



HAL
open science

Qu'est-ce qu'une école de spiritualité?

Yves Krumenacker

► **To cite this version:**

Yves Krumenacker. Qu'est-ce qu'une école de spiritualité?. Qu'est-ce qu'une école de spiritualité?, Sep 2006, France. pp.11-23. halshs-00221505

HAL Id: halshs-00221505

<https://shs.hal.science/halshs-00221505>

Submitted on 28 Jan 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

QU'EST-CE QU'UNE ÉCOLE DE SPIRITUALITE ?

Par Yves KRUMENACKER

Les liens que l'on peut éventuellement faire entre Port-Royal et l'École française de spiritualité sont problématiques. La chronologie, en effet, marque une différence. La « journée du guichet », qui marque le début de la réforme de l'abbaye, est du 25 septembre 1609. À cette date, Bérulle n'a pas encore fondé l'Oratoire et n'a encore écrit que le *Bref Discours de l'abnégation intérieure* (1597), le *Traité des énergumènes* (1599) et les *Discours de controverse* qui viennent d'être publiés. Il ne peut encore être question d'École française. Saint-Cyran ne fréquente Port-Royal qu'à partir de 1625. Mais ce n'est qu'en 1634 qu'il prêche régulièrement à l'Institut du Saint-Sacrement, incorporé à Port-Royal en 1638, et il n'en devient le directeur spirituel qu'en 1635. Bérulle est alors mort depuis six ans. La période de gloire de Port-Royal est encore un peu plus tardive : les premiers solitaires arrivent en 1637, les Petites Écoles fonctionnent de 1637 à 1660, l'église est édifiée de 1646 à 1648. L'héritage bérullien est déjà divisé. Condren a profondément marqué l'Oratoire, il est remplacé en 1641 par Bourgoing. Les idées de Bérulle ont été reprises et infléchies en des sens divers par Vincent de Paul qui fonde la Congrégation de la Mission en 1625, par Jean-Jacques Olier qui devient curé de Saint-Sulpice en 1642, par Jean Eudes qui établit la Congrégation de Jésus et de Marie en 1643, par le Carmel qui diffuse à partir de 1635 la dévotion à l'enfance du Christ. Port-Royal, pour sa part, se trouve mêlé à la querelle de l'*Augustinus*, qui va diviser également les héritiers spirituels de Bérulle.

Le parallèle ne peut donc pas vraiment se faire entre Bérulle et Port-Royal, mais plutôt entre une hypothétique École française de spiritualité qui serait caractérisée par des traits communs aux divers héritiers de Bérulle et Port-Royal, dont on postule pour ce faire une certaine unité spirituelle. Cela n'a rien d'évident. L'existence même de l'École française de spiritualité a souvent été remise en question¹. Il en est de même pour Port-Royal. Il suffit, pour s'en

1. Je me permets, sur ce point, de renvoyer à mon livre *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1998, et à mes articles : « Entre histoire et mémoire : l'École française de spiritualité », *Théophilyon*, 1999, p. 41-64, « Henri Bremond et l'École française de spiritualité », *Chrétiens et Sociétés*, 2002, p.

convaincre, de citer ce passage de l'abbé Bremond : « Saint-Cyran n'est en somme qu'un Bérulle malade et un peu brouillon ; la Mère Agnès aurait fait une excellente visitandine ; Tillemont, un bénédictin². » Cependant, en dehors de la pertinence même du jugement de Bremond, sa méthode pose problème. S'il est vrai que chaque individu rattaché à Port-Royal est différent et peut être proche d'autres courants, la valorisation des particularités aboutit à un émiettement et, finalement, à un éclatement de l'objet « Port-Royal », au risque de ne plus permettre de comprendre pourquoi ces individus avaient des liens forts entre eux. De même, chacune des personnes considérée habituellement comme appartenant à l'École française de spiritualité a développé une pensée propre ; il n'empêche que des thèmes communs existent et qu'il y a surtout entre elles un agencement des thèmes qui leur est propre, permettant de les rassembler sous une étiquette commune.

Notre problème est, par conséquent, de construire des notions cohérentes et fécondes pour la pensée. Cela n'est cependant pas sans risque. En 1971, Paul Veyne avait alerté les historiens dans un livre qui me semble rester un fondement indispensable à toute réflexion épistémologique sur leur discipline. « Comme tout discours, expliquait-il, l'histoire ne parle pas par hapax, elle s'exprime au moyen de concepts et la plus sèche des chronologies dira au moins qu'à telle époque il y eut guerre et à telle autre, révolution³ ». En effet, « l'histoire est description de l'individuel à travers des universaux⁴ ». C'est le seul moyen de mettre de l'ordre dans le réel comme dans les idées, et donc de comprendre. Cela n'empêche pas les concepts d'être simplificateurs, gommant la diversité des expériences individuelles, anachroniques (on ne parle d'École française que depuis 1873 ou peu avant), trop peu précis. Mais c'est inévitable. Comme le dit encore Paul Veyne, « l'historien forge des types *ad hoc* qui deviennent autant de pièges à leur tour. Cette quasi-fatalité du contre-sens étant reconnue, élaborer de nouveaux concepts passera chez l'historien à

115-138 et « Une géographie du spirituel : l'exemple du bérullisme », dans Y. Krumenacker, L. Thirouin (dir.), *Les Écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, Lyon, Institut d'Histoire du Christianisme, coll. « Chrétiens et Sociétés », Université Lyon 3, 2006.

2. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 4, Paris, Bloud & Gay, 1920, p. II (t. 2, p. 25 de la réédition à Grenoble, chez Jérôme Millon, 2006).

3. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, éd. 1978, p. 87.

4. *Ibid.*

l'état de réflexe⁵ ». Pour limiter au maximum, cependant, l'approximation du concept à forger, il est nécessaire de se demander ce que nous cherchons à caractériser exactement ; ce qui, dans le cas précis, revient à se poser la question de ce qu'est une école de spiritualité de manière générale, sans se restreindre à l'école française ou à Port-Royal.

I. LA SPIRITUALITE

Un bon point de départ pourrait être la consultation du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Deux articles peuvent nous intéresser. Le premier est assez récent (1990). Il s'agit de l'entrée « spiritualité », due pour sa deuxième partie, qui nous intéresse directement, à Michel Dupuy. Le second, beaucoup plus ancien (1960), porte sur les « Écoles de spiritualité » et a été écrit par Lucien-Marie de Saint-Joseph⁶. Le premier de ces articles définit la spiritualité comme une attitude, pour la différencier de la théologie, des exercices ou des expériences. L'ouvrage classique du P. Pourrat la définissait comme « cette partie de la théologie qui traite de la perfection chrétienne et des voies qui y conduisent⁷ ». Elle n'est pas simplement une forme de pensée, un discours sur Dieu, même si elle peut (et doit) être théorisée. Comme le souligne également J. Sudbrack, « les grandes spiritualités de l'histoire de l'Église, qui donnent naissance à des groupes, sont toutes des charismes de Dieu, qui s'incarnent dans un homme ou dans un groupe, plus que dans une doctrine⁸. » Inversement, elle n'est pas purement émotionnelle et limitée à des instants privilégiés, elle n'est pas la forme particulière de relation que nous appelons aujourd'hui mystique, même si beaucoup de spiritualités doivent leur naissance à une expérience spirituelle. Elle ne se résume enfin pas en des exercices, même spirituels, qui restent extérieurs à l'être même de l'homme, bien que ceux-ci puissent permettre d'acquérir une manière de vivre particulière que l'on peut qualifier de spiritualité.

5. *Ibid.*, p. 88.

6. Respectivement t. XIV, col. 1142-1173 et t. IV, col. 116-128.

7. P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, Gabalda, 1921-1928. Ici, t. 1, n. 3, p. V

8. J. Sudbrack, « Spirituality », dans *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, 1970, t. VI, p. 151.

Une attitude, cela suppose la cohérence d'une existence que les croyants diront sous l'influence de l'Esprit. Mais la singularité de chaque personne n'est pas gommée. La diversité des spiritualités s'exprime donc par la diversité des manifestations de cette attitude. En d'autres termes, ce qui anime la vie tout entière des individus, leur foi, n'apparaît pas chez tous de la même manière. Les théologiens l'expliqueront par le fait que tout homme a une relation personnelle à Dieu. On peut dire également que ce n'est pas la même foi qui s'exprime ou, peut-être plus exactement, que tous ne comprennent pas leur foi exactement de la même manière, que des accents différents se font jour. Sans sacrifier au matérialisme, on peut soutenir facilement que chacun est modelé au moins partiellement par sa situation économique, son statut social, sa place dans l'Église, sa culture, etc.

Parler de vie tout entière suppose de ne pas limiter la spiritualité à la vie intérieure. L'Esprit, explique Michel Dupuy, renouvelle l'homme tout entier ; notre auteur se réfère à *Éphésiens* 2, 21-22 : « C'est en lui [Jésus-Christ] que toute construction s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en lui que, vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu par l'Esprit. » Si le corps du croyant, si la communauté tout entière sont temple de l'Esprit, on ne peut dissocier la vie intérieure des « œuvres ». Plus modestement, et très concrètement, il s'agit, pour définir une spiritualité, de ne pas s'en tenir aux textes, mais d'examiner aussi la vie, l'apostolat des individus : se retirent-ils du monde ? Se consacrent-ils à l'instruction des chrétiens ? Privilégient-ils les missions ? Décident-ils d'être proches des pauvres, des malades ? Autant de choix qui sont partie intégrante d'une spiritualité. De même que tout littéraire, aujourd'hui, sait que forme et fond sont intimement liés et qu'on ne peut totalement les dissocier, tout historien de la spiritualité doit mettre en relations la vie et la doctrine.

Cet article permet de mieux comprendre ce qu'est la spiritualité, de ne pas la réduire abusivement au domaine de la vie intérieure, de comprendre pourquoi elle peut différer d'un individu à l'autre et, de ce fait, pourquoi elle peut évoluer dans le temps. Mais le problème principal est ailleurs : il s'agit de se demander si les différentes spiritualités peuvent se classer en écoles, et selon quels critères.

II. ÉCOLE DE SPIRITUALITE : HISTORIQUE DE LA NOTION

C'est surtout depuis Bremond qu'on parle d'école de spiritualité. Cet auteur donne des indications précieuses sur ce qu'il entend par là lorsqu'il veut définir, en 1921, l'école française :

« ce mot d'école, nous le prenons ici au sens rigoureux. Aucun des groupes que nous étudierons après celui-ci, ne présente une cohésion aussi parfaite, une telle unanimité. De Bérulle, né sous Henri III, à Grignon de Montfort, qui mourra sous la Régence, ils se tiennent tous, ils ne font qu'un. Il y a là les hommes les plus divers, que l'on s'étonnerait de rencontrer sur le même sillon. Tous néanmoins, ils demeurent fidèles à la tradition première [...] École, mais de vie intérieure, de haute spiritualité, et non pas de théologie⁹ ».

Une école de spiritualité signifie pour lui une unité, une cohésion entre des auteurs (et donc, à la limite, il pourrait ne pas y avoir de fondateur) ; cette unité tient à la vie intérieure et non à un cadre anthropologique ou théologique commun.

Mais Pottier, en 1929, préfère parler d'« atmosphère », de « courant qui passe » :

« Dans chaque siècle, on remarque de ces directions qui sont, pour ainsi dire, dans l'atmosphère ascétique du temps, et qui se trouvent, avec des nuances, chez les spirituels les plus représentatifs. Les uns et les autres — sans que souvent il y ait interdépendance consciente — sont tributaires d'un courant qui passe ; ils subissent les uns et les autres, avec des réceptivités différentes, les influences de leur temps ; ils respirent le même air, ils participent au même esprit¹⁰. »

Il n'y aurait donc qu'une dimension horizontale, sans transmission de tradition spirituelle et sans différences significatives à l'intérieur d'une même époque. Si cette remarque a le mérite de rappeler que toute spiritualité s'inscrit dans l'histoire et est donc tributaire de son temps, elle empêche d'opérer des classements pertinents, elle tend à confondre tout le XVII^e siècle, par exemple, en un tout unifié, comme si la querelle janséniste n'avait qu'une importance anecdotique par rapport aux points communs entre les adversaires. De plus, elle interdit de penser la continuité en matière de spiritualité.

Pour sa part, le P. Pourrat emploie le terme d'« école » dans sa grande histoire de la spiritualité chrétienne¹¹, mais pas de manière systématique. Au Moyen Âge, les écoles correspondent aux ordres religieux : école bénédictine,

9. H. Bremond, *Op. cit.*, t. 3, 1921, p. 4 (t. 1, p. 909 de la réédition à Grenoble, chez Jérôme Millon, 2006).

10. A. Pottier, *Essai de théologie mystique comparée. Le père Lallemand et les grands spirituels de son temps*, t. III, Paris, 1929, p. 24-25.

franciscaine, cartusienne. C'est à cette époque, plus précisément aux XII^e et XIII^e siècles, que les écoles de spiritualité seraient apparues ; auparavant, la spiritualité n'aurait pas été « réunie en un corps de doctrine complet¹² ». A l'époque moderne, le regroupement est géographique : école espagnole, italienne, française. Mais certains courants ne sont pas désignés par le terme d'« école ». Quand il cherche à définir ce qu'est une école de spiritualité, il marque nettement la différence avec la théologie (mais comment comprendre alors la nécessité d'un corps de doctrine complet ?) et il fait appel, pour le moyen âge, à l'esprit propre de chaque ordre et à l'enseignement qui y est donné. En revanche, on voit mal comment il l'envisage pour les temps modernes : à propos de l'« école française », il commence par étudier le cardinal de Richelieu, puis l'exclut de cette école qui comprendrait Bérulle, Condren, Vincent de Paul, Olier, Jean Eudes, Grignon de Montfort et Bossuet et qui se caractériserait par la dévotion au Verbe incarné et la volonté de sanctification du clergé. Autrement dit, elle correspond à peu de choses près à l'école française de Bremond. Une école moderne se définirait par un thème et un but communs, permettant de regrouper des auteurs à une époque où la distinction entre ordres religieux se brouille, au moins sur le plan de la spiritualité¹³. Mais alors pourquoi faire des distinctions suivant les pays ? La spiritualité aurait-elle des frontières nationales ?

Pour sa part, Dom Huijben compare école de spiritualité et école picturale¹⁴. Dans les deux cas, il faudrait de nombreux auteurs de grande qualité concentrés en un même lieu et une même époque ; mais le contenu des œuvres ne semble pas avoir une grande importance. Dans ce cas, il serait aisé de rassembler sous une même bannière école française de spiritualité et école de Port-Royal. Mais le contenu est-il vraiment indifférent ?

Ce qui apparaît clairement c'est qu'à cette date, la notion d'école de spiritualité est largement admise, en témoigne la synthèse du P. Baudiment, *Les*

11. P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, Gabalda, 1921-1928.

12. P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. 1, p. 486.

13. Je dois ces réflexions, comme beaucoup d'autres de cette partie, à Jean-Marie Gueulette, « L'usage périlleux de la notion d'école de spiritualité », dans Y. Krumenacker, L. Thirouin (dir.), *Les Écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, *Op. cit.*

14. J. Huijben, « Aux sources de la spiritualité française du XVII^e siècle », *La Vie spirituelle (Supplément)*, 1930, p. 113-139 (la comparaison se trouve p. 114).

*Écoles de spiritualité chrétienne*¹⁵. Cet ouvrage, dans le cas de la « spiritualité de l'Oratoire » (curieusement, l'auteur ne parle pas d'école française alors que, pour lui, l'œuvre de Bérulle dépasse largement l'Oratoire), insiste sur la question de la transmission, assurée par les séminaires tenus par les Lazaristes, les Sulpiciens et les Eudistes. Mais, déjà auparavant, un *best-seller* de la littérature cléricale, le *Précis de théologie ascétique et mystique* du sulpicien Tanquerey regroupait les auteurs étudiés en quinze écoles, auxquels s'ajoutent vingt-et-un auteurs « en dehors de ces écoles¹⁶ ».

Face au flou et aux contradictions qui entourent toutes ces définitions, on peut se demander si la notion d'école n'est pas simplement un moyen pédagogique de maîtriser une diversité difficilement supportable. Il est remarquable de constater qu'elle se développe dans les années 20 du XX^e siècle, au moment où le dogme tend à se dissoudre dans la querelle du modernisme. Nos auteurs, prêtres, religieux ou anciens prêtres, ressentent le besoin de montrer que la spiritualité n'est pas une expression totalement libre mais qu'elle répond à des règles malgré sa diversité¹⁷. Cette notion peut cependant être féconde, si on s'interroge sur les critères permettant de regrouper les auteurs. Les précisions, les remises en question peuvent permettre de mieux comprendre certaines spiritualités. C'est par exemple le cas de l'école française, terme consacré par Bremond, repris par Mersch, Cochois, Deville¹⁸, mais contesté par Cognet¹⁹ qui refuse cette expression et développe longuement « le courant bérullien », par Rayez²⁰ qui parle d'un âge d'or de la spiritualité française, de « la magnifique école bérullienne », et non d'école française, Jacques Le Brun qui préfère également « école bérullienne » à « école française²¹ ». Michel Dupuy, enfin, considère qu'il y a bien une « école

15. L. Baudiment, *Les Écoles de spiritualité chrétienne*, Liège-Paris, Giraudon, 1928.

16. A. Tanquerey, *Précis de théologie et mystique*, Paris-Tournai-Rome 1923-1924.

17. Dominique Bertrand insiste sur ce point : « Peut-on parler d'une école de spiritualité à propos de la Compagnie de Jésus ? », dans Y. Krumenacker, L. Thirouin (dir.), *Les Écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, *Op. cit.*

18. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Louvain, Museum Lessianum, 1933 ; P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, Paris, Le Seuil, 1963 ; R. Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris, Desclée, 1987.

19. L. Cognet, *Les Origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*, Paris, La Colombe, 1949 ; id., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III-2 : *L'essor de la spiritualité moderne : 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966.

20. A. Rayez, « Française (école) », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1953, col. 783-784.

21. J. Le Brun, art. « France », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, V, col. 934.

bérullienne », mais pas d' « école française », même si certains thèmes bérulliens se retrouvent chez des auteurs d'autres courants²². Cela permet de mettre en valeur le rôle décisif, fondateur, de Bérulle, ce qui n'est pas cependant sans poser des problèmes : unité de la pensée de Bérulle, transmission, limites entre une véritable filiation bérullienne et une influence parmi d'autres, etc.

Une synthèse théorique des divers travaux sur les écoles de spiritualité a été proposée dans le second article signalé du *Dictionnaire de spiritualité*, l'article « Écoles de spiritualité » dû à Lucien-Marie de Saint-Joseph²³. Cet auteur évoque « la manière propre à certaines collectivités ou à certaines époques de présenter l'itinéraire spirituel qui mène l'âme à Dieu »²⁴. Ce faisant, il introduit une double dimension : verticale (l'école carmélitaine, dominicaine, etc.) et horizontale (XVII^e siècle, par exemple). Une certaine permanence des collectivités croiserait des insistances propres à chaque époque. Notons au passage que cela pose le problème des spiritualités qui ne sont pas réellement portées par des institutions (l'École française, précisément, l'est par plusieurs congrégations mais aussi par toute une littérature pieuse qui échappe aux institutions) et des collectivités qui ne diffusent pas une spiritualité unique (les Dominicains à l'époque moderne sont sans doute dans ce cas). Pour l'auteur de cet article, il n'y a jamais de nouveauté absolue, mais toujours des filiations, des généalogies, chaque époque remodèle un courant spirituel pré-existant. Il est ainsi indispensable de voir les structures essentielles de chaque école et de leur donner une dimension historique. Ces structures, si l'on suit ce même article, seraient au nombre de cinq :

- L'union à Dieu : il faut examiner les différentes manières proposées de poursuivre ce but.
- Jésus-Christ est l'exemplaire par excellence : mais les mystères du Christ ne sont pas toujours envisagés de la même manière, on peut insister plus sur l'un ou sur l'autre (par exemple, l'incarnation ou la passion).

22. M. Dupuy, « Spiritualité », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XIV, 1990, col. 1172-1173

23. T. IV, 1960, col. 116-128.

24. *Ibid.*, col. 116.

- La grâce des vertus et des dons : les diverses écoles proposent des moyens concrets différents de mettre en œuvre cette grâce, il y a différentes pédagogies spirituelles.
- Un rythme binaire : enlever les obstacles humains / s'unir à Dieu, qui peut se décliner de différentes manières.
- L'importance du terrain, à examiner de manière individuelle et collective : le tempérament, le caractère des spirituels, les données sociologiques, etc. C'est le terrain qui commande le choix, souvent intuitif, d'une spiritualité plutôt que d'une autre et qui explique en partie l'évolution des courants spirituels.

On aurait ainsi, selon les auteurs, des insistances, des accents différents mais, fondamentalement, il y aurait une unité essentielle des différentes spiritualités. L'intérêt de cet article est l'insistance sur l'historicité des écoles tout en proposant une analyse des structures. On peut se demander toutefois s'il est possible, à partir de ces propositions, de dégager une véritable évolution historique dans la mesure où la conception du rapport de l'âme à Dieu est bien abstraite. D'autre part, l'accent est mis sur la contemplation, la prière, la pédagogie spirituelle, non sur les activités apostoliques, pourtant importantes notamment au XVII^e siècle : que l'on songe aux missions ou à l'enseignement, par exemple.

QU'EST-CE QU'UNE ECOLE DE SPIRITUALITE ?

En reprenant les remarques les plus intéressantes des auteurs déjà cités et en analysant les termes de l'expression « école de spiritualité », nous pouvons commencer à en préciser le sens.

Si l'on veut parler d'école, il faut se poser la question du maître : s'il y a enseignement, on peut penser qu'il y a un enseignant. Mais pour saint Benoît, qui considère le monastère comme « une école où l'on apprend à servir le Seigneur », de même que pour saint Ignace dont il est dit que « Dieu se comportait avec lui de la même manière qu'un maître d'école se comporte avec un enfant : il l'enseignait²⁵ », le maître, c'est le Christ. Il est donc nécessaire de

25. Ignace de Loyola, *Écrits*, éd. M. Giuliani, *Christus* 76, Paris, 1991, p. 1033.

voir la manière dont on parle du Christ, quelle christologie est envisagée, quels sont les « mystères », pour parler comme dans l'école française, qui sont privilégiés. Cela ne supprime pas la question du maître, secondaire si l'on veut, qui délivre ce message. Il faut qu'il soit identifiable : s'il n'y a pas d'école rhénane mais des « mystiques rhénans », c'est qu'il n'y a pas de fondateur clairement identifié.

Dans le cas de l'Ecole française, la recherche, depuis Bremond, a clairement identifié Bérulle comme le fondateur. Mais beaucoup de ceux qu'on classe dans ce courant n'ont pas connu directement Bérulle. À Port-Royal, un lien peut évidemment être fait entre Bérulle et Saint-Cyran, de même qu'entre ce dernier et Condren, Gibieuf, Bourgoing, Maignart de Bernières, Desmares ; Bérulle était proche des familles Arnaud, Gondi, Longueville, il s'est rendu quelquefois à Port-Royal de Paris, il a aidé discrètement à la création de l'Institut du Saint-Sacrement ; la Mère Angélique le cite souvent dans ses lettres²⁶. Mais la plupart de ceux qui sont liés à Port-Royal n'ont pas dû le connaître, beaucoup n'ont sans doute pas lu ses livres dont, même à l'Oratoire, l'oubli a été assez rapide, et n'ont pas lu sa vie : ses œuvres ne sont plus guère éditées séparément après 1632, les rééditions de 1657 et 1665 des *Œuvres complètes* n'ont pas de succès, la *Vie du cardinal de Bérulle* de Germain Habert (1646) ne se vend pas²⁷. Il est probable que les principaux disciples de Bérulle ne sont guère plus connus, au moins directement, de beaucoup de ceux qui fréquentent Port-Royal.

À défaut de connaître l'homme, connaît-on des textes rappelant sa spiritualité ? Le souvenir vivant d'une personne étant fugace, il est en effet nécessaire, pour qu'une transmission relativement fidèle se fasse sur une longue durée, que des textes permettent de nourrir plusieurs générations, de leur faire connaître l'enseignement spirituel du maître ou de leur rappeler sa vie. Mais tous les textes ne se valent pas. Un corpus peut être utilisé par des spiritualités très différentes : songeons à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, au pseudo-Denys l'Aréopagite... ou à la Bible ! Dans ce dernier cas, on peut néanmoins se demander s'il n'y a pas des textes bibliques privilégiés :

26. J. Lesaulnier, art. « Bérulle, Pierre de », *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 169-171.

27. Y. Krumenacker, *L'école française...*, op. cit., p. 216-217.

évangile de saint Jean, épîtres de saint Paul pour les bérulliens. On peut également voir quels sont les auteurs les plus cités : saint Augustin, les Pères grecs, les mystiques ont été beaucoup médités par tous les bérulliens. En revanche on a vu que, dans le cas de Bérulle, les œuvres sont oubliées assez vite, du moins les œuvres publiées ; il faudrait retrouver la trace des manuscrits, sans cesse recopiés, circulant constamment, notamment dans les maisons religieuses. On sait qu'ils ont été nombreux à l'Oratoire et dans les carmels. En a-t-il été de même à Port-Royal ? On a toutefois l'impression, dans le cas de l'école française, d'une imprégnation diffuse plus que d'une relation directe. Plutôt que de textes, il faudrait alors parler de thèmes ; nous y reviendrons en conclusion.

Ces textes et ces thèmes doivent, pour qu'il y ait école, se transmettre à des disciples : considérons le cas de saint François de Sales, auteur spirituel très lu à l'époque moderne. Il n'a cependant que peu de personnes se réclamant de lui, il n'a pas fondé de congrégation — le cas de la Visitation étant à part. Est-ce pour cela qu'il n'y a pas de véritable école salésienne ? On peut parler de salésianisme, de théologie mystique salésienne, comme d'un équilibre, d'une synthèse qui a nourri la spiritualité d'un nombre considérable de chrétiens²⁸. Mais il manque cet ensemble cohérent de disciples jugé nécessaire par de nombreux auteurs pour qu'il y ait vraiment école. Il faut de plus que ce soient des auteurs à part entière : il y en a avec Bérulle, pas avec François de Sales : Innocent Le Masson, Jean-Pierre Camus ont beaucoup fait pour diffuser la pensée de l'évêque de Genève, mais ce sont des auteurs mineurs, au moins sur le plan de la spiritualité. Le critère de la cohésion des disciples est également à prendre avec attention. Dans le cas de l'école française, c'est un problème important. La querelle janséniste a en effet assez vite divisé les héritiers de Bérulle : l'Oratoire a peiné pour ne pas apparaître comme une congrégation janséniste, Port-Royal est devenu, aux yeux de ses ennemis, l'emblème du jansénisme, alors que les lazaristes, les eudistes ou les sulpiciens étaient dans le camp opposé. Peut-on, dès lors, mettre dans une même école, même en décidant de se restreindre aux questions de spiritualité, des personnes qui se combattent âprement ?

28. H. Michon, « la 'théologie mystique' salésienne », dans Y. Krumenacker, L. Thirouin (dir.), *Les Écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, *Op. cit.*

L'expression « école de spiritualité » suppose une transmission dans un cadre scolaire. Elle peut, de ce fait, apparaître maladroite, car c'est très rarement le cas. En général, ce n'est pas une institution qui assure la diffusion d'une spiritualité. Le P. Pourrat a sans doute vu un point important, c'est que la période — le Moyen Age — où les ordres religieux jouaient un rôle fondamental dans la transmission d'une spiritualité ne se retrouve plus à partir du XVI^e siècle. Jusque là, l'école de spiritualité bénédictine, si l'on veut employer cette expression, se confondait avec la spiritualité des bénédictins et n'en débordait guère. Par la suite, les membres des ordres religieux ont tendance à puiser à diverses sources : mystiques espagnole, italienne, dionysienne, etc. Sans qu'il y ait rupture totale avec le passé, car on continue à lire les textes anciens, des synthèses inédites se font. Sans doute est-ce pour cela que les écoles sont davantage découpées selon des critères nationaux. Pour faire vite, on pourrait dire que l'école française est la manière dont les ligueurs ralliés à Henri IV et devenus dévots ont assimilé des traditions spirituelles venues aussi bien du Nord que des pays méditerranéens, dans une France qui est alors un véritable creuset culturel.

Est-ce pour autant que les ordres religieux ou les congrégations ne jouent plus aucun rôle ? Rien n'est moins sûr car il va falloir transmettre ces nouvelles synthèses. Pour cela, bien des auteurs l'ont remarqué, l'école française bénéficie des séminaires où un enseignement spirituel est donné aux futurs prêtres qui seront également, souvent, directeurs de conscience ou au moins confesseurs. Le bérullisme peut ainsi se transmettre, non sans gauchissements cependant. Mais l'époque moderne se caractérise aussi par une forte diffusion des livres et par le développement de nouveaux types de sociabilité. Une spiritualité peut ainsi se répandre par la lecture de livres de dévotion ou dans des cercles pieux comme le salon de Madame de Sablé ou l'hôtel de Liancourt. La fréquentation des monastères par des laïcs (et Port-Royal en est un bon exemple) est également un bon moyen de diffuser certains thèmes. Le problème est que cela rend les limites des différentes écoles très difficiles à fixer. En fait, les historiens ont tendance à sélectionner des auteurs comme appartenant à l'école qu'ils étudient en fonction de liens à préciser : rapports personnels entre eux, citations implicites ou explicites, fréquentation des mêmes lieux ou des mêmes personnes, appartenance à la même

congrégation, même corpus de références scripturaires, patristiques, théologiques ou spirituelles, etc. L'école prend alors le sens d'esprit commun à plusieurs auteurs ; mais dans ce cas, ne faudrait-il pas plutôt parler de tradition spirituelle ?

Toute école, même s'il faut prendre le terme dans une acception très large, suppose une pédagogie : dans le cas de l'école ignatienne, il est clair que la pratique des *Exercices spirituels* joue un très grand rôle dans la formation spirituelle des disciples de saint Ignace. Les choses sont sans doute moins claires pour l'école française, qui insiste beaucoup sur l'Esprit Saint, qui recommande, selon le mot de M. Olier, de « se laisser à l'Esprit ». Raymond Deville a cependant souligné le « très grand sens pédagogique²⁹ » de Bérulle et de ses disciples pour que Jésus-Christ vive en eux. Ils insistent sur la prière de l'Église et l'importance des fêtes liturgiques, n'hésitant pas à créer des offices propres ; ils proposent des méthodes d'oraison afin d'adorer Jésus et de communier à ses sentiments ; ils méditent sur la Bible et sont dévots au Saint-Sacrement. Ces pratiques ne leur sont pas exclusives mais, dans les autres écoles, ce sont d'autres moyens qui sont privilégiés pour parvenir à l'union à Dieu, par exemple la « ruminatio » monastique chez les Bénédictins ou la « composition de lieu » chez les Jésuites.

Enfin, plusieurs auteurs le soulignent, la vie intérieure concerne l'être tout entier et il est par conséquent nécessaire de voir comment s'articulent la manière de prier, de lire la Bible, avec la forme de vie communautaire choisie, avec le type de gouvernement, avec la manière dont on conçoit la mission dans le monde. Dans ce cas précis, va-t-on rejeter le monde ? Va-t-on y participer par la prière ? Le fera-t-on par une présence active ? Et quels seront alors les engagements privilégiés : lutte contre l'hérésie, missions intérieures ou extérieures, soulagement des peuples, éducation des plus pauvres ou des élites, formation du clergé ? Les choix possibles sont multiples et ne sont jamais sans rapport avec la spiritualité. Si l'école française est marquée par l'esprit apostolique autant que par le sens de la prière, quel rapport peuvent entretenir avec elle les Solitaires de Port-Royal, au-delà de convergences doctrinales que l'on pourrait faire apparaître ?

Toutes ces réflexions permettent de faire apparaître, souvent sous forme de questions, des critères qui permettent de définir une école de spiritualité. Mais cela ne suffit pas. Toute école, parce qu'elle est chrétienne, a un projet apostolique, incite à la prière et est soucieuse de formation spirituelle, s'appuie sur la Bible, recherche l'union à Dieu par Jésus-Christ. Tous les thèmes que l'on peut définir risquent d'être présents dans à peu près toutes les écoles. Ce qui est plus spécifique, c'est l'importance qu'on donne à tel ou tel thème et les liens qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Ainsi, chez les bérulliens, le sentiment de la grandeur de Dieu est-il fondamental, et toujours associé à la Trinité, au néant que représente la créature et au Verbe incarné qui permet de relier la créature au Créateur. Moins importante me semble l'attention portée à un état particulier de Jésus plutôt qu'à un autre, que ce soit l'état d'enfant comme chez Bérulle ou de victime immolée comme chez Condren. Je ne vais pas plus loin dans cette caractérisation de l'école française, je m'y suis essayé ailleurs³⁰ et d'autres que moi le feront dans le cadre de ce colloque. L'important est plutôt de suggérer une méthode permettant de définir ce qu'est une école de spiritualité. J'espère avoir pour cela fourni des éléments utiles.

29. R. Deville, *Op. cit.*, p. 118.

30. « Une géographie du spirituel... », *Op. cit.*