, le mot ténèbre 60 fois et 16 fois ignorance, la notion de montée de degrés est largement utilisée. Notre sondage rapide sur les mots union (union à Dieu, union mystique, union de son divin Esprit, union de Jésus...) montre que ces mots sont d'un usage presque trop abondant pour donner lieu à un commentaire.

Nous sentons à travers cette lecture rapide un climat spirituel assez différent de celui de la Dévotion moderne et de l'École française (bérullienne) de la fin du XVII^e siècle : le vocabulaire amoureux franciscain a toujours pour objet l'union à Dieu. La mystique franciscaine semble avoir conservé malgré les évolutions du temps un vocabulaire traditionnel. La reconnaissance par le chapitre de Tolède de 1663 d'Harpius comme le grand théologien mystique de l'Ordre est un signe de cette volonté franciscaine.

Pour bien marquer la grandeur de la mystique franciscaine, nous reproduirons ici un seul texte glané parmi les pages de ces volumes⁹⁹, un texte dont nul ne contestera qu'il a subi l'influence nordique et celle de l'École abstraite, un cantique de Nicolas Barré († 1686).

Cette nuit est un excellent jour,
 On y voit tout sans rien y voir,
 On y sait tout sans rien savoir,
 On y possède tout sans crainte.
 [...] Ne sortir point hors de soi-
 même, Se trouver toujours être en
 Dieu, N'avoir ni ne voir de milieu,
 Être animé par ce qu'on aime,
 Sentir Dieu agir dedans soi,
 Ne plus se conduire par soi,

Laisser tout à la Providence,
N'opérer plus humainement,
Font encore la différence
De ce ténébreux monument.

Ô Dieu, par qui tout est en être,
Ô fond, par qui tout se soutient,
Ô milieu, en qui tout se tient,
Ô Roi, que tout a pour son maître,
Ô Esprit pur et souverain,
Qui portez tout dans votre main,
Vie qui animez toute âme,
Soyez ainsi, par vos bontés,
L'esprit, le principe, et la flamme
Qui anime nos volontés.

Pour achever de montrer la place de la mystique franciscaine à la fin du XVII^e siècle, on peut se reporter à la lutte que mène Pierre Nicole contre la mystique dans le *Traité de la Prière* (publié d'abord sous le titre de *Traité de l'oraison* en 1679 et ensuite sous son titre définitif en 1694). Il s'oppose vigoureusement notamment à Jean de Bernières. Cet affrontement construit par Pierre Nicole au long des pages du *Traité* montre l'opposition des jansénisants à la tradition mystique¹⁰⁰.

4.2. Les franciscains au Grand Siècle, le refus de la gestion des œuvres modernes

Nous avons longuement décrit l'évolution de la réforme tridentine et de la gestion des œuvres au cours du siècle. Le début de la Réforme avait redonné une vitalité au christianisme populaire et à la vie intérieure, il avait permis la création d'œuvres marquées par la volonté d'encadrement tout en conservant l'es-

100. Jean-Marie Gourvil, « Une lecture orthodoxe du *Chrétien intérieur* de Jean de Bernières et du *Traité de la prière* de Pierre Nicole », in *Port Royal et la Tradition chrétienne d'Orient*, Chroniques de Port-Royal, 2009.

prit compassionnel médiéval, où le pauvre ressemble au Christ, est le Christ lui-même ; mais le tournant du second XVII^e siècle a vu la concomitance de la condamnation des mystiques avec l'enferment des pauvres à l'Hôpital Général, l'émergence d'une pédagogie centrée sur la correction des comportements. L'histoire de la spiritualité est aussi histoire des mentalités et des décisions « publiques ».

Tentons maintenant de faire comprendre la place des franciscains dans *la société moderne centrée sur les œuvres*. Les tensions permanentes, à l'intérieur du franciscanisme, entre « les spirituels » et « la communauté », entre ce que les sociologues appellent « l'instituant » et « l'institué », font que l'histoire franciscaine n'est pas tout à fait en adéquation avec le long mouvement de création des œuvres modernes que nous avons longuement décrit.

Nous possédons depuis quelques années une abondante littérature sur la vie franciscaine à l'âge des réformes¹⁰¹ et nous pouvons essayer de dessiner sommairement ce que fut la vie franciscaine au Grand Siècle.

La vie conventuelle et l'oraison

Nous possédons grâce au livre collectif *Le Silence du cloître, l'exemple des saints, XIV^e-XVII^e siècles*¹⁰², dirigé par F. Meyer et L. Viallet, des informations importantes pour notre réflexion ; nous nous appuyerons sur la première partie de l'ouvrage. Le conventualisme franciscain semble toujours traversé par une nostalgie de l'érémisme, qui reflurit au tournant des XV^e et XVI^e siècles. Le christianisme de cette fin du Moyen Âge et de

101. Actes d'une table ronde au CNRS, *Mouvements franciscains et société française XII^e-XX^e siècles*, Beauchesnes, 1984, et les deux ouvrages sous la direction de Frédéric Meyer et Ludovic Viallet, *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Presses de l'université Blaise Pascal, 2005, et *Le Silence du cloître, l'exemple des saints, XIV^e-XVII^e siècles*, Presses de l'université Blaise Pascal, mêmes éditions, 2011. Voir aussi Frédéric Meyer, *Pauvreté et assistance spirituelle*, Publications de l'université de Saint-Etienne, 1997.

102. Ludovic Viallet, *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, op.cit.

la Renaissance voit apparaître, comme au temps de saint François, des ermites pauvres, mais surtout prédicateurs, dont saint Jean Baptiste prêchant au désert est le modèle. Ils sont souvent suffisamment policés pour tenir discours dans la cour des princes et vivre sous leur protection. Ils peuvent aussi être savants et se retirer pour approfondir leurs méditations. Dans ce contexte, les couvents sont traversés par une tension entre vie conventuelle traditionnelle et appel à l'érémisme d'un côté, vie conventuelle et appel apostolique de la prédication, de l'autre.

Le tropisme orienté vers la prière s'est traduit par des tentatives constantes de vie érémitique temporaire ou prolongée, de retraites¹⁰³, de récollections, mais surtout par l'importance donnée à l'oraison mentale pratiquée longuement après complies et matines dans la chapelle du couvent ou en cellule. Pour Ludovic Viallet¹⁰⁴, il est difficile, à travers les textes officiels de l'Ordre, de se rendre compte de la réalité de la pratique de l'oraison dans les couvents, mais celle-ci semble un phénomène caractéristique des frères mineurs.

Entre Marthe, l'active et Marie, la contemplative, les franciscains ne veulent pas choisir, ils tentent d'être fidèles à la contemplation et à l'action, comme ils tentent de l'être à la pauvreté. Nous avons là, écrit Marielle Lamy, «le cœur de la question franciscaine¹⁰⁵». Dans la Règle sur les ermitages, François demandait aux actifs de prendre soin des contemplatifs¹⁰⁶. Il n'y a pas opposition entre le monde et le désert, mais deux fonctions au désert. Il n'y a pas dans la mentalité franciscaine ceux qui prient et ceux qui sont au monde. Tous les frères doivent travailler et tous doivent prier : «Tous les frères doivent s'adonner à la prière

103. Voir Fr. Benédikt Mertens, «Retraite annuelle et survivance du rêve de solitude chez les frères mineurs de la première moitié du XVII^e», in *Le Silence... op.c it.*, p. 157 sq.

104. *Le Silence du cloître, l'exemple des saints, XIV^e-XVII^e siècles, op. cit.*, p. 103.

105. *Id.*, p. 68.

106. «La vie religieuse dans les ermitages», *Les Opuscules de saint François*, éd. franciscaines, 1955, p. 159.

et à quelque bonne activité¹⁰⁷. » Depuis les origines ils ne sollicitent pas de bénéfices, ne veulent pas avoir pour fonction la gestion d'hôpitaux ou d'autres institutions. Prier et travailler, prier et vivre pauvre, prier et prêcher, tel est l'idéal franciscain encore vivant au XVII^e siècle. Pour éviter l'angélisme, il faut ne pas oublier que les clercs étaient l'objet de plus de considération que les simples frères, notamment s'ils étaient prédicateurs, et que les « maîtres de la parole et les savants » l'étaient plus encore, mais leur fidélité à leur vocation n'a pas poussé les frères à chercher d'autres fonctions socialement utiles assurant une stabilité financière aux couvents, contrairement à ce qui s'est passé pour les Frères de la vie commune, qui ouvrent les collèges lorsque le travail de copistes disparaît.

Le soin compassionnel des pauvres

Les franciscains, toutes branches régulières confondues, sont restées fidèles à l'amour des pauvres du Moyen Âge. Tout au long du XVI^e et du XVII^e siècles, les franciscains sont présents auprès des lépreux puis des pestiférés, auprès des malades qu'ils visitent, comme aumôniers des hôpitaux, mais rarement comme gestionnaires d'hôpitaux civils. Il serait utile de vérifier si parmi les administrateurs d'hôpitaux de cette époque nous ne retrouvons pas de nombreux membres du Tiers Ordre franciscain¹⁰⁸. On pourrait alors formuler l'hypothèse que les membres du premier Ordre conservaient leurs missions franciscaines traditionnelles et que ceux du Troisième Ordre participaient davantage aux œuvres modernes, en protégeant le Premier des pièges de la manipulation de l'argent et de la tentation du pouvoir.

La figure de Jean de Bernières († 1659) allant chercher les pauvres sur son dos hors des murs de la ville à Caen, pour les amener à l'Hôtel-Dieu de Caen, illustre la posture franciscaine, au même titre que celle de Renty, membre de la Compagnie

107. Première Règle, *Ibid.*, p. 69.

108. Le livre de Jean-Pierre Gutton, *Les Administrateurs d'hôpitaux sous l'Ancien Régime*, PUL, 1999, 210 p., ne nous donne pas d'informations réelles sur ce point.

du Saint Sacrement, qui soignait personnellement plus de deux cents pauvres en les accueillant dans son château de Bénv-Bocage. Nous avons déjà évoqué les figures de la charité baroque. Il semble que cette attitude fut aussi celle des fils de saint Fran-çois. Le mot d'abjection proposé par Jean-Chrysostome de Saint-Lô, du Tiers Ordre régulier, peut être interprété comme ce désir de sortir, pour le noble et le bourgeois, de sa condition et de rejoindre le pauvre dans la réalité de sa vie, sans avoir peur de le toucher, de le prendre à bras le corps, de prendre soin de lui. Mgr de Laval à Caen, à Paris et à Québec prenait soin des malades et pratiquait le baiser des plaies. Il faut noter une exception bien connue, mais tardive : au XVIII^e siècle, un couvent de l'Oise qui accueille des indigents et des aliénés est progressivement transformé en maison de force. Les pensionnaires attaquent en justice le père gardien, qu'ils trouvent maltraitant, les résidents perdent leur procès. Au moment de la Révolution, le citoyen Tribou (l'ancien gardien) ouvre l'asile de Clermont, qui devient l'un des plus grands hôpitaux psychiatrique de France¹⁰⁹.

Lazaro Iriarte nous donne des chiffres impressionnants sur le nombre des frères qui sont décédés dans toute l'Europe¹¹⁰ au moment des épidémies. Ils étaient atteints par le mal parce qu'ils partageaient la condition de la population pauvre moins bien nourrie que les nantis, mais aussi parce qu'ils allaient au secours des pauvres. L'auteur estime leur nombre à 2000. Les franciscains ont géré des Lazarets en Italie ; ils étaient présents aussi sur les champs de bataille comme celui de Lépante en 1571 ; ils ont eu souvent la responsabilité d'hôpitaux militaires. Les services d'incendie des villes leur sont parfois confiés. Nous le savons pour Paris, mais aussi pour de nombreuses villes de province, notamment Coutances ; le matériel d'intervention contre les incendies a longtemps stationné dans les couvents ; les frères allaient au feu

109. Voir Jacques Postel et Claude Questel, *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Dunod, 1994, 2002, p. 114.

110. *Op. cit.*, p.333.

en mobilisant la population. Des tableaux du musée Carnavalet les montrent, sous Louis XV, en action devant les flammes.

Comme nous l'avons vu, les franciscains ont été présents dans les œuvres sociales, non pour créer des institutions franciscaines à caractère social, mais pour favoriser le travail des confréries, des corporations et la création de solutions nouvelles comme les monts-de-piété. Ils n'ont pas accepté d'être, sous Colbert, les gestionnaires des politiques royales d'assistance.

*La formation théologique et catéchétique,
mais non l'éducation des enfants*

Les franciscains, dès le Moyen Âge, ont ouvert des studiums pour étudiants en philosophie et en théologie ; saint Bonaventure fut formé au studium de Paris avant d'entrer chez les mineurs. Ils ont transformé leurs couvents en collèges universitaires, mais semblent n'avoir jamais ouvert de collège pour adolescents. Les jésuites, qui n'avaient pas vocation, au moment de leur fondation, à gérer des collèges, s'y sont engouffrés pour répondre aux besoins du temps, pour former les futurs jésuites et les élites dont ils seraient proches, pour asseoir l'économie de l'Ordre sur un socle fiable. Bérulle et saint Jean Eudes, en fondant les oratoriens et les eudistes, ont choisi la même activité. Les franciscains ne sont pas entrés dans ce mouvement. Ils n'ont pas ouvert de petits ou de grands séminaires, ne sont jamais rentrés dans le pré carré du clergé séculier ou des instituts séculiers de vie apostolique comme l'Oratoire ou la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. Les franciscains ont participé à l'enseignement catéchétique post-tridentin destiné aux enfants en inventant une pédagogie populaire adaptée ; ils n'ont, semble-t-il, jamais ouvert de *petites écoles*.

La prédication populaire

La grande œuvre des franciscains durant la période qui suit le concile de Trente est la prédication. La prédication populaire est souvent décrite comme une caractéristique franciscaine. Cette vocation les conduit aussi dans les cours des rois et les palais des

princes. Ils furent diplomates et conseillers des princes, le plus connu étant le Père Joseph du Tremblay (1577-1633), éminence grise de Richelieu. Lazaro Irarte nous donne une liste impressionnante de missions diplomatiques accomplies par les franciscains¹¹¹.

Une citation du temps nous donne une idée de la vie franciscaine : « Les couvents où l'on entretient des prédicateurs, des confesseurs et des catéchistes sont des missions fixes qui peuvent être considérées comme des places d'armes [...] car on y trouve tout ce qui est nécessaire pour exécuter les grands desseins et les belles entreprises de religion et de piété¹¹². » La prédication franciscaine n'est pas orientée contre le protestantisme, mais s'adresse de façon générale à tous : « Nous ne devons pas faire moins d'état de la rénovation ou restauration d'un catholique [...] que de la conversion d'un hérétique...¹¹³ » Ils se livrent à ce travail avec fougue, on les a baptisés : « les Démosthène du peuple ». Ces prédications rentraient souvent dans le cadre des missions caractéristiques du XVII^e siècle, qui incluaient la prière des Quarante heures. Il est noté par les historiens contemporains que les franciscains utilisaient, pour éveiller la conscience du peuple, des méthodes diverses, comme les cantiques écrits sur des airs de chansons populaires, l'image, les placards (affiches) et les livrets largement distribués. Contrairement aux autres Ordres de l'époque, ils ont recours aux déguisements, au théâtre, pour reconstituer les scènes évangéliques et mobiliser ceux qui participaient à la mission ; ils organisaient aussi comme les autres Ordres des processions pour les fêtes les plus diverses.

Il est cependant souvent rappelé aux frères qu'en mission ils doivent rester pauvres, ne pas se déplacer en voiture ou à cheval, mais à pieds, avoir suffisamment d'argent pour être logés sans avoir à errer ou à se faire inviter dans la maison des séculiers.

111. *Ibid.*, p. 336.

112. Bernard Dompnier, « Les missions des capucins et leur empreinte sur la Réforme catholique en France », in *Mouvements franciscains et société française, XII^e-XX^e siècles*, Beauchesnes, 1984, p. 130.

113. *Id.*, p. 131.

Il leur est rappelé le danger de fréquenter les femmes. En mission ils doivent conserver le rythme conventuel de la prière et de l'oraison. La meilleure prédication est leur vie exemplaire. L'image populaire du franciscain débonnaire que les Lumières ont véhiculée indique que les comportements n'ont à l'évidence pas toujours été ceux décrits ici.

Notons que face au jansénisme, au moment de la querelle autour de la bulle *Unigenitus* (1715), ils eurent, comme les jésuites, une position sans ambiguïté, alors que bon nombre de membres de congrégations religieuses furent bienveillants aux idées jansénistes, par exemple les prêtres de l'Oratoire ou les bénédictins de Saint-Maur.

C'est donc un apostolat sans la protection des murs d'un couvent qui caractérise les franciscains ; leur volonté est de rejoindre l'autre là où il est. La posture de Saint Vincent de Paul refusant l'enferment des pauvres dans l'Hôpital Général est une attitude franciscaine. Étrange permanence de l'attitude qui fut celle de saint François, homme de l'âge communal qui ne fuit pas au monastère, accepte la civilisation qui vient, mais la conteste radi-calement en y étant présent. Cette posture n'est possible que si celui qui la tient est un mystique. Comment être dans la cité en résistant à ces mirages et en luttant avec l'arme de la pauvreté ? Malgré les aléas de l'histoire franciscaine, qu'il ne faut pas idéo-logiquement embellir au-delà de ce que nous donnent les maté-riaux de l'histoire, cette posture est profondément originale dans la période moderne.

Conclusion :

la mystique franciscaine au XVII^e siècle, le refus de l'esprit bourgeois et de la gestion des œuvres modernes

L'idéal du mysticisme médiéval interprété par les franciscains semble résister au temps. Tout au long des siècles que nous avons évoqués s'impose le sentiment d'une fidélité des franciscains à l'esprit médiéval. Loin de résoudre les problèmes économiques,

sociaux et d'éducation qui jalonnent cette longue période par la création d'institutions fermées, ils semblent toujours privilégier la présence directe, la vie urbaine ou villageoise partagée, la mobilisation des ressources des corporations et des confréries, les rituels du christianisme populaire, le secours direct aux plus pauvres. Ni le pauvre, ni celui qui l'aide ne sont enfermés derrière les murs d'un couvent transformé en institution de correction des comportements. Cette liberté des frères, objet de tant de satires et de quolibets au XVIII^e siècle, est fondée sur le choix de la pauvreté et de l'oraison, auxquelles les frères semblent avoir été fidèles.

Fragilité du franciscanisme qui ne se protège pas derrière les murs d'un monastère produisant sa propre économie ou dans des institutions scolaires ou de charité gérant ce nous appellerions aujourd'hui des missions de service public. Il ne repose que sur la libre sainteté, toujours aléatoire, de ses membres, sur ce que nous pourrions appeler *la fabrique de saints*, constituée par la panoplie des trois Ordres et des tensions créatrices entre *la communauté et les spirituels*. Cette *fabrique de saints* a conservé en sa mémoire l'héritage dionysien, le *fond de l'âme chrétienne* qu'avait porté saint François sans savoir qu'il était, comme nous l'a fait comprendre le père Pol de Léon Rolland, o.f.m., de la race des Cappadociens. À travers saint Bonaventure et la mystique rhénane, les mystiques franciscains se sont confortés dans l'idée que le tout est dans le rien, que la paix de l'âme passe par le néant des pensées et l'ouverture du cœur à la présence de Dieu.

Citons Pierre de Poitiers, décédé en 1683 :

Cette âme ayant tout abandonné à son Dieu, son être et la capacité de son être, tout son plaisir est de se laisser faire en elle et par elle tout ce qui lui plaira, par les ténèbres ou par les lumières, par les rebuts ou par les caresses, par les privations ou par l'abondance, demeurant tranquille dans l'inquiétude des sens, dans le soulèvement des passions, dans les obscurités et tentations, en vue et par le respect de celui qui est et qui opère toutes choses en elle, selon qu'il l'entend et le veut, par le motif de son bon plaisir, le suivant en tout, aimant tous les états qu'il y opère, même les plus obscurs

et dénués, et lui adhérant pour lors par un repos mystique, c'est-à-dire par des actes non réfléchis et aperçus de foi et d'amour nu en la pointe de son esprit. Par ce nu consentement, par cet abandon muet, par cet amour pur, l'incompréhensible est aimé en l'âme au-dessus de toutes pensées et de tout acte apercevable ¹¹⁴.

N'est-ce pas le cœur de la vie mystique franciscaine, de la vie mystique elle-même ? Benoît de Canfeld, décédé en 1611, est mis à l'Index en 1689. Mais des franciscains mystiques comme Pierre de Poitiers, Nicolas Barré († 1686) et Archange Enguerrand († 1699) témoignent encore de la hauteur de la tradition franciscaine.

Dès la fin du XVII^e et tout au long du XVIII^e siècles, une évolution entraîne la société vers un moralisme qui ne nécessite plus que l'homme soit tourné vers Dieu dans une relation profonde et personnelle. L'honnête homme triomphe : « Sur les ruines de l'Évangile [...] s'élève un évangile de probité mondaine dans lequel on renferme tous les devoirs de la raison et de la religion ¹¹⁵. » Dans cet évangile de l'honnête homme, la mystique disparaît. Le bourgeois qui fait son labeur ne donne plus au pauvre que la place de celui qui doit être éduqué, réformé et auquel il faut apprendre l'assiduité au travail. « Le pauvre est un bourgeois manqué, la pauvreté devient un reproche. » À partir de cette époque « le pauvre a perdu son caractère mystique ¹¹⁶ », phrase de l'historien de l'esprit bourgeois Bernard Groethuysen, que l'on retrouvera sous la plume de Michel Foucault et que nous avons mise en exergue de ce texte.

L'idéal franciscain qui émerge au Moyen Âge, à l'aube du monde communal, promeut encore à l'époque moderne une culture mystique qui affronte l'esprit bourgeois. Le Goff et Vauchez voient saint François comme celui qui « s'ouvre au monde,

114. Pierre de Poitiers, *Le Jour mystique ou L'Éclaircissement de l'oraison et théologie mystique*, éd. Denys Thierry, 1671, cité *La Vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle*, *op. cit.*, p. 323.

115. Bernard Groethuysen, *op. cit.*, p. 288.

116. *Ibid.*, p. 191.

mais lui résiste » ; « C'est un programme, écrit Le Goff, d'hier, d'aujourd'hui et de demain¹¹⁷ », un programme spirituel et social.

Le rappel de la fidélité franciscaine aux caractéristiques profondes du mysticisme médiéval constitue une lecture critique de la modernité et du mouvement de désenchantement du monde¹¹⁸. À une époque où le sentiment de l'épuisement de la modernité s'impose progressivement, il est fécond de faire une nouvelle lecture du Moyen Âge et de son héritage spirituel et social¹¹⁹.

117. Jacques Le Goff termine l'ouvrage *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999, par une réflexion sur l'actualité du message franciscain ; André Vauchez achève lui aussi son *François d'Assise*, Fayard, 2009, par un chapitre intitulé : « François, prophète pour son temps... ou pour le nôtre ? »

118. Max Weber (1864-1920) fut l'un des premiers sociologues du désenchantement du monde. J. Le Goff, dans son ouvrage sur saint François d'Assise que nous avons cité, reprend son questionnement sur la modernité.

119. Nicolas Berdiaev (1874-1948), arrivé en France en 1924 après la Révolution russe, rêvait d'un dépassement de la modernité, d'une nouvelle résistance spirituelle. Son ouvrage *Le Nouveau Moyen Âge*, 1924, réédit. française, L'Âge d'homme, 1986, marqua les années trente et les milieux fondateurs de la revue *Esprit*. Les auteurs alternatifs contemporains comme Y. Ilich, A. Gorz et E. Morin nous invitent également à revisiter la période moderne et à imaginer son dépassement.

120.

ANNEXES

Annexe I

Turba magna

Un océan des textes est issu des traditions franciscaines durant l'âge classique : outre les études franciscaines et des articles spécifiques concernant des auteurs particuliers, deux articles thématiques du *Dictionnaire de spiritualité* assurent un bon départ pour naviguer. Leur importance justifie que nous les citions ici dans le fil du texte principal : l'article du *Dictionnaire de spiritualité*, tome 5, « Spiritualité franciscaine », col. 1367/80, « 1. Spiritua-lité, 2. Deux chefs de file, 3. Principaux auteurs » où Optat de Veghel couvre les capucins (étudiés au tome suivant) ; puis col. 1633/48, « Supplément. Observants, récollets, tiercelins » par Longpré et Rayez¹. Indiquons par ailleurs seize notices établies par Raffaele Pazzelli pour les tiercelins².

La liste alphabétique³ des noms d'auteurs qui suit fut établie à partir de ces études en vue de notre recherche d'auteurs mystiques. Nous ne l'avons pas entièrement explorée.

Une telle liste se réduit à une minorité de noms présélectionnés, puisque nous nous limitons à un point de vue « mystique » : elle suggère cependant l'extension considérable de la *turba magna* franciscaine — ce que laissait entrevoir l'étude par Pierre Moracchini, même limitée à la capitale du Royaume,

1. Le « Supplément... » figure en ajout à la fin du 5^e volume, à la suite de la table des articles et de la liste des collaborateurs.

2. Raffaele Pazzelli, « Il Terzo ordine regolare di san Francesco in Francia e la sua legislazione », *Analecta TOR*, 152, vol. XXIII (1992), 67 sv.

3. Le classement des auteurs capucins prend pour base le prénom, suivi du nom de la ville de naissance.

puis le grand nombre de couvents capucins, tableau qui ouvre la première section qui leur est consacrée en tête du volume. Le nombre des capucins et franciscains d'expression française ayant vécu au XVII^e siècle dépasserait cent mille !

Quelques franciscains du XVII^e siècle, dont les écrits ont été assez largement distribués en leur temps, ont été jugés ici de moindre intérêt *mystique* : ils ont simplement pu avoir la volonté de ne rien publier ou s'en tenir à l'exposé qui leur était demandé de prémices spirituelles ; sans compter ceux — prédicateurs, missionnaires auprès du peuple chrétien, etc. — qui se situent d'emblée hors de notre objet.

Liste d'auteurs spirituels : observants, récollets, tertiaires réguliers (XVII^e et XVIII^e siècles)

Dans cette foule, nous avons donc opéré un choix sévère en ne retenant que des textes de qualité très exceptionnelle. Les noms des auteurs *mystiques* auxquels nous avons consacré un chapitre figurent ici en caractères gras suivis d'un astérisque *, sans autre indication.

Toujours en caractères gras, mais sans astérisque figurent les noms de quelques **auteurs spirituels notables**, rassemblés sous ce titre dans la section qui suit la présente liste, ou bénéficiant d'une étude dans « Un Grand Siècle franciscain à Paris ». Rencontrés lors de notre quête (et donc probablement lors de toute entreprise à même fin), ces derniers illustrent le cadre dans lequel prennent place les mystiques que nous avons retenus, ce qui méritait une notice dans le *Dictionnaire de spiritualité* ; souvent bons orateurs, ils contrastent avec des mystiques dont l'écriture à visée intime fait fi de tout « beau style ».

Observants

Bonaventure Barbaza, DS 5. 1638 : *La Voie étroite...* 1731 « Les exposés sur la pauvreté et la sainteté sont des meilleurs ».

Charles de Marin, DS 5. 1635 : « Traité pittoresque [...] contemplation [...] » *L'Horologe spirituelle...*, 1606.

Claude Frassen († 1711), DS 5. 1137 : *La Règle du Tiers Ordre...*, *La conduite spirituelle...*, 1666, « il contient aussi (III^e partie, chap. iii) un véritable traité de mystique » ; DS 5. 1638.

Claude-Robert Husson († apr. 1781), DS 5. 1401 : *La Parfaite Oraison...*, Nancy, 1763, DS 5. 1638 : « l'un des bons ouvrages sur l'oraison parus au XVIII^e siècle ».

François Leroux (1696), DS 5. 1637 : *Traités spirituels* et mss.

Henri Castella, DS 5.1635 : « un ouvrage mystique », *Les Sept Flammes d'amour...*, 1609.

Léger Soyer († 1662), DS 5. 1634 : « plusieurs traités et retraites [...] enseignement ascétique ».

Martin Meurisse († 1644), DS 5. 1637 : « évêque, historiographe, théologien et auteur spirituel ».

Matthieu Viste († 1675), DS 5. 1635 : « saint frère laïc [...] témoignage *La Vie de...*, Toulouse 1680 ».

Melchior de Flavin († 1580), DS 5. 1634 : « de Toulouse [...] sans doute le meilleur spirituel de l'observance au XVI^e siècle ; DS 5. 408 : « nombreux ouvrages dont *Catholica enarratio...* ».

Pierre David († apr. 1666) *

Récollets

Archange Enguerrand († 1699) *

Barnabé Saladin († apr. 1702), DS 14. 232 : nombreux ouvrages dont *La Véritable Spiritualité...*

Chérubin de Sainte-Marie Ruppé († apr. 1702), DS 13. 1134 : *La Véritable Dévotion à la Mère de Dieu*, 1672, (2 vol.), réédité plusieurs fois.

Éloi Hardouin de Saint-Jacques († 1661) *

Fulgence Lamothe († 1674), DS 5. 1643 : *Conduite..., Exercices..., Méditations...*, Tulle 1662, 1671, 1674.

Jacques d'Embrun († 1646), DS 5. 1641 : *Les Maximes...*
« Exquise floraison de l'humanisme dévot ».

Maximien de Bernezay († apr. 1685) *

Pascal Rapine de Sainte-Marie († 1673), DS 13. 125 : « théologien, historien, moraliste, touche à la spiritualité » dans sa trilogie *Le Christianisme...* trois fois trois tomes 1655/59 ; DS 5. 1639 : « connaissance extraordinaire [...] le plus considérable parmi les récollets ».

Pierre Guillaume de Troyes, DS 6. 1264 : quatre ouvrages, *Méditations...*

Séverin Rubéric († apr. 1625) ***Victorin Aubertin († 1669) *****Tiercelins**

Ambroise de Lisieux, Pazzelli, note bibliographique 1.

Apollinaire de Valogne, Pazzelli, note bibliographique 2.

Archange de Saint-Gabriel de Rouen († 1700), DS 5. 1647 : « a énormément écrit » dont *L'Esprit de l'Évangile...* en 5 vol., « œuvre spirituelle de valeur » ; † c.1704, Pazzelli, note bibliographique 3.

Célestin de Soissons, Pazzelli, note bibliographique 4.

Elie Harel († 1823), apologiste, *L'Esprit du sacerdoce*, 1818, « C'est par ce traité de sainteté sacerdotale que s'achève avec honneur l'histoire littéraire de la spiritualité franciscaine des 17^e et 18^e siècles » ; Pazzelli, note bibliographique 16.

Elzéar des Dombes, DS 5. 1645 : « De Vincent Mussart inséparable... », *La Sainte Accadémie...*, Lyon 1657 ; Pazzelli, note bibliographique 5.

Hippolyte Hélyot († 1716), Pazzelli, note bibliographique 15.

Hyacinthe de Neufchatel, Pazzelli, note bibliographique 6.

Irénée d'Eu, Pazzelli, note bibliographique 7.

Jean-Chrysostome de Saint-Lô († 1646) * [et Jean de Bernières († 1659)] ; Pazzelli, note bibliographique 8.

Jean Aumont « vigneron de Montmorency » (1608-1689) * Jean-Marie de Vernon († apr.1686) *

Martial du Mans († 1680), DS 5. 1647 : *L'Almanach spirituel* de 1646 à 1672, utilisé par Pascal ; Pazzelli, note bibliographique 10.

Oronce de Honfleur, Pazzelli, note bibliographique 11.

Paulin d'Aumale († apr.1694) * ; Pazzelli, note bibliographique 12.

Vincent de Rouen († 1658), DS 5. 1646 : *Exercice de l'homme intérieur...*, 1650, « l'un des grands livres spirituels du siècle... » ; DS 16. 863 : De « style abondant, souvent imagé » ; Pazzelli, note bibliographique 14.

Vincent Mussart (ou de Paris) († 1637), DS 5. 1644 : *Annotations...*, *Théologie mystique...*, mss. ; Pazzelli, note bibliographique 13 ; voir « Un Grand Siècle franciscain à Paris », § 3.1. Vincent Mussart (1579-1637).

Congrégations féminines

Jeanne de Jésus de Neerincq († 1648)

Ana Maria de San José († 1632) *

Anne-Marie du Calvaire († 1673) *

Françoise de Saint-Bernard (dans J.-M. de Vernon)

Germaine d'Armaing (contre-exemple !)

Catherine de Bar († 1698) *

Une liste capucine inépuisable

Relevons parmi les noms connus que nous avons écartés (ne figurant que dans la liste alphabétique) : Angélique d'Allègre, Archange Ripault, Archange de Saint-Gabriel, Basile de Soissons,

Chrysostome Libote de Liège, Daniel d'Anvers, Laurent de Paris, Philippe d'Angoumois, Sébastien de Senlis, Yves de Paris.

**Liste alphabétique d'auteurs spirituels
capucins (XVII^e et XVIII^e siècles)**

Adalbert de Munich († 1719), DS 12. 2718 : dévotion des « Quarante-heures ».

Adrien de Nancy († 1745), DS 1. 224 : écrits dogmatiques. Agathange de Bourges, DS 1. 250.

Albert de Bois-le-Duc († 1740), DS 1. 283 : prédicateur et fondateur en Flandre, défend la communion, publications en flamand.

Alexandrin de La Ciotat († 1706) *

Alphonse de Chartres († 1687), DS 1. 355 : prédicateur théologien actif à Paris, *Demonstrationes evangelicae...*, Paris 1663, 1666 (2 vol.), *Les Justes Sentiments de la piété...*, Paris 1684.

André de Macon († 1700), DS 1. 557 : *La Communion journalière*, Paris 1690.

Angélique d'Allègre († 1670), DS 1. 578 : *Le Chrétien parfait...*, Paris 1665.

Anselme de Larrazet († 1684), DS 1. 698 : *La Dévote Olympie*, Toulouse 1682.

Archange de Pembroke († 1632) *

Archange de Valognes († 1651), DS 1. 841 : prêche en Angleterre, *Le Directeur fidèle...*, Rouen 1637.

Archange Ripaut († 1650), DS 1. 839 : provincial de Paris *Abomination des abominations...*, Paris 1632, contre les illuminés, etc.

Basile de Soissons († 1698), DS 5. 1380 : *Conduite...*, Paris, 1686 ; devient : *La Science de bien mourir*, Paris 1695.

Benoît de Canfield († 1610) *

Bernardin de Paris († 1685), DS 1. 1516 : « esprit d'une rare élévation » ; bibliogr. de ses nombreux ouvrages, dont deux réédités (*L'Esprit de saint François*, 1880) ; DS 5. 1378 : « mériterait une étude ».

Bonaventure de Bruxelles († 1633), DS 5. 1383 : « s'attache aveuglément à la Passion ».

Bonaventure d'Ostende († 1771), DS 1. 1857 : « vulgarisateur spirituel très renommé ».

Célestin de Mont-de-Marsan († 1650), DS 5. 1380 : *Petit manuel de théologie mystique*.

Charles Le Boulanger, DS 5. 1380 : *Traités...*

Chrysostome Libote de Liège, DS 5. 1380, *Flambeau des vertus...*, Liège, 1660.

Constantin de Barbanson († 1631) *

Cyprien de Gamaches († 1679), DS 2. 2669 : *Mémoires* (de Londres, publ. 1881), œuvres ascétiques.

Daniel d'Anvers († 1676), DS 3. 14 : *Méthode facile pour apprendre l'oraison*, Lille, 1664, souvent réédité.

Éloy Hardouin de Saint-Jacques († 1661) *

François de Chambéry († 1634), DS 5. 1033 : œuvre latine ascétique.

François-Joseph du Tremblay, « Père Joseph » († 1638) *

François de Toulouse, DS 5. 1097 : missionnaire dans les Cévennes, œuvres nombreuses ; « nous ne sortons guère de la vie purgative ».

Georges d'Amiens († 1661), DS 6. 236 : théologien humaniste.

Gregorio da Napoli († 1641) *

Héliodore de Paris († 1690), DS 7. 144 : apologiste moraliste et ascétique.

Honoré de Cannes († 1694), DS 7. 718 : prédicateur de missions populaires, livres spirituels.

Honoré de Champigny ou de Paris († 1624)

Jacques d'Autun †1678, DS 8. 27 : culture théologique, touche à la spiritualité, œuvres nombreuses.

Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc († 1635) *

Jean-Évangéliste d'Arras († 1654), DS 5. 1376 : poète, recueil de chants.

Jean-François de Reims († 1660) *

Joseph de Carabantes († 1694), DS 8. 1337 : missionnaire en Amérique.

Joseph de Dreux († 1671), DS 8. 1338 : *Solitude séraphique...*, 1671, ascétique ; *Courte méditation ascétique...*, bibl. capucins ms. 1545, 1887.

François-Joseph du Tremblay, « Père Joseph » († 1638) * Laurent de Paris († 1631)

Léandre de Dijon († 1667), DS 9. 442 : « traités de théologie spirituelle [...] immenses [demandant une] courageuse lecture », *Les Vérités de l'Évangile...*, 1661, 2 vol., aborde « le silence et le sommeil mystique » — mais de façon très oratoire si nous en croyons notre sondage.

Louis-François d'Argentan († 1680)

Marc Bauduen († 1692), DS 5. 1380 : *Vies...* et ouvrages « divers ».

Martial d'Étampes († 1635) *

Maurice de Toulon († 1668), DS 5. 1380, *Le Capucin charitable*.

Nicolas de Dijon († 1696), DS 11. 270 : sermons ; « adversaire du quiétisme » et peut-être directement de Madame Guyon, DS 12. 2718 : dévotion des « Quarante-heures » ; DS 2811 : contre le quiétisme.

Paul de Lagny († 1694) *

Paul de Marseille, DS 5. 1380 : *Flammes d'amour divin*, Marseille 1659.

Paul de Montaigne, DS 12. 575 : *Les Jours divins*, 8 vol., 1670-1672, humaniste moraliste.

Paul de Virton, DS 5. 1380.

Philippe d'Angoumois († 1638)

Pierre de Poitiers († 1683) *

Sébastien de Senlis († 1647), DS 14. 485 : moraliste ou auteur spirituel ? *La Philosophie des contemplatifs, Le Flambeau du juste...*

Simon de Bourg-en-Bresse († 1694) *

Vincent d'Orléans († 1680), DS 16. 832 : « écrivain spirituel secondaire ».

Yves de Paris († 1678)

Zacharie de Lisieux († 1661), DS 16. 1583 : œuvres satiriques et théologiques.

Annexe II

Filiations capucines et influences

Ce tableau esquisse des relations « verticales », qui s'apparentent parfois à de véritables filiations. Il développe le seul cas bien établi : Martial d'Étampes reçoit l'habit des mains de Benoît de Canfield et aura une grande influence sur Jean-François de Reims, son « disciple », ce que l'on indique en première colonne : « Benoît de Canfield —> Martial d'Étampes —> Jean-François de Reims ». Ces figures capucines sont soulignées. Hors filiation, l'ermite H. Jaspert aurait influé sur J.-F. de Reims comme sur des membres du groupe mystique normand. Les titres partiels des œuvres mystiques importantes figurent en italique avec la date de leur première édition.

* Benoît de Canfield

(1562-1610)

Angleterre, Paris, Orléans

Règle de perfection (1608-1609, ...)



* Martial d'Étampes

(1575-1635)

Orléans, Meudon, Paris, Troyes, Amiens

Traité très facile (1630, ...)

L'Exercice des trois clous (1635)



* Jean-François de

Reims (?-1660)

Reims, Paris

La Vraie Perfection... (1635, ..., 1660, ...)



Jean-Baptiste de la

Salle (1651-1719)

Né à Reims, fondateur de l'Institut des

Frères des écoles chrétiennes

Mystiques du Nord



Hubert Jaspard
(1582-1655)

Prêtre ermite près de Mons

Solitude intérieure... (Mons, 1643)

→ J.-F. de Reims



Louys-Épiphane, abbé
d'Estival (1614-1682)

Verdun, Normandie, Toul

Conférences mystiques... (1676)

Correcteur de la *Solitude intérieure...*

(rééd. Paris 1678, ...)



de * Catherine de Bar, Mère du Saint-

Sacrement (1614-1698)

et de ses « filles »



Successesurs du groupe mystique normand

Table et Index

Table des auteurs présentés dans les trois tomes

Cette table très synthétique donne un aperçu de l'ensemble des auteurs ayant fait l'objet d'un chapitre ou d'une partie de chapitre dans les florilèges des trois tomes. On trouvera p. 261 un index alphabétique des mêmes auteurs.

Pierre Petit.....	I, 57
Pierre David.....	I, 59
Vincent Mussart.....	I, 69
Jean-Chrysostome de Saint-Lô.....	I, 77
Jean de Bernières.....	I, 103
Catherine de Bar.....	I, 133
Jean Aumont.....	I, 159
Jean-Marie de Vernon.....	I, 189
Paulin d'Aumale.....	I, 203
Séverin Rubéric.....	I, 217
Victorin Aubertin.....	I, 227
Éloy Hardouin de Saint-Jacques.....	I, 241
Archange Enguerrand.....	I, 265
Maximien de Bernezay.....	I, 25

Benoît de Canfield.....	II, 13
Marie de Beauvilliers.....	II, 95
Archange de Pembroke.....	II, 115
Joseph de Paris.....	II, 121
Martial d'Étampes.....	II, 129
Jean-François de Reims.....	II, 145
Laurent de Paris.....	II, 166
Philippe d'Angoumois.....	II, 169
Yves de Paris.....	II, 170
Louis-François d'Argentan.....	II, 171
Gregorio da Napoli.....	II, 175
Constantin de Barbanson.....	II, 183
Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc.....	II, 235
Pierre de Poitiers.....	II, 265
Simon de Bourg-en-Bresse.....	II, 315
Paul de Lagny.....	II, 349
Alexandrin de La Ciotat.....	II, 377
Ana Maria de San José.....	III, 15
Anne-Marie du Calvaire.....	III, 23
Germaine d'Armaing.....	III, 31
Nicolas Barré.....	III, 35
Boniface Maes.....	III, 39
Ambroise de Lombez.....	III, 52
Jeanne de la Nativité [Le Royer].....	III, 57

Index pour les trois tomes (auteurs, œuvres, lieux, Ordres)

Cet Index permet de retrouver au sein d'un ensemble touffu des noms de mystiques et de spirituels, des extraits du florilège par les noms des œuvres, des lieux communautaires, etc. Chaque nom de figure mystique ou spirituelle, de titre d'ouvrage (accompagné du nom de son auteur), de lieu ou d'Ordre, est suivi du numéro de tome, du numéro de la première et de la dernière page concernées, et parfois d'un numéro de note (n.) consistante. Dans le cas des noms — ceux-ci donnés en romain — la mention « chapitre, » ou « section » sou-ligne l'importance de la figure qui a bénéficié d'un chapitre (cas des tomes I et II) ou d'une section (tome III).

Agneau occis dans nos cœurs (L') (1660, par Jean Aumont) : I, 160-182, n. 184

Alexandrin de la Ciotat (1629-1706) : chapitre, II, 377-389

Ambroise de Lombez (1708-1778) : section, III, 52-57

Ana Maria de San José (1581-1632), *clarisse* : section, III, 15-22

Anatomie de l'âme (1635, par Constantin de Barbanson) : II, 214-233, n. 292 à 294

Angèle de Foligno (1248-1309) : I, 28, n. 25

Angélique (Mère), *dirigée d'Archange de Pembroke* : II, 116-119

Anne-Marie du Calvaire (1644-1673), *clairiette* : section, III, 23-31

Annonciades : III, 135-139

- Arbre des réformes franciscaines* : I, 44-45
- Archange de Pembroke (?-1632) : chapitre, II, 115-119
- Archange Enguerrand (1631-1699) : chapitre, I, 265-324
- Ave Maria (monastère, clarisses et observants, M^{me} Acarie)* : III, 74-79
- Belleville (couvent de tertiaires réguliers)* : III, 115
- Bellintani de Salo (?-1611) : I, 38 ; III, 85, 92, 98
- Benoît de Canfield (1562-1610) : chapitre, II, 13-94
- Billets de Noël (au couvent de Nazareth)* : I, 72-74
- Bonaventure (1221-1274) : I, 28, n. 22
- Boniface Maes (1627-1706) : section, III, 38-48
- Branches masculines franciscaines* : tableau, I, 48-49
- Capucines* : III, 128-132
- Capucins (à Paris)* : III, 83-88
- Catherine (ou Mectilde) de Bar (1614-1698) : chapitre, I, 133-157, n. 164
- Chemin abrégé...* (1673, par Paul de Lagny) : II, 357-376
- Chéron, « le ferrailleur redoutable » : II, 261-262, n. 328 ; v. *Examen...*
- Chrétien intérieur (Le)* (par Jean de Bernières) : I, 113-128
- Chrétien uni à Jésus-Christ au fond du cœur (Le)* (1667, par Vic-torin Aubertin) : I, 227-240
- Chrysostome (un portrait du bon Père)* : I, 76
- Chrysostome de Saint-Lô (1594-1646) : chapitre, I, 77-102
- Communautés franciscaines à Paris entre 1650 et 1660* : tableaux, III, 152 sq.
- Communautés sous l'Ordinaire* : III, 141-143
- Conduite... selon Marguerite du Saint-Sacrement* (par Jean-Marie de Vernon) : I, 191-199
- Conduite d'une âme dans l'oraison* (1661) (par Eloy Hardouin de St-J.) : I, 241-264, n. 273

- Constantin de Barbanson (1582-1631) : chapitre, II, 183-233
Conventuels et observants : I, 29
Direction de Bernières par le P. Chrysostome : I, 104-107
Direction de Catherine-Mectilde par le P.
 Chrysostome : I, 134-148
Discours du Dieu seul (par Paulin d'Aumale) : I, 204-210
Divers exercices de piété et de perfection (1654-55,
 par le P. Chrysostome) : I, 89-100, n. 113
Divers traités spirituels et méditatifs (1651, par le P.
 Chrysostome) : I, 82-89, n. 103 et 104
Dottrina mirabile dell'amore (c.1622, par Gregorio da
 Napoli) : II, 175-181, n. 221
École de l'amour pur (les successeurs dans l') : III, 50-
 52, n. 49, 50, 53
École du Cœur (Principaux animateurs de l') : chapitre, I,
 183-188
Élisabéthines : III, 132-134
 Éloy Hardouin de Saint-Jacques (1612 ?-1661) :
 chapitre, I, 241-264, n. 272
Époque flamboyante et Renaissance : III, 201-211
Examen de la théologie mystique (par Chéron) : II, 262 n. 328
Exercice divin ou Pratique de la conformité... (1631, par
 Marie de Beauvilliers) : II, 99-114
Exercice du silence (L') (1630, par Martial d'Étampes) : II,
 134-140, n. 167
Exercice méthodique... (1658, par Paul de Lagny) : II, 350-357
Famille franciscaine (relations entre communautés) : III, 145-148
Familles franciscaines : I, 29-31 ; *table de leurs*
influences : I, 41-43
Fidélité au mysticisme médiéval : chapitre, III, 187-235
Filiations capucines et influences : Annexe II, tableau, III, 249 sq.

- Fin d'un Grand Siècle (et des fondations franciscaines)* : III, 148-150
- Forest (sieur de la) (1563-1628) : I, 77-79, n. 91
- Franciscaines (clarisses, annonciades, capucines)* : III, 11-14
- François de Paule (1416-1507) *et minimes* : I, 34, n. 35 ; III, 35
- Germaine d'Armaing, *un contre-exemple* : III, 31-34, n. 27
- Grand couvent des cordeliers* : III, 67-74 *et figures célèbres* III, 73
- Grand Siècle franciscain à Paris (1574-1689)* :
chapitre, III, 63-156
- Gregorio da Napoli (1577-1641) : chapitre, II, 175-181
- Guyon (M^{me}, *sur le Jour mystique de Pierre de Poitiers*) : II, 265-267
- Harpius (van Herp) (1400-1477) : I, 31-33
- Honoré de Champigny (ou de Paris) (1566-1624) : II, 165-166 ; III, 86, 90, 92, n. 86
- Jacopone da Todi (c. 1236-1306) : I, 28, n. 24
- Jean Aumont (1608-1689), le « pauvre villageois » :
chapitre, I, 159-182
- Jean de Bernières (1602-1659) : chapitre I, 103-132
- Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc (1588-1635), « Jean de la Croix néerlandais » : chapitre, II, 235-260
- Jean-François de Reims (?-1660) : chapitre, II, 145-163
- Jean-Marie de Vernon (?-apr. 1686) : chapitre, I, 189-202
- Jean-Marie de Vernon (?-apr. 1686), *historien du T.O.R.* :
III, 66, ..., 106, 108-109
- Jeanne de la Nativité (Le Royer) (1731-1798), *clarisse* :
section, III, 57-59, n. 62
- Joseph de Paris (1577-1638), « l'Éminence grise » :
chapitre, II, 121-128
- Jour mystique (Le)* (1671, par Pierre de Poitiers) : II, 268-314, n. 334

- Laredo (Bernardino de) (1482-c. 1540) : I, 35-37, n.
 43 Laurent de Paris (1563 ?-1631) : II, 166-169
Lettres (de Catherine, ou Mectilde, de Bar, Mère du Saint-Sacrement) : I, 151-156
Lettres à Marguerite-Angélique de la Visitation (1679-1691, par Archange Enguerrand) : I, 270-322
Lettres à « l'Ami intime » (par Jean de Bernières) : I, 128-132
Lettres spirituelles sur la paix intérieure (par Ambroise de Lombez) : III, 52-55
Listes de mystiques et spirituels classés par appartenances : Annexe I, III, 240-248
 Louis-François d'Argentan (1615-1680) : II, 171-172
 Lulle (Ramon) (1232-1316) : I, 28, n. 23
Marais (couvent de capucins) : III, 95-100
 Marie de Beauvilliers (1574-1657) : chapitre, II, 95-114
 Martial d'Étampes (1575-1635) : chapitre, II, 129-143, n. 161
 Martial d'Étampes (*dans le nécrologe des capucins*) : III, 182
 Maximien de Bernezay : chapitre I, 325-357, n. 321
 Miguel de Molina (1489-1578) : I, 35, n. 38
 Milley (François-Claude) (1668-1759) : III, n. 49
Minimes : III, 35
Mysticisme dans le Grand Siècle : III, 222-231
Mystique (un choix) : I, 13
Mystiques du XIV^e au XVI^e siècle : I, 26-39
 Nathanaël Le Sage (ou de Pontoise), *entre capucins et récollets* : III, 87
Nazareth (couvent du Tiers-Ordre réformé) : III, 110-115
Nécrologe des capucins de la province de Paris : chapitre, III, 157-185
 Nicolas Barré (1621-1686), *frère minime et poète* : section, III, 35-38

Observants : I, 55-56

Osuna (c. 1492-1540) : I, 34, n. 36

Parfait dénuement de l'âme contemplative (Le) (1680, par Alexan-drin de la Ciotat) : II, 377-389

Paul de Lagny (?-1694) : chapitre, II, 349-376

Paulin d'Aumale (?-apr. 1694) : chapitre, I, 203-214

Petites cordelières, clarisses urbanistes : III, 134

Philippe d'Angoumois (?-1638) : II, 169-170

Picpus (fondation de Vincent Mussart et compagnons) : III, 107-110

Pierre d'Alcantara (1499-1562) : I, 37-

38 Pierre David (?-1672) : I, 59-65

Pierre Deschamps : III, 84, 107

Pierre de Poitiers (?-1683) : chapitre, II, 265-

314 Pierre Petit (c. 1530) : I, 57-58

Plan ancien du couvent des capucins de Saint-Honoré : figure, III, 156

Plan ecclésiastique de Paris (XVIII^e siècle, nord-est) : figure, III, 62

Présentation synchrone des principales œuvres franciscaines : I, 24-25

Quarante-heures : III, 98-99

Récollets (origines de l'établissement à Paris) : III, 117-122 *Récollets* : I, 215 sq. ; III, 116 sq.

Récollettes (du faubourg Saint-Germain) : III, 139-

141 *Réforme catholique et ruptures* : III, 212-221

Réforme du Tiers-Ordre régulier : III, 100 sq.

Réforme du Tiers-Ordre régulier (Les débuts de la) : III, 105-107

Règle [du T.O.R.] commentée par Denys le Chartreux : I, 69-72

Règle [du T.O.R.], influence de Denys le Chartreux (?-1471) sur V. Mussart : III, 104

- Règle de perfection* (1609, par Benoît de Canfield) : II, 15-94, n. 9, n. 23
- Réseaux franciscains (esquisse de)* : tableau, I, 46-47
- Résumé des contenus des trois volumes de l'ouvrage* : I, 15-23
- Retour sur le monde médiéval* : III, 189-200
- Royaume de Dieu dans l'âme (Le)* (1637, par Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc) : II, 236-260
- Saintes élévations (Les)* (1657, par Simon de Bourg-en-Bresse) : II, 315-347, n. 384
- Saint-Germain (communauté de récollets du faubourg)* : III, 125-127
- Saint-Honoré (couvent de capucins)* : III, 88-93 ; *et ses religieux éminents* : III, 90, 92
- Saint-Jacques (couvent de capucins)* : III, 93-95
- Saint-Laurent (couvent récollet du faubourg)* : III, 122-125
- Saint-Marcel (cordelières du faubourg et P. Serpe)* : III, 80-83
- Saints exercices des dix jours (Les)* (par Pierre David) : I, 60-65
- Secrets sentiers de l'Amour divin (Les)* (1623, par Constantin de Barbanson) : II, 193-214
- Secrets sentiers de l'Esprit divin* (ms. par Constantin de Barbanson) : II, 186-192
- Séverin Rubéric (?-apr. 1625) : chapitre, I, 217-226
- Simon de Bourg-en-Bresse (?-1694) : chapitre, II, 315-347
- Société spirituelle de la sainte abjection* : I, 95-101
- Subida del Monte Sion* (de Laredo) : I, 35
- Théologie mystique* (par Boniface Maes) : III, 39-48
- Tiers Ordre régulier ou T.O.R.* : I, 67-68
- Tiers Ordre séculier* : III, 144-145
- Traité de la paix intérieure* (par Ambroise de Lombez) : III, 55-57
- Traité de la vie intérieure...* (1685, par Maximien de Bernezay) : I, 326-357

Trois degrés de la divine volonté (gravure et commentaire, dans Benoît de Canfield) : II, 22-23

Victorin Aubertin (1604-1669) : chapitre, I, 227-240

Vie de... Françoise de Saint-Bernard (par Jean-Marie de Vernon) : I, 199-202

Vincent Mussart (1570-1637), *réformateur* : section, III, 101-105

Voie d'amour (La) (1623, par Séverin Rubéric) : I, 218-226

Vraie Perfection... (La) (1635, par Jean-François de Reims) : II, 145-163, n. 186

Yves de Paris (1588-1678) : II, 170-171

Table des matières

Avertissement.....	7
Florilège de textes.....	9
Franciscaines.....	11
<i>Ana Maria de San José (1581-1632), clarisse</i>	15
<i>Anne-Marie du Calvaire (1644-1673), clairette</i>	23
<i>Germaine d'Armaing, un contre-exemple</i>	31
Minimes.....	35
<i>Nicolas Barré (1621-1686), frère minime et poète</i>	35
<i>Boniface Maes (1627-1706)</i>	38
<i>Théologie mystique (1668)</i>	39
Un regard sur les héritiers.....	49
<i>Les successeurs dans « l'école de l'amour pur »</i>	50
<i>Ambroise de Lombez (1708-1778)</i>	52
<i>Jeanne de la Nativité [Le Royer] (1731-1798), clarisse</i>	57
Oraison sans le faire exprès !.....	57
Le cadre historique.....	61
Un Grand Siècle franciscain à Paris (1574-1689).....	63
1. <i>L'héritage médiéval</i>	67
1.1. Le Grand couvent des cordeliers.....	67
1.2. L'Ave Maria.....	74
1.3. Les cordelières du faubourg Saint-Marcel (ou de la rue de Lourcine).....	80

2. <i>Les capucins</i>	83
2.1. Saint-Honoré.....	88
2.2. Saint-Jacques.....	93
2.3. Le couvent du Marais.....	95
3. <i>La réforme du Tiers-Ordre régulier</i>	100
3.1. Vincent Mussart (1570-1637).....	101
3.2. Les débuts de la réforme du Tiers-Ordre régulier.....	105
3.3. Le couvent de Picpus.....	107
3.4. Le couvent de Nazareth.....	110
3.5. Le couvent de Belleville.....	115
4. <i>Les récollets</i>	116
4.1. Aux origines de l'établissement des récollets à Paris. .	117
4.2. Le couvent du faubourg Saint-Laurent.....	122
4.3. La résidence du faubourg Saint-Germain.....	125
5. <i>Les implantations féminines au XVII^e siècle</i>	127
5.1. Les capucines.....	128
5.2. Les élisabéthines.....	132
5.3. Les « petites cordelières ».....	134
5.4. Les annonciades.....	135
5.5. Les récollettes du faubourg Saint-Germain.....	139
5.6. Les communautés sous l'Ordinaire.....	141
6. <i>Le Tiers-Ordre séculier</i>	144
7. <i>La famille franciscaine</i>	145
8. <i>La fin d'un Grand Siècle</i>	148
<i>Les communautés franciscaines à Paris</i> <i>entre 1650 et 1600</i>	152
<i>Les communautés franciscaines à Paris vers 1650,</i> <i>répartition géographique</i>	154
Nécrologe des capucins de la province de Paris.....	157
<i>Présentation d'ensemble</i>	158
<i>Extraits du Catalogue</i>	161
<i>Une existence difficile</i>	177

Quelques capucins font l'objet d'une notice conséquente. .	182
La fidélité des franciscains au mysticisme médiéval. .	187
<i>Introduction</i>	188
1. <i>Retour sur le monde médiéval et le franciscanisme</i>	189
1.1. Les pauvres dans la vie communautaire.....	189
1.2. L'émergence de la société communale.....	192
1.3. Saint François, la révélation du « fond de l'âme chrétienne ».....	194
1.4. Saint Bonaventure (1217-1274), le choix de la mystique dionysienne.....	195
1.5. La fin du Moyen Âge, le temps des frères mineurs.....	200
2. <i>Le mysticisme franciscain à l'époque flamboyante et à la Renaissance</i>	201
2.1. Harphius choisit Ruusbroec contre la Dévotion moderne.....	201
2.2. La fin des « grandes peurs » et l'émergence de la Renaissance, la gestion sociale de la Dévotion moderne.....	207
2.3. Les frères mineurs à l'époque de la montée des Réformes.....	211
3. <i>La Réforme catholique et les ruptures du XVII^e siècle</i>	212
3.1. Le concile de Trente et la Réforme catholique, le temps des jésuites et des capucins.....	213
3.2. De l'invasion mystique au crépuscule des mystiques, les deux visages de la Réforme catholique en France	215
3.3. L'hôpital des deux XVII ^{es} siècles, de la compassion à l'Hôpital Général.....	219
3.4. La Fronde et le tournant du second XVII ^e siècle : Monsieur Vincent défend la compassion.....	221
4. <i>Le mysticisme franciscain dans le Grand Siècle.</i>	222

4.1. La fidélité dionysienne du mysticisme franciscain.....222

4.2. Les franciscains au Grand Siècle, le refus de la gestion des œuvres modernes.....	225
<i>Conclusion : la mystique franciscaine au XVII^e siècle, le refus de l'esprit bourgeois et de la gestion des œuvres modernes.....</i>	232
Annexes.....	237
<i>Turba magna.....</i>	239
<i>Liste d'auteurs spirituels : observants, récollets, tertiaires réguliers (XVII^e et XVIII^e siècles).....</i>	240
Observants	241
Récollets.....	241
Tiercelins.....	242
Congrégations féminines	243
<i>Une liste capucine inépuisable.....</i>	243
Liste alphabétique d'auteurs spirituels capucins (XVII ^e et XVIII ^e siècles).....	244
Filiations capucines et influences.....	249
Index et tables.....	253
Table des auteurs présentés dans les trois tomes.....	255
Index pour les trois tomes.....	257

Dans la même collection

Jacques Bertot, Directeur mystique, textes présentés par Dominique Tronc, 2005.

Maur de l'Enfant-Jésus, *Écrits de la maturité, 1664-1689, Lettres de Direction – Le Royaume intérieur de Jésus-Christ dans les âmes* – Deux traités de la vie intérieure et mystique, Textes présentés par Dominique Tronc, 2006.

Maur de l'Enfant-Jésus, *Entrée à la Divine Sagesse*, Textes pré-sentés par Dominique et Murielle Tronc, 2008.

Martial d'Étampes, Maître en oraison, Textes présentés par Joséphine Fransen et Dominique Tronc, 2008.

Jean-Pierre de Caussade, *Lectures caussadiennes* ; Le manuscrit Cailhau et le recueil de Langres, textes présentés par Marie-Paule Brunet-Jailly, 2009.

Ruusbroec l'Admirable, *La Pierre brillante*, suivi de *L'Ornement des noces spirituelles*, traduction et commentaire par Max Huot de Longchamp, 2010.

Max Huot de Longchamp, *Saint Jean de la Croix, Pour lire le Docteur mystique*, suivi de *La Vive Flamme d'Amour*, 2010.

Jean de Bernières-Louvigny, *Œuvres mystiques I, L'Intérieur chrétien* suivi du *Chrétien intérieur* et des *Pensées*, édité avec une étude sur l'auteur et son école, par Dominique Tronc, 2010.

Le Triomphe de l'Amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu nommée Armelle Nicolas, texte présenté par Dominique Tronc, 2012.

Jean de Saint-Samson, *Le Vrai Esprit du Carmel*, œuvre assemblée par Donatien de Saint-Nicolas, suivi des sources manus-

crites, édition critique présentée par Dominique Tronc, avec une étude par Max Huot de Longchamp, 2012.

Jean-Nicolas Grou, *Manuel des âmes intérieures*, texte présenté par Max Huot de Longchamp, 2012.

La Vie admirable de Marie des Vallées et son abrégé, rédigés par saint Jean Eudes, suivie des *Conseils d'une grande servante de Dieu*, textes présentés et édités par Dominique Tronc et Joseph Racapé, cjm, avec la collaboration de la congrégation des Eudistes, 2013.

La Vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle, florilège et introduction par Dominique Tronc, tome I: introduction, florilège issu de traditions franciscaines (observants, tiers ordres, récollets), 2014.

La Vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle, florilège et introduction par Dominique Tronc, tome II: florilège de figures mystiques de la réforme capucine, 2014.

