



HAL
open science

Le christocentrisme de la règle de perfection de Benoît de Canfield : l'apport des deux premières parties

Jean-Louis Sohet

► **To cite this version:**

Jean-Louis Sohet. Le christocentrisme de la règle de perfection de Benoît de Canfield : l'apport des deux premières parties. Religions. Université de Strasbourg; Pontificio ateneo Antonianum (Roma), 2021. Français. NNT : 2021STRAK016 . tel-03699364

HAL Id: tel-03699364

<https://theses.hal.science/tel-03699364>

Submitted on 20 Jun 2022

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.

ÉCOLE DOCTORALE 270

Unité de recherche 4377

THÈSE présentée par :

Jean-Louis SOHET

soutenue le : **08 décembre 2021**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie catholique**

Thèse en cotutelle avec l'Université Pontificale Antonianum de Rome

Le christocentrisme de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield

L'apport des deux premières parties

THÈSE dirigée par :

M. BUFFON Giuseppe

M. WAGNER Jean-Pierre

Professeur, Université Pontificale Antonianum de Rome

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. HENN William

Mme VANNIER Marie-Anne

Professeur, Université Pontificale Grégorienne

Professeur, Université de Lorraine

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mme MICHON Hélène

Mme NOBLESSE-ROCHER Annie

Maître de conférences (HDR), Université de Tours

Professeur, Université de Strasbourg

*Ne vous conformez pas au siècle présent,
mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence,
afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu,
ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait.*

(Rm 12,2)

Remerciements

Je voudrais exprimer ma gratitude aux professeurs Giuseppe Buffon et Jean-Pierre Wagner qui ont patiemment dirigé cette thèse, dans le cadre d'une cotutelle internationale.

Ma reconnaissance va aussi aux spécialistes, M. William Henn, Mme Hélène Michon, Mme Annie Noblesse-Rocher, Mme Marie-Anne Vannier, qui ont accepté de faire partie du jury.

Je ne veux pas oublier dans ces remerciements celles et ceux qui ont rendu possible, accompagné ou encouragé le présent travail doctoral, les Universités de Strasbourg et de Lorraine, la *Pontificia Università Antonianum* de Rome où j'ai reçu les enseignements en théologie, en histoire de l'Église, en théologie spirituelle et en franciscanisme, indispensables à la présente étude. Ma reconnaissance va en particulier au président de l'Université de Strasbourg, M. Michel Deneken, à la directrice de l'École doctorale de théologie et sciences religieuses, Mme Isabel Iribarren, au directeur de l'Unité de recherche en théologie catholique, M. Michele Cutino. Je tiens à remercier le Recteur magnifique de la Pontificia Università Antonianum, P. Agustín Hernandez, le Président de l'Istituto Francese di Spiritualità, P. Luca Bianchi, qui a généreusement accueilli et facilité mon travail doctoral. Je voudrais remercier la professeure Mary Melone, Recteur magnifique de la Pontificia Università Antonianum jusqu'en 2019, qui a particulièrement encouragé cette thèse en cotutelle.

Ma profonde gratitude va à l'Ordre des frères mineurs capucins, à son ministre général, Roberto Genuin, au conseil général et tout spécialement au conseiller général Kilian Ngitir en charge de la formation et des institutions culturelles de l'Ordre. Je remercie particulièrement la province de France, le frère André Ménard, ministre provincial en 2008 qui m'a demandé ce travail au jour de mes vœux solennels, les ministres provinciaux successifs, l'actuel ministre provincial Éric Bidot, le conseil provincial et tous les frères de la province qui m'ont soutenu et encouragé. Cette thèse est parvenue à son terme grâce au soutien précieux de la fraternité de Strasbourg Koenigshoffen, de la fraternité du Dusenbach et de son gardien Joseph Dossmann, ainsi que de la fraternité internationale du Collegio San Lorenzo da Brindisi de Rome. Que tous les frères en soient chaleureusement remerciés, en particulier le recteur du Collège international, Andrzej Kiejza, le vice-recteur et préfet des études Bona Marcel Rodriguez et l'économiste Maximino Tessaro.

Ma gratitude va à l'Istituto Storico dell'Ordine dei Cappuccini, et à son Président Daniel Kowalewski. Je tiens à remercier les bibliothécaires et archivistes pour leur précieux appui, en particulier Frères Dominique Lebon, André Pautler et M. Pierre Moracchini à la Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris. Je remercie Mme Patrizia Morelli responsable de l'Archivio generale dell'Ordine et de la Biblioteca Centrale dei Cappuccini di Roma ainsi que le personnel très compétent de cette bibliothèque.

Cette thèse est le travail d'un nain porté sur les épaules de géants, selon la métaphore bien connue de Bernard de Chartres, et il serait particulièrement injuste de ne pas rappeler ici la mémoire du Professeur Alexandre Faivre (†) qui m'a donné le goût de la recherche en histoire des institutions chrétiennes et du Père Optat de Veghel (†) dont la contribution à la connaissance de Benoît de Canfield et de la spiritualité capucine est inestimable.

Mes vifs remerciements vont à Catherine Maillot qui a patiemment relu, corrigé, mis en page la thèse et réalisé les index. Je veux aussi remercier toutes les personnes qui ont pris part à l'élaboration de la thèse par leur intérêt pour ce travail, par la pertinence de leurs remarques et questions, ou de mille autres manières.

Je voudrais remercier ici mes amis et ma famille, mes parents défunts, Renée et Émile, qui se sont sacrifiés pour que je puisse étudier.

Ma profonde gratitude va aux petits et aux humbles qui dans les combats existentiels vivent selon l'esprit et la vie décrits dans la *Règle de perfection*. Que cette thèse leur soit dédiée.

Enfin, qu'il me soit permis de terminer ces expressions de gratitude par les mots mêmes avec lesquels Benoît de Canfield a conclu sa *Règle de perfection* : *Laus Deo, Mariae, Francisco*.

Liste des abréviations

Benoît de Canfield

Les citations de la *Règle de perfection*, sauf mention contraire, sont tirées de l'édition de 1982 par Jean Orcibal : BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle de Perfection, The Rule of Perfection*, Éditeur Jean ORCIBAL, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, volume LXXXIII, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

Cette édition sera désignée par l'abréviation *RP*. Après la page de la citation, nous indiquerons entre parenthèses la partie et le chapitre, pour ceux qui utiliseraient une autre édition. Par exemple, (II,3) indique que la citation est tirée du troisième chapitre de la deuxième partie.

Livres bibliques

Les abréviations des livres bibliques sont celles de la Bible de Jérusalem.

François d'Assise

Les citations du texte original, en latin ou en ombrien ancien, sont tirées de FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, Texte latin de l'édition de Kajetan ESSER, Introduction, traduction, notes et index par Théophile DESBONNETS, Thaddée MATURA, Jean-François GODET, Damien VORREUX, Sources Chrétiennes n° 285, Éditions du Cerf, Paris, 1981.

Pour la traduction française nous suivons généralement celle de Jean-François Godet.

Les abréviations des titres des écrits de François d'Assise sont celles de cette même édition :

Adm *Adminitions*

1 LFid *Lettre aux Fidèles (recensio prior)*

2 LFid *Lettre aux fidèles (recensio posterior)*

LD *Louanges à Dieu*

LLeon *Lettre à frère Léon*

LOrd *Lettre à tout l'Ordre*

PCru *Prière devant le crucifix de Saint-Damien*

1 Reg *Première Règle (Regula non bullata de 1221)*

2 Reg *Deuxième Règle (Regula bullata de 1223)*

Salm *Salutation de la bienheureuse Vierge Marie*

Test *Testament*

Autres abréviations

Aux abréviations de l'IATG³, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2014, s'ajoutent les abréviations suivantes :

- APEF Assemblée des ministres Provinciaux capucins d'Expression Française
(conférence regroupant les circonscriptions francophones européennes)
- BFC Bibliothèque Franciscaine des Capucins de Paris
- BnF Bibliothèque nationale de France
- col. colonne
- DS* *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Éditions Beauchesne, Paris, 1932-1995.
- f° folio(s)
- ms manuscrit
- n. note
- n° numéro
- p. page(s)
- r recto
- RAM* *Revue d'ascétique et de mystique*
- SC Collection Sources Chrétiennes, Éditions du Cerf, Paris.
- t. tome(s)
- v verso
- vol. volume(s)

Introduction

Parmi les maîtres spirituels qui ont le plus marqué le Grand Siècle, se dégage la figure d'un fils de saint François d'Assise, William Fitch (1562-1610), plus connu sous son nom de capucin, Benoît de Canfield ou encore Benoît l'Anglais, ou l'Anglois selon l'écriture de l'époque. Ce gentilhomme de l'Essex né dans une famille puritaine, était passé en France pour y vivre plus librement et plus pleinement la foi catholique qu'il avait embrassée lors de son étonnante conversion au Christ de l'été 1585. C'est à Paris qu'il entra chez les capucins en 1587.

Il jouit très tôt d'une réputation de sainteté et de capacité de discernement spirituel. Le petit ouvrage qu'il écrivit dès ses premières années de vie religieuse connut un immense succès, bien avant d'être publié. Il circulait sous forme de cahiers recopiés sous le titre d'*Exercice de la Volonté de Dieu*, de *Livre de la volonté de Dieu* ou de *Règle de perfection*. On déroba même au frère Benoît la dernière des trois parties de l'ouvrage qu'il n'entendait communiquer qu'à de très rares personnes. C'est seulement vers la fin de sa vie en 1608 que Benoît publia les deux premières parties de la *Règle de perfection*.

Le titre indiquait la visée de l'auteur de proposer un chemin spirituel menant à la perfection de la vie chrétienne par l'observance d'une règle unique et simple : faire la volonté de Dieu. Cette perfection était pensée bien évidemment selon le paradigme d'une Église qui entreprenait de se réformer suivant les orientations du Concile de Trente (1545-1563). Dans l'Église de France, après le traumatisme des guerres de religion, sans doute fallait-il repenser à nouveaux frais la perfection chrétienne. Pour cela Benoît pouvait puiser dans la tradition franciscaine puisque saint François avait suivi si parfaitement les traces de Jésus. Pour l'Ordre franciscain, et pour la réforme capucine, qui se voulait un retour à la forme de vie originelle vécue par le *Poverello*, la perfection était celle de la vie évangélique et s'identifiait aussi bien à l'Évangile qu'à la personne de Jésus-Christ qu'il s'agissait de suivre jusque dans sa Passion et sa mort en croix, comme l'avait fait le saint d'Assise marqué dans son corps des plaies de la Passion du Seigneur. Pour les frères mineurs capucins, la perfection était l'observance spirituelle de la *Règle* et du *Testament* de saint François. Cette *Règle* n'était autre que la vie de l'Évangile, la vie selon l'esprit de Jésus qui était également la perfection de toute vie chrétienne. L'originalité de cette *Règle de perfection* résidait dans le fait que Benoît de Canfield prétendait y rassembler tout l'enseignement sur la vie spirituelle au seul point de la volonté de Dieu.

La crise de la vie mystique en France de la fin du XVII^e siècle¹ fit tomber Benoît et son petit livre dans un quasi-oubli dont il ne sortit qu'au début du XX^e siècle, lorsque Henri Brémond

¹ Les étapes et les facteurs de cette crise sont remarquablement documentés dans l'étude de Louis Cognet : *Crépuscule des mystiques*, Desclée, Tournai, 1958.

lui accorda une place de choix dans sa monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*.

Henri Brémond commença ainsi les pages qu'il consacrait à Benoît de Canfield juste après avoir présenté le célèbre capucin Ange de Joyeuse son contemporain et ami :

Je pourrais citer dans cette première génération capucine, bien d'autres personnages de premier ordre, et par exemple le P. Honoré Bochard de Champigny qui [p. 152] seconda plusieurs des grandes Abbesses réformatrices qui nous occuperont tout à l'heure ; ou encore le P. Archange de Pembroke qui fut longtemps (de 1609 à 1620) le directeur préféré de la « petite Abbessse » de Port-Royal mais je viens droit à *celui qui les dépassa tous et par la splendeur de son génie mystique et par l'étendue de son influence*.²

Et le même Henri Brémond de conclure ainsi les pages consacrées à Benoît de Canfield³ :

Qu'il me suffise d'avoir fait entrevoir la splendeur et la solidité de ce petit livre sur lequel vont se façonner tant de mystiques, et entre autres un personnage singulier que peut-être l'on ne s'attendrait pas à rencontrer ici, l'Éminence grise, le Père Joseph.⁴

Par ces pages, Henri Brémond tirait de l'oubli Benoît de Canfield et sa *Règle de perfection*. S'il le faisait sortir du rang de la génération de capucins à laquelle Benoît appartenait, c'était à cause de la « splendeur de son génie mystique » et de l'influence de son livre de la volonté de Dieu. Brémond saluait « la splendeur et la solidité de ce petit livre sur lequel allaient se façonner tant de mystiques ». Le capucin oublié devenait même, sous la plume de l'abbé Brémond le maître des maîtres spirituels du XXII^e siècle, le « maître des maîtres eux-mêmes »⁵.

Emphase littéraire ou réalité historique ? L'historien du sentiment religieux affirmait rencontrer l'influence du capucin et de sa *Règle de perfection* sur les acteurs de la vie spirituelle du Grand Siècle.

De son vivant déjà, Benoît de Canfield apparaissait comme un des acteurs majeurs de la vie mystique qui caractérisait la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle français, vie mystique dont l'un des centres à Paris était le salon de Barbe Acarie (1566-1618), la future bienheureuse

² BRÉMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*, vol. 2, *L'invasion mystique*, Librairie Boud et Gay, Paris, 1916, p. 151-152. C'est nous qui soulignons.

³ *Ibid.*, p. 151-168.

⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 156.

Marie de l'Incarnation, sœur converse du carmel réformé. C'est du creuset mystique que constituait le cercle de Madame Acarie que partit le renouveau de la spiritualité catholique du Grand Siècle. C'est de ce milieu mystique que devait naître en particulier le mouvement de transformation de la vie religieuse en France et de ses institutions que Brémond désigna comme l'« École française de spiritualité », vaste mouvement qui, selon lui, de Bérulle à Grignon de Monfort, présentait « cohésion » et « unanimité » entre les hommes les plus divers⁶.

Benoît de Canfield serait-il donc le maître des maîtres de l'École française de spiritualité ? L'abbé Brémond prétendait-il que le capucin anglais, avec son *Livre de la volonté de Dieu*, fût le maître de François de Sales, de Pierre de Bérulle, de Vincent de Paul et de tant d'autres ? Y aurait-il quelque lien entre la *Règle de perfection* et l'*Introduction à la vie dévote*, le *Traité de l'Amour de Dieu*, le *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* ou encore avec l'œuvre missionnaire et caritative de Monsieur Vincent ?

Quel sens pouvait bien avoir l'affirmation de Henri Brémond selon laquelle Benoît serait le « maître des maîtres » ?

L'influence considérable de la *Règle de perfection* sur les spirituels du XVII^e siècle ne fait pas de doute. Plus de cinquante éditions en diverses langues témoignent du succès de l'ouvrage⁷. Les maîtres spirituels qui allaient façonner l'histoire religieuse du Grand Siècle l'avaient lue. Qu'il suffise ici d'en nommer quelques-uns, et non des moindres.

Le jeune Pierre de Bérulle, l'initiateur de l'École française de spiritualité, a été profondément et durablement marqué par l'enseignement de Benoît de Canfield. Dans la lettre adressée à son oncle Pierre Séguier pour lui annoncer qu'il vient d'être ordonné prêtre, Pierre de Bérulle exprime son nouveau rapport à Jésus-Christ et à la volonté du Père en synthétisant l'enseignement de Benoît de Canfield, enseignement reçu pendant le mois de retraite d'ordination, au couvent des capucins de Saint-Honoré à Paris. Le jeune Pierre de Bérulle avait manifestement fait sien l'enseignement du capucin anglais⁸.

⁶ Cf. BRÉMOND, *Histoire littéraire*, Tome III *La conquête mystique*, 1 *L'École française*, Bloud et Gay, Paris 1921, p. 3-4.

⁷ Optat de Veghel dresse une liste non exhaustive de ces éditions qui jalonnent tout le XVII^e siècle (OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield (1562-1610), Sa vie, sa doctrine et son influence*, Institutum historicum Ordinis Fratrum Minorum Cappucinatorum, Rome, 1949, p. 400-412).

⁸ PIERRE DE BÉRULLE, *Œuvres complètes*, IV *Correspondance (1-205)*, Texte établi et annoté par Michel DUPUY, prêtre de Saint-Sulpice, et Blandine DELAHAYE, Oratoire de Jésus, Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 26-27 (Lettre 6)). Nous donnerons des extraits de cette lettre et nous la commenterons plus loin.

L'influence de Benoît de Canfield est signalée par Jean Dagens dans sa thèse de doctorat : « Bérulle paraît s'être nourri de la pensée spirituelle de Canfeld » (DAGENS, Jean, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, p. 115). Les nombreux points de contact entre la spiritualité de Bérulle et l'enseignement de Benoît de Canfield apparaissent au fil des pages de l'ouvrage de Michel Dupuy, *Bérulle, une spiritualité de l'adoration*, Desclée, Paris, 1962 (notamment p. 37, 47, 51, 56, 60, 63-67, 78,

François de Sales, quant à lui, n'a, semble-t-il, pas rencontré personnellement le capucin⁹, mais il a lu la *Règle de perfection*. Il autorisa la lecture des deux premières parties aux Visitandines de Grenoble¹⁰. Ces deux premières parties, en effet, donnaient un enseignement sur la vie active et contemplative qui voulait mener l'âme progressivement, par degrés, jusqu'à la perfection de la vie chrétienne, enseignement que François de Sales jugea compatible avec le projet de vie de la Visitation et utile aux sœurs qui le recevraient. L'évêque de Genève reprit lui-même dans son *Traité de l'amour de Dieu*, notamment aux livres huitième et neuvième, des éléments de la *Règle de perfection*¹¹.

79, 81, 82, 91, 92, 186, 275, 293 et 305). En particulier le « théocentrisme volontaire » de Bérulle (*Ibid.*, p. 59) semble pouvoir être mis en étroite relation avec l'exercice de la volonté de Dieu du capucin anglais.

Sur la spiritualité de Pierre de Bérulle, la bibliographie est abondante. Outre les publications déjà citées, il suffira ici d'indiquer quelques titres. De Michel Dupuy, principal éditeur des *Œuvres complètes* (PIERRE DE BÉRULLE, *Œuvres complètes*, 12 tomes, Éditions du Cerf, Paris, 1995-2015), indiquons l'importante monographie *Le Christ de Bérulle* (Jésus et Jésus-Christ 83, Desclée, Paris, 2001) ainsi que la conférence « L'intériorité selon Bérulle : solitude ou ouverture ? » dans *L'intériorité au temps de la Renaissance*, Actes du colloque de Paris 2003-2004, Sous la direction de M.T. JONES-DAVIES, Société Internationale de Recherches Interdisciplinaires sur la Renaissance, Éditions Honoré Champion, Paris, 2005. Il convient aussi d'indiquer ici le livre de Paul Cochois, *Bérulle et l'École française*, Maîtres spirituels, Éditions du Seuil, Paris, 1963, ainsi que les deux ouvrages de Raymond Deville et Yves Krumenacker sur l'école française de spiritualité : DEVILLE, Raymond, *L'école française de spiritualité*, Bibliothèque d'histoire du christianisme n° 11, Desclée, Paris, 1987, et KRUMENACKER, Yves, *L'école française de spiritualité, Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Collection Histoire, Éditions du Cerf, Paris, 1998. La monographie de Stéphane-Marie Morgain contient de nombreux détails très précis et éclairants sur la vie de Pierre de Bérulle, sur le milieu dans lequel sa pensée et sa spiritualité se sont précisées et sur les événements qui ne sont pas sans rapport avec l'évolution de sa spiritualité : *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France, La querelle du gouvernement, 1583-1629*, Histoire, Éditions du Cerf, Paris, 1995. Signalons enfin l'étude de Jean Orcibal : *Le Cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité*, Tradition et spiritualité, Éditions du Cerf, Paris, 1965.

⁹ Lors du voyage à Paris de 1602, où François de Sales fréquente le cercle mystique de Madame Acarie, Benoît est en captivité en Angleterre.

¹⁰ Dans sa lettre à la Mère de Chastel, supérieure de la visitation de Grenoble, datée des 13-20 juin 1620, François de Sales écrit : « On peut laisser lire le livre de la *Volonté de Dieu* jusques en dernier, qui, estant asses inintelligible, pourroit estre mal a propos par l'imagination des lectrices, lesquelles, désirant ces unions, s'imagineroient ayement de les avoir, ne sachant pas que c'est. J'ay veu des femmes Religieuses, non pas de la Visitation, qui ayant leu les livres de la Mere Therese, treuvoient par leur conte qu'elles avoyent tout autant de perfections et d'actions d'esprit comme elle, bien qu'elles en fussent bien esloignees ; tant l'amour propre nous trompe » (FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres complètes*, tome XIX, *Lettres 1919-1920*, Monastère de la Visitation, Annecy, 1914, p. 184). La crainte de François de Sales d'une mauvaise lecture de la troisième partie sur la vie suréminente est aussi celle de l'auteur lui-même qui ne destinait pas cette partie à la publication. Le Docteur de l'Église lui aussi en trouve la lecture trop difficile. Sa lecture par les sœurs pourrait nourrir la présomption de certaines plus que leur croissance spirituelle.

¹¹ Dans son traité de l'amour de Dieu, François de Sales envisage l'union la plus intime à Dieu dans l'oraison, par conformité à la volonté de Dieu et par amour pur. L'influence de Thérèse d'Avila est perceptible lorsque François de Sales traite de l'union dans l'oraison, et celle de saint Bernard pour l'union par pur amour. Lorsqu'il aborde la conformité à la volonté de Dieu, aux chapitres VIII et IX apparaît l'influence de la *Règle de perfection*.

Ce point a été étudié de manière très précise par Hélène Michon, dans son ouvrage *Saint François de sales, Une nouvelle mystique*, Patrimoines Christianisme, Éditions du Cerf, Paris, 2008. L'on se reportera en particulier au chapitre II de la troisième partie, sur la mystique des degrés de l'accomplissement de la volonté de Dieu, p. 209-238.

On pourra se reporter aussi à l'analyse de Jean-Pierre Wagner sur le volontarisme de François de Sales dans la perspective de la convenance entre Dieu et l'homme (WAGNER, Jean-Pierre, « Saint François de Sales, analyste et narrateur de la convenance entre Dieu et l'homme » in *Revue des Sciences Religieuses* 75 n° 2 (2001),

Plus frappante était la reprise de la doctrine Canfieldienne par saint Vincent de Paul¹². Les études vincentiennes font apparaître que non seulement le cœur de la spiritualité personnelle de saint Vincent était l'exercice de la volonté de Dieu enseigné par Benoît de Canfield¹³, mais encore que Monsieur Vincent a inséré dans les *Règles communes* des prêtres de la mission des passages de la *Règle de perfection*¹⁴. Dans sa conférence du 7 mars 1659, l'apôtre de la charité commenta devant les prêtres de la Mission l'article 3 du chapitre II des *Règles communes* qui était une reprise, quasiment mot pour mot de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield :

Et parce que la sainte pratique de faire toujours et en toutes choses la volonté de Dieu est un moyen assuré pour pouvoir bientôt acquérir la perfection chrétienne, chacun tâchera, selon son possible de se la rendre familière, en accomplissant ces quatre choses :

1° En exécutant dûment les choses qui nous sont commandées, et fuyant soigneusement celles qui nous sont [p. 151] défendues, et cela toutes les fois qu'il nous appert que tel commandement, ou telle défense, vient de la part de Dieu, ou de l'Église, ou de nos supérieurs, ou de nos règles et constitutions.

2° Entre les choses indifférentes qui se présentent à faire, choisissant plutôt celles qui répugnent à notre nature que celles qui la satisfont, si ce n'est que celles qui lui plaisent soient nécessaires ; car alors il les faut préférer aux autres, les envisageant néanmoins, non du côté qu'elles délectent les sens, mais seulement du côté qu'elles sont plus agréables à Dieu. Que si plusieurs choses indifférentes de leur nature, également agréables ou désagréables, se présentent à faire en même temps, alors il est à propos de se porter indifféremment à ce qu'on voudra, comme venant de la divine Providence.

3° Et pour ce qui est des choses qui nous arrivent inopinément, comme sont les afflictions ou consolations, soit corporelles, soit spirituelles, c'est en les recevant toutes avec égalité d'esprit, comme sortant de la main paternelle de Notre-Seigneur.

4° Faisant toutes ces choses par le motif que c'est le bon plaisir de Dieu, et pour imiter en cela,

p. 233-255, notamment p. 242-249). La proximité de ce volontarisme salésien avec celui de Benoît de Canfield n'échappera pas au lecteur attentif de la *Règle de perfection*.

¹² La thèse de doctorat, non publiée, d'André Dodin à l'Angelicum de Rome sur Vincent de Paul conclut que la source principale de sa spiritualité est la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield (Cf. OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield*, p. 456).

¹³ Le premier biographe de Monsieur Vincent écrivait : « L'on peut dire que cette conformité de sa volonté avec la volonté de Dieu était la propre et principale et comme la générale vertu de ce saint homme, qui répandait ses influences sur toutes les autres ; c'était comme le maître ressort qui faisait agir toutes les facultés de son âme et tous les organes de son corps. C'était le premier mobile de tous ses exercices de piété, de toutes ses plus saintes pratiques et généralement de toutes ses actions » (ABELLY, Louys, *La vie du venerable servitevr de Dieu Vincent de Paul instituteur et premier superievr general de la Congregation de la Mission, Diuisée en trois Liures, Par Messire Louys Abelly Euesque de Rodez*, Chez Florentin Lambert, Paris, 1664, livre III, p. 32). Ce passage est cité par André Dodin (*Saint Vincent de Paul et la charité*, Maîtres spirituels, Éditions du Seuil, Paris, 1960, p. 119).

¹⁴ Cf. DODIN, *Saint Vincent*, p. 118-126.

autant qu'il nous est possible, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a toujours fait les mêmes choses, et pour la même fin, ainsi qu'il le témoigne lui-même : « Je fais, dit-il, toujours les choses qui sont selon la volonté de mon Père. »¹⁵

Cet article des *Règles communes* des prêtres de la Mission était une synthèse remarquable de l'exercice de la volonté de Dieu de Benoît de Canfield. Principe d'action de l'apôtre de la charité, cet exercice est passé dans la législation de la Congrégation de la Mission au point de devenir « l'âme de la Compagnie¹⁶ ». Vincent de Paul encourageait en effet les missionnaires à la pratique la *Règle de perfection* en soulignant son excellence :

Pour abréger, l'exercice de faire toujours la volonté de Dieu est plus excellent que tout cela, car il comprend l'indifférence et la pureté d'intention, et toutes les autres manières pratiquées et conseillées, et, s'il y a quelque autre exercice qui mène à la perfection, il se trouvera éminemment en celui-ci.¹⁷

L'enseignement de la *Règle de perfection* offrit un cadre théologique et spirituel permettant à Vincent de Paul et à sa famille de vivre pleinement l'engagement missionnaire ou caritatif. Ainsi, si une sœur de la Charité devait quitter l'oraison pour accomplir auprès d'un pauvre ce que commandait la charité, Monsieur Vincent pouvait lui dire sans hésiter qu'« elle quittait Dieu pour Dieu¹⁸. » Il semblerait à partir de ces exemples de réception de la *Règle de perfection* que la spiritualité contenue dans le petit ouvrage soit une spiritualité pour tous, bien au-delà de la tradition franciscaine et capucine de son auteur.

L'influence de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield fut grande aussi à l'intérieur de l'ordre des capucins. Elle commença avec ses compagnons de noviciat et d'études, s'étendit aux novices qui lui furent confiés et, plus généralement, aux frères qui le connurent personnellement : Ange de Joyeuse (1563-1608), le vénérable Honoré de Champigny (1566-1624), Joseph du Tremblay (1577-1638) connu comme l'éminence grise du Cardinal de

¹⁵ VINCENT DE PAUL (SAINT), *Correspondance, entretiens, documents*, Tome XII, édition publiée et annotée par Pierre COSTE prêtre de la mission, Librairie Lecoffre - J. Gabalda Éditeur, Paris, 1924, p. 150-151 (Conférence aux prêtres de la Mission du 7 mars 1659).

¹⁶ *Ibid.*, p. 183 (Conférence aux prêtres de la Mission du 28 mars 1659).

¹⁷ *Ibid.*, p. 152 (Conférence aux prêtres de la Mission du 7 mars 1659).

¹⁸ Dans ses entretiens aux filles de la Charité, Vincent de Paul peut affirmer : « Or, il y a certaines occasions dans lesquelles on ne peut garder l'ordre de l'emploi de la journée ; par exemple, on viendra à votre porte au temps de votre oraison, pour qu'une fille aille voir un pauvre malade qui est pressé, que fera-t-elle ? Elle fera bien de s'en aller et quitter son oraison, ou plutôt en la continuant, parce que Dieu lui commande cela. Car voyez-vous, la charité est par-dessus toutes les règles, et il faut que toutes se rapportent à celle-là. C'est une grande dame. Il faut faire ce qu'elle commande. C'est donc en ce cas, laisser Dieu pour Dieu. Dieu vous appelle à faire l'oraison et en même temps il vous appelle à ce pauvre malade. Cela s'appelle quitter Dieu pour Dieu » (VINCENT DE PAUL, *Correspondance*, tome X, p. 595 (Conférence du 17 novembre 1658)).

Richelieu ou Martial d'Étampes (1575-1635)¹⁹. Il leur offrit par son exemple et son enseignement une façon simple, concrète et joyeuse de vivre spirituellement la *Règle* de saint François. Martial d'Étampes, maître des novices pendant une vingtaine d'années, enseigna l'exercice de la volonté de Dieu à toute une génération de capucins, amplifiant un courant mystique dont l'un des derniers représentants fut Paul de Lagny (1612/1613-1694), le plus ardent missionnaire catholique des Îles grecques de son temps²⁰, auteur entre autres du *Chemin abrégé de la perfection chrestienne dans l'exercice de la volonté de Dieu*, reprise adaptée à son temps de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield²¹. Le secret de l'intense activité missionnaire de Paul de Lagny n'était autre qu'une profonde spiritualité dont la source était la *Règle de perfection*.

Nous venons de constater que Benoît de Canfield et sa *Règle de perfection* n'ont pas été sans influence sur la spiritualité du Grand Siècle et sur des maîtres spirituels de ce temps. Mais le capucin a-t-il vraiment été le maître des maîtres dont la splendeur du génie mystique a éclairé l'âge d'or de la spiritualité française ? Trouve-t-on son empreinte dans « le puissant courant christologique que la victoire de Bérulle a rendu possible²² », ce courant caractérisé par « l'esprit de religion de son théocentrisme, son christocentrisme mystique, son sens de la souveraineté de la mère de Dieu et son exaltation de l'état de prêtrise²³ » ? Quelle est la place de Jésus-Christ dans la vie de Benoît et dans son exercice de la volonté de Dieu ? Le « christocentrisme mystique » qui caractérise l'École française de spiritualité aurait-il sa source dans la *Règle de perfection* ?

L'étude poussée d'Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610), Sa vie, sa doctrine et son influence*²⁴, publiée en 1949 par l'Institut historique des Capucins, ainsi que l'étude, plus

¹⁹ La longueur inhabituelle de la notice consacrée à Martial d'Étampes dans le nécrologe du Titre (Paris, Bibliothèque franciscaine des Capucins, p. 35-37) est un indice du rôle considérable qu'il a tenu dans la formation des frères de la province de Paris. Ce document qui compte parmi les sources les plus fiables pour l'écriture de l'histoire du premier siècle de cette province nous fournit une biographie de première main de ce maître spirituel.

Joséphine Fransen et Dominique Tronc ont édité un recueil de textes de Martial d'Étampes : *L'exercice du silence intérieur de pensée, de parole et d'œuvre pour être tout unie et absorbée en Dieu seul*, et *L'exercice des trois clous amoureux et douloureux (Martial d'Étampes : maître d'oraison*, Sources mystiques, Éditions du carmel, 2008). Ils donnent également en introduction les informations biographiques utiles.

²⁰ Niki Papaïliaki désigne Paul de Lagny comme « le Capucin le plus actif de la mission de Chios de 1640 à 1649 », dans le résumé de sa conférence « La mission catholique auprès des Grecs de l'Empire ottoman, XVII^e siècle » in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 119, *résumés de conférences*, p. 207-210, p. 209. De retour en France en 1649, le capucin déploiera une intense activité dans la diplomatie, la prédication, la direction de conscience et l'écriture d'ouvrages spirituelle. L'on se reportera avec profit à l'article « Paul de Lagny » du *Dictionnaire de Spiritualité* rédigé par l'historien Willibrord Van Dijk (*DS*, tome XII, Éditions Beauchesne, Paris, 1983, col. 465-569).

²¹ PAUL DE LAGNY, *Le chemin abrégé de la perfection chrestienne dans l'exercice de la volonté de Dieu*, chez Denys Thierry, Paris, 1673.

²² COCHOIS, Paul, *Bérulle et l'École française*, Maîtres spirituels, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p. 146.

²³ *Ibid.*

²⁴ Il s'agit de la thèse de doctorat du capucin Optat de Veghel.

rapide de Paul Renaudin, *Un maître de la Mystique française, Benoît de Canfeld*, parue en 1955²⁵, semblent appuyer la thèse de la centralité du Christ dans la vie du capucin anglais et dans sa *Règle de perfection*.

Un demi-siècle après l'*Histoire littéraire* de Henri Brémond, l'histoire de la spiritualité chrétienne est marquée fut une œuvre de grande envergure.

Louis Bouyer, qui venait de publier les deux premiers volumes de sa trilogie d'histoire de la spiritualité, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (1960)²⁶, et *La spiritualité du moyen-âge* (1961)²⁷, confia à Louis Cognet la troisième partie de sa trilogie sur la spiritualité moderne. Il connaissait bien l'érudition et la finesse de celui qui avait été son professeur. Nul doute qu'il mènerait à bien la tâche confiée. En 1966, paraissait *L'essor de la spiritualité moderne*, volume qui couvrait une période de 150 années, de 1500 à 1650, divisée en deux parties consacrées à la prépondérance espagnole puis à la prépondérance française²⁸. Benoît de Canfield y tenait toujours une bonne place dans cette seconde partie, dans le chapitre intitulé *Le renouveau français et l'École abstraite* :

Les tendances mystiques qui marquent en France le déclin du XVI^e siècle devaient donner à la piété chrétienne un grand spirituel, incarnation de l'école abstraite, en la personne du capucin Benoît de Canfeld²⁹ (1562-1610).³⁰

Et Louis Cognet d'aller plus loin dans la présentation du capucin :

Par son expérience, par sa culture et par les confidences qu'il a reçues, Canfeld disposait des éléments essentiels pour construire une grande œuvre spirituelle. Il ne lui a manqué malheureusement que le style, mais la déficience est ici totale : on ne saurait songer à le considérer comme un écrivain, et ceci d'ailleurs ni en français ni en anglais. Pris entre les deux langues à un moment où le français se cherchait encore, il n'a point bénéficié de dons littéraires à la hauteur de ses ressources intellectuelles, et c'est grand dommage. Cependant, en dépit de la gaucherie et de la lourdeur de sa forme, son œuvre a exercé son influence sur tout le XVII^e siècle.³¹

²⁵ RENAUDIN, Paul, *Un maître de la Mystique française, Benoît de Canfeld*, Éditions Spes, Paris, 1955.

²⁶ BOUYER, Louis, *Histoire de la spiritualité chrétienne, 1. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris, 1960.

²⁷ BOUYER, Louis, *Histoire de la spiritualité chrétienne, 2. La spiritualité du moyen-âge par Jean Leclercq, François Vandenbroucke et Louis Cognet*, Aubier, Paris, 1961.

²⁸ COGNET, Louis, *La spiritualité moderne. I. L'essor : 1500-1650*, Histoire de la spiritualité chrétienne III **, Éditions Aubier, Paris 1966.

²⁹ Louis Cognet préfère l'orthographe inexacte « Canfeld », car elle correspond, explique-t-il, à un usage bien établi.

³⁰ COGNET, Louis, *La spiritualité moderne*, p. 244.

³¹ *Ibid.*, p. 245.

Louis Cognet affirmait donc que Benoît de Canfield était un « grand spirituel », que son expérience spirituelle et pastorale, ainsi que sa culture, le préparaient à une grande œuvre spirituelle.

Pour éclairer l'expression « École abstraite », Louis Cognet a analysé ce qui dans la *Règle de perfection*, lui semblait ressortir de l'abstraction³². L'on remarquera que sur les 14 citations de la *Règle de perfection*, 13 ont été extraites de la troisième partie qui était de loin la plus difficile. La seule citation qui ne provenait pas de la troisième partie a été prise au chapitre 19 de la première partie, qui est une sorte d'appendice de la première partie en forme d'avertissement touchant l'oraison. L'on ne sera pas surpris de ce choix puisque Louis Cognet affirme :

c'est surtout la manière dont Canfeld envisage la vie suréminente qui offre un intérêt majeur, et en même temps soulève le plus d'interrogations. Cette vie suréminente consiste, nous l'avons dit, dans l'union à la volonté essentielle de Dieu, c'est-à-dire à l'essence divine elle-même. Comment peut se réaliser cette union ? Il y a à la base du schéma canfeldien un principe très net et absolu, identique à celui que nous avons rencontré chez saint Jean de la Croix : c'est qu'il n'y a nulle proportion entre Dieu et une réalité créée, quelle qu'elle soit. Chez lui, le néantisme eckhartien se formule d'une manière très rigoureuse.³³

Louis Cognet choisit de fixer son attention sur la troisième partie qui traite de la vie suréminente et de négliger les deux premières sur la vie active et la vie contemplative.

Or, la lecture de la troisième partie sans une attention suffisante à la première partie qui traite de l'exercice de la volonté de Dieu de manière générale avant d'aborder de façon spécifique l'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active expose le lecteur à réduire la perfection de la vie chrétienne à la seule vie suréminente à laquelle bien peu d'âmes ont accès et de laisser penser que la perfection de l'union avec Dieu résiderait davantage dans l'expérience extatique et que dans l'humble accomplissement concret de la volonté de Dieu. Sur ce point, Louis Cognet, tout comme Jean Orcibal dans *La rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du nord*, suivit la représentation que la carmélite castillane Anne de Jésus se faisait de la spiritualité du Nord, à savoir de la France ou des Pays-Bas espagnols. Quelques mois à peine après son arrivée en France pour y participer à la fondation du carmel thérésien, Anne de Jésus se plaignait auprès d'un évêque espagnol de la spiritualité qu'elle y rencontrait :

³² *Ibid.*, p. 246-258.

³³ *Ibid.*, p. 253.

J'ai soin qu'elles [les novices] considèrent et imitent Notre-Seigneur Jésus-Christ, car ici on se souvient peu de lui. Tout se passe en une simple vue de Dieu ; je ne sais comment cela se peut faire. Depuis le séjour du glorieux saint Denys, qui écrivit la théologie mystique³⁴, tout le monde a continué de s'appliquer à Dieu par suspension plutôt que par imitation. C'est là une étrange manière de procéder : en vérité, je ne l'entends point.³⁵

Cette célèbre formule d'Anne de Jésus, déjà citée notamment par Don Huijben³⁶, a été considérée par Louis Cagnet, à la suite de Jean Orcibal, malgré son caractère de plainte et ses accents polémiques, comme un témoignage fiable sur la spiritualité que la carmélite rencontrait à son arrivée en France. Louis Cagnet a fait en effet suivre la citation du commentaire suivant :

Anne de Jésus avait connu des expériences mystiques fort élevées, mais elle demeurait profondément thérésienne, hostile à la mystique des essences et à l'anéantissement des rhéno-flamands, comme le prouvera bientôt son comportement en Flandre. Mais sa lettre, même hostile, montre qu'elle avait bien saisi l'essentiel de la spiritualité abstraite : extinction volontaire de toute activité notionnelle, pour atteindre l'essence divine directement, en dépassant tout intermédiaire créé, même l'humanité du Christ.³⁷

Tous les éléments étaient réunis pour pouvoir désigner Benoît de Canfield comme chef de file de l'« École abstraite » décrite par les fils et filles de sainte Thérèse, et sa *Règle de perfection* comme manifeste de ladite « École abstraite », les caractéristiques de cette École étant au plan pratique « l'extinction de toute activité notionnelle » et au plan théologique le dépassement « même de l'humanité du Christ », « pour atteindre l'essence divine directement ».

Voilà posée la question de fond : qui était Jésus-Christ pour Benoît de Canfield ? Le capucin enseignait-il le dépassement de l'humanité du Christ, contre toute la tradition franciscaine si attachée au mystère de l'Incarnation et à l'amour de la Passion ? Que faisait-il de sa formation de prédicateur capucin qui l'avait préparé à ne contempler et n'annoncer que Jésus et Jésus crucifié à la manière de saint Paul ? Était-il au plan spirituel et doctrinal en marge de son ordre ? Était-il un cas atypique toléré par son ordre pour quelque motif qu'il conviendrait de déterminer ? Jésus-Christ était-il ou non le centre de sa vie et de son œuvre majeure la *Règle*

³⁴ Sont confondus trois saints personnages qui portent le même nom : Denys l'aréopagite converti par saint Paul, l'auteur du corps dionysien que l'on s'accorde aujourd'hui à situer vers le début du VI^e siècle, et le premier évêque de Paris.

³⁵ *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des carmélites déchaussées*, Reims, 1894, 2 vol., t. II, p. 23, cité par Louis Cagnet (*La spiritualité moderne*, p. 244).

³⁶ HUIJBEN, Jacques, « Aux sources de la spiritualité », in *La Vie Spirituelle, Supplément 25* (1930) p. 113-139 ; 26 (1931) p. 17-46, 75-111 ; 27 (1931) p. 20-42, 94-122. La citation d'Anne de Jésus se trouve p. 106-107. Elle est citée également par Henri Brémond, Jean Dagens et Jean Orcibal (ORCIBAL, Jean, *La rencontre du Carmel thérésien et des mystiques du Nord*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p. 13-14)

³⁷ COGNET, *La spiritualité moderne*, p. 244.

de Perfection ? À lire les spécialistes des débuts de l'époque moderne Louis Cognet et Jean Orcibal il y a de quoi demeurer perplexe. L'historiographie précédente, sur la base d'une documentation hagiographique ou apologétique de l'ordre des capucins, aurait-elle rendu la figure du frère Benoît institutionnellement acceptable ? L'ampleur des questions est redoutable. Les recherches scientifiques de la seconde moitié du XX^e siècle ou du début du XXI^e siècle viennent-elles éclairer ces questions ?

Jean Orcibal a rencontré Benoît de Canfield à travers l'image que s'en faisaient des défenseurs et promoteurs de la supériorité de la spiritualité thérésienne³⁸. Ces derniers le voyaient comme un adversaire de la vraie spiritualité puisque la troisième partie de sa *Règle de perfection* était utilisée par de faux spirituels et alléguée à l'appui de leurs erreurs. Il semble bien que Jean Orcibal ne se soit pas départi de cette image de Benoît de Canfield. S'il n'allait pas jusqu'à le qualifier d'hérétique ou de faussaire de la spiritualité, il a multiplié dans son article de 1967 : « La *Règle de perfection* a-t-elle été interpolée ? »³⁹ et dans l'introduction à son édition de la *Règle de perfection* de 1982 les soupçons sur l'honnêteté, le courage et l'orthodoxie de l'auteur⁴⁰. Sa thèse était que le texte correspondant à la pensée et à l'intention véritable de Benoît de Canfield n'était pas celui qu'il a publié : Benoît de Canfield aurait, selon Jean Orcibal, arrangé un enseignement à l'orthodoxie douteuse en y apportant des retouches christologiques et en ajoutant les derniers chapitres sur la Passion.

Vers la fin de son introduction à l'édition de la *Règle de perfection*, Jean Orcibal écrivait :

En insistant sur ces textes, on en arriverait à conclure que la *Règle de Perfection* enseigne toujours la même doctrine, celle de sainte Thérèse. Mais alors comment expliquer les attaques si violentes des disciples de la carmélite et la réaction non moins vive des capucins et de leurs amis ?⁴¹

Jean Orcibal, apparemment à court d'arguments en faveur de sa thèse, voire reconnaissant la proximité de Benoît avec l'enseignement christocentrique de Thérèse d'Avila, s'est trouvé contraint de renvoyer le lecteur à sa publication de 1957, *La rencontre du carmel*

³⁸ ORCIBAL, *La rencontre*.

³⁹ ORCIBAL, Jean, « La Règle de Perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée ? », in *Divinitas* 11 (1967), p. 845-874.

⁴⁰ BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle de Perfection, The Rule of Perfection*, Éditeur Jean ORCIBAL, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, volume LXXXIII, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

⁴¹ BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle*, p. 34.

*thérésien avec les mystiques du nord*⁴². De 1957 à 1982, il a poussé jusqu'au bout, avec une ténacité remarquable, son hypothèse de départ sur le capucin anglais.

Le capucin Optat de Veghel, qui avait publié sa thèse de doctorat sur Benoît de Canfield, déclara devant les capucins français réunis en session que la thèse de Jean Orcibal n'était pas démontrée et qu'il y répondrait par la publication d'un article dans les mois à venir⁴³. Ce qu'il ne manqua pas de faire dans un article d'une centaine de pages intitulé « Le Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la doctrine de Benoît de Canfield, son christocentrisme contesté » publié en 1983⁴⁴. Optat de Veghel l'avait bien compris : le cœur du débat ouvert par Louis Cognet et Jean Orcibal est bien le christocentrisme de la *Règle de perfection*.

Le succès mérité de la trilogie d'histoire de la spiritualité de Louis Bouyer, rééditée et traduite en plusieurs langues, ainsi que la réputation de Louis Cognet et Jean Orcibal, ont contribué à répandre l'interprétation « abstraite » de la *Règle de perfection*. Cette interprétation est passée dans d'autres manuels d'histoire de la spiritualité et devenue quasiment opinion commune, sauf pour des spécialistes de la spiritualité franciscaine.

Les travaux consacrés spécifiquement à Benoît de Canfield n'ont toutefois pas suivi cette opinion. Ainsi en est-il de l'étude d'Etta Gullick sur la vie de Benoît de Canfield et sur sa *Règle de perfection*, étude publiée en trois articles en 1972 à 1974⁴⁵. Toujours dans le monde anglo-saxon, Kent Emery publia en 1987 dans la collection *medieval & renaissance texts & studies* une étude très approfondie et une traduction en anglais moderne de la *Règle de perfection : Renaissance Dialectic and Renaissance Piety, Benet of Canfield's Rule of Perfection*⁴⁶. Kent Emery suivit dans les grandes lignes l'histoire de l'évolution du texte de la *Règle de perfection* proposée par Jean Orcibal. Il n'admit cependant pas que le manuscrit d'Angers fût considéré comme un état primitif du texte et ne suivit pas Jean Orcibal dans son affirmation selon laquelle le texte publié ne reflétait pas la pensée et l'intention véritables de l'auteur. Alors que Louis Cognet ne reconnaissait aucune aptitude d'écrivain à Benoît de

⁴² BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle*, p. 34, n. 126.

⁴³ Optat de Veghel y affirme : « cette thèse n'est pas démontrée par des arguments certains » (ASSOCIATION DES PROVINCIAUX D'EXPRESSION FRANÇAISE (APEF), *Un siècle de Renaissance franciscaine, La réforme capucine (1525-1625), Sessions de Dinard (novembre 1982) et de Valpré (avril 1983)*, Imprimerie des Capucins, Annecy, 1983, p. 70).

⁴⁴ OPTAT DE VEGHEL (OPTAT VAN ASSELDONK), « Le Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la doctrine de Benoît de Canfield, son christocentrisme contesté » in *Laurentianum* 24 (1983), p. 328-430.

⁴⁵ GULLICK, Etta, « The life of Father Benet of Canfield » in *Collectanea Francescana* 42 (1972), p. 39-67 ; « Benet of Canfield. The Rule of Perfection: the active and contemplative Life » in *Laurentianum* 13 (1972), p. 401-436 ; « The supereminent life and the contemplation of the Passion in the doctrine of Benet of Canfield » in *Laurentianum* 15 (1974), p. 288-348.

⁴⁶ EMERY, Kent, *Renaissance Dialectic and Renaissance Piety: Benet of Canfield's Rule of Perfection*, *medieval & renaissance texts & Studies* v. 50, State University of New York at Binghamton, Binghamton, New York, 1987

Canfield, ni en français ni en anglais, Kent Emery s'appliqua à une étude littéraire, dialectique et théologique, fructueuse de la *Règle de perfection*. À l'opposé de Jean Orcibal qui voyait les contradictions et les incohérences d'un texte de compromis dans la *Règle de perfection*, Kent Emery mit en évidence une profonde unité du texte. Il ne suivit pas non plus Jean Orcibal dans sa contestation du christocentrisme de la *Règle de perfection*. Pour Kent Emery, les chapitres sur la pratique de la Passion ajoutés à la fin de la troisième partie y avaient toute leur place, car cette pratique de la Passion était un sommet de l'union avec Dieu. Ces chapitres étaient, selon lui, parfaitement intégrés dans la structure de l'œuvre.

La dernière étude consacrée à Benoît fût celle de Daniel Vidal en 1990 : *Critique de la Raison mystique, Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVII^e siècle*⁴⁷. Daniel Vidal, qui s'attachait au texte publié par Benoît de Canfield, mit en évidence que la pointe de la vie mystique selon la *Règle de perfection* était précisément l'union au Christ dans la pratique de sa Passion.

Chacun des auteurs que venons de mentionner a eu sa lecture propre de la *Règle de perfection* et a entretenu plus ou moins de sympathie ou d'antipathie à l'égard de Benoît de Canfield, de son enseignement ou de sa façon d'écrire. Louis Cagnet, tout en déplorant sa « médiocre qualité stylistique »⁴⁸, concluait ainsi les pages consacrées à la *Règle de perfection* : « Longtemps enseveli dans l'oubli, Canfield se révèle à nous aujourd'hui comme un des auteurs spirituels les plus importants de la période classique⁴⁹ ». Jean Orcibal, malgré l'image de « faussaire de la spiritualité⁵⁰ » qu'il semble avoir eu du capucin anglais, consacra toutefois à cet auteur beaucoup de temps et d'énergie, d'érudition et de recherches, pour publier son célèbre article de 1967 « La *Règle de perfection* a-t-elle été interpolée ? » et son édition de 1982. Son hypothèse de l'interpolation était particulièrement importante dans le débat qui nous occupe puisqu'elle attirait l'attention sur les rapports de l'auteur avec son milieu, que ceux-ci fussent pensés en termes de pression ou d'influence⁵¹.

⁴⁷ VIDAL, Daniel, *Critique de la Raison mystique, Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVII^e siècle*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

⁴⁸ COGNET, *La spiritualité moderne*, p. 258.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Jean Orcibal à plusieurs reprises met en doute la véracité ou la sincérité des affirmations de Benoît de Canfield, par exemple lorsqu'il jette sur lui le soupçon d'être à l'origine de l'édition subreptice de la troisième partie pour éviter, selon lui, la difficulté d'en obtenir l'approbation par les docteurs de Sorbonne.

⁵¹ Dans l'introduction de son article de 1964 « La montée du Mont Carmel a-t-elle été interpolée ? » (in *Revue d'histoire des religions* tome 166 n° 2 (1964), p. 171-213), le philologue Jean Orcibal présente l'interpolation comme un procédé habituel au XVII^e siècle pour les ouvrages posthumes de spiritualité, procédé dont la connaissance doit entraîner la défiance systématique de l'historien moderne (*Ibid.*, p. 172). Dans le cas de la *Règle de perfection*, l'interpolateur serait, selon Jean Orcibal, l'auteur lui-même d'où la défiance de Jean Orcibal à l'égard de Benoît de Canfield. Ce qui est étonnant, c'est que la défiance systématique de Jean Orcibal aille au-delà d'affirmations théologiques qu'il pourrait juger édulcorées mais s'applique à d'autres affirmations. Quand Jean

Pour aborder sérieusement la question du christocentrisme contesté de la *Règle de perfection*, il sera nécessaire dans un premier temps de déterminer les rapports entre Benoît de Canfield et le milieu où il a évolué et d'évaluer la liberté de l'auteur comme l'influence sur lui de ce milieu. Pour cela nous examinerons la documentation historique disponible, non pour écrire une biographie de Benoît de Canfield, mais pour préciser, autant que faire se peut, le rapport du capucin au Christ et à son milieu. Était-il le maître spirituel présenté par Brémond ou bien méritait-il les soupçons de Jean Orcibal ? Ce que nous savons de la vie Benoît de Canfield est-il en cohérence avec son enseignement sur la vie spirituelle ramenée au seul point de l'exercice de la volonté de Dieu ? Pour tenter de répondre à cette question, nous nous arrêterons longuement sur sa conversion, largement documentée et fondamentale pour comprendre la spiritualité du capucin anglais. Nous envisagerons ensuite le contexte de sa vocation et de sa formation de religieux et de prédicateur. Puis nous examinerons la place de la volonté de Dieu dans sa vie selon deux dimensions, l'une « active » à partir de son engagement pastoral et missionnaire, l'autre « passive » à partir de son attitude dans la souffrance et à l'heure de la mort. Sa vie a-t-elle été, autant qu'on puisse le savoir, une vie dans la volonté de Dieu, selon le verset du psaume 29 *vita in voluntate eius*⁵² mis en exergue de la *Règle de perfection* ?

Après avoir recherché dans une première partie les éléments biographiques indispensables, nous devons tenter de reconstituer la formation du texte, qui nous l'avons entrevu, pose de multiples difficultés. Il s'agira de déterminer le texte qui correspond à la pensée et à l'intention de l'auteur, d'examiner le style de ce texte, d'en dégager la structure. Au terme d'une analyse dialectique et rhétorique de ce texte, il conviendra de préciser l'intention véritable de l'auteur et sa problématique. Cela constituera la deuxième partie de notre étude.

Enfin, il sera souhaitable d'examiner le texte dans son détail en insistant sur ce qu'il y a de plus original, à savoir la mystique de l'action qui fut la source aussi bien de la spiritualité caritative de saint Vincent de Paul que de la spiritualité missionnaire de Paul de Lagny. Pour ce faire nous étudierons plus en profondeur la première partie de la *Règle de perfection* qui traite de l'accomplissement de la volonté de Dieu dans la vie active. Notre attention se portera aussi sur le deuxième volet du diptyque, l'accomplissement de la volonté de Dieu dans la vie contemplative. Les deux volets de ce diptyque, vie active et vie contemplative, correspondent en effet à la publication en anglais et à la publication en français qui, si nous nous fions à ce

Orcibal parle alors avec retenue d'habileté, le lecteur comprend qu'il s'agit de mensonge ou au moins de présentation trompeuse de la vérité, attitude qui paraît indigne d'un véritable maître spirituel.

⁵² Ps 29,6 (Vulgate).

qu'il écrit lui-même, correspond à son intention initiale de publication et à la perfection de la vie chrétienne.

Cet examen détaillé qui constituera la troisième partie de notre étude devrait, après l'examen de la structure d'ensemble dans la deuxième partie de notre enquête, permettre de répondre à la question de la place de l'humanité du Christ dans l'œuvre du capucin anglais.

Chapitre 1
L'exercice de la volonté de Dieu
dans la vie de Benoît de Canfield :
« la vie dans sa volonté »

Quelle expérience de Jésus-Christ a fait Benoît de Canfield ? Opte-t-il dans sa vie pour la *sequela Christi* à laquelle il invite dans son enseignement ? Quelle est la place de l'humanité du Christ dans sa vie ?

La conversion inattendue de l'été 1585 a joué un rôle fondamental dans sa vie et à la demande de ses supérieurs il nous en a laissé un récit. Dans cette narration, apparaissent les composantes de cette conversion qui a eu une influence décisive sur sa spiritualité. Nous nous arrêterons donc longuement sur sa conversion, largement documentée et fondamentale pour comprendre la spiritualité du capucin anglais. Ce qui nous amènera à envisager le contexte de sa vocation et de sa formation de religieux et de prédicateur, puis à examiner la place de la volonté de Dieu dans sa vie selon deux dimensions, l'une « active » à partir de son engagement pastoral et missionnaire, l'autre « passive » à partir de son attitude dans la souffrance et à l'heure de la mort. Les nombreuses épreuves qu'il a traversées ont-elles été vécues par Benoît comme participation aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église¹ ?

La vie de Benoît de Canfield (1562-1610) est assez bien connue, qu'il s'agisse de sa jeunesse en Angleterre ou de sa vie religieuse dans l'Ordre des Capucins, dans la Province de Paris. Si quelques détails biographiques ou précisions de dates échappent à l'historien, celui-ci dispose en revanche d'un document de premier intérêt : le récit autobiographique de sa conversion, rédigé une dizaine d'années après les événements à la demande de ses supérieurs et publié quatre ans après sa mort, en 1614, par l'un de ses amis et admirateurs, le Sieur de Nantilly². Ce dernier, très proche du frère Benoît et des capucins de Paris, introduit le récit autobiographique par un discours contenant de précieuses informations sur son ami et soutien

¹ Cf. Col 1,24. L'on sait que la spiritualité des premiers capucins a été très marquée par l'expérience paulinienne d'union au Christ jusque dans sa Passion.

² Il s'agit de Jean de Loubert, « deuxième du nom, écuyer, seigneur de Nantilly et de Changes, qui fut maintenu dans sa noblesse par sentence des élus de Dreux du 20 février 1599, fils de Jean de Loubert, 1^{er} du nom, écuyer, seigneur de Chagnes, second fils de Girard de Loubert, seigneur de Neuilly, marié en 1571 avec Marguerite de Souicaire, fille de Gilles de Souicaire, seigneur de Nantilly. Il avait épousé, le 10 mai 1595, Louise de Nacelles qui testa le 16 avril 1630, fille d'Urbain de Nancelles, seigneur de Marmousse et des Brosses, chevalier de l'ordre du Roi, et de Jacqueline de Fontaines. Leurs enfants furent : 1° Jean de Loubert, seigneur de Nantilly, capitaine au régiment de Bussy, l'an 1629, et gentilhomme ordinaire de Monsieur, duc d'Orléans, par lettres de retenue du 1er juillet 1653, 2° Urbain de Loubert qui continue la lignée, Jacqueline de Loubert, marié à Felix le Cornu, seigneur de la Goulafrière et de la Blotière, en 1630. » (DE COURCELLES, Jean-Baptiste-Pierre, *Dictionnaire universel de la noblesse de France*, tome cinquième, Bureau général de la Noblesse de France, Paris, 1822, p. 181-182).

spirituel³. L'autobiographie est intégrée, à l'identique, dans la première *Vie* de Benoît de Canfield, écrite par le bachelier en théologie Jacques Brousse (1589-1673) et publiée en 1621⁴.

En outre, Benoît de Canfield, vu son influence spirituelle et les diverses charges exercées dans l'Ordre des Capucins, apparaît à maintes reprises dans les annales, chroniques, rapports des chapitres, listes diverses du surabondant corpus manuscrit laissé par l'annaliste de la Province de Paris Maurice d'Épernay (†1721)⁵. Il apparaît également dans le recueil des sources relatives au premier siècle de la réforme capucine *I frati cappuccini* publié sous la direction de Costanzo Cargnoni à la suite du 450^e anniversaire de cette réforme célébré en

³ Cette notice du Sieur de Nantilly est un témoignage précieux sur la vie de Benoît de Canfield. Elle accompagne les éditions de la *Règle de perfection* chez Chastellain à partir de 1614.

⁴ J. BROUSSE, *La vie du Reverend Pere, P. Ange de loyeuse, Predicateur capucin, autrefois Duc, Pair, et Mareschal de France, et Gouverneur pour le Roy en Languedoc. Ensemble des vies de RR. PP. P. Benoist Anglois, et P. Archange Escossois, du mesme Ordre*, chez Louis Boulenger, Paris 1621. Le récit autobiographique couvre les chapitres II à XIII de la vie de Benoît de Canfield, p. 442-553.

En ce qui concerne les autres chapitres, nous suivons sans peine l'opinion d'un des meilleurs connaisseurs de Benoît de Canfield, Optat de Veghel, selon lequel les informations de Jacques Brousse proviennent de l'entourage proche du Frère Benoît : son compagnon de captivité, le P. Jean Chrysostome, ou encore son confident, le P. Archange de Pembroke, et peut-être aussi de Benoît lui-même (OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield*, p. 8). Optat de Veghel fournit les éléments prosopographiques sur Jacques Brousse qui permettent d'apprécier la crédibilité du premier biographe de Benoît de Canfield : « Jacques Brousse, né à Auzances, en Auvergne, l'an 1589, licencié en 1626, docteur en théologie de la maison de Navarre en 1628 et chanoine de Saint-Honoré, à Paris, en 1629, avait débuté dans la carrière littéraire par la *Vie de saint Henry*, Paris, 1621. Il n'était alors que bachelier en théologie. La même année, il publiait la *Vie* du P. Ange. Vint ensuite : *Le tableau de l'homme juste sur la vie de M. de Moniholon, conseiller d'état, représenté en forme d'oraison funèbre, en l'Eglise de Nostre Dame des vertus*, Paris, 1628. Il prononça également, dans l'église de Saint-Honoré : *L'Oraison funèbre à la mémoire immortelle de l'incomparable Louis XIII*, Paris 1643. Il est enfin l'auteur d'une : *Vie de S. Vulphy*, Paris, 1644. Prédicateur assez connu, il se vit interdire par l'archevêque de Paris, pour cause de jansénisme, le ministère de la chaire. Il s'en plaignit dans une missive qu'il rendit publique : *Lettre à Monseigneur l'Archevesque de Paris*. Janséniste ardent et défenseur acharné d'Arnauld, il remplit, avec Lalane et Angran, une mission auprès du Pape, en 1651-1652, au sujet des cinq propositions. Il composa avec Lalane, les *Requêtes* et *Mémoires* qui lui semblaient nécessaires pour mener à bien cette affaire. En 1668, le P. Bonhours l'accusa d'avoir écrit des écrits séditieux, lors des troubles civils de 1649. Il répondit par une : *Lettre à un amy sur les calomnies contenues dans la lettre d'un jésuite à un seigneur de la cour*. Outre son jansénisme, on lui reprocha aussi des tendances gallicanes. Il mourut à 84 ans, à Paris, le 7 nov. 1673 » (*ibid.*, p. 7-8). Le style hagiographique de la première *Vie* de Benoît de Canfield recouvre, sans les dissimuler, les précieuses informations qu'il a recueillies sur sa vie. Nous laisserons de côté merveilleux des miracles qui n'entre pas dans le propos de cette dissertation doctorale, n'en retenant que la lecture de foi qui reconnaît l'intervention de Dieu dans la vie de Benoît de Canfield et de ceux qu'il rencontre.

⁵ Le capucin Maurice d'Épernay, décédé le 3 mars 1721 dans sa 42^e année de vie religieuse, est archiviste de la Province de Paris au début du XVIII^e siècle. À la demande de son provincial, il entreprend vers 1707 la copie ou la compilation des documents laissés par ses prédécesseurs Léandre et Philippe de Paris. Les différents volumes qu'il a rédigés sont restés manuscrits et ont été dispersés à la Révolution dans plusieurs bibliothèques : la Bibliothèque nationale de France, la Bibliothèque Mazarine et la Bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice. Les dates avancées par Maurice d'Épernay doivent parfois être corrigées au moyen d'autres documents plus fiables, car le frère Maurice est plus préoccupé par l'exemple des vertus des premiers frères que par l'exactitude des circonstances de temps ou de lieu dans lesquelles ces vertus ont été déployées. La visée première de Maurice d'Épernay est de promouvoir la communion avec les illustres prédécesseurs qui soutiendra et stimulera la vie religieuse des frères de sa génération et des générations à venir. Apparaissent dans l'œuvre de Maurice d'Épernay les charges de gouvernement et de transmission du charisme que la province de Paris ne cessa de confier au frère Benoît de la fin de ses études de prédicateur jusqu'à sa mort, mais la chronologie exacte de ces charges reste difficile à préciser avec certitude.

1978⁶. Parmi les travaux modernes sur la vie de Benoît de Canfield, sont d'un intérêt majeur la thèse de doctorat du capucin Optat de Veghel⁷, l'étude de Etta Gullick⁸ et l'introduction de l'édition critique par Kent Emery de la version anglaise de l'œuvre principale de Benoît de Canfield⁹. Il serait évidemment injuste d'omettre les pages consacrées par Henri Brémond à Benoît de Canfield « le maître des maîtres¹⁰ » et la monographie de Paul Renaudin¹¹, qui ont largement contribué à faire connaître le maître de vie spirituelle capucin. Enfin, il convient de signaler les travaux des historiens de la Province de Paris des Capucins, Godefroy de Paris¹² et Jean Mauzaize¹³, où apparaît fréquemment le capucin anglais.

Notre propos n'est pas d'entreprendre, à partir de la documentation aujourd'hui disponible, un nouvel essai prosopographique sur l'auteur de la *Règle de perfection* mais d'approcher, autant que faire se peut, à partir des faits marquants de sa vie, l'expérience spirituelle personnelle de Benoît, de mettre en évidence l'engagement religieux et pastoral qui l'a conduit à mettre par écrit cette expérience, et la cohérence de vie d'un homme qui enseigne non seulement par ses paroles ou ses écrits mais d'abord par sa vie ouverte à l'action de Dieu. Il s'agira de préciser la place de l'humanité du Christ et de l'exercice de la volonté de Dieu dans sa vie.

C'est dans cette perspective que nous aborderons la conversion de Benoît, ce moment où l'intention de faire la volonté de Dieu entre dans sa vie. Nous considérerons ensuite la dimension missionnaire de sa vie religieuse apostolique dans laquelle Benoît pratiquant

⁶ CARGNONI, Costanzo, *I frati cappuccini, Documenti e testimonianze del primo secolo*, 6 volumes : I, II, III1, III2, IV, V, Edizioni Frate Indovino, Perugia, 1988-1993. Les six volumes, soit quelques douze mille pages réunissent documents, juridiques et pontificaux relatifs à la nouvelle réforme de l'Ordre franciscain, témoignages externes sur la vie des frères et productions des frères eux-mêmes significatives de leur spiritualité. Ces documents sont accompagnés d'introductions, de traductions et de notes, rédigées par les spécialistes des différentes aires culturelles où s'est diffusée la réforme capucine.

⁷ OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield*.

⁸ L'étude approfondie d'Etta Gullick, universitaire anglicane, diplômée d'Oxford, en relation épistolaire avec Thomas Merton, est parue sous la forme de trois articles, déjà mentionnés, sur Benoît de Canfield et sa *Règle de perfection* : « The Life of Father Benet of Canfield » ; « Benet of Canfield. The Rule of Perfection: the Active and Contemplative Life » ; « The Supereminent life and the contemplation of the Passion in the doctrine of Benet of Canfield ».

⁹ K. EMERY, *Renaissance Dialectic*.

¹⁰ H. BRÉMOND, *Histoire littéraire*, vol. 2, *L'invasion mystique*, p. 151-168.

¹¹ P. RENAUDIN, *Un maître*.

¹² Voir en particulier : GODEFROY DE PARIS, *Les frères mineurs capucins en France, histoire de la Province de Paris*, tome II, *De l'expulsion projetée à l'approbation enregistrée (1597-1601)*, Paris, Bibliothèque franciscaine provinciale, 1950 ; *L'École Saint-Honoré*, Cahiers de Spiritualité Capucine N° 2, Paris, APEF, 1995.

¹³ MAUZAIZE, Jean, (RAOUL DE SCEAUX), *Histoire des Frères Mineurs Capucins de la Province de Paris (1601-1660)*, 2 tomes, Tome I, *1601-1625*, Éditions Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1965 ; *Le rôle et l'action des capucins de la Province de Paris dans la France religieuse du XVII^e siècle*, 3 tomes, Atelier de reproduction des thèses Université de Lille III - Librairie Honoré Champion, Lille - Paris, 1978.

l'intention de faire seulement la volonté de Dieu expérimente l'action divine dans son propre agir. Enfin notre attention se portera sur les nombreuses afflictions supportées par Benoît, souffrances dans lesquelles s'approfondit en mode de passivité l'accueil de la volonté de Dieu et est consommée, par participation aux souffrances du Christ, l'union mystique avec le Crucifié.

1. La jeunesse et les études de William Fitch

Le milieu familial et l'adolescence : le goût de lire

William Fitch, qui entrant en religion deviendra Frère Benoît de Canfield ou Frère Benoît l'Anglais, est né en 1562¹⁴ à Little Canfield, dans le comté d'Essex, en Angleterre. Il est le troisième fils de William Fitch, riche et noble propriétaire terrien. Sa mère Anne Wiseman est, elle aussi, issue d'une famille riche et noble. Une partie de la famille Wiseman appartient à la minorité catholique¹⁵.

Jacques Brousse, premier biographe de Benoît de Canfield, montre que par sa passion pour les livres et sa soif d'apprendre William dépassait le niveau littéraire et culturel déjà élevé des jeunes gentilshommes anglais :

Ces deux frères, quoy que versez en la cognoissance des lettres (car rarement voit-on dans l'Angleterre vn Gentil-homme ignorant) n'estoient pourtant rien à comparaison du reverend Pere Benoist, qui outre l'inclination naturelle, dont il recevoit un grand auantage, tesmoignoit par effect y estre porté d'vn si extraordinaire desir, qu'il ne trouvoit rien d'impossible, ny de difficile. Il y passoit les nuicts en sa plus tendre jeunesse, ne souhaittoit aucune frequentation sinon de ceux de qui il esperoit d'apprendre quelque chose de nouveau, ne prenoit plaisir que dans les liures : et souventefois ses [p. 437] freres, avec quelques autres Gentilshommes leurs parens, et de leur cognoissance qui estudoient sous mesme precepteur, le voulant mener à la chasse, (où il prenoit vn singulier plaisir) pour le diuertir en quelque façon ; il refusoit d'y aller, ou portoit vn liure dans sa pochette qu'il ouuroit à tout moment qu'il en pouuoit trouver l'occasion ; prenant plus de plaisir à lire quelque sentence, et la retenir,

¹⁴ La date de naissance de William n'est pas connue. Il naît entre William senior, né le 1er mai 1561 (et mort le 5 novembre 1561), et Francis qui naît le 5 septembre 1563. Selon Optat de Veghel, William naît vraisemblablement entre avril et septembre 1562. Si l'affirmation de J. Brousse selon laquelle Benoît de Canfield fut protestant pendant vingt-deux ans est vraie, il faut qu'il soit né après le 1er août puisque la date de son passage au catholicisme est le 1er août 1585. De plus amples informations sur le milieu familial et l'enfance de William sont recueillies par Optat de Veghel : OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield*, p. 19-34.

¹⁵ Cf. E. GULLICK, « The life », p. 43.

quoy que prophane ou heretique, qu'à voir lancer le cerf de son fort, ou le lièvre de son lict, leurrer l'oyseau, ou luy oster la prise des mains, et autres recreations qui se rencontrent à la chasse.¹⁶

Il n'est donc pas étonnant que le jeune William soit envoyé à Londres pour y recevoir la meilleure formation.

Sept années d'études à Londres : un haut niveau de formation en droit et arts libéraux

Il commence ses études de droit commun à New Inn et en 1580 est admis à la prestigieuse *Middle Temple*, l'une des quatre *Inns of Court* chargées de former avocats et juristes¹⁷. Les études dans les *Inns of court* ne se limitent pas au droit mais celles-ci entendent donner aux jeunes gentilshommes qui les fréquentent une formation plus ample, à la hauteur du rang social des étudiants, de telle sorte que ces écoles constituent un véritable centre littéraire et culturel de l'Angleterre de la seconde moitié du XVI^e siècle¹⁸.

Cette période d'études à Londres revêt une importance déterminante dans la formation de William Fitch. Il acquiert un usage du latin, du grec et de l'hébreu qui lui permettent un contact direct et habituel avec les textes de l'Antiquité. C'est là qu'il entre en contact avec la pensée humaniste. Ainsi, le titre et le contenu du *Chevalier chrestien* qu'il écrira dans les années 1599-1603 et publiera en 1609, peut-il être mis en rapport avec l'*Enchiridion militis christiani* publié par Érasme de Rotterdam en 1503 et qui connut une vaste diffusion¹⁹. C'est aussi très

¹⁶ J. BROUSSE, *La vie*, p. 436-437.

¹⁷ Les *Inns of Court* sont les écoles supérieures de droit de Londres, gérées par la corporation des professionnels du droit, où la *common law* est enseignée aux futurs juristes ou avocats-plaideurs (*barristers*).

¹⁸ Cf. FINKELPEARL, Philip J., *John Marston of the Middle Temple: An Elizabethan Dramatist in his Social Setting*, Harvard University Press, Cambridge, 1969, p. 5-6, 24. Ces pages de Ph. Finkelpearl sont résumées par K. Emery dans son introduction à *Benet of Canfield's Rule of Perfection*, p. 13.

¹⁹ Voir l'édition critique de l'*Enchiridion militis christiani* par J. Domański et R. Marcel : ERASMUS, *Opera omnia Desiderii erasmi roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ordinis quinti, Tomus octavus*, Brill, Leiden - Boston, 2016, p. 3-303.

L'on se reportera aussi, en particulier, avec intérêt à l'introduction de Anne M. O'Donnel : ERASMUS, *Enchiridion Militis Christiani, An english Version*, O'DONNELL Anne M., published for the Early English Text Society, Oxford University Press, Oxford, 1981

Outre le titre la similitude frappante des titres, les deux ouvrages traitent du combat de la vie chrétienne, de l'exercice des vertus contre les passions, de l'importance de la prière intérieure. Le *Chevalier chrestien* de Benoît de Canfield est-il une réponse au manuel d'Érasme ou un approfondissement théologique du sujet traité en le situant dans le plan salvifique de Dieu ? Benoît de Canfield n'est pas homme à entrer dans des polémiques. S'il y a désaccord (comme par exemple dans les controverses avec les pasteurs protestants lors de la captivité en Angleterre), il écoute patiemment et respectueusement le point de vue adverse et expose avec respect ce qui permettra éventuellement à l'adversaire d'approfondir ou de corriger son point de vue. De même empruntera-t-il à l'humanisme érasmien les aspects qui lui conviennent avec toute liberté de s'en écarter ou d'ouvrir de nouvelles perspectives le cas échéant. Le traité de vie chrétienne du frère Benoît est ancré dans une lecture allégorique de l'Écriture sainte et s'appuie sur l'autorité des Pères de l'Église et des maîtres médiévaux. Face aux perspectives

probablement à Londres que William entre en contact avec la philosophie nominaliste de Guillaume d'Ockham qui, fort probablement, sensibilise le jeune William à la volonté de Dieu. Selon cette philosophie en effet il n'y a pas de connaissance possible de Dieu et la seule chose qu'il reste à l'homme c'est de faire la volonté de Dieu. Connaissant donc parfaitement les courants de pensée de son époque marquée entre autres par l'humanisme érasmien ou par la philosophie nominaliste, William intègrera ce qui conviendra au développement de sa pensée et de sa spiritualité, recevant leur influence et celle de la culture dominante, prenant seulement ce qui lui convient. C'est dans la proximité avec saint Augustin et saint Bonaventure qu'il développera sa pensée et le cadre philosophique et théologique dans lequel se situera son enseignement sur la vie spirituelle sera, nous le verrons, celui de la pensée Duns Scot pour qui le sommet de l'union de l'homme avec Dieu réside dans la rencontre des deux libertés divine et humaine, rencontre qui culmine en la personne de Jésus-Christ, Dieu fait homme, chef d'œuvre de toute la création.

Au plan de la pensée religieuse, il est plus que probable que William ait assisté aux joutes oratoires entre les prédicateurs des *Inns of Court* attachés à la doctrine de l'anglicanisme officiel de la Reine Élisabeth et les prédicateurs de sensibilité puritaine. La prédication les uns

innovantes de l'humanisme, le capucin anglais propose une présentation renouvelée de l'enseignement fondamental sur la vie chrétienne.

Son enseignement sur les mystères de la foi chrétienne se déploie dans la fiction d'un dialogue entre un chevalier chrétien et un païen saisi d'émerveillement et de curiosité devant la splendeur de l'équipement du chevalier et la beauté du royaume chrétien qu'il entrevoit de loin. La splendeur de l'équipement du chevalier n'est autre que celle des vertus et la beauté du royaume n'est que le reflet de celle de son roi, le Seigneur Jésus-Christ. La catéchèse prend dans la première partie la forme d'une lecture « mystagogique » de l'Écriture sainte.¹⁹ Benoît de Canfield, part du mystère de la sainte Trinité, envisage la création de l'homme à l'image et ressemblance du Dieu Trine et Un, le premier Paradis, la chute d'Adam, l'incarnation du Fils de Dieu pour restaurer et porter à son plein accomplissement l'humanité déchue. L'Église est cette pauvre épouse par le grand roi Jésus-Christ, roi du plus haut lignage puisque Fils de Celui qui est la source de toute royauté. Le château est celui de la vie chrétienne, avec en son centre la tour d'oraison avec ses trois étages, la salle de la prière vocale, celle de la méditation et celle de la contemplation. Au sommet de la tour, flotte sur un mat en forme de croix l'étendard de la Passion du Roi, orné, sur fond rouge-sang, des instruments de cette passion. La vie chrétienne y apparaît comme un combat. L'équipement pour le combat est l'admirable dispositif des vertus, affermies et portées à leur plus haute expression par les dons du Saint-Esprit. Le Capitaine qui mène à la victoire est le roi en personne : le Seigneur Jésus. Les conditions de la victoire sont la confiance et l'obéissance en toutes choses au roi bon et miséricordieux. L'enseignement très détaillé sur les vertus s'appuie, explicitement, sur celui de Thomas d'Aquin et sur les autorités. Si leur exercice accompagne jusqu'au bout la vie du chevalier chrétien, le lieu de ressourcement et de restauration de ce dernier est clairement la tour d'oraison où il reçoit l'abondance des dons du Saint-Esprit. La porte d'entrée de cette vie si désirable est la conversion sans retard de la mentalité et des mœurs qui conduit le païen à la source baptismale. Pour le chrétien lecteur de cet ouvrage, est requis le même chemin de conversion du cœur et des mœurs pour renaître des fonts baptismaux où il a été plongé, revêtu de toutes les vertus manifestées dans la vie et la Passion du Christ. La plénitude de la vie chrétienne est dans l'union sponsale de l'Église avec le Christ, c'est-à-dire dans la vie nouvelle selon l'Esprit du Seigneur. En somme, le *Chevalier chrestien* offre au lecteur le cadre théologico-spirituel qui lui permet de se mettre au service de Dieu avec toute son intelligence.

Écrit dans les geôles de l'Angleterre élisabéthaine, le traité n'invite pas une fuite des rudes réalités de l'Église déchirée par la violence des persécutions et des guerres de religions mais à l'entrée dans son mystère profond, sa vraie beauté qui réside dans son élection comme épouse du grand Roi.

à l'office du soir répondait à celle des autres à l'office du matin, et vice versa L'étudiant en droit ne pouvait pas ignorer le durcissement des lois contre les « récusants », c'est-à-dire les personnes qui refusaient d'assister aux offices de l'Église anglicane. Le durcissement de ces lois visait particulièrement les catholiques, dont la fidélité au pape et à l'Église catholique était considérée comme une trahison. L'exécution du jésuite Edmund Campion en 1580 était emblématique de ce durcissement des lois qui passaient des amendes à payer pour non-assistance au culte officiel à la peine de mort pour ceux qui aideraient ou hébergeraient des prêtres catholiques. De plus, une partie de sa famille étant catholique, William ne pouvait pas ignorer la situation de la minorité catholique sur qui pesait la menace de la confiscation des biens, de l'emprisonnement et de la peine capitale. Le jeune William connaissait la situation des Églises en Angleterre. Son appartenance au courant puritain était semble-t-il plus sociologique que fondée sur une conviction et un engagement personnels. Il semble qu'à ce moment de la vie de William, Jésus-Christ soit plus pour lui plus un objet de controverses entre différentes confessions et sensibilités qu'une personne vivante avec qui entretenir une relation vivifiante.

William, étudiant sérieux et doué, a appris aux *Inns of Court* les arts de de la dialectique et de la rhétorique que, plus tard, il déploiera dans son œuvre littéraire²⁰. En somme, le jeune gentilhomme, pendant ses sept années d'études à Londres a reçu la meilleure formation humaniste possible, une bonne connaissance des courants de pensée de son temps et il a acquis les outils les plus performants de son époque pour penser et pour communiquer.

Sur cette période d'études à Londres, William écrit en 1596 :

cependant Seigneur ne m'avez jamais soustraict votre grace totalement, vostre bonté ne m'a point du tout abandonné, ny mesme alors que par l'espace d'environ sept ans i'ay vescu si perilleusement en ce lieu si dangereux de Londres, toute laquelle espace de temps i'ay consommé [p. 457] miserablement, en repaissant ma fantaisie des vanitez de ceste place, et frequentant les passe-temps qu'on y prend ordinairement, Helas ! Seigneur combien de temps ay-je esté un batteur de paué, combien un coureur aux ieux, combien un spectateur de

²⁰ L'utilisation par Benoît de Canfield des arts de la dialectique et de la rhétorique est admirablement montrée, avec beaucoup de précision et de finesse, par Kent Emery dans sa longue introduction à l'édition critique de la version anglaise de la *Règle de perfection* : K. EMERY, *Renaissance Dialectic*. Les ressources du langage sont mises au service de la vérité de l'objet à transmettre afin que l'auditeur ou le lecteur en tire profit pour s'approcher de cette vérité. Dans le cadre de la prédication ou de l'écrit spirituel, la pédagogie mise en œuvre vise à permettre à l'auditeur ou au lecteur d'être attiré par la vérité elle-même du mystère enseigné. Elle est centrée non sur le prédicateur ou sur son éloquence mais sur la splendeur de la vérité enseignée afin que celui qui l'écoute, ou qui le lit, se laisse attirer par cette splendeur.

Comedies, combien un faineant à l'Eglise de saint Paul prophanée, combien un frequenteur d'escoles, non de Doctrines, mais d'escrime, et de danse ! Si d'aventure quelque temps estoit mieux employé, c'estoit quand par maniere d'acquit au temple du milieu je lisois quelque chose des loix ; or en cet espouvantable danger, se desesperoit-on de moy ? non, mais hélas ! quel aveuglement des hommes ? plustost m'estimoit-on un adolescent de fort bonne espérance.²¹

Cette dernière phrase est un indice des capacités et de la réussite scolaire de l'étudiant William, indice confirmé par son premier biographe Jacques Brousse²². Toutefois le frère Benoît n'entend pas évoquer ici ses succès scolaires, mais confesser l'état de péché dans lequel se déroulait sa vie d'étudiant et la bonté de Dieu qui ne cessait de l'appeler à une vie meilleure :

vous seulement mon Seigneur mon Dieu, m'avez crié à haute voix que je quittasse cette vie monstrueuse et hideuse ; mais en un si profond sommeil ie n'ay pas entendu vostre advertissement, en un si pesant dormir ie n'ay sçeu entendre votre voix ²³.

Or, fin juillet 1585, les événements se précipitent dans la vie de William. Le cri divin eut raison de sa surdité et mit un terme au profond endormissement de son âme.

2. La « miraculeuse » conversion de William Fitch

À la demande de ses supérieurs en 1596, Benoît de Canfield met par écrit le récit détaillé de sa conversion et relit devant Dieu celle-ci à la manière de saint Augustin dans ses *Confessions*²⁴. Récit et relecture dans la prière offrent à l'historien un précieux « portrait psychologique et spirituel » de William Fitch devenu Frère Benoît de Canfield.

²¹ J. BROUSSE, *Vie*, p. 456-457.

²² Jacques Brousse écrit : « Car la nature l'ayant doué d'une grande vivacité d'esprit, et Dieu luy imprimant l'affection pour l'employer outre le desir de sçavoir, commun à tous les hommes par leur nature, il y travailla avec tant de solidité, qu'il n'y eut sorte de science où il ne fust tres-versé et sçavant. Nous avons desia dit comme en sa jeunesse apres les humanitez il s'estoit addonné aux loix municipales de son pays, où en leur explication il faisoit voir que la cognoissance luy en estoit plus infuse qu'acquise » (J. BROUSSE, *La Vie*, p. 591).

²³ J. BROUSSE, *Vie*, p. 458.

²⁴ Il ne fait aucun doute que Benoît de Canfield ait lu les confessions de saint Augustin et en ait repris le genre littéraire. Pour s'en convaincre, qu'il suffise de mentionner leur façon de faire appel à l'Écriture Sainte et à la liturgie, et tout particulièrement aux Psaumes, d'alterner récit autobiographique et prière. Par exemple, dans la citation de l'*Autobiographie*, Benoît reprend la thématique du cri de Dieu qui a vaincu leur surdité et celle de l'illumination qui a eu raison de leur cécité : « tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité », *uocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam*. (SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel (†) et A. Bouissou, Œuvres de saint Augustin 14, Bibliothèque augustiniennne, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 208-209 (X, XXVII,38). La thématique de l'infatigable miséricorde de Dieu à la recherche du pécheur, de la grâce de Dieu précédant tout mouvement de l'homme vers lui, est largement reprise par Benoît qui, à la manière d'Augustin, s'émerveille de la gracieuse et miséricordieuse

Une semaine décisive : la résolution de vivre dans la volonté de Dieu

Fin juillet 1585, l'étudiant en droit quitte Londres pour quelques jours de repos à la campagne chez l'un de ses amis :

c'est qu'en temps d'esté selon ma coustume, ie me propsay d'aller aux champs, pour me recreer avec mes amis, en allant à la chasse, et prenant autres esbatemens qui conviennent ordinairement à la ieunesse, et estant arrivé avec ce propos à la maison d'un mien amy, mon dessein fut en peu de temps totalement changé et mon esprit bien aliené d'ensuire tels passetemps, car trois ou quatre jours apres mon arrivee il advint que voyant un petit livre, de la veuë duquel ie fus espris, ie me [p. 463] mis à regarder dedans, et voyant que c'estoit un duquel i'avois entendu parler avec beaucoup de loüange, qui traictoit de la reformation à bien viure, ie fus incontinent attiré, et esmeu d'en lire quelque petite chose, mais non avec propos d'ensuire le contenu d'iceluy pour chose que j'y trouuasse, et apres en avoir quelque peu leu, ie descouuris le but qu'il proposoit, et la fin à laquelle son discours tendoit, qui n'estoit qu'une presente, et hastive reformation de la vie du lecteur, de quoy m'estant aperceu ie voulus voir les argumens dont il vsoit pour persuader, et s'ils me plaisoient d'aventure, qu'en temps opportun et à ma commodité ie les mettrois en pratique, mais en lisant la conscience commença à me remordre, et pource ie quittay le livre, pensant que le lendemain qui estoit Dimanche i'en pourrois poursuiure la lecture, mais le lendemain estant venu ie l'employay partie à assister aux prieres heretiques, et partie à m'esbattre, et le jour d'apres i'en leu bien peu, ou rien, mais le Mardy ie repris le livre encore, et en [p. 464] leus quelque quantité, durant laquelle ie m'efforçois de fauoriser ma cause, en appliquant les tourments qui menaçoient les pecheurs, comme s'ils n'estoient point escrits pour moy, bien que ma conscience me dictast que cela m'appartenoit, mais d'autant plus que ie lisois, ma conscience plus m'accusoit ; tellement que ie commençay à borner, et limiter un temps, auquel ie m'amanderois ; et pource ie me proposois qu'apres auoir vescu encore quelque temps selon ma coustume, sans doute ie commencerois à reformer ma vie mondaine, ce que à mon advis auoit quelque apparence d'une bonne resolution, mais quoy, Seigneur, ne respondant point suffisamment à vos saintes inspirations, ne cessastes point de frapper plus fort à la porte de mon cœur, de sorte que ie commençay à ressentir ma sonscience extremement accablee, et pource alors ie devins triste et melancholique, alors dis-je, ie sentis mon cœur tout outré d'extreme douleur, pressure, et angoisse, comme sçachant qu'avec ces plaisirs-là, d'un costé ie vivois mal, et de l'autre

action de Dieu à son égard. Dans la *Règle de perfection*, l'admiration devant l'attitude du Dieu infiniment grand qui se penche vers la misère de l'homme pécheur pour entretenir avec lui des relations de familiarité est constitutive du deuxième degré de la vie contemplative. La thématique de la splendeur divine qui illumine l'âme est celle figurée dans la gravure d'ouverture de la *Règle de perfection* : la volonté de Dieu y brille comme un soleil qui attire à lui les âmes. Toute la vie contemplative est présentée en termes d'illumination.

[p. 465] ie ne voulois aucunement laisser : et poursuiuant la lecture, ie cherchois des eschappatoires, pour passer plus legerement pardessus, et lisant choses terribles prononcees contre les pecheurs, ie me destournois autant qu'il m'estoit possible, et les regardois comme bien loing de moy : et ayant leu ce chapitre, qui traittoit du compte que l'on doit rendre devant Dieu ; ie fus contraint bon gré malgré de penser au compte estroit que moy-mesme ie devois rendre : cela me toucha de si prés, et esmeut tellement ma conscience, que ne pouvant plus colorer ny dissimuler la chose comme grand pecheur, ie fus forcé de confesser que i'estois celui-là mesme contre lequel ces horribles peines et tourmens d'enfer estoient si terriblement fulminées ; et deslors ie commençay à decouvrir le brouillard espais, et tenebreux aueuglement, auquel i'auois vescu, deslors ie vis le miserable estat lequel i'auois si longtemps continué, et deslors ie taschay d'amender ma vie passée. Mais hélas ! combien d'obstacles se sont opposez ? combien cauteleux se montra ce subtil et [p. 466] rusé serpent ? qu'est-ce qu'il ne m'objecta ? quelles embusches ne me dressa - il ?²⁵

L'avant dernier samedi de juillet²⁶, William est donc attiré par l'un des best-sellers du moment, l'ouvrage du Jésuite Robert Parsons²⁷, *The First Book of Christian Exercise appertayning to Resolution. Wherein are layed downe the causes and resans that should move a man to resolve hym selfe to the service of God: And all the impedimentes removed, which may lett the same* (Rouen, 1582), ou plutôt sa version piratée et rendue compatible avec la doctrine de l'Église d'Angleterre par le pasteur Edmund Bunny : *A Book of Christian Exercise appertaining to Resolution, by R. P. Perused and accompanied now with a treatise tending to Pacification* (Londres, 1584)²⁸. Premier livre d'une série, annoncée, de trois, l'ouvrage est divisé en deux parties : dans la première, l'auteur entend amener le lecteur à ouvrir les yeux sur

²⁵ J. BROUSSE, *Vie*, p. 462-466.

²⁶ Selon le calendrier julien encore en vigueur en Angleterre.

²⁷ L'on trouve indifféremment les deux orthographes Parsons ou Persons. Le Jésuite Robert Parsons, né le 24 juin 1546 dans le Sud-ouest de l'Angleterre et mort à Rome le 15 avril 1610, organise la résistance des Catholiques Romains contre le régime protestant de la Reine Élisabeth I. En 1575, il est contraint de cesser son enseignement à Oxford et entre dans la Compagnie de Jésus à Rome. En 1580, avec son collègue Edmund Campion, il revient en Angleterre où il exerce un ministère clandestin auprès de la communauté Catholique Romaine, notamment par la prédication, l'écriture et l'organisation d'une presse clandestine. Après l'arrestation d'Edmund Campion en juillet 1581, Robert Parsons revient sur le Continent pour y diriger depuis l'étranger la mission jésuite en Angleterre. En 1588, il est envoyé en Espagne avec la mission de fonder des séminaires en vue de former des prêtres anglais à Valladolid, Séville et Madrid. Il meurt au Collège anglais de Rome le 15 avril 1610 (Cf. V. Houliston, *Catholic resistance in Elizabethan England: Robert Person's jesuit polemic, 1580-1610*, Aldershot - Roma, Ashgate - Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, c. 2007 ; M. L. Carrafiello, *Robert Parsons and English Catholicism, 1580-1610*, Selinsgrove (Pennsylvania) - London, Susquehanna University Press - Associated University Presses, 1998.)

²⁸ Pour éviter les confusions avec sa contrefaçon protestante, l'ouvrage de Robert Persons sera réédité de nombreuses fois sous un nouveau titre : *A Christian directory being a treatise of holy resolution. In two parts*. Le livre reste toutefois connu du public sous le titre abrégé très significatif : *The Book of Resolution*. Pour les différences entre l'ouvrage édité par Robert Persons et celui édité par Edmund Bunny, voir E. GULLICK, « The life », p. 49.

sa vie présente afin que mu par la crainte des tourments de l'enfer ou par le désir du Ciel il décide de réformer sa vie pour servir Dieu ; dans la seconde partie, Robert Parsons accompagne pas à pas celui qui a pris la résolution de servir Dieu, dans les nombreux obstacles qui surgissent sur la route du service divin. L'écriture claire et énergique du Jésuite anglais et sa pédagogie adaptée à la mentalité de ses contemporains touchent le jeune William, particulièrement ému par la lecture des chapitres onze et douze de la première partie traitant respectivement des épouvantables peines de l'enfer et de la si désirable récompense du Ciel. Les étapes proposées par Robert Parsons et suivies par William Fitch sont les suivantes : prise de conscience de l'inadéquation de la vie présente, désir de vivre une vie meilleure, décision de se convertir un jour, peur de l'enfer, désir du Ciel et enfin décision de ne pas différer la conversion mais de se convertir tout de suite.

Quand Benoît relit sa conversion et en écrit le récit à la demande de ses supérieurs, il n'entend pas révéler le secret du Grand Roi mais rendre compte, pour l'utilité des éventuels lecteurs de la miséricorde que Dieu a eu à son égard, entrant en relation avec lui alors que lui était très tiède ou indifférent à l'égard de Dieu. Il ne livrera avec discernement que ce qui peut aider le lecteur à se convertir au Seigneur. Le genre littéraire qu'il adopte est celui des Confessions de saint Augustin. Il est vraisemblable que Benoît ait lu aussi le récit autobiographique d'Ignace de Loyola²⁹ et qu'il s'en inspire quand il livre le récit de visions qui ont marqué son parcours spirituel. En bien des points, il reprend à la suite d'Augustin les *topoi* littéraires qui lui permettent d'évoquer les transformations intérieures ou comportementales qui accompagnent un parcours de conversion. Ce qui frappe d'emblée chez William, c'est la rapidité avec laquelle les événements intérieurs et extérieurs qui marquent cette conversion s'enchaînent. En moins d'une semaine, il passe d'un christianisme social plutôt tiède ou indifférent à une vie intérieure intense et à un engagement ecclésial résolu.

Il n'entend pas comme Augustin au jardin de Milan la célèbre parole « prends et lis » mais en quelque sorte c'est son goût pour la lecture, d'une certaine manière l'élan spontané de son enfant intérieur, et sa curiosité par rapport à un best-seller dont il a entendu parler, qui le poussent à prendre un livre en main au début de ses vacances. Il serait intéressant d'étudier la place du livre dans les parcours de conversion de la fin du XVI^e siècle. Qu'il suffise ici d'évoquer les lectures qui accompagnent le lent chemin de conversion de saint Ignace de Loyola ou la

²⁹ IGNACE DE LOYOLA, *Le récit du pèlerin*, Autobiographie, édité par André THIRY, Desclée de Brouwer, Bruges, 1956.

lecture d'une simple phrase qui transforme radicalement la vie de Barbe Acarie. Chez William Fitch, le déclencheur du processus de conversion est aussi un livre. Il ne s'agit pas d'abord chez William d'une conversion de l'intelligence car celle-ci est déjà instruite de la foi chrétienne et y donne son adhésion, mais c'est avant tout une conversion de la volonté que va déclencher en lui la lecture de l'ouvrage de Robert Parsons³⁰.

L'expérience intérieure faite par William à la lecture de ce livre de spiritualité ignacienne, spiritualité qui accorde une place centrale à la volonté de Dieu, va marquer la vie du jeune homme à tel point que quelques années plus tard son enseignement aura la prétention de réduire toute la vie spirituelle au seul point de la volonté de Dieu. Il sera attiré par la vie de François d'Assise marquée elle aussi par l'inlassable recherche de la volonté de Dieu³¹.

Pour William, les quelques jours au vert se transforment donc en véritables exercices spirituels, à la manière ignacienne, aboutissant à la décision de vivre selon la volonté de Dieu. À peine la résolution prise, commence pour lui un terrible combat spirituel contre les multiples pensées visant à le détourner de son propos, et contre les tentations et les attaques du démon. Benoît de Canfield relate en détail l'itinéraire intérieur parcouru pendant cette semaine, une sorte d'entraînement au combat à travers angoisses, peurs, souffrances, luttes effrayantes avec le secours providentiel de ravissements et de visions. William n'est plus seul avec lui-même mais l'interlocuteur divin a fait irruption dans sa vie. Le point culminant de la semaine réside dans la décision de servir Dieu. C'est la part de la volonté humaine. Les événements extérieurs ou intérieurs, dans la douleur ou la consolation, apparaissent dans le récit de Benoît de Canfield

³⁰ L'intellect participe bien sûr au processus de conversion de William car cette conversion qui est passage à une nouvelle cohérence de sa vie chrétienne implique toutes les puissances de son âme.

³¹ Qu'il suffise pour s'en convaincre de rappeler deux prières de saint François, la prière de jeunesse devant le crucifix de Saint-Damien : « Dieu souverain et glorieux, illumine les ténèbres de mon cœur et donne-moi la foi droite, l'espérance certaine et la charité parfaite, le sens et la connaissance, Seigneur, pour que j'accomplisse ton commandement saint et véridique », « Summe, gloriose Deus, illumina tenebras cordis mei et da mihi fidem rectam, spem certam et caritatem perfectam, sensum et cognitionem, Domine, ut faciam tuum sanctum et verax mandatum » (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, Sources Chrétiennes n° 285, Éditions du Cerf, Paris, 1981, p. 334 (PCru)), ou la prière de la maturité qui conclut la lettre à tout l'Ordre : « Dieu tout-puissant, éternel, juste et miséricordieux, donne-nous, à nous misérables, à cause de toi-même, de faire ce que nous savons que tu veux, et de toujours vouloir ce qui te plaît, afin qu'intérieurement purifiés, intérieurement illuminés et embrasés du feu de l'Esprit-Saint, nous puissions suivre les traces de ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, et par ta seule grâce, parvenir jusqu'à toi, Très-Haut, qui, en Trinité parfaite et en simple Unité, vis et règnes et es glorifié, Dieu tout-puissant, pour tous les siècles des siècles. Amen. », *Omnipotens, aeterna, iuste et misericors Deus, da nobis miseris propter temetipsum facere, quod scimus te velle, et semper velle, quod tibi placet, ut interius mundati, interius illuminati et igne sancti Spiritus accensi sequi possimus vestigia dilecti Filii tui, Domini nostri Jesu Christi, et ad te, Altissime, sola tua gratia pervenire, qui in Trinitate perfecta et Unitate simplici visis et regnas et gloriaris Deus omnipotens per omnia saecula saeculorum. Amen.* (Ibid., p. 254 (LOrd 50-52)). Remarquons la Règle de perfection peut être lue comme le développement du programme de vie synthétisé dans cette dernière prière du *Poverello*.

comme providentiels, autrement dit permis ou donnés par Dieu dans sa puissance, sa sagesse et sa bonté.

La décision de retour à Dieu de William l'amène aussitôt à l'interrogation suivante : Dans quelle Église servir Dieu ? L'Église officielle dont la reine Élisabeth est le gouverneur ? L'Église des « puritains » qui aspirent à une réforme profonde de l'Église en place ? L'Église catholique romaine à laquelle appartiennent des membres de la famille Wiseman et dont les prêtres sont emprisonnés en raison de leur foi ?

Ayant quitté tous empeschemens causez par les vanités du monde, ie me resolus d'esprouver comme ie pourrois servir à nostre Seigneur ; ce que si anciennement eust esté fait l'on eust ioüy de quelque repos, toutefois en ces temps si miserables, cela m'est arrivé, d'autant qu'une autre tentation me fut obiectee, qui me tourmenta merueilleusement, et m'esbranla beaucoup plus que les autres precedentes, sçavoir est, quelle religion ie devois embrasser : Mais vos misericordes Seigneur, et aydes tant favorables, qui m'auoient secouru par cy-devant en ceste mienne douloureuse condition, se sont [p. 475] monstrees beaucoup plus clairement, quand avec un soigneux, et attentif regard, i'eu consideré, comment le monde Chrestien estoit depuis nagueres divisé en diverses sortes de religions : voyant aussi comme nostre royaume d'Angleterre resoluement en tenoit une sorte differente des autres ; considerant en outre que i'avois tousiours esté nourry, et eslevé selon icelle, sans en avoir iamais cogneu d'autre : ces choses dis-ie, estant bien ruminees, et profondement pensees en mon esprit, ie fus conduit en un grand doute et ambiguité ; sçavoir-mon qui estoit celle que je deuois ensuyure : graves, sages et doctes hommes me sembloient que ie voyois des deux costez ; ce qui me faisoit davantage chanceler et me rendoit plus douteux, et pensant qu'à peine pourrois-ie iamais atteindre la parfaicte cognoissance de la verité, cet affaire ne me causoit petite anxieté, mon cœur se [p. 62] sentant saisi d'un cruel obstacle ; ô dis-ie quelles affaires infinies ay-ie embrassé, quel labyrinthe est celuy-cy !³²

Si les premiers mouvements de la conversion de William ont touché sa sensibilité, le domaine des émotions et des passions, et finalement sa volonté et capacité de décision, sa raison ou son intellect sont sollicités pour la mise en œuvre concrète de son choix de servir Dieu. Pour déterminer dans quelle religion il servira le Seigneur, William entend, afin de sortir des doutes qui l'assaillent, procéder de manière méthodique. Il ne peut embrasser tous les aspects de la question et par conséquent choisit de rencontrer des membres de ces Églises et confronter leurs

³² J. BROUSSE, *Vie*, p. 474-475.

positions sur un point précis et pour lui essentiel : le mode de présence du Christ dans l'eucharistie.

William traverse donc cette semaine de crise entre débats intérieurs, angoisses et consolations. Le vendredi après de repas de midi, il termine le livre de Robert Parsons et entreprend de marcher dans la campagne en méditant sur ces événements. C'est alors que son attention est attirée par « une compagnie de chevaux³³ », qui curieusement devient « une compagnie de pauvres gens assez mal accomodez, de couleur brune³⁴ » et se transforme enfin en « une belle compagnie d'hommes et d'enfants tous vestus de couleur blancheastre³⁵ ». William est très impressionné par cette étrange vision dont le sens ne lui sera révélé que plus tard³⁶ :

Comme ie m'en retournois ie pensay profondement en mon esprit tout le discours passé, m'esuertuant de sçavoir l'intelligence d'iceluy, et en pensois fort diuersement ; mais vous Seigneur, ne vouliez pas que i'en sceusse l'exposition : vous cognoissiez bien combien cela m'estoit plus meritoire d'auoir la chose suspenduë : et pour ce toutes les declarations que i'en pouuois faire, et de ceux avec lesquels i'en conferois, estoient toutes erronees, et [p. 483] fort esloignees de la verité, iusqu'à ce qu'elle me fut manifestee en tel temps et lieu opportun que votre bonté auoit preordonné³⁷.

Le samedi 31 juillet, William retourne à Londres avec le projet de rencontrer des membres de l'Église officielle d'Angleterre et de l'Église Catholique. Il ne réussit pas à trouver un de ses amis de religion Catholique, mais lui laisse un billet disant qu'il souhaite le voir. Il parvient par contre à rencontrer un Puritain de sa connaissance qui l'invite à vivre la Cène avec lui le jour suivant. Le samedi soir, William connaît un temps d'âpre combat et de prière intense desquels il sort profondément transformé. L'enquête qu'il entendait faire pour discerner par voie de raison dans quelle Église Dieu voulait qu'il le servît n'a plus d'objet. Par mode d'inspiration intime, de révélation infuse supranaturelle, William qui, à peine quelques heures plus tôt, était disposé à se rendre à la Cène avec son ami Puritain, est profondément convaincu que Dieu l'appelle à le servir dans l'Église Catholique. Benoît est extrêmement discret sur cet

³³ *Ibid.*, p. 65.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 67.

³⁶ S'agit-il d'un songe éveillé ou d'une vision prémonitoire, nous ne saurions trancher. Toujours est-il que cet événement intérieur d'un genre nouveau a plongé William dans une certaine perplexité jusqu'à ce que bien plus tard, il réinterprète la compagnie de pauvres gens vêtus de brun comme la troupe en marche des franciscains qu'il venait par appel divin de rejoindre. Cette vision serait-elle alors une première manifestation de l'appel divin à la vie franciscaine ?

³⁷ J. BROUSSE, *Vie*, p. 482-483.

événement intérieur, comme il l'est de manière générale dans le récit autobiographique sur les nombreux ravissements ou extases qui accompagnent son cheminement spirituel. Il parle seulement d'une « visitation » du Seigneur. Il n'évoque dans son autobiographie que ce qui est nécessaire à l'intelligence du récit ou utile à la glorification de la miséricorde et de la bonté divines. À peine cet événement intérieur s'est-il produit, que survient une autre « visitation », extérieure celle-ci et tout à fait inattendue vu l'heure tardive.

Derechef vostre bonté et misericorde de pouruoyante se manifeste davantage en cet effet, car en ce temps de vostre visitation si gracieuse estant si bien confirmé en la vérité de la vraie religion, i'entendis heurter à la porte de ma chambre, et voyant qu'il estoit tard, et que ma façon de coucher estoit indecente, ie n'osay ouvrir la porte, toutefois esperant qu'en ce temps si fauorable toutes choses me [p. 511] reüssiroient à bien, ie parlay en demandant qui c'estoit, et la personne m'ayant fait response, ie luy demanday son nom, lequel entendant, comme presque prevoyant la fin et l'issuë de la chose, et cognoissant ie le fis entrer et receus ioyeusement voyant que c'estoit celuy que j'auois cherché pour tirer quelques arguments pour m'ayder à la recherche de la verité, lequel alors arriva non sans vostre speciale providence, et tel temps que vostre bonté m'avoit rendu aussi suffisant pour l'instruire à la verité comme au precedent ie pensois l'estre de luy, de sorte qu'estant entré, ie commençay à hautement loüer, exalter, et magnifier la religion Catholique, et la recommandant avec ferveur luy disois, assurez vous qu'il n'y a autre verité que celle-cy, et luy estonné d'entendre telle chose de moy, il me l'accorda totalement³⁸.

L'arrivée de l'ami catholique est aussi providentielle que l'arrivée d'Ananie auprès de Saul en prière à Damas³⁹, la rencontre des deux hommes et les rites accomplis parachevant la transformation de Saul en disciple de la Voie. Elle est aussi providentielle que l'arrivée de Marie auprès de sa cousine Élisabeth, les deux femmes louant aussitôt le Seigneur pour les merveilles qu'il accomplit.

alors ie luy demanday s'il estoit reconcilié à l'Eglise, et comme tout effrayé, me respondit non, mais Dieu aidant ie le feray, dont luy esmeu de cette chose si inopinée, estant totalement converty, [p. 512] nous resolumes par ensemble sans delay, de nous reconcilier à l'Eglise, et entrant en conference l'un avec l'autre de ce subiect, nous passames toute la nuict sans nous devestir, le lendemain qui estoit Dimanche, l'aurore apparoissante, nous poursuivismes nostre dessein, touchant la reconciliation, pour l'accomplissement de laquelle

³⁸ J. BROUSSE, *Vie*, p. 510-511.

³⁹ Cf. Ac 9,15-18.

nous ne trouvasmes autre place qu'une vieille, et infame prison, appelée Porte-neufve, qui ordinairement estoit remplie de Prestres, dans laquelle pour lors y auoit beaucoup de Catholiques, entre lesquels nous trouvasmes un Prestre qui estoit de la cognoissance de ce mien compagnon, (lequel apres son banissement d'Angleterre, devint, et est maintenant de l'ordre des Chartreux à Anvers).⁴⁰

William et son compagnon sont reçus par Robert Darbysher, prêtre qui entrera en 1592 à la Chartreuse de Sheen Anglorum, communauté de Chartreux anglais exilée alors à Anvers et dont il sera élu Prieur en 1596. Les sources cartusiennes le présentent comme « une personne d'exceptionnels mérite, instruction et prudence » et comme particulièrement attiré par la solitude⁴¹. La mention par Benoît de Canfield de l'entrée du Père Darbysher chez les Chartreux à Anvers laisse supposer que les deux hommes après cette première rencontre sont restés en contact. Benoît, à ce point de son récit autobiographique, dit peu de choses de cette première rencontre, sinon qu'il reçut le sacrement de pénitence qui le fit entrer dans l'Église Catholique. Cet événement, pour lui décisif, est présenté en termes de libération providentielle de l'erreur et des péchés de sa vie passée et mis en lien avec la libération miraculeuse de saint Pierre, fêtée précisément ce jour, le 1er août. C'est en effet le dimanche 1er août 1595 selon le calendrier julien en vigueur en Angleterre (soit le dimanche 11 août selon le calendrier grégorien en usage en France). Et Benoît de magnifier une fois de plus la miséricorde et la bonté du Dieu qui les libère :

et iceluy [le Prestre] nous mit tous deux au port, où seulement on peut obtenir salut, sçavoir est, en nous reconciliant à la sainte Eglise : maintenant] Seigneur y a il homme vivant qui puisse comprendre l'ineffable grandeur de vostre bonté, qui s'est si misericordieusement à nous deux communiquee, en faisant de moy atheiste, et sans cognoissance [p. 513] de

⁴⁰ J. BROUSSE, *Vie*, p. 511-512.

⁴¹ Voir la notice sur Robert Darbysher (ou Darbyshire) dans l'ouvrage de Lawrence Hendriks : *The London Charterhouse: Its Monks and its Martyrs*, London, 1889, p. 313-314 : « Dom Robert Darbysher, who was elected Prior on the 24th of July, 1536, is described by Father Long as "a person of distinguishable merit, learning, and prudence." He was a priest before joining the Carthusian Order, and from the special interest he took in the welfare of the English College at Rome, it is supposed that he was educated there. Being sent to England, he worked for the salvation of souls until he was thrown into Newgate for performing the functions of the priesthood. While in prison he converted to the Catholic faith a certain William Rich, who afterwards joined the Franciscans, and was known in their Order by the name of Benet of Canfield. Benet died in 1611, in the [p. 314] odour of sanctity. As to Father Darbysher, he was banished ; and in 1592 he became a Carthusian at Sheen Anglorum. During his priorate, the donations of several friends, and of two novices who gave their property to the Charterhouse, somewhat ameliorated the position of the English Carthusians ; yet they depended mainly upon the Spanish pension, which was not paid regularly. In 1611 Prior Darbysher obtained leave to resign his office in order to prepare himself in solitude and silence for a better world, and in the following year he departed this life.» La note 1 de la page 314, précise la source : « "See the life printed 1623, p. 48, wherein the copy I have by use, after these words :He went to Newgate... found a Priest" in the margin is written Fr Darbysher (*Notitia Cart.*, chap xiii, note M); Voir également K. EMERY, *Renaissance Dialectic*, p. 263, note 47 ; E. GULLICK, « The life », p. 51.

religion, qui vivois selon la malignité du temps, en vne sepmaine un bon, et vray Catholique en abhorrant, et detestant le cours de ma vie passee, tous plaisirs du monde foulez aux pieds, tous dangers du temps estans mesprisez, et finalement toutes les tentations susdictes estant vaincuës, et surmontées, et de luy semblablement faict Catholique, y estant persuadé maintenant avec peu de paroles, combien il eust demeuré quelque temps en schisme, nonobstant beaucoup de persuasions, ce qui est arrivé le jour de saint Pierre aux liens, lequel saint comme ie croy n'a peu profiter en cette affaire, puis qu'en sa feste ie fus mené à l'Eglise, de laquelle il estoit le chef lors qu'il vivoit, les chaines, et liens de mes pechez par confession au Prestre estant deliez au iour mesme que l'Eglise faict mention des liens de cet heureux Apostre miraculeusement rompus par l'Ange, tellement qu'en ce Dimanche là avec l'Eglise ie pouvois chanter en exultation de cœur, *Iceluy est le iour que le Seigneur a faict, resiouysson nous en iceluy, car tu as rompu mes liens, ie te [p. 514] sacrifieray une hostie de loüange, Car maintenant ie suis vostre serviteur, Seigneur, ie suis vostre serviteur, et le fils de vostre servante la sainte Eglise.*⁴²

L'entrée dans l'Église catholique romaine, dont le frère Benoît souligne ici surtout la signification spirituelle, a pour conséquence immédiate de faire passer le jeune gentilhomme du courant puritain toléré par la reine Élisabeth à la minorité catholique persécutée. Comment expliquer ce passage à l'Église catholique ? William était jusqu'alors peu impliqué, comme il l'affirme lui-même dans la vie ecclésiale et ne s'était pas positionné intellectuellement dans les débats théologiques entre les confessions catholique et anglicane, et entre l'anglicanisme officiel et le courant puritain. Lorsque, converti au Christ, se posa pour lui la question de savoir dans quelle Église servir Dieu, c'est la question de l'eucharistie qui lui parut déterminante pour le discernement qu'il devait opérer. Sur ce point il ne put cependant mener au bout l'enquête qu'il s'était proposé de faire et qui avait motivé son retour anticipé à Londres. Qu'est-ce qui fut décisif dans le choix de William ? Il ressort du récit autobiographique que c'est dans l'expérience mystique qui précéda la visite de son ami catholique qu'il faut chercher le motif de son passage inattendu à l'Église catholique. Toutefois le frère Benoît se garde bien dans son récit de faire porter le miracle sur le passage de l'hérésie à la vraie foi, comme le réclamait l'apologétique catholique du temps, mais sur la conversion à Jésus-Christ et le passage de l'inactivité à l'engagement dans l'Église. Il semble que pour Benoît la question fondamentale, quand ses supérieurs lui ordonnent d'écrire le récit de sa conversion, n'est pas de montrer une quelconque supériorité de l'Église catholique que Dieu lui aurait miraculeusement révélée mais

⁴² J. BROUSSE, *Vie*, p. 512-514.

d'attirer le regard du lecteur vers l'« unique nécessaire » qui est de revêtir Jésus-Christ intérieurement en faisant comme lui la volonté du Père et extérieurement en participant activement à la vie de son Corps qui est l'Église. Benoît de Canfield n'entre résolument pas dans les polémiques confessionnelles qui déchirent le Corps du Christ mais entend servir humblement et résolument le Seigneur de la manière qui lui a été mystérieusement révélée. Jamais Benoît ne quittera cette attitude fondamentale d'humilité et de respect envers ses frères chrétiens d'autres confessions. Approfondissant sans cesse le mystère de l'Église, celle-ci sera de plus en plus pour lui le lieu de l'union à Jésus-Christ par l'accomplissement de ce qui plaît au Père, la vraie famille de Jésus-Christ : « Celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux est pour moi un frère, une sœur et une mère » (Mt 12,50)⁴³.

Il ressort du récit de Benoît de Canfield que c'est Dieu qui a l'initiative de sa conversion et qui sollicite sa libre réponse⁴⁴. La Providence, la bonté et la miséricorde de Dieu sont les *Leitmotive* du récit. La réponse de l'homme est engagement dans toutes ses dimensions de vie sociale, d'éthique personnelle, de décision, de sensibilité à l'action et à la voix de Dieu, et d'implication de l'intellect à la recherche de la vérité. D'une part l'intériorité et d'autre part la dimension sacramentelle et ecclésiale se conjuguent dans la conversion de William. Conversion au Seigneur dans son Église comme il l'exprime clairement en faisant siennes les paroles du Psalmiste : « ie suis vostre serviteur, et le fils de vostre servante la sainte Eglise ».

Ainsi donc la semaine de conversion de William culmine-t-elle dans l'expérience intense de rencontre contemplative avec le Seigneur, suivie immédiatement d'un partage fraternel avec un compagnon, rencontre qui porte les deux à la louange de Dieu et l'amour de l'Église, rencontre qui aboutit à la vie sacramentelle et à la réconciliation dans l'Église. Le sacrement achève la transformation amorcée intérieurement et extérieurement et scelle l'incorporation à l'Église et le passage de toute la personne à une vie résolument chrétienne pleine et responsable au sein du corps ecclésial. L'expérience pascale de libération du samedi soir au dimanche matin marque profondément William et donne le ton à sa vie spirituelle comme union au Seigneur dans l'Église.

William est au début d'un chemin nouveau qu'il ignore encore mais, depuis sa décision de servir Dieu, c'est-à-dire de remettre sa vie entre les mains du Père, il a lâché la volonté de

⁴³ Dans le récit parallèle de Luc, aux questions « qui est ma mère ? qui sont mes frères ? » Jésus répond « ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique » (Lc 8,21).

⁴⁴ L'insistance de Benoît sur l'initiative divine semble une relecture du « tu me convertis à toi » de saint Augustin.

contrôler, de maîtriser les événements. Il n'est qu'au début du chemin mais déjà il fait en chemin l'expérience fondamentale de la présence de Dieu avec lui ou plus précisément dans sa vie. Il accepte d'être dans l'inachevé. Il ne comprend pas la vision qu'il a reçue et sait seulement qu'elle vient du Seigneur. Il remet sa vie entre les mains de Dieu dans la confiance.

La relecture que Benoît de Canfield fait de sa conversion fait apparaître les expériences fondamentales qui signent sa vie spirituelle.

La relecture de la conversion comme initiative miséricordieuse de Dieu infiniment bon et prévenant

Le frère Benoît, nous venons de le voir, relit sa vie passée devant Dieu et sous son regard de miséricorde, à la manière de saint Augustin dans les *Confessions*⁴⁵. Comme l'évêque d'Hippone, il s'adresse à Dieu, bien souvent avec les mots des psaumes devenus familiers grâce à la prière liturgique. La providence divine n'a pas abandonné l'homme perdu mais veille sur lui jusque dans ses égarements, jusqu'à l'heure où, tel le bon berger, il va chercher la brebis égarée pour la ramener à la bergerie qui est l'Église et dans laquelle, nourrie des divins sacrement elle trouvera la vie :

c'est en ce temps icy, soubs ces gens, et moeurs nourry, et eslevé, ç'a esté vostre ordonnance, ainsi a [t] il pleu à vostre divine majesté , et providence, de me mettre au monde en ce temps icy, et de me faire gouster ces iours calamiteux, desquels i'ay bien eu ma part : vos voyes, et iugemens Seigneur sont inscrutables, votre sapience est infinie, et vos misericordes sont sans nombre : *ô hauteur des richesses de la sapience, et science de Dieu, que ses iujgemens sont inscrutables, et ses voyes incomprehensibles ! Et n'y a point de nombre de la sapience d'iceluy, et sa misericorde est par dessus toutes ses œuvres ;* A vous mon Cantique sera toujours de louange, et vous offriray le sacrifice d'action de graces ; car en quel temps et lieu que ie me [p. 454] suis trouvé, avec quelles gens, et de quelle maniere que i'aye vescu, votre bonté ne m'a pas du tout delaisse, ains* maintenant m'a ietté en un autre moule, et changé mon péché en bien, et mon Seigneur, ie ne puis que ie ne considere de cours precipité et vie desesperee en laquelle si long temps ie me suis fourvoyé, et esloigné de vous *Comme la brebis qui s'est perduë, lors que tu as cessé de chercher ton serviteur* : Car comment ne

⁴⁵ L'histoire et l'anthropologie des phénomènes de conversion ont été le thème d'un projet de recherche du Centre d'études des religions du Livre qui a donné lieu à un cycle de conférences. Cette recherche collective a fait date et ses fruits ont été recueillis dans un ouvrage paru en 1997 sous la direction de Jean-Christophe Attias : ATTIAS, Jean-Christophe, *et alii, De la conversion*, Centre d'études des religions du livre, Patrimoines, Éditions du Cerf, Paris, 1997. En particulier l'analyse de Marie-Anne Vannier sur la conversion d'Augustin comme principe herméneutique de son œuvre est du plus grand intérêt pour notre recherche (*ibid.* p. 281-294).

pourroit-on appeler Chrestienté sauvage cette la en laquelle j'ay passé toute ma vie, sans l'ayde de la Sainte Eglise, et de ses divins sacrements ? Et peut-on appeler Chestien, celuy qui n'a iamais receu aucun Sacrement de pœnitence, Sacrement d'Autel, ouy aucune Messe, entendu Matines, chanté Vespres et Messes, n'a veu Prestre de toute sa vie ? Telle personne donc peut-il estre appellé Chestien, et toutefois i'ay esté tel, ç'a esté le sauvage et mal-heureux estat auquel i'ay vescu iusques aujourd'huy, comme un tepide* Chrestien ? *ô Seigneur ne vous resouvenés des delicts de ma ieunesse, ny de mes ignorances.* Rien autre en fin ne [p. 455] se pouvoit remarquer en moy, sinon une superficielle semblance d'un miserable, et negligent Chrestien, car si ie n'estois branche de la vraye vigne, comment est-ce que ie pourrois apporter de bon fruict, si ie n'estois pas un membre du corps, quel service pourrois je faire au chef ; ie n'estois pas membre de Iesus-Christ, puis que ie n'estois pas en son Eglise, puis que comme dict un saint personnage, qu'il n'est pas digne d'avoir Dieu pour pere qui n'a pas son Eglise pour mere, tellement que ie vivois en corps, mais en ame i'estois mort.⁴⁶

Ce passage autobiographique renseigne le lecteur sur le cœur de son expérience de conversion et sur sa « physionomie spirituelle » après sa conversion. Tout d'abord, et c'est capital pour comprendre la vie et l'œuvre de Benoît de Canfield, il y a l'expérience de la bonté sans limite de Dieu qui s'exerce même quand l'homme est éloigné de Dieu. En d'autres termes, Benoît expérimente dans sa propre vie la Providence du Dieu bon, qui ne lui a fait, ne lui fait et ne lui fera que du bien. Cette expérience personnelle de la prévenance de Dieu pour les brebis égarées est sans doute une des clés pour comprendre l'attitude infiniment respectueuse, douce et humble qui, d'après la documentation disponible, caractérisera l'apostolat du frère Benoît auprès des protestants. De même, celui qui reconnaît avoir été « un faineant à l'Eglise de saint Paul prophanée⁴⁷ » ne pourra pas, une fois saisi par le Christ, mépriser dans son zèle apostolique les tièdes et les indifférents, mais sera intérieurement poussé à leur proposer inlassablement par l'exemple de vie, par la parole et par l'écriture, un chemin de l'indifférence à la vie avec le Christ. La patience et la compassion que Dieu a eues à son égard, comment à son tour ne les éprouverait-il pas à son tour à l'égard des autres ? Le premier pas du cheminement proposé dans la *Règle de perfection*, l'œuvre majeure de Benoît de Canfield, n'est-il pas le degré décrit au chapitre 8 de la première partie, où l'âme est libérée des ténèbres de l'indifférence ou de l'oubli en posant des actes concrets dans l'intention de mettre en œuvre ce qu'elle a entrevu ou discerné de la volonté divine ?

⁴⁶ J. BROUSSE, *Vie.*, p. 453-455.

⁴⁷ J. BROUSSE, *Vie.*, p. 457.

La relecture de la conversion comme expérience personnelle et ecclésiale de libération par le Christ

Le grand don que Dieu fait à Benoît lors de sa conversion est de faire de lui un membre vivant du corps du Christ qui est l'Église, une branche de la vraie Vigne, qui est tout à la fois le Christ et l'Église, capable de donner du fruit. Il était certes déjà, comme baptisé, dans l'Église mais il y était inactif ou au moins peu actif. Le cœur de l'expérience de conversion du jeune William est l'union au Christ dans l'Église qui est son corps, particulièrement à travers les sacrements de la pénitence et de l'autel. Il passe d'une apparence de vie chrétienne, à une vie chrétienne véritable, dont le centre est Jésus-Christ. Il n'est pas inutile de souligner à partir du récit autobiographique de Benoît la dimension christocentrique de son expérience de conversion. L'union au Christ, comme le rameau qui reçoit la sève du tronc, ou comme le membre du corps dont Jésus-Christ est la tête, est le cœur de son expérience de vie, c'est le cœur de sa vie mystique.

Une sensibilité nouvelle aux choses de Dieu et à son action dans la vie des hommes est apparue en William. Ce dernier est très discret concernant ses larmes et les phénomènes mystiques qui accompagnent sa conversion, visions ou ravissements, et ne rapporte que ce qui est nécessaire à l'intelligence du récit ou qui peut glorifier la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu. En effet, ces phénomènes, pour inhabituels qu'ils soient, ne sont pas l'essentiel de l'expérience spirituelle de Benoît. L'essentiel est la transformation de son âme, la force qui lui est donnée dans les combats contre les suggestions du démon, transformation rendue possible par la Providence qui a fait qu'en à peine plus d'une semaine, de manière tout à fait inattendue, par un enchaînement providentiel d'événements intérieurs et extérieurs, le cœur et la vie du jeune William aient été profondément transformés.

La relecture de la conversion comme expérience pascalle de transformation et d'illumination par la révélation intérieure du Fils de Dieu

L'un des thèmes récurrents du récit de conversion est le passage des ténèbres à la lumière du Christ :

ie ne cognoissois aucunement la lumiere, i'estois aueugle, et me complaisois en la cecité, et marchois par les tenebres aux profonds, et plus obscurs abysses, iusques à ce que vous auez entonné dans l'interieure oreille de mon ame ces tres-saincts, et salutaires propos, *fiat lux*, soit faicte la lumiere, et [p. 459] veritablement soudain elle

l'a esté, et aussitost cette facheuse et obscure nuée qui auoit voilé mes yeux, est disparuë, et esuanouye, et i'ay veu vostre lumiere, et ay recogneu vostre voix, et dit, en verité Seigneur vous estes mon Dieu, qui m'avez tiré des tenebres, et de l'ombre de la mort, appellé à la cognoissance de vostre infaillible lumiere, et fait en sorte que ie voy maintenant : ie vous rends aussi immortelles graces mon Dieu illuminateur, de ce qu'il vous a pleu me convertir, i'ay veu les tenebres ausquelles i'auois esté, et l'obscur et tenebreux abysme où i'auois demeuré, dont i'ay grande crainte et frayeur, et i'ay dit en mon cœur, malheur aux tenebres desquelles i'ay esté detenu par un si long temps, malediction à cet aveuglement, par le moyen duquel il m'estoit impossible de voir l'esclairante lumiere du Ciel, et malencontre, dis-je, à moy par trop grande ignorance, quand ie ne vous cognoissois, vous, dis-je, qui estes mon seul Dieu et Seigneur, lumiere, ioye, et esperance de mon ame, qui m'avez en fin si misericordieusement converty, et [p. 460]si bien destourné mon coeur des vanitez de ce monde, que bien tost apres i'ay fait les trois voeux d'obedience, paureté et chasteté, lesquels ie me deliberay d'observer en la religion de vostre tres-fidele serviteur S. François, vostre loyal amy⁴⁸.

L'action « miraculeuse » de Dieu dans le récit autobiographique de conversion de Benoît de Canfield est exprimée dans les catégories pascales ou baptismales traditionnelles du passage du sommeil ou de la mort de la vie centrée sur soi-même au relèvement, à la résurrection de la vie ouverte à la voix de Dieu : « éveille-toi, ô toi qui dors, relève-toi d'entre les morts et le Christ s ». Les réminiscences bibliques, patristiques ou liturgiques de l'autobiographie montrent l'enracinement profond et l'assimilation par Benoît des Écritures et des écrits des Pères, lorsqu'en 1596 il écrit ce récit. L'agir de Dieu dans sa conversion est l'action de « Celui qui appelle des ténèbres à son admirable lumière⁴⁹ ». Benoît présente son expérience de conversion comme une expérience d'illumination.

Benoît relit son expérience personnelle fondamentale de saisissement par la lumière divine en se coulant dans l'expérience des disciples de Jésus depuis les débuts de l'Église. En effet, c'est déjà en termes d'illumination que l'auteur des *Actes des Apôtres* présentait la conversion au Christ de saint Paul. À la manière des *Actes des Apôtres* qui soulignent l'action de l'Esprit Saint aux débuts de la prédication évangélique, l'autobiographie de Benoît de Canfield par la reprise de thèmes comme, par exemple, celui de l'illumination montrera la

⁴⁸ J. BROUSSE, *Vie*, p. 458-460.

⁴⁹ Cf. 1 P 2,9.

continuité de l'action de l'Esprit entre le chemin de Damas aux débuts de l'Église et les sentiers de la campagne anglaise⁵⁰ :

Je faisais route et j'approchais de Damas, quand tout à coup, vers midi, une grande lumière venue du Ciel m'enveloppa de son éclat. Je tombai sur le sol et j'entendis une voix qui me disait : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? » Je répondis : « Qui es-tu Seigneur ? » Il me dit alors : « Je suis Jésus de Nazareth, que tu persécutes. » Ceux qui étaient avec moi virent bien la lumière mais ils n'entendirent pas la voix qui me parlait.⁵¹

En quoi consiste cette illumination du persécuteur des chrétiens ? L'apôtre en parle dans la lettre aux Galates en ces termes : « quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens⁵² ». L'initiative de Dieu qui illumine Saoul, mystérieusement préparée depuis le sein maternel, consiste en la révélation par le Père céleste de son Fils *en* lui, c'est-à-dire à l'intérieur de son esprit, de son âme ou de son cœur. C'est la révélation du Fils qui illumine la vie de Paul, la transforme, et le constitue apôtre de Jésus-Christ⁵³.

La lumière qui saisit le jeune William est celle qui a saisi saint Paul et saint Augustin. Les *Confessions* de ce dernier qui inaugurent le genre littéraire dans lequel se coule le récit autobiographique de Benoît de Canfield, présentent aussi la conversion du brillant orateur comme une illumination :

Et, averti par ces livres de revenir à moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien. J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme, quel qu'il fût, au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable, non pas celle qui est ordinaire et visible à toute chair, ni une sorte de lumière du même genre qui serait plus grande et qui aurait, par exemple, beaucoup, beaucoup

⁵⁰ Pour William comme pour Saul de Tarse, le processus de conversion sera à la fois retour à ce qu'ils sont au profond d'eux-mêmes (*epistrophê*), transformation radicale de leurs représentations intérieures et de leur façon d'agir (*metanoïa*) : Le « fainéant à l'Église » comme le persécuteur des disciples de Jésus deviennent tous deux d'intrépides missionnaires livrant leur vie pour l'annonce de Jésus-Christ qui les a aimés et s'est livré pour eux. Pour la compréhension de la conversion comme retour à l'essence originelle (*epistrophê*) et, ou comme mutation radicale (*metanoïa*), voir l'article « Conversion » de Pierre Hadot dans l'*Encyclopaedia Universalis* (1984).

⁵¹ Ac 22,6-9.

⁵² Gal 2,15.

⁵³ Cf. Gal 1,1 où Paul se présente comme « apôtre non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais pas Jésus Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts ». La rencontre du Christ sur le chemin de Damas est en même temps appel à la conversation et appel à la mission d'annoncer Jésus-Christ.

plus de splendeur dans son resplendissement et remplirait tout de sa grandeur. Non, ce n'est pas cela qu'elle était, mais autre chose, bien autre chose que toutes nos lumières.

[...] Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard par la violence de tes rayons sur moi, et j'ai tremblé d'amour et d'horreur. Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance [...] Et j'ai entendu, comme on entend dans le cœur⁵⁴.

Par la lumière divine, les ténèbres sont chassées, l'homme est guéri de sa cécité et de sa surdité, ce qui en lui s'était refroidi se réchauffe au point que sa vie se transforme. Cette lumière qui a transformé la vie de saint Paul et de saint Augustin et qui transforme la vie de William Fitche n'est autre que Jésus lui-même, le Fils unique du Père éternel, celui sur qui repose l'Esprit sans mesure. Dieu le Père, par l'action du Saint-Esprit, illumine l'âme de William de la lumière du Christ, Lumière née de la Lumière.

C'est lui qui a eu l'initiative d'arracher l'âme de William à la vie mondaine, de la purifier des habitudes de péché, de l'illuminer, de la combler de joie et d'espérance, jusqu'à devenir le tout de son âme. C'est la même puissance de Dieu manifestée dans l'humanité de Jésus qui avait transformé saint François afin que le riche marchand de drap d'Assise devînt le « tres-fidele serviteur » et « loyal amy » du Seigneur⁵⁵. William fait l'expérience de la puissance de l'Esprit Saint qui a bousculé sa vie comme un violent vent de tempête, cet Esprit qui est Seigneur et qui donne la vie comme William peut le proclamer dans la prière du *Credo*. Il expérimente en lui la vie nouvelle donnée par l'Esprit Saint lorsque la voix du Père ou du Fils a vaincu la surdité de son sommeil et que toutes les puissances de son âme ont repris vie. C'est l'Esprit Saint qui lui fait connaître la volonté salvifique du Père et suscite en lui l'adhésion à la personne de Jésus-Christ et la volonté de suivre ses traces. C'est la même puissance de l'Esprit Saint qu'il expérimente dans les sacrements et la liturgie de l'Église. Car c'est l'Esprit qui est à l'œuvre dans leur célébration et la sensibilité de William à la dimension symbolique de la vie et de la liturgie est suffisamment aigüe chez le jeune homme pour qu'il y perçoive l'action de l'Esprit. Sous la conduite de l'Esprit, le libre consentement à la volonté de Dieu qu'il exprime

⁵⁴ *Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis ominibus [...] Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso [...]. Et audivi, sicut auditur in corde (SAINT AUGUSTIN, *Confessions* Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel (†) et A. Bouissou, Œuvres de saint Augustin 13, Bibliothèque augustiniennne, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 614-618 (VII, x, 16)).*

⁵⁵ BENOÎT DE CANFIELD, *Veritable*, p. 43.

au cœur de l'été 1585 transformera sa vie et fera du « batteur de pavés, fainéant dans l'Église » un missionnaire ardent à annoncer la conversion et la vie nouvelle en Jésus.

Ainsi donc, le christocentrisme trinitaire du riche récit de conversion fournit une clé herméneutique de premier choix pour comprendre et interpréter le chemin spirituel vécu par Benoît de Canfield et proposé dans son œuvre majeure, la *Règle de perfection*. L'expérience mystique du jeune William est aussi, comme pour le saint d'Assise, appel à un engagement concret en Église.

3. La vocation religieuse et la formation à la vie capucine

Fraîchement converti à une vie plus unie au Christ et passé à l'Église Catholique, William entreprend de mettre tout en œuvre pour servir Dieu qui est assez soudainement devenu le centre, la source et le but de sa nouvelle vie. La conversion de William au radicalisme de sa vie avec le Christ est suivie très rapidement d'un fort attrait pour la vie religieuse. Le futur chartreux qui a reçu sa confession à la *Tower* de Londres et l'a introduit dans l'Église catholique a-t-il discerné chez le jeune homme une vocation à la vie religieuse et l'a-t-il orienté dans cette direction ? Nous ne le savons pas. Nous savons seulement que le lien entre les deux hommes a duré puisque Benoît est au courant du parcours de son confesseur plusieurs années plus tard. Benoît est attiré par une vie austère qui lui permettra de suivre de plus près le Christ. Cette inclination vers l'austérité sera décisive dans son choix d'un ordre religieux et apparaîtra dans sa *Règle de perfection*⁵⁶.

La vocation à la vie religieuse franciscaine

Il ressort du récit autobiographique de Benoît de Canfield que la figure de François d'Assise, tellement uni au Seigneur Jésus-Christ, exerce sur lui une forte attraction. Le Saint d'Assise, riche marchand de draps, a obéi à l'invitation du Christ : « Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et viens, suis-moi ». Il s'est laissé saisir par le Christ dans les longues heures de prière passées devant le Crucifix de la petite église de saint Damien, où il montait en lui cette prière :

⁵⁶ Pour les choix entre deux options indifférentes au plan de la loi, de la conscience ou de la charité, Benoît recommandera de prendre systématiquement l'option la plus contraire aux inclinations de la sensualité.

Dieu souverain et glorieux,
illumine les ténèbres de mon cœur,
et donne-moi la foi droite, l'espérance certaine
et la charité parfaite,
le sens et la connaissance, Seigneur,
pour que moi je fasse ton commandement saint et véridique.⁵⁷

Comment William connaît-il la vie de saint François ? Par la liturgie ? Par la *Legenda Major* ou la *Legenda minor* de saint Bonaventure ? Par quelque écrit de lui comme sa *Règle* ou son *Testament* ? Nous ne le savons pas précisément. Toujours est-il qu'entre le disciple du XIII^e et celui du XVI^e siècle, s'établit une mystérieuse et profonde relation. François a laissé sa situation sociale pour servir Dieu et toute sa vie a été marquée par la quête de la volonté de Dieu dans une union au Christ tellement forte qu'à la fin de sa vie il fut marqué en son corps des plaies de son Seigneur Crucifié et Ressuscité.

William quitte aussi sa situation sociale, ses biens, son pays et en février 1586 débarque en France où il s'émerveille de la beauté de la liturgie et des églises catholiques. Il se trouve dans un environnement plus favorable pour mener la vie chrétienne dans l'Église Catholique.

Dans son récit autobiographique, Benoît reprend les mots du psalmiste pour exprimer son émerveillement et le bonheur de sa nouvelle vie dans l'Église Catholique :

Seigneur i'ay aymé la decoration, et ornement de vostre maison, sçachant que cela vous agree, et que mesme vous y habitez avec vostre fils Iesus-Christ incarné, et le saint Esprit, et pour cette cause à bon droict en ce temps icy nous pouvons dire avec le Psalmiste, *La sainteté convient à vostre maison, en toute espace de temps, à sçavoir iusques à la consommation du siecle, et par ces Eglises si somptueusement basties, et par icelle grande et magnifique structure des monasteres si richement doüez et rentez de reuenus, ie ne pouuois que voir la grande piété, et devotion que produisoit la foy Catholique, comme aussi voyant les monasteres ruinez par [p. 521]tout nostre pays, ie ne pouuois que regretter la miserable calamité qu'apporte l'hérésie ?*⁵⁸

⁵⁷ Cette prière, que nous avons déjà rencontrée (n. 34), est un premier témoin de la quête de la volonté de Dieu qui marqua tout le parcours spirituel de François d'Assise. Le texte en ombrien est donné dans l'édition critique de Carlo Paolazzi : FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, Edizione critica a cura di Carlo PAOLAZZI, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata, 2009, p. 34 : *Alto et glorioso Dio, illumina le tenebre de lo core mio, e damme fede diritta, speranza certa e caritade perfetta, senno e cognoscimento, Signore, che io faccia lo tuo santo e verace commandamento. Amen* Il est hautement probable que le jeune William trouva dans la prière du jeune François l'expression de ce que portait son cœur à cette étape de sa vie.

⁵⁸ J. BROUSSE, *Vie*, p. 520-521.

Dans ce passage, Benoît laisse parler son cœur et exprime librement ses émotions et ses sentiments. Contre les tendances iconoclastes du Protestantisme ou du moins l'extrême sobriété des temples, l'art baroque dans le catholicisme entend faire goûter aux fidèles comme par anticipation quelque chose de la beauté, de la splendeur et de la gloire qui leur est promise dans le Royaume des Cieux. Cet art touche la sensibilité de William au point qu'à travers et peut-être au-delà de l'émotion esthétique, il est touché par la présence de Dieu dans son Église, selon la promesse de Jésus : « Je serai avec vous chaque jour jusqu'à la fin des temps » (Mt 28). L'expression de Benoît est celle d'un homme bercé par la liturgie et le chant des psaumes qu'il a intégrés au point d'exprimer à travers eux ses propres sentiments. Mais dans ce passage, Benoît va plus loin : il décrit avec grande sobriété son expérience de Dieu au début de sa vie en France, qui n'est autre que la conscience aigüe et émerveillée de l'inhabitation de la sainte Trinité dans son Église : « Seigneur [Père] [...] mesme vous y habitez avec vostre fils Iesus-Christ incarné et le Saint Esprit ». Émerveillement adressé au Père céleste devant l'inhabitation des personnes divines parmi les hommes. Jésus est le Fils du Père, qui s'est incarné. La présence du Christ à l'humanité inaugurée par l'incarnation du Fils ne s'achève pas au jour de sa mort ou de son ascension mais continue chaque jour jusqu'à la fin des temps dans son Église. L'expérience de William après sa conversion n'est donc pas une expérience supranaturelle d'un divin impersonnel, une absorption dans la déité qui se situerait au-delà des personnes divines et de l'humanité assumée par le Fils dans son Incarnation. Sa rencontre avec Dieu n'est pas l'expérience théiste ou déiste du saisissement devant la transcendance de l'Être suprême ou du grand Architecte, mais la rencontre émerveillée et amoureuse du Dieu trine et un révélé en Jésus Christ et présent dans l'aujourd'hui de son Église. L'on croirait entendre résonner l'action de grâces de saint François relisant son parcours de vie : « Le Seigneur m'a donné une grande foi dans les églises » ou encore ses louanges émerveillées : « Tu es beauté, [...] tu es joie, [...] tu es notre grande douceur, [...] Grand et admirable Seigneur, Dieu tout-puissant et miséricordieux Sauveur » dans le billet qu'il écrivit à frère Léon pour le consoler dans ses épreuves. L'expérience spirituelle de William à son arrivée en France est donc celle d'un christocentrisme trinitaire vécu dans le recueillement à l'église, la belle demeure de Dieu au milieu des hommes, et dans la splendeur de la liturgie.

Mais se pose à William la question suivante : dans quel Ordre pourra-t-il vivre le plus fidèlement la forme de vie de saint François ? Chez les Observants ou Cordeliers, cette réforme de l'Ordre séraphique qui veut observer au plus près la *Règle* de saint François ou bien chez les Capucins cette toute jeune réforme qui prétend revenir à l'observance la plus pure de la Règle

et du Testament du *Poverello* ? L'austérité de ces derniers est la plus visible mais correspond-elle le plus à l'intention du saint d'Assise de « vivre l'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ » ?

L'Ordre de saint François est divisé en plusieurs branches depuis la bulle *Ite vos* du 29 mai 1517. Par cette bulle, le Pape Léon X entendait assurer la paix et l'unité de l'Ordre franciscain tirailé par de multiples volontés de réforme pour retourner à la pureté de la *Règle* vécue par saint François et ses premiers compagnons. En fait la bulle de 1517 a enregistré la séparation entre d'une part les Conventuels, c'est-à-dire la branche non réformée⁵⁹, et d'autre part les Observants, appelés aussi en France Cordeliers, parmi lesquels se rangent les différentes réformes. Conventuels et Observants deviennent deux branches autonomes avec pour chacune un gouvernement sous la conduite d'un ministre général propre, successeur le saint François. Toutefois, l'Observance, loin d'être pacifiée et unifiée, demeure tirillée par les volontés de réforme : certains frères font l'option d'une réforme personnelle au sein de l'observance, d'autres souhaitent des structures institutionnelles partiellement ou totalement autonomes qui leur permette de vivre la Règle promise dans toute sa pureté. En 1525, le frère Mathieu de Bascio qui a eu la vision du « vrai habit de saint François » obtient du Pape la permission de vivre avec quelques frères la radicalité de la vie franciscaine des origines. Mathieu de Bascio a comme modèle la prédication de la pénitence par une vie prophétique, dans la pauvreté absolue et l'itinérance, à l'image du Christ pauvre annonçant la conversion car le Royaume est proche. Son compagnon Louis de Fossombrone, accompagné de son frère Raphael, est marqué par un fort désir d'érémisme, qui est pour lui la façon de vivre parfaitement la Règle de saint François. Il obtient du Pape Clément VII, le 3 juillet 1528, la bulle *Religionis zelus* qui lui accorde les mêmes privilèges que la réforme semi-érémitique des Camaldules au sein de l'Ordre bénédictin. C'est la naissance, à Camerino, dans les Marches, des « Frères de la Vie érémitique », qui très vite, du fait du long capuchon de leur habit, selon la vision de Mathieu de Bascio, seront appelés *cappuccini* ou, en français, capucins. Ils sont placés sous la tutelle des Conventuels : ils élisent un Vicaire général qui doit être confirmé par le Ministre général des Conventuels et rencontrer ce dernier une fois par an. La bulle *Religionis zelus* permet aux Capucins d'accueillir des frères de l'Observance.

⁵⁹ Cette branche est appelée ici « non réformée » du point de vue juridique. En elle s'observe non seulement la soif de réforme intérieure mais aussi par la suite des mouvements de réforme institutionnelle.

Une partie des frères Observants constatent que les observances ne suffisent pas à la transformation profonde de leur vie et pense que la voie par excellence de cette transformation en profondeur est l'oraison mentale, prière silencieuse prolongée dans laquelle Dieu peut illuminer et transformer en profondeur le cœur de l'homme. Décus par des promesses de maisons de récollection non tenues par le gouvernement de l'Observance, des frères en responsabilité et des prédicateurs réputés passent aux Capucins. Parmi eux, les plus connus sont Jean Pilli de Fano, Bernardin d'Asti et Bernardin Occhino. Leur arrivée chez les Capucins permet une synthèse nouvelle des aspirations initiales, prophétiques et érémitiques dans une forme de vie répondant aux besoins de l'Église du temps. L'équilibre de cette forme de vie mixte, à la fois contemplative et apostolique est atteint dans les premières Constitutions de 1536. Ces Constitutions expriment avec une force inégalée le charisme de la réforme naissante : le centre et le modèle de la vie des Capucins est le Christ qui, par sa vie, sa passion et sa croix, a pris la dernière place. De même les frères sont appelés dans tous leurs choix de vie, de ministère, de service des pauvres et des souffrants, à prendre la dernière place au banquet des Noces de Dieu avec l'humanité. Les Capucins arrivent en France en 1574 à la demande de Catherine de Médicis et du Cardinal de Lorraine. Ils y sont remarqués par l'extrême pauvreté de leur vêtement, leur austérité, et l'ardeur de leur prédication authentifiée par le soin corporel et spirituel des pestiférés lors des épidémies⁶⁰.

Pour opérer le nécessaire discernement de sa vocation, William choisit de se rendre à Paris où il pourra rencontrer Cordeliers et Capucins. Il se sent plus en harmonie avec les seconds qui placent au centre de leur vie les deux heures d'oraison mentale quotidiennes, attendant d'elles (ou plutôt attendant du Seigneur à travers elles) transformation de vie et illumination qui feront des hommes charnels qu'ils sont encore des hommes spirituels cherchant par-dessus tout l'Esprit du Seigneur et sa sainte opération. Il aime se rendre au couvent des Capucins de Meudon où il éprouve une grande paix intérieure. Le Cardinal de Lorraine a en effet installé les capucins dans sa propriété de Meudon et c'est là que les frères ont érigé leur premier noviciat. Il est probable que le maître des novices ou le gardien du couvent de Meudon aient reconnu la vocation de William ou la qualité exceptionnelle de sa vie intérieure quand ce dernier venait visiter les frères, car son admission au noviciat a été rapide par rapport aux pratiques du temps

⁶⁰ Le *Nécrologe du Titre*, nécrologe du Couvent de Saint-Honoré, mentionne pour le deuxième et le troisième frère décédés de la Province qu'ils sont morts suite au soin des pestiférés de Paris en 1580 (*Nécrologe du Titre*, p. 2-3).

où les candidats à la vie capucine devaient souvent patienter des mois voire de longues années avant d'être admis au noviciat.

Le noviciat chez les Capucins

Enfin, le 23 mars 1587, William est admis au noviciat des Capucins et, prenant l'habit, rejoint la mystérieuse procession de pauvres gens vêtus de robes brunes de sa vision de l'été 1585. Il devient Frère Benoît de Canfield, ou Frère Benoît l'anglais. A-t-il choisi lui-même son nouveau prénom ou bien est-ce le Père maître des novices qui l'a placé sous la protection du grand maître spirituel saint Benoît de Nurcie ? Toujours est-il que l'on retrouvera dans l'œuvre du capucin anglais des éléments importants de la spiritualité du moine ombrien. En particulier, l'humilité qui est l'objet de chapitre 7 de la *Règle* de saint Benoît sera un trait caractéristique de la vie de Benoît de Canfield, et le mot d'ordre de la vie bénédictine *ora et labora* sera repris, transformé et adapté par Benoît de Canfield à la vie de tous les baptisés lorsque dans sa *Règle de perfection* il fera de l'œuvre accomplie pour la volonté de Dieu le point de départ de toute la vie spirituelle.

Le récit autobiographique cesse, hélas, avec l'entrée de William en religion comme celui de la conversion d'Augustin s'arrête le jour de son baptême. L'autobiographie nous a, à travers les événements racontés et la façon d'en donner la narration, donné de précieuses indications sur le profil psychologique, spirituel et théologique du Frère Benoît, sur sa sensibilité propre et sur la manière dont il a été saisi par le Christ et par la sainte Trinité. Les témoignages du Sieur de Nantilly et de Jacques Brousse, proches de Benoît vers la fin de sa vie confirmeront le profil esquissé ici à partir du récit, en définitive très pudique et réservé, du Capucin Anglais. Benoît malgré les années qui le séparent des événements de sa conversion essaie d'être fidèle à l'expérience initiale que le Seigneur lui a donné de faire et d'en rendre compte avec le plus de vérité possible pour que cette expérience puisse être profitable à d'autres. Il a entre-temps étudié la théologie et exerce des charges importantes de gouvernement et de transmission comme maître des novices et des étudiants. Il a déjà aussi une solide expérience de direction spirituelle. Il n'ignore pas les débats complexes de son temps sur la liberté et de la grâce. Il n'entend pas bien sûr apporter une solution théorique à ces débats car il n'a pas pour objectif de rédiger un traité de théologie mais de rendre compte de sa propre expérience de la grâce. Avant d'accompagner les autres dans la croissance de leur liberté et dans leur réponse à la grâce de Dieu, il a d'abord expérimenté lui-même ces réalités. Comme saint Paul, c'est par la grâce de Dieu qu'il est devenu ce qu'il est et c'est la puissance de la grâce de Dieu qui a donné toute sa

mesure en lui jusque dans sa faiblesse. La grâce de Dieu l'a conduit sur des chemins que lui-même n'aurait pas imaginés et c'est une profonde action de grâces qui monte en lui quand il retrace le parcours de transformation qui a été le sien. C'est un homme comblé qui écrit cette autobiographie. Dans sa propre vie, comme dans celle de Paul, de Pierre, de Matthieu, de Jean ou d'autres personnages bibliques, comme dans la vie des personnes qu'il dirige, il reconnaît l'initiative absolument gratuite de Dieu qui les transforme en acteurs de leur propre vie. Dieu les réveille et leur confie une mission qui les comble d'un bonheur qu'ils n'auraient pas su imaginer. L'autobiographie de Benoît apparaît donc comme un hymne à la grâce de Dieu et à la réponse active que les hommes peuvent librement donner à l'invitation gracieuse du Seigneur. Grâce divine et liberté humaine opèrent ensemble dans l'expérience de conversion relatée par Benoît de Canfield.

L'année de noviciat imposée par l'Église aux Ordres religieux avant l'émission des vœux de religion est un temps d'initiation intense à la vie religieuse, dans le retrait et le silence. Le noviciat est de la plus haute importance car il prépare à la profession perpétuelle et solennelle, qui, sous l'Ancien Régime, entraîne la mort civile de celui qui l'émet. Dès l'émission de la profession solennelle s'ouvre sa succession comme s'il était décédé. Cette mort civile outre sa portée juridique et sociale a une dimension symbolique extrêmement forte. La vie du frère profès se situe donc entre cette mort aux réalités du monde et la mort corporelle, c'est à dire dans la tension eschatologique du Royaume déjà là et encore à venir. La vie des novices et des autres frères est rythmée par les offices de la liturgie des heures récitée ou cantilée jour et nuit, afin de demeurer dans la vigilance continuelle, tendus vers le retour du Christ à la fin des temps : « veillez et priez en tout temps car vous ne savez ni le jour ni l'heure ». Comme les vierges sages de la parabole évangélique, ils doivent être prêts à se lever pour sortir au milieu de la nuit, avec leur lampes remplies de l'huile de la charité, à la rencontre de l'Époux, et entrer avec lui dans la salle des noces : « Voici l'Époux qui vient, sortez à sa rencontre ». Cette dimension eschatologique de la vie des Capucins est bien documentée par l'historien Bernard Dompnier, fin connaisseur de la vie et l'histoire des Capucins, dans sa thèse d'habilitation à diriger des recherches, parue sous un titre significatif : *Enquête au pays des frères des anges*⁶¹. Cette tension eschatologique est sans doute une puissante clé de compréhension de l'extrême austérité de la vie des frères (privations de sommeil et de nourriture, inconfort, port de vêtements rugueux, jeûne presque continu, disciplines, etc.) et de leur promptitude héroïque

⁶¹ DOMPNIER, Bernard, *Enquête au pays des frères des anges, Les Capucins de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1993.

à se porter au secours des personnes en détresse lorsque frappent les épidémies de peste, les incendies ou les famines. Il faut toutefois sans doute nuancer quelque peu ce tableau dressé à partir des documents de l'austère Province de Lyon des XVII^e et XVIII^e siècles pour ce qui concerne la Province de Paris au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. La dimension eschatologique y est certes importante mais adoucie, pour ainsi dire, par la conscience vive de la visitation de Dieu dans l'instant présent manifestée par sa Providence si prévenante et bonne pour les frères, conscience qui les fortifie dans leur combat spirituel quotidien. L'expérience franciscaine sapientielle de la douceur de la présence de Dieu vient heureusement, dans les Provinces de Paris et des Pays-Bas tempérer l'âpreté de la lutte.

Le noviciat est le sas d'entrée entre la vie du monde et cette nouvelle forme de vie. Le candidat à la vie capucine est confié à un maître des novices, dans une communauté choisie à cet effet. Le profil et la mission du maître des novices et de la communauté du noviciat sont décrits dans les *Constitutions* de 1536 en ces termes :

L'on établit qu'en chaque province les novices soient placés en un ou deux lieux adaptés à l'esprit [*apti al spirito*], destinés à cela par le chapitre.

Et qu'on leur donne les maîtres les plus expérimentés, modérés et illuminés de la voie de Dieu, qui aient grand soin de leur enseigner non seulement les coutumes [*ceremonie*], mais aussi les choses de l'esprit, nécessaires pour imiter parfaitement le Christ, notre lumière, qui est le chemin, la vérité et la vie. Et qu'ils leur montrent par l'exemple et les paroles, où se trouve et en quoi consiste [*dove consiste*] la vie du chrétien et du frère mineur, et que nul ne soit reçu à la profession, s'il ne sait parfaitement, auparavant, ce qu'il doit promettre et observer.

[18] Et afin que, dans le repos, la paix et le silence, ils se fortifient davantage [*meglio*] dans l'esprit, l'on ordonne que personne ne leur parle prolixement, sauf le père gardien et leur maître [des novices]. Et même que personne n'entre dans leur cellule, ni eux dans la cellule des autres sans permission spéciale.⁶²

⁶² Nous traduisons en français à partir de l'italien ancien des premières *Constitutions*, Die ersten Konstitutionen n°17-18 : *si determina che in ogni provincia li novici sieno posti in uno o dui lochi apti al spirito, deputati a questo per il capitolo. / E se li dia de li maestri più maturi, morigerati e illuminati de la via di Dio, li quali abiano diligente cura d'insignarli non solo le ceremonie, ma le cose del spirito, necessarie per imitare perfectamente Cristo, nostra luce, via verità e vita. E li monstrino, con exemplo e parole, dove consiste la vita del cristiano e del frate minore. né sia ricevuto a professione, se in prima non sa perfectamente quello debe promettere e osservare. / [18] E acciò in quiete, pace e silenzio meglio si fortifichino nel spirito, si ordina che nessuno li parli prolixamente, exopto el padre guardiano e il loro maestro. Nissuno etiam entri in cella loro, né essi in cella de altri senza special licenzia.* Ces *Constitutions* demeurent quasi inchangées, sauf quelques adaptations rendues

Benoît, comme les autres novices, entre donc dans cet espace de silence propice à l'apprentissage de la vie capucine : vie de prière, vie sans rien en propre, vie d'obéissance et vie de chasteté. Dans le climat de silence et de retrait du noviciat du couvent de Saint-Honoré, le novice Benoît doit donc s'appliquer à la connaissance et à la mise en pratique de la *Règle* de saint François. Celle-ci, dès la première phrase, identifie la « vie et la règle des frères mineurs » à « l'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ ». Autrement dit, le centre de la vie des frères est le Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, Verbe incarné qui révèle le Père et qui appelle à suivre ses traces sous la motion de l'Esprit Saint. Selon les Capucins, le point culminant de la Règle est exprimé au chapitre dixième de celle-ci : « les frères chercheront par-dessus tout l'esprit du Seigneur et sa sainte opération » et le texte de la *Règle* de préciser peu après le premier aspect de cette recherche de l'esprit du Seigneur : « Toujours prier Dieu d'un cœur pur ».

Il est significatif de constater que cette même année 1587, à Anvers et à Venise, la *Règle* et le *Testament* de saint François sont publiés, non seulement accompagnés des interprétations juridiques du Saint-Siège concernant la manière de vivre la pauvreté, mais aussi d'un résumé des *Douze mortifications* de Henri de Herp. Ces douze mortifications ne sont pas corporelles mais spirituelles et visent précisément la purification du cœur, prélude de l'union mystique avec Dieu⁶³. Ces éditions, de petit format, destinées à devenir le *vade-mecum* des frères capucins et particulièrement des novices, placent donc au centre de la vie ascétique et mystique des capucins la purification du cœur pour observer de manière pure l'Évangile et la *Règle* de saint François.

Le passage des *Constitutions* que nous avons lu confie une mission particulière au gardien et au maître des novices, l'un comme supérieur chargé de veiller au bien de chaque frère et de l'ensemble de la communauté et l'autre comme directeur et enseignant en charge de

nécessaires par l'évolution du droit canonique, jusqu'aux Constitutions de 1968. Les éléments spirituels constitutifs du charisme capucin qu'elles contiennent sont réinjectés dans les nouvelles constitutions de 1983 et demeurent dans les adaptations de celles-ci, y compris dans celles de 2013 en vigueur aujourd'hui

⁶³ Pendant plus d'un siècle, les rééditions successives de la Règle chez les deux éditeurs anversoises et vénitien contiendront ce résumé des *Douze mortifications* (*Regola e Testamento del nostro serafico Padre san Francesco*, Venezia, appresso i Giunti 1597, f° 99r-107r (texte italien) ; *Regula et Testamentum seraphici Patris nostri s. Francisci, brevis discursus super observantia paupertatis, Authore R.P.F. Ioanne de Fano*, Antverpiae, Officina Christophori Plantini, 1589, (Biblioteca Apostolica Vaticana, Stamp. Chig. VII.56.), p. 117-126 (texte latin). La réédition, *Regula et testamentum seraphici P. Francisci, cum Declarationibus ejusdem, aliisque instructionibus, ad institutionem Novitiorum quam maxime necessariis*, Antuerpiae, ex architypographia plantiniana, 1992, p. 218-227, montre la permanence de ce résumé des douze mortifications de Harphius à la fin du XVII^e siècle). Ce résumé des Douze mortifications se trouve C. CARGNONI, *I frati*, vol. I, p. 1505.

la croissance spirituelle de chaque novice qui lui est confié. L'un doit rester dans le champ du for externe, l'autre s'approche davantage du for interne des novices.

Le gardien du couvent de Saint-Honoré est, depuis 1586, Jérôme de Castelferretti, un frère de la Province des Marches, né en 1549, connu pour sa « rare prudence et sainteté de vie⁶⁴ » envoyé en France pour y implanter l'Ordre. Le soin des novices est confié à un homme de solide formation, doué de bon sens et d'une grande capacité de discernement spirituel, originaire lui aussi de la Province des Marches, le frère Julien de Camerino. Cet homme est expérimenté : entré dans l'Ordre vers 1571, il était déjà maître des novices en 1578. Il a été nommé, au chapitre provincial du 8 septembre 1585, définiteur et gardien du couvent de Meudon. Le chapitre du 7 novembre 1586 le fait revenir à Paris et le confirme dans sa charge de définiteur. Les *Memorie manoscritte* de sa Province d'origine, la Province des Marches, évoquent

un homme remarqué dans l'observance parfaite de la règle, et ô combien lumineux de la splendeur de toutes les vertus, qui fut d'abord envoyé pour prendre soin des novices de la province de Paris, charge exercée par lui au milieu de nombreuses louanges, il était tenu pour un saint, de telle manière que par révélation divine il connaissait les tentations des novices.⁶⁵

L'humilité et l'obéissance du novice Benoît ne font pas de doute mais la communauté du noviciat est inquiète des phénomènes inhabituels qui se manifestent chez lui. S'agit-il d'extases et de ravissements venant de Dieu et significatifs d'une profonde union du novice avec son Seigneur, ou bien de quelque déséquilibre du jeune-homme ou encore de quelque possession diabolique ? L'on impose à Benoît des mortifications supplémentaires pour vérifier son obéissance et son humilité. Benoît s'y soumet de bon gré.

⁶⁴ Le 7 novembre 1588, il sera provincial de la province de Paris jusqu'au 10 mai 1589. En 1589 il sera nommé commissaire général de la Province de Toulouse, charge qu'il exercera jusqu'en 1592. Il sera ensuite trois fois procureur général de l'Ordre, et à deux reprises vicaire général de l'Ordre de 1599 à 1602, puis de 1608 à 1613. Il mourra à Rome en 1626 (Cf. *Lexicon Capuccinum*, Bibliotheca Collegii internationalis S. Laurentii Brundusini, Romae, 1951, col. 743).

⁶⁵ *Memorie*, t. III, f° 11, texte cité par Optat de Veghel dans Benoît de Canfield, p. 82 : *uomo segnalato nella perfetta osservanza della regola, et assai chiaro per lo splendore di tutte le virtu, che prima fu mandato ad aver cura dei novizi nelle provincia di Parigi, esercitata da lui con molte lodi e stima di santo, in modo che per divina rivelazione conosceva le occulte tentazioni de' Novizi*. Le nécrologe de cette même Province des Marches résume ainsi la vie du maître des novices de Benoît de Canfield : 7 février 1611 – Verdun (France), fr. Julien Marcelli de Camerino, prêtre. Fils d'un juif converti, il embrassa notre Ordre en se distinguant dans la prédication et dans l'engagement pour répandre notre Réforme en Lorraine et en d'autres régions de France. Il fut aussi maître des novices dans la Province de Paris. Il mourut pendant qu'il assistait les malades du choléra, martyr de la charité. Âgé de 55 ans environ – 40 ans de vie religieuse » (CURIA PROVINCIALE DEI FRATI MINORI CAPPUCINI, *Piccolo Necrologio dei Cappuccini delle Marche*, Quarta edizione riveduta e ampliata, Fermo, 2019, au 7 février, non paginé, traduction par nos soins).

Toutefois, lors d'une extase de deux jours, l'inquiétude au noviciat est à son comble. On fait venir les médecins qui le piquent sans que celui-ci sorte de son état de conscience modifié et revienne à la réalité. L'on pense alors à renvoyer de l'Ordre ce novice embarrassant mais le gardien du Couvent, Jérôme de Castelferretti, convaincu de la vérité de la vie spirituelle de Benoît est favorable à son maintien au noviciat⁶⁶. Benoit est bien sûr convoqué par le Provincial, Bernard d'Osimo qui, assisté de frères anciens et sages l'interrogent sur ce qui est arrivé. Les réponses de Benoît sont telles que le provincial et les frères sages sont convaincus de l'authenticité de l'expérience spirituelle du novice extatique. Qu'en est-il de cette expérience ? Nous ne le savons pas précisément. Il apparaît seulement que Benoît était tellement absorbé par le colloque intérieur avec le Seigneur qui avait lieu en son âme qu'il ne pouvait pas réagir aux sollicitations des médecins et des frères qui s'agitaient autour de lui. Un critère d'authenticité d'une telle expérience mystique est l'humilité de celui qui la vit.

C'est, semble-t-il, dans les épisodes mystiques de la période du noviciat que Benoît acquiert l'intuition que toute la vie spirituelle tient dans un seul point très simple : faire en tout la volonté de Dieu. C'est très certainement dans les entretiens avec le maître des novices ou avec les autres novices sous la direction du père maître, que naît une première ébauche de l'« exercice de la volonté de Dieu ».

L'année de noviciat est l'apprentissage d'une vie commune liturgique et pénitentielle toute tournée vers l'union avec le Crucifié à la manière de saint François stigmatisé. Le chemin vers Dieu, s'il reste évidemment un itinéraire éminemment personnel, est également un chemin avec d'autres. Le mystère de la rencontre avec Dieu, avec soi-même, avec les autres et avec toute la création est au cœur de la spiritualité franciscaine assumée et transmise au noviciat. Le chemin vers Dieu, Benoît va le parcourir avec des compagnons de route. La même année 1587 entrent au noviciat de Saint-Honoré des hommes aux qualités humaines et spirituelles remarquables : son compatriote Archange Herbert de Pembroke⁶⁷, le futur vénérable Honoré de

⁶⁶ Jacques Brousse rappelle cet événement lorsqu'il dédie sa *Vie* de Benoît de Canfield à Jérôme de Castelferretti, commissaire général et procureur de cour de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins, en hommage à son action remarquable dans l'implantation de l'Ordre capucin en France et en reconnaissance à son juste discernement sur Benoît de Canfield et à son fidèle soutien à son égard (J. BROUSSE, *La vie*, pages non numérotées entre les pages 427 et 429.)

⁶⁷ Archange de Pembroke, de famille noble, est né en 1568 et mort le 14 août 1631 à Paris ayant vécu 44 ans de vie religieuse (Le *Nécrologe du Titre* permet de corriger la date de mort du 24 août 1632 et l'année d'entrée au noviciat indiquées dans le *Lexicon*. Pour les autres dates nous suivons les indications du *Lexicon*). En 1614 il part en mission au Brésil et à partir de 1522 aide l'abbesse de Port Royal à réformer son monastère. La mère Angélique écrit de lui dans ses *Mémoires* : « Ce jeune Seigneur, très catholique, ne pouvant souffrir la rigueur des persécutions qu'on exerçoit, ni le défaut d'exercice de notre religion, résolut de venir en France, y estant encore attiré, ainsi qu'il me l'a dit lui-même, par une extraordinaire affection qu'il avoit conçue pour M. de Guise, qui

Champigny⁶⁸, Ange de Joyeuse⁶⁹ qui sera lié à Benoît d'une forte amitié, et Léonard de Paris⁷⁰. Ces hommes partageront non seulement la vie commune, la forte expérience spirituelle et les travaux du temps de noviciat, mais aussi seront des acteurs infatigables de la vie mixte, mystique et apostolique de la province de Paris et participeront ensemble à l'incroyable vitalité de la réforme capucine au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. Dès le noviciat, Benoît de Canfield fait l'expérience d'un nouveau type de relations avec ceux qui, par l'entrée en religion, sont devenus ses frères. Il laisse paraître le lien très fort qui l'unit en particulier à Ange de Joyeuse dans la lettre qu'il lui écrit pour le persuader de reprendre l'habit capucin alors que ce dernier, une fois accomplie sa mission au service du roi en Languedoc, est tenté de rester dans les périls de la vie mondaine :

Si ainsi est que ceux qui ont esté allectez d'une mesme mammelle en leur enfance, nourris d'une mesme viande en leur ieunesse, et repeus à vne mesme table en leur tendre aage spirituel, ont ainsi esté allectez, nourris, et repeus, sçauoir est, d'un laict tres-doux et divin, et d'une mesme viande, ou plustost manne Celeste, et si entre la Mere et l'Enfant est vn si grand amour qu'il ne se peut expliquer : combien ô tres cher frere en Iesus-Christ, doit estre fort le lien d'amour entre ceux qui sont freres, non pas d'une mesme mere charnelle, mais spirituelle, divine, Seraphique et rayonnante, sçauoir est, de la Religion de saint François, certes de cela le mesme saint nous admoneste assez en sa Reigle, puisque tel est, l'amour qui doit estre en nous, et que le propos de vray amour est de donner secours en vraye necessité, comment seroit-il possible que ie me teusse, et que ie ne taschasse point de vous ayder à present, vous voyant

étoit tenu en Angleterre aussi bien qu'en France pour le soutien et l'appui du parti catholique contre les huguenots de ce royaume » (cité dans OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield*, p. 81). Archevêque de Pembroke était lié d'amitié avec Benoît de Canfield, si bien qu'il est possible, selon Optat de Veghel, que Jacques Brousse ait tenu de lui de nombreuses informations utilisées pour l'écriture de sa *Vie*. Il exerce les charges de définitiveur provincial et maître des novices. Il meurt en réputation de sainteté (*Cf. Lexicon*, col. 120-121)

⁶⁸ Charles Bochard de Champigny (18 janvier 1566-26 septembre 1624), fils d'un conseiller à la cour du parlement, parent du Cardinal de Richelieu, devenu frère Honoré, fut fortement engagé dans la vie pastorale et fut élu à d'importantes charges de gouvernement et d'accompagnement spirituel : il fut, notamment, maître des novices, commissaire général, ministre provincial, définitiveur de l'Ordre. Il est l'auteur de *L'Académie évangélique* (Paris, 1621). De nombreux miracles lui ont été attribués. Le 10 mars 1870, Pie IX appose sa signature à la cause de béatification. (*Cf. Lexicon*, col. 771-772).

⁶⁹ Henri, duc de Joyeuse, comte du Bouchage (1563-1608), très proche confident et conseiller du roi Henri III, peu après la mort de son épouse le 10 août 1587, entre chez les Capucins et devient frère Ange le 4 septembre 1587. Le 20 octobre 1592, à la demande du roi Henri IV et avec la permission du Pape, il quitte l'Ordre pour devenir lieutenant général du Languedoc. Henri IV le nomme maréchal de France. Le 8 mars 1599, il réintègre l'Ordre des Capucins. Il est élu définitiveur, ministre provincial, puis, au Chapitre général de 1608, définitiveur de l'Ordre. Sur la route de retour du chapitre général, il meurt à Rivoli le 28 septembre 1608. Son corps est ramené en 1609 à Paris et inhumé en l'église du couvent de la rue Saint-Honoré. (*Cf. Lexicon*, col. 73-74).

⁷⁰ Né en 1566, le marquis de Querquifinian, devenu Léonard de Paris, prédicateur, missionnaire exerce à plusieurs reprises les charges de définitiveur et de ministre provincial, puis au chapitre général de 1633 est élu définitiveur de l'Ordre. Il meurt en 1641 (*Lexicon*, col. 946-947).

maintenant en plus grand danger et nécessité, que [p. 117] pas vn homme vivant ; et pource que cette vostre nécessité est spirituelle, ie vous enuoye aussi du secours spirituel.⁷¹

L'entrée en vie religieuse de Benoît n'est pas seulement le début d'une vie pénitentielle de solitude avec Dieu mais aussi le début d'une vie de prière, de partage et de travail avec d'autres frères qui lui sont donnés par le Seigneur, pour reprendre l'expression même de saint François dans son Testament : « après que le Seigneur m'eut donné des frères⁷² », et qu'il doit « chérir spirituellement plus qu'une mère son enfant⁷³ ».

Tout en offrant un cadre de retrait, le noviciat de Saint-Honoré n'est pas pour autant totalement coupé de la vie politique du royaume de France et des tensions qui le traverse. Le roi Henri III, proche du provincial Bernard d'Osimo et du novice Ange de Joyeuse, franchit souvent la porte qui sépare le Palais-Royal du couvent des Capucins pour assister à la messe ou pour s'entretenir avec l'un des frères. Or la province de Paris des capucins est alors déchirée par un profond conflit entre deux visions de la vie religieuse totalement inconciliables. D'un côté le courant des frères des Marches, représenté par le maître des novices, le gardien et le provincial du frère Benoît, pense que la mission des frères est essentiellement spirituelle. Ainsi le provincial Bernard d'Osimo peut-il assurer la direction spirituelle ou la confession du roi sans entrer dans des considérations politiques. D'un autre côté, à l'opposé le courant représenté par Pierre Deschamps affirme une mission politique des frères et le devoir de s'impliquer dans la lutte contre les protestants et d'inciter les fidèles à la lutte non seulement contre les hérésies mais aussi contre ceux qu'ils tiennent pour hérétiques. Le conflit qui déchire pendant des années la province est extrêmement violent. Benoît est nécessairement touché par ce conflit qui atteint son conovice et ami Ange de Joyeuse, lui-même ami et confident du roi. Entré chez les capucins pour vivre une vie fraternelle à la manière de saint François, Benoît est donc confronté dès son noviciat à une situation de violence qui a peu à voir avec l'idéal franciscain primitif. Benoît n'entend pas entrer dans les conflits politiques et religieux ni dicter aux autres la conduite à tenir. La boussole qui lui permet de garder le cap dans les tempêtes c'est l'attachement coûte que coûte à ce qu'il a discerné comme la volonté de Dieu. Il va approfondir cet attachement à la volonté divine jour après jour et en dégagera l'essentiel dans sa *Règle de perfection*. C'est ce qu'il pourra proposer de mieux à ses frères et à ses contemporains pour affronter de manière évangélique les conflits politiques ou religieux du temps.

⁷¹ BENOÎT DE CANFIELD, *Reigle*, 1622, p. 116-117 (deuxième numérotation).

⁷² *Postquam Dominus dedit mihi de fratibus* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 206 (*Test* 14)).

⁷³ Cf. FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 190 (2 *Reg* 6,8).

L'année canonique de noviciat accomplie, Benoît de Canfield est accepté à la profession solennelle. L'assassinat du duc de Guise le 23 décembre 1588, puis de son frère, Cardinal, exacerbent les tensions chez les Capucins, au point qu'Ange de Joyeuse, très proche d'Henri III, doit demander au ministre général son éloignement, provisoire, de la province de Paris. Il est envoyé en Italie pour y étudier la théologie et dès la fin de l'hiver, en mars, il traverse les Alpes accompagné des frères Honoré de Paris et Benoît de Canfield. Après une halte à Florence, les frères se rendent à Rome où le Vicaire général les envoie étudier à Venise⁷⁴. En effet, à la suite du chapitre général de 1564, la province vénitienne a adopté un système d'études théologiques structuré⁷⁵.

La formation à la prédication

Sur l'île de la Giudecca, s'élève le majestueux Temple du Rédempteur dont la construction par la Sérénissime République a commencé après la terrible épidémie de peste des années 1575-1576⁷⁶. La basilique est confiée aux Capucins pour lesquels est construit un vaste couvent, construit toutefois avec des matériaux plus modestes. Celui-ci, capable de recevoir largement plus d'une soixantaine de religieux accueille naturellement la curie provinciale ainsi que bon nombre de chapitres de la province vénitienne. C'est l'un des lieux choisis comme *studium generale* pour la formation des prédicateurs.

En réponse aux besoins de l'Église, la prédication est une des missions principales de la réforme capucine. Vu son importance, une sélection rigoureuse des candidats s'impose ainsi qu'une solide formation théologique reçue dans un cadre de vie spirituelle intense. Au terme des études, les frères doivent être minutieusement examinés sur la formation théologique et sur leur vie spirituelle. Seuls ceux qui sont jugés aptes, peuvent recevoir du vicaire général les patentes de prédicateur

Et parce que l'annonce de la Parole de Dieu, à l'exemple du Christ, maître de la vie, est des plus dignes, utiles et divins offices qui soient dans l'Église de Dieu, dont dépend principalement le salut du monde, l'on ordonne donc que personne ne prêche, si, ayant été

⁷⁴ J. BROUSSE, *La vie*, p. 126.

⁷⁵ Cf. PERATONER, Alberto, *Storia dello studio teologico Laurentianum di Venezia*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 2009, p. 41-48.

⁷⁶ Voir en particulier les travaux de l'archiviste de la province vénitienne : DAVIDE M. DA PORTOGRUARO, *Il Tempio del Redentore e il convento dei Cappuccini di Venezia*, Scuola Tip. Emiliana Artigianelli, Venezia, 1930 ; DAVIDE M. DA PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini Veneti*, vol. II, *Primi sviluppi (1560-1580)*, Curia provinciale dei FF. MM. Cappucini, Venezia-Mestre, 1957, p. 223-240.

d'abord examiné et approuvé du chapitre général ou du père vicaire général, cela ne lui est accordé.

Qu'on ne leur donne pas cet office si l'on ne voit qu'ils sont de vie sainte et exemplaire, de jugement clair et mûr, de volonté forte et ardente, car la science et l'éloquence sans la charité n'édifient pas, mais de nombreuses fois détruisent.

Et que les supérieurs soient attentifs et prennent grand soin quand ils confient cet office, qu'ils ne fassent acception de personne, ni qu'ils soient mus par amitié ou faveur humaine, mais simplement, pour l'honneur de Dieu, choisissant qu'ils soient peu nombreux et bons prédicateurs, plutôt que nombreux et inaptes, à l'exemple du Christ, la sagesse suprême, qui a choisi seulement 12 apôtres et 72 disciples parmi une multitude d'Hébreux, après avoir prié pendant longtemps auparavant.⁷⁷

La préparation à la prédication, que reçoivent Benoît de Canfield et ses compagnons, obéit aux normes de ce neuvième chapitre des constitutions. Il s'agit, continue le texte des *Constitutions*, de former des hommes qui prêchent le Christ crucifié :

L'on impose aussi aux prédicateurs qu'ils ne prêchent ni frivolités, ni contes, poésies, histoires ou autres connaissances vaines, superflues, curieuses, inutiles voire pernicieuses, mais, qu'à l'exemple de l'Apôtre Paul, ils prêchent le Christ crucifié, en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la connaissance de Dieu. [...]

Et parce qu'au Crucifié nu et humble ne conviennent pas les paroles châtiées, recherchées et choisies, mais nues, pures, simples, humbles et compréhensibles, néanmoins divines, enflammées et pleines d'amour, à l'exemple de Paul, vase d'élection, qui prêchait non pas en sublimité de discours et d'éloquence humaine, mais dans la force de l'Esprit.

Mais l'on exhorte les prédicateurs à imprimer en eux-mêmes, dans leurs cœurs, le Christ béni, et à lui donner la paisible possession d'eux-mêmes, afin que par abondance excessive d'amour ce soit Lui qui parle en eux, non seulement avec les paroles, mais beaucoup plus avec les œuvres, à l'exemple de Paul, docteur des nations, qui n'avait pas l'audace de

⁷⁷ *E perché lo evangelizare la Parola di Dio, a exemplo di Cristo, maestro di la vita, è de li piú degni, utili, alti e divini officii che siano ne la Chiesa di Dio, donde principalmente pende la salute del mundo, però si ordina che nisciuno predichi, se in prima, esaminato e approvato dal capitulo generale o dal padre vicario generale, sí come vole la Regula, non li sarà concesso. Né se li dia tale officio se non vederanno che siano di vita sancta ed exemplare, claro e maturo iudicio, forte e ardente voluntà, chè la scienza ed eloquenzia senza carità non edifica, imo molte volte destruge. E diligentemente attendino li prelati nel imponere tale officio, che non siano di persone acceptatori, né si movino per amicizia o favore umano, ma semplicemente, per onor di Dio, eligendo piú presto che siano pochi e boni predicatori, che molti e insufficienti, a exemplo di Cristo, summa sapienza, che infra sí gran turba de li ebrei elegette solo 12 apostoli e 72 discipuli, avendo in prima prolixamente orato (Die ersten Kapuziner-Konstitutionen, p. 162).*

prêcher aux autres quelque chose, si le Christ d'abord ne l'opérait en lui ; de la même manière que le Christ lui-même, maître très parfait, nous enseigna non seulement avec la doctrine mais aussi avec les œuvres. Et ils sont grands dans le Royaume des Cieux ceux qui d'abord accomplissent eux-mêmes et ensuite enseignent et prêchent aux autres.⁷⁸

Le modèle des prédicateurs est l'apôtre Paul, imitateur du Christ, qui laisse le Christ agir en lui avant de l'annoncer aux autres, et le cœur de la prédication est le mystère de la croix du Christ. La formation à la prédication est évidemment marquée par cette orientation : La sainteté de vie ne suffit pas, il est nécessaire que les prédicateurs soient formés aux lettres sacrées⁷⁹, à savoir aux saintes Écritures, aux Pères de l'Église et à la théologie. Pour se préparer à recevoir ces enseignements, ils doivent être formés à la grammaire, à la logique et à la philosophie. Pour cela, les futurs prédicateurs sont confiés à des lecteurs⁸⁰ chargés d'assurer leur formation intellectuelle et spirituelle. L'étude des œuvres de saint Bonaventure tient une place de choix dans la formation des futurs prédicateurs capucins. Lorsque Benoît commence ses études de théologie, en 1588, saint Bonaventure est proclamé Docteur de l'Église par Sixte V et paraissent à Rome les premiers volumes d'une nouvelle édition des *Opera omnia* du Docteur séraphique⁸¹. L'enseignement dispensé au *studium* de la Giudecca s'appuie donc sur l'œuvre de saint Bonaventure, avec éventuellement, selon la personnalité du lecteur, une place plus ou moins grande accordée à l'enseignement de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.

La documentation actuellement disponible ne permet pas d'identifier le ou les lecteurs de Benoît de Canfield. Toujours est-il que le couvent du Christ Rédempteur de Venise, sur l'île de la Giudecca, est sans doute l'un des meilleurs lieux d'études de la réforme capucine, puisqu'il a été élevé au rang de *studium generale* de l'Ordre. Il est parfois affirmé que Benoît de Canfield y aurait suivi l'enseignement de Laurent de Brindisi (1559-1619), l'unique capucin

⁷⁸ *Si impone etiam alli predicatori che non predichino frasche, né novelle, poesie, istorie o altre vane superflue, curiose, inutile, imo perniciose scienze, ma, a exemplo di Paulo apostolo, predichino Cristo crucifixo, nel quale sono tutti li tesori de la sapienza e scienza di Dio. [...] E perché al nudo e umil Crucifixo non sono conveniente terse, fallerate e fucate parole, ma nude, pure, semplice, umile e basse, niente di meno divine, infocate e piene di amore, a exempio di Paulo, vaso di elezione, il quale predicava non in sublimità di sermone e di eloquenzia umana, mà in virtù di Spirito. Però si exorta li predicatori a imprimersi Cristo benedetto nel core e darli di sè possessione pacifica, acciò per redundanzia di amore Lui sia quello che parli in loro, non solo con le parole, ma molto più con le opere, a exemplo di Paulo, doctore de le gente, el quale non ardiva predicare altri alcuna cosa, se Cristo in prima non la operava in lui; sí come etiam Cristo, perfectissimo maestro, c'insegnò non solo con la doctrina, ma con le opere. E questi sono grandi nel Regno del celo, che prima per sé operano e poi ad altri insegnano e predicano (ibid., p. 162-164).*

⁷⁹ *Die ersten Kapuziner-Konstitutionen*, p. 174.

⁸⁰ Les lecteurs sont les frères nommés pour enseigner aux frères en formation.

⁸¹ BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Opera omnia*, 7 volumes, Typographia Vaticana, Romae, 1588-1596. Benoît citera des textes de cette édition.

déclaré Docteur de l'Église⁸². Or l'examen des charges du Docteur apostolique montre qu'il fut lecteur* au *studium* de Venise de 1583 à 1586, maître des novices de 1586 à 1589, puis en charge d'autorité à partir de 1590 comme ministre provincial puis comme vicaire général de l'Ordre de 1602 à 1605. Il est tout à fait possible que Benoît de Canfield ait rencontré Laurent de Brindisi mais probablement pas comme lecteur. Tout laisse toutefois à penser que Laurent de Brindisi, vu sa forte personnalité, ait marqué de son empreinte l'enseignement dispensé au couvent du Christ Rédempteur où lui-même a été formé et a enseigné. L'œuvre de Laurent de Brindisi, profondément nourrie de la méditation de l'Écriture Sainte laisse une place de choix à Marie dans l'histoire du salut et à la méditation du mystère de la croix. Au centre de sa doctrine, il y a le primat absolu du Christ, la grandeur de l'homme créé pour entrer dans la ressemblance du Christ et la prééminence absolue de la charité dans la vie chrétienne⁸³.

Au terme de leurs études et des examens finaux, Ange de Joyeuse, Honoré de Champigny et Benoît de Canfield reçoivent les patentes de prédicateurs. Les frères Ange et Honoré reçoivent une obédience pour la province de Lorraine. Le frère Benoît, quant à lui, est envoyé dans la province de Paris.

4. Une vie religieuse apostolique résolument missionnaire

Dès son retour dans la province de Paris, le capucin anglais exerce une intense activité apostolique, comme directeur de conscience, maître des novices, gardien, définiteur, exorciste et auteur. Cette activité ne sera interrompue que par un voyage missionnaire en Angleterre de 1599 à 1603 et par la dernière maladie et la mort en 1610.

L'intense activité apostolique de Benoît de Canfield en France (1592-1599 / 1603-1610)

Les principaux éléments de la chronologie de la vie apostolique de Benoît de Canfield peuvent être reconstitués à partir des indications fournies par les chapitres provinciaux et généraux. Le retour d'Italie se situe probablement au printemps 1592, l'année universitaire à Venise finissant vers janvier et l'examen des candidats aux patentes de prédicateurs se faisant

⁸² Cette affirmation est reprise, par exemple, par Paul Renaudin dans son ouvrage *Un maître de la mystique française, Benoît de Canfeld*, Éditions Spes, Paris, 1955, p. 55.

⁸³ Cf. ISIDORO DE VILLAPADIerna, « Laurent de Brindes (saint) », in *DS*, t. IX, col. 388-392.

généralement vers février. La présence de Benoît au couvent de Meudon est attestée dans l'été 1692, période où il rencontre Barbe Avrillot⁸⁴, épouse de Pierre Acarie, et le cercle mystique qui gravite autour de l'hôtel Acarie, creuset du renouveau spirituel, apostolique et caritatif du début du XVII^e siècle français. Cette rencontre ôte le poids qui pesait sur le cœur de Madame Acarie. Celle-ci, en effet, est en proie à des extases et ravissements qui l'inquiètent d'autant plus qu'elle ignore s'il s'agit de grâces mystiques, de troubles de santé ou de phénomènes démoniaques. Les dons d'accompagnement spirituel de Benoît de Canfield éclatent au grand jour dans le paragraphe qu'André Duval, Docteur de la Sorbonne, ami, confident et directeur spirituel de la bienheureuse Barbe Acarie, consacre au soulagement produit par la rencontre de ces deux spirituels. Après le récit des grandes inquiétudes des proches de Madame Acarie quant au mal inconnu qui l'atteint, l'auteur de *La vie admirable de la Sœur Marie de l'Incarnation* décrit les bienfaits de la rencontre du capucins anglais avec Barbe Acarie et son entourage :

Enfin par le moyen d'un Pere de l'Ordre des Capucins, avec lequel elle communiqua en la maison de la Dame Billard, qui estoit une vefue⁸⁵ fort devote, elle se sentit grandement soulagée, pource qu'entre les enseignemens qu'il luy donna, il l'assura que le tout venoit de Dieu. Car, iusqu'à ce temps-là, quoiqu'elle eust esté si fort changée (comme nous avons veu) neantmoins, elle n'osoit s'asseurer, ne sçachant que dire à tant d'extases et de ravissements qui luy arrivoient ; et me dit au retour de ce voyage d'Amiens, que ce bon Père lui leva comme sensiblement une pierre de dessus le cœur, pource qu'auparavant son cœur estoit resserré et

⁸⁴ Barbe Avrillot naît le 1^{er} février 1566 de Marie Lhuillier et de Nicolas Avrillot, conseiller du roi et maître ordinaire de la Chambre des comptes. Élevée par les clarisses de Longchamp, elle est attirée par la vie monastique. Mais, obéissant à ses parents, elle épouse en 1582 Pierre Acarie, maître des comptes. De leur union, naissent, entre 1584 et 1592, trois garçons et trois filles. L'hôtel Acarie, sis rue des Juifs dans le Marais, du fait du rayonnement et de la personnalité exceptionnelle de la maîtresse de maison, « la belle Acarie », attire membres du clergé et de la Cour. Lorsqu'Henri IV prend la ville de Paris en 1594, le ligueur Pierre Acarie part en exil à la Chartreuse de Bourgfontaine près de Soissons. Contrainte de gérer seule une situation financière particulièrement difficile, son épouse doit quitter le domicile de la rue des Juifs et est accueillie par sa cousine dans l'hôtel de Bérulle situé lui aussi dans le Marais. Dans l'adversité, Madame Acarie fait preuve d'une habileté remarquable : en 1598, l'hôtel particulier de la rue des Juifs lui est restitué et, en 1599, elle obtient du roi la grâce de son mari. Barbe Acarie a une vie spirituelle intense. Sa profonde vie mystique se déploie dans un fort engagement social et caritatif ; elle participe aussi à la réforme de plusieurs abbayes et à l'établissement des Ursulines et de l'Oratoire. Par deux fois, en 1601 et 1602, Thérèse d'Avila lui indique dans une vision que Dieu veut qu'elle fonde en France le Carmel réformé. Pour cela, elle forme de jeunes femmes françaises qui avec six carmélites espagnoles, dont Anne de Jésus, disciple de la mère Thérèse elle-même, constitueront en 1604 le premier carmel thérésien du royaume de France. Le 17 novembre 1613 décède Pierre Acarie et Barbe entre l'année suivante au Carmel d'Amiens, comme sœur converse, sous le nom de Marie de l'Incarnation. Transférée le 7 décembre 1616 au carmel de Pontoise, elle y décède le 18 avril 1618. Le 5 juin 1791, elle est béatifiée par Pie VI. Le quatrième centenaire de sa mort fait l'objet en France de célébrations nationales et un important colloque lui est consacré à l'Institut Catholique de Paris. La parution des actes de ce colloque est attendue. Voir en particulier MARIE-THÉRÈSE DE SAINT-JOSEPH, « Marie de l'Incarnation (bienheureuse) », in *DS*, t. X, col. 486-487, et MORACCHINI, Pierre, « Les réseaux franciscains de Madame Acarie » in *Études Franciscaines* 5 (2012) fasc. 2, p. 283-307.

⁸⁵ Orthographe ancienne du mot « veuve ».

fermé de crainte et d'apprehension ; mais après luy avoir parlé, il commença à [p. 35] s'ouvrir et dilater, se trouvant tellement autre qu'elle pensoit voir comme des cieux nouveaux, et une terre toute nouvelle, tant à cause des frayeurs qui luy cesserent lors, comme d'un recueillement interieur qu'elle y receut, lequel (comme dit la sainte mère Terese) semble faire voir à l'ame qu'elle a d'autre sens dedans soy que les exterieurs, et cecy luy causa en l'ame de nouvelles graces et lumieres, qui estoient plus viues et plus grandes que les premieres. De sorte que comme une fois à la presence de ce Pere, plusieurs admirassent la vie de sainte Catherine de Genes, imprimée lors de nouveau à Paris, il assura que ce qui estoit en Mademoiselle Acarie estoit plus intime, plus intellectuel, plus grand, plus à admirer, et qu'un jour chacun le reconnoistroit. M. Acarie ayant reconnu, tant par ce Pere Capucin que par le Père Innocent, Iesuite, son confesseur, que ce qui se passoit en sa femme estoit de Dieu, et que, par des graces extraordinaires, il l'élevoit à un sublime degré d'oraison, il se mit incontinent à re- [p. 36] chercher les livres spirituels qui traittoient de l'interieur, et de la Theologie mystique, pensant par ce moyen l'assister et soulager.⁸⁶

Non seulement ce passage laisse apparaître les dons de discernement spirituel et de conseil de Benoît de Canfield, et leur incidence sur la vie de Madame Acarie et de ses proches mais encore il offre un aperçu, une sorte d'instantané sur la vie du réseau de spirituels formé autour de l'hôtel Acarie, tout près de l'église Saint-Gervais. Une étude approfondie sur ce « cercle mystique » parisien serait du plus grand intérêt car s'y sont rencontrés celles et ceux qui ont marqué la spiritualité du XVII^e siècle en France. Qu'il suffise de nommer ici Pierre de Bérulle et François de Sales. S'y rencontrent des laïcs de la haute société fortement impliqués dans la vie de foi et la quête mystique, des docteurs de la Sorbonne comme André Du Val, des prêtres séculiers et réguliers. L'influence, notamment comme directeurs spirituels, des Capucins et des Chartreux y est très forte. Les chartreux de Vauvert, fidèles à la tradition cartusienne qui s'est illustrée en particulier à la Chartreuse de Cologne, traduisent en langue française, éditent et diffusent sous la direction de Don Beauconsin, les œuvres des mystiques rhéno-flamands. Circulent aussi dans le Cercle de Madame Acarie les œuvres de Thérèse d'Avila et revient à Barbe Acarie l'inspiration de fonder dans le Royaume de France le Carmel thérésien. Deux conférences décisives ont eu lieu « chez » Don Beauconsin à la chartreuse de Vauvert, pour authentifier cette inspiration.⁸⁷ Un autre foyer important de ce réseau spirituel est

⁸⁶ DU VAL, André, *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. Par M. André du Val, Docteur en Théologie, l'un des Supérieurs dudit Ordre en France*, Chez Adrian Taupinart, rue saint Jacques, Paris, 1647, p. 34-36.

⁸⁷ François de Sales, présent à Paris en 1602 participe à la seconde conférence.

le couvent des Capucins de la rue Saint-Honoré. L'influence de Benoît de Canfield sur ces cercles mystiques est considérable et il est clair que ces réseaux ont participé à la circulation de cahiers présentant l'exercice de la volonté de Dieu, premières rédactions de ce qui sera publié vers 1609 sous le titre de *Règle de perfection*.

C'est fort probablement de cette époque que datent les relations avec le jeune Pierre de Bérulle⁸⁸, qui a remarqué lui aussi les qualités de directeur d'âmes de Benoît de Canfield puisqu'il lui confie la direction de Mademoiselle d'Abra de Raconis, convertie du protestantisme à la foi catholique. Celle-ci écrit en effet en parlant de Pierre de Bérulle :

Je le suppliai instamment de se charger de la conduite de mon âme, espérant qu'elle me serait d'aussi grande bénédiction que j'y en avais éprouvé jusqu'alors. Mais il ne voulait pas, s'excusant sur sa jeunesse et sur ce qu'il n'était pas prêtre ; et il me mit sous la direction du R. P. Benoit, capucin anglais, homme de sainte vie.⁸⁹

Au début de l'année 1598, c'est le cardinal de Sourdis qui confie à Benoît de Canfield la direction spirituelle de Marie de Beauvillier, jeune abbesse et réformatrice de Montmartre. Cela apparaît dans une lettre de Madame de Blémur :

Au milieu de ce fâcheux accidens [la très difficile réforme de l'Abbaye de Montmartre], Dieu consola sa servante [Marie de Beauvilliers] par la visite du cardinal de Sourdis, son cousin germain, lequel s'intéressa fort dans toutes ses affaires, et luy aida beaucoup à mettre la réforme dans la maison. Et parce qu'il ne pouvoit pas estre aussi souvent proche d'elle, que le besoin de l'une et l'affection de l'autre l'eust pû exiger, il luy adressa le Père Benoist de canfeld capucin, qui estoit un homme d'une rare piété, qui fut depuis emprisonné pour la Foy, afin d'estre son Directeur, et qu'elle pût conférer avec luy dans toutes ses peines.

Alors elle eut la révélation de son songe, et connut que c'estoit le mesme personnage qui l'avoit soutenue sur le bord de l'abysme où elle estoit proche de la perdition ; de sorte que se confiant à luy des plus secrettes pensées de son âme, il l'assista notablement.⁹⁰

⁸⁸ Pierre de Bérulle (1575-1629) étudie à Paris chez les Jésuites et à l'Université de Paris. Ordonné prêtre en juin 1599, il travaille activement à la rénovation de la vie chrétienne et du sacerdoce. En 1611 il crée la société de l'Oratoire, sur le modèle de l'Oratoire fondé à Rome par Philippe Néri en 1575. En 1627, il est créé cardinal. Prédicateur, conférencier, écrivain, il est considéré comme le fondateur de l'école française de spiritualité. Il est saisi particulièrement par le mystère de l'Incarnation, les abaissements du Verbe, la grandeur de Dieu et par sa proximité en Jésus.

⁸⁹ Cf. OPTAT DE VEGHEL, *Benoît*, p. 129-130.

⁹⁰ Cf. BOUETTE DE BLÉMUR, Jacqueline, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de saint Benoist*, t. I, Paris, 1679, p. 155-158, cité par OPTAT DE VEGHEL, *Benoît*, p. 131.

À son départ pour l'Angleterre, Benoît de Canfield confiera Marie de Beauvilliers à Ange de Joyeuse. Honoré de Champigny soutiendra aussi de ses conseils la réformatrice de l'abbaye de Montmartre.

Gratien de Paris rapporte un entretien en 1599 entre Pierre de Bérulle et Benoît de Canfield concernant l'éventuelle vocation de Pierre de Bérulle à la vie capucine. Le discernement du capucin anglais est que Pierre de Bérulle est appelé à autre chose qu'à la vie religieuse dans le premier ordre de saint François⁹¹.

Les compétences de Benoît de Canfield dans la conduite des âmes n'ont pas échappé à ses confrères capucins qui lui confient le soin des novices. Le chapitre provincial du 29 septembre 1592 nomme le jeune religieux maître des novices pour la custodie d'Orléans. Benoît exerce cette charge jusqu'à la suppression de la custodie d'Orléans par le chapitre provincial du 29 septembre 1594 qui le nomme gardien du couvent d'Orléans avec « sous ses ordres trois prêtres, trois clercs étudiants, quatre autres clercs non étudiants et cinq laïcs⁹² ». Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici la mission du gardien qui est de prendre soin des frères de sa communauté qui lui est confiée et de veiller sur ce qu'il y a de plus précieux pour chacun d'eux et pour la fraternité, la fidélité à l'Esprit du Seigneur, qui est l'observance spirituelle de la Règle. Le chapitre provincial du 1er septembre 1595 confirme Benoît dans sa charge de gardien du couvent d'Orléans⁹³.

Le chapitre provincial du 24 avril 1597 le nomme définitiveur et, probablement pour assurer cette tâche de gouvernement de la province, l'envoie au couvent de la rue Saint-Honoré à Paris, où sa présence est attestée au commencement de 1598. Le chapitre du 10 juin 1598 le confirme comme définitiveur et le maintient à Paris. Sa présence et son statut de définitiveur sont attestés en 1599 par la documentation relative à l'affaire Brossier. Les capucins, dont Benoît de Canfield, sont en effet impliqués dans l'exorcisme de Marthe Brossier. Le Parlement estime que l'ordre public est troublé par cette femme qui simulerait selon lui la possession diabolique. Les Capucins prêchent contre cette ingérence des pouvoirs publics dans un cas où, selon eux, seule l'Église est habilitée à juger. Dans ce conflit, où des frères sont arrêtés, l'on voit Benoît

⁹¹ GRATIEN DE PARIS, *Les frères mineurs capucins en France, histoire de la Province de Paris*, tome II, *De l'expulsion projetée à l'approbation enregistrée* (1597-1601), Bibliothèque franciscaine provinciale, 1950, p. 287. Il convient de remarquer que Gratien de Paris date l'entretien de fin août alors que Benoît a quitté Paris fin juillet pour l'Angleterre.

⁹² *Ibid.* p. 173-176.

⁹³ Voir les listes du chapitre général qui se tient à Rome du 22 au 31 mai 1596.

de Canfield aux côtés du commissaire provincial Jean-Baptiste Brulard, comme conseiller, bras droit et interface avec les pouvoirs publics⁹⁴.

Après sa mission en Angleterre de 1599 à 2003, la chronologie des missions confiées au frère Benoît est moins assurée. Les chapitres le choisissent à nouveau comme gardien, notamment à Chartres et à Rouen, puis au moins à partir de 1596 comme définitiveur, charge de direction de la province dans laquelle il sera reconfirmé jusqu'à son décès en 1610. Il est à nouveau demandé comme directeur spirituel, comme exorciste et comme soutien à la réforme d'abbayes autour du Rouen.

Dès 1608, il met aussi la dernière main à la publication de ses deux ouvrages *Le Chevalier chrestien* et la *Règle de perfection*. La préparation des publications ainsi que le gouvernement des affaires de la province sont vraisemblablement le motif de retour de Benoit à la curie provinciale rue Saint Honoré à Paris. Sa présence y est attestée fin 1609 ou début 1610 puisqu'il y rencontre des Docteurs de l'Université de Paris :

Bon nombre de ces docteurs de Paris... séjournèrent au couvent des Capucins pour s'y faire rendre compte par le menu de quelques choses qui, de prime abord, leur semblaient faire difficulté.⁹⁵

Le couvent de la rue Saint-Honoré apparaît ici comme l'un des lieux où autour du mystique anglais l'on traite de la théologie spirituelle.

À partir d'épisodes documentés de la vie de Benoît de Canfield et des tables des chapitres, l'on saisit l'ardeur apostolique et le rayonnement du capucin anglais qu'il soit envoyé à Orléans, à Rouen ou à Paris. Cette brève évocation de l'apostolat du frère Benoît serait fort incomplète si l'on omettait le voyage missionnaire dans sa patrie natale.

L'intrépide voyage missionnaire et la captivité en Angleterre (1599-1603)

Fin juillet 1599, il part pour l'Angleterre avec un confrère capucin écossais le Père Jean Chrysostome Cambell, dans le but, écrit sa dirigée Mademoiselle de Raconis, de chercher le martyr, ou tout du moins d'assister la minorité de catholiques et de ramener ses compatriotes

⁹⁴ L'affaire Brossier est largement documentée et étudiée. Pour ce qui est de l'implication des Capucins et de Benoît de Canfield, voir la synthèse réalisée par OPTAT DE VEGHEL, *Benoît*, p. 136-146, à partir des documents d'archive de l'Ordre et de la nonciature.

⁹⁵ Archives des Capucins belges, 2142, f° 4, cité dans *RP*, p. 23 (Introduction).

puritains à l'Église Catholique. Benoît cherchait-il le martyr ? J'aurais tendance à en douter : Benoît n'était pas homme à provoquer son prochain afin d'obtenir la gloire du martyr, mais il est certain qu'il était prêt à l'affronter s'il devait se présenter. Les deux capucins étaient disposés à rendre compte de la foi qui les animait et qu'ils brûlaient d'annoncer. Très vite identifiés comme prêtres catholiques, les deux religieux sont aussitôt arrêtés, interrogés, et transférés à la Tour de Londres pour de nouveaux interrogatoires. Les deux frères sont placés dans des prisons différentes : le frère Chrysostome au Marshally et Benoît au Clinck. Le 17 janvier 1600, Benoît est transféré au château de Wisbich près de Cambridge, puis fin décembre 1600 au château de Framlingham. Dans les différents lieux où il est détenu, le frère Benoît revêtu de sa bure de capucin, exerce une activité apostolique intense, participe à des discussions avec des ministres protestants où apparaît la force de persuasion de la parole d'un homme qui sait garder une attitude humble, douce et calme, fruit d'une profonde contemplation.

À l'apostolat de la prière et de la parole, Benoît de Canfield joint celui de l'écriture. Il tente à plusieurs reprises mais sans succès de publier son *Exercice de la volonté de Dieu* et écrit le *Chevalier chrestien*⁹⁶. Il déploie sous la forme d'un dialogue entre un païen et un chevalier chrétien un enseignement sur la vie chrétienne : Partant des mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation et de l'Église, le Capucin présente le christianisme comme un royaume où le roi Jésus-Christ du plus haut lignage comme Fils du Dieu, par amour, prend pour femme et fait reine une épouse d'humble condition, l'humanité devenue Église. Le discours s'appuie sur une lecture allégorique de la Bible, sur les Pères de l'Église et les maîtres médiévaux en particulier Thomas d'Aquin. Le Royaume a pour fondations et pour roi Jésus-Christ, et pour étendard la croix et les instruments de la Passion sur un fond rouge, couleur du sang versé par le Christ⁹⁷.

Au centre du château se dresse la tour d'oraison avec ses trois étages : celui de la prière vocale, celui de la méditation et en haut celui de la contemplation. Pour passer de l'étage de la prière vocale à celui de la méditation, l'échelle comporte sept degrés, les sept demandes de la prière dominicale⁹⁸. La méditation doit porter sur la vie de Jésus et principalement sur sa Passion et pour passer de l'étage de la méditation à celui de la contemplation l'échelle « se

⁹⁶ Cet exposé complet sur la foi et sur la vie chrétienne mérite notre attention car il nous renseigne sur la théologie de Benoît de Canfield. Sa première partie pourrait faire office de catéchisme pour adultes et répond bien à la nécessité d'instruction religieuse du peuple de Dieu au début du XVII^e siècle. L'exposé sur les vertus du chrétien occupe une bonne partie de la seconde partie mais à notre avis, le plus intéressant de la seconde partie est un petit traité sur les dons du Saint-Esprit et sur la manière dont l'Esprit mène la vie chrétienne à sa perfection.

⁹⁷ BENOÎT DE CANFIELD, *Le Chevalier*, p. 423-425.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 411.

nomme *la Passion de Iesus Christ*, les deux costez de laquelle sont *ses deux natures*⁹⁹ ». Le chevalier doit passer régulièrement dans la tour d'oraison et particulièrement dans le silence de la chambre de contemplation : c'est là qu'il refait ses forces pour le combat. L'équipement du chevalier est passé en détail dans la seconde partie : ce sont les vertus articulées entre elles avec précision. En somme le *Chevalier chrestien*, outre la fiction du dialogue entre un chrétien et un païen, est un enseignement théologique profond sur la vie chrétienne et un appel pour le lecteur à la vivre pleinement.

Dans son écriture comme dans ses nombreuses controverses orales, Benoît puis inlassablement aux sources de l'Écriture Sainte, des Pères de l'Église et de la plus authentique tradition. L'enracinement en Dieu par une vie intérieure profonde est le cœur de la vie chrétienne qu'il propose à ses lecteurs ou à ceux qu'il rencontre. Dans les controverses, il traite ses adversaires avec respect et humilité, soucieux de leur cheminement vers une vie chrétienne plus authentique et plus profonde.

Sur intervention du roi de France, Henri IV, Benoît de Canfield est finalement banni de l'Angleterre et renvoyé en France probablement au début de 1603, après environ trois années et demie de captivité. Il n'est pas impossible que l'intense activité apostolique du frère Benoît et la force de persuasion de sa parole dans la rencontre de ses concitoyens protestants aient favorisé une réponse positive à la requête du monarque français. En tout cas, son engagement missionnaire, sa prudence, son humble douceur et ses aptitudes de pasteur et de controversiste ne sont pas passées inaperçues puis qu'on le trouve sur la liste de ceux qui sont aptes à être évêque en Angleterre, liste envoyée à Rome le 7 août 1607 par le nonce Maffeo Barberini, le futur Urbain VIII, les critères retenus par le nonce étant « les lettres, la prudence et la constance¹⁰⁰ ».

5. La participation aux souffrances du Christ

La vie religieuse de Benoît de Canfield fut, semble-t-il, largement marquée par la maladie. Sa complexion fragile, les austérités liées à l'observance de la Règle, les jeûnes, les veilles, l'extrême pauvreté de la communauté, l'intense travail apostolique, la captivité en Angleterre, les voyages n'ont évidemment pas favorisé la santé du frère Benoît. Les combats

⁹⁹ *Ibid.*, p. 414.

¹⁰⁰ Cf. Bibliothèque apostolique Vaticane, Barberini, lat. 587, f° 315, cité en italien par Optat de Veghel, *Benoît*, p. 164.

intérieurs étaient aussi proportionnés à la hauteur des grâces de contemplation qui lui étaient accordées. Dans la communauté, il ne pouvait être insensible aux divisions sur les questions politiques et aux divers conflits, notamment entre les frères italiens et les frères français, largement documentés dans les chroniques et histoires de la province de Paris. Il dut subir aussi la jalousie et l'incompréhension de quelques-uns de ses frères en raison de ses presque continuels ravissements, du succès de son exercice de la volonté de Dieu et de ses activités pastorales comme directeur de conscience, prédicateur ou exorciste. Paul Renaudin résume ainsi les témoignages sur l'attitude du frère Benoît face aux diverses adversités :

Humilité, douceur, sérénité dans les afflictions, particulièrement dans les maladies qui l'accablèrent souvent et longuement, Benoît de Canfield fut à coup sûr un vrai fils de saint François par ses vertus.¹⁰¹

La troisième demande de la prière, « que ta volonté soit faite », comporte deux dimensions, celle de la « volonté signifiée » et celle de la « volonté de bon plaisir », pour reprendre la distinction classique à l'époque de Benoît de Canfield, distinction admirablement expliquée et abondamment illustrée par saint François de Sales dans son *Traité de l'amour de Dieu*¹⁰². L'obéissance à la volonté signifiée est obéissance à ce que l'on sait devoir faire, obéissance aux commandements, conseils ou inspirations de Dieu, commandements ou conseils de l'Église ou des supérieurs ou aux exigences de la charité. L'obéissance à la volonté de bon plaisir est l'accueil des souffrances intérieures ou extérieures apportées par les événements. L'obéissance à la volonté signifiée est la dimension active de la conformation de la volonté de l'homme à celle de Dieu. L'obéissance à la volonté de bon plaisir en est la dimension passive, celle du pâtre.

L'ardent apostolat et l'intense vie religieuse de Benoît de Canfield laissent apparaître sa persévérance dans l'accomplissement de la volonté de Dieu signifiée, dans une fidélité sans cesse approfondie. Benoît de Canfield ne parle évidemment pas de sa propre conformation à la volonté de bon plaisir de Dieu. Il n'a communiqué sur son expérience spirituelle - et avec quelle retenue ! - que le récit de sa conversion par obéissance à ses supérieurs et a tenu cet écrit fort caché¹⁰³. Toutefois, sa joyeuse acceptation de la volonté de bon plaisir de Dieu, à savoir des

¹⁰¹ P. RENAUDIN, *Un maître*, p. 78.

¹⁰² Pour ce qui concerne la volonté de bon plaisir, voir en particulier le livre neuvième sur l'amoureuse soumission par laquelle notre volonté s'unit au bon plaisir de Dieu.

¹⁰³ « I'ay voulu seulement avec cest Eloge donner à la posterité sa miraculeuse conversion, laquelle i'ay fidellement extraite par la permission de ce bon pere, d'un manuscrit de sa main, qu'il auoit fait par le commandement de ses superieurs en l'an 1596. ce m'a esté vne singuliere faueur d'en auoir la coppie, car ce qu'il

souffrances permises par lui, apparaît particulièrement dans le témoignage de ceux qui ont entouré le frère Benoît dans la dernière maladie et jusqu'à sa mort. Comment expliquer son humilité, sa douceur et sa sérénité dans les afflictions ? Le Sieur de Nantilly écrit :

Le diray quelque chose de ses comportements en sa maladie, et de la façon de son trespas, ayant esté desireux de m'asseurer tant de sa vie que de ce qui c'est passé¹⁰⁴ à sa fin, on a remarqué qu'il estoit tousiours si resigné pendant son mal à la volonté de Dieu (qui estoit son singulier exercice) et occupé en la contemplation du trois fois Sainct objet, avec telle attention que l'on ne pouuoit quasi tirer vne parole de luy, tant il estoit abstract : quelque fois on l'entendoit comme il parloit en luy-mesmes, sans toutefois que l'on peust entendre ce qu'il disoit, et en ces colloques secrets (chose admirable) l'on apperceuoit sortir de son visage ie ne sçay quel air et façon qui rendoit ceux [p. 13] qui le regardoient saisis d'admiration pour les merveilles de Dieu qu'ils apperceuoient en luy !¹⁰⁵

Dans sa maladie, il se conformait à la volonté de bon plaisir de Dieu en obéissant à ce qu'ordonnaient le médecin ou l'infirmier qui prenaient soin de lui. Il leur abandonnait le souci de sa santé, le laissant à ceux qui savent mieux que lui ce qui convient à son état et, faisant ainsi, s'en remettaient, à travers eux, entre les mains du Père qui ne lui avait fait, ne lui faisait et ne lui ferait que du bien.

Il estoit si patient et obeissant en sa maladie, qu'il ne vouloit et ne prenoit rien sinon ce que les Medecins luy ordonnoient, et son Infirmier, lequel le mettoit et posoit sur son austere couche, tout ainsi qu'on eust peu faire vne statuë, ne bougeant de la façon [p. 14] que l'on l'agençoit.¹⁰⁶

Lorsque ceux qui le visitaient, le voyant uni à son Seigneur, attendaient de lui quelque parole édifiante, il se contentait de répéter, par son attitude ou ses paroles :

qu'il n'y auoit rien de plus heureux, et de plus delectable, que d'endurer pour l'amour de Dieu, proferant telles paroles avec tel zele, qu'il imprimoit vne ardeur à ceux qui l'entendoient, de souffrir au dela de tous limites pour l'amour de nostre Seigneur.¹⁰⁷

le tenoit fort caché. Ne le voulant aucunement manifester sinon [p. 19] à quelques-uns de ses amis avec grande importunité, encor me fit-il promettre que ie ne la monstrerois ny donnerois à personne, n'y que ie n'en parleroie aucunement, car c'estoit l'homme le plus humble que i'aye iamais abordé. » (DE NANTILLY, *Éloge*, in BENOÎT DE CANFIELD, *Reigle*, Chastellain, 1622, p. 18-19).

¹⁰⁴ L'orthographe semble fautive. Il faut bien sûr lire « s'est passé ».

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 12-13.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 13-14.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 14.

Benoît ne peut évidemment pas cacher à ses confrères les extases et ravissements qui l'accompagnent même lorsqu'il est affaibli par la maladie. Son humilité apparaît lorsque l'un des frères mû par la curiosité l'interroge sur les révélations dont, imagine-t-il, le Seigneur le gratifie dans ses continuels entretiens familiers avec lui. Benoît, peiné de cette indiscretion, le ramène promptement à la réalité telle qu'il la perçoit :

A moy mon frere des reuelations ? helas ! ie suis le plus miserable qui soit soubs le Ciel, et vous demandez si i'ay des reuelations ?¹⁰⁸

En effet, et c'est sans doute là le secret de son humilité, de sa douceur et de sa patience dans les afflictions, Benoît est alors continuellement tourné vers le crucifix placé au pied de sa couche et tient en main une croix qu'il embrasse avec dévotion :

Il auoit vn crucifix au pied de sa couche, où continuellement il auoit les yeux fichez, et parfois l'on voyoit des torrens de larmes couler sur la pasle estenduë de ses iouës decharnees, et baisant vne Croix qu'il tenoit en sa main, il fermoit ses yeux pour voir en esprit ce que la figure luy representoit. Son visage estoit aussi ioyeux comme s'il n'eust souffert aucun mal, et monstroit estre aussi content qu'eust fait vn homme plain de santé et de felicité : nul ne le pouuoit voir ny regarder, qu'il ne fust esmeu à deuotion et amendement de vie.¹⁰⁹

Les visiteurs et les confrères du capucin anglais ne s'y trompent pas. Ils sont plus touchés par sa façon d'être que par de longs discours sur l'obéissance prompte et joyeuse à la volonté du Père même dans les tribulations et sur l'union d'amour avec le Crucifié. Celui qui, dans la meilleure tradition capucine, a été formé à prêcher le Messie crucifié devient pour ainsi dire, dans la faiblesse de sa maladie, tout entier prédication.

Le Sieur de Nantilly raconte en détail le jour de la mort de son ami le frère Benoît par qui il a reçu tant de secours spirituels. C'est le 21 novembre 1610¹¹⁰, en la fête de la Présentation de la Vierge Marie, au couvent de l'Assomption rue Saint-Honoré à Paris. Benoît connaît l'imminence de son départ. Il reçoit les derniers sacrements et demande pardon à tous les religieux « avec vn si grand abaissement de soy mesme, que cela leur excita vne abondance de larmes ». ¹¹¹ Dans la journée, il fait appeler son gardien, le frère Archange de Pembroke, l'un

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 13.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁰ La notice du Sieur de Nantilly indique comme 1611 comme année du décès de Benoît de Canfield, mais cette indication reprise par plusieurs auteurs est erronée. Il s'agit sans doute d'une faute d'impression. Le précieux *Nécrologe du Titre* nous indique de façon sûre la date du décès, le 21 novembre 1610.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 15.

de ses compagnons de noviciat, anglais comme lui, et s'entretient deux heures avec lui. En fin d'après-midi il sollicite la prière des frères chargés de veiller sur lui : « Priez Dieu pour moy car voicy ». Il ne termine pas sa phrase mais demande peu après avec insistance que l'on lise quelque prière en l'honneur de la Vierge Marie et de saint Michel. Les religieux comprennent que Benoît vit l'ultime combat contre l'adversaire. Le Sieur de Nantilly poursuit le récit des derniers instants de Benoît de Canfield :

ce Religieux n'eut pas leu dix ou douze lignes, qu'il le fit cesser, et demeura depuis fort tranquille, et occupé en Dieu, aussi profondément que s'il eust esté en oraison extatiue. . Le terme s'approchant de sortir de ce monde, pour aller à celui que toute sa vie [p. 17] il auoit eu tousiours pour present par vne sainte occupation interieure, il demanda quelle heure il estoit, et luy disant qu'il estoit cinq heures ; il dit lors, ne me dites plus que *Jesus Maria, c'est maintenant, priez tous Dieu pour moy*. Si l'on a veu une puissante flamme enfermee, prendre son elanc, brisant ce qui l'empesche de monter à son centre, on eust aperceu le mesme en ce saint pere, car le feu de l'ardant amour diuin qui estoit enfermé au secret et intime de son coeur vint à esclater rompant les liens mortels de ce corps ou il estoit enfermé, et s'exhalant en haut il fit prononcer ces dernieres paroles à ce bon pere, *ô merveille, ô abisme immesurable de l'amour de Dieu !* et esleuant les yeux en haut entrant en vn ravissement il passa de ceste vie à l'autre si doucement que l'on fut presque demie heure que l'on ne le iugeoit pour mort, ne s'apperceuant de son trespas que par vn peu de iauneur qui commença à couvrir son visage.¹¹²

Après les derniers combats contre le diable, Benoît de Canfield retrouve la paix et requiert à nouveau la prière des frères. Il meurt comme en extase, au point que les religieux présents ne s'aperçoivent pas tout de suite de son décès. Ses dernières paroles sont un cri d'émerveillement : « ô merveille, ô abisme immesurable de l'amour de Dieu ! »

Conclusions : la mémoire d'une vie sainte centrée sur le Christ

Force est de constater, à partir de la documentation disponible sur la vie de Benoît de Canfield que sa vie est profondément engagée sur les voies ascétiques et contemplatives de la suite du Christ : il a fait le choix de servir le Seigneur, d'entrer dans l'Église catholique puis chez les Capucins. Sa vie religieuse, dans la tradition franciscaine l'a fait entrer plus profondément dans le mystère du Christ, Fils de Dieu fait homme, obéissant au Père jusqu'à la

¹¹² *Ibid.*, p. 16-17.

Passion et la mort sur la croix par amour. Les patentes de prédicateur reçues du vicaire général de l'Ordre ont authentifié sa formation théologique ainsi que sa vie spirituelle. Replacés dans le contexte de sa vie, les phénomènes mystiques qui l'ont accompagné jusqu'à la fin peuvent être lus comme des signes de son union toujours plus profonde avec le Christ crucifié. C'est la lecture de ceux qui l'ont connu et côtoyé.

La mémoire, dans la province de Paris, de l'exceptionnelle intensité de son union au Christ s'est exprimée notamment dans le nécrologe de la curie provinciale et dans le jugement posthume porté par Joseph de Paris sur la vie du Capucin anglais. Le nécrologe officiel de la curie provinciale, commencé par l'annaliste provincial Philippe de Paris, mentionne l'ordre dans le présent registre, le titre, le nom de religion du défunt, parfois la charge exercée, le nombre d'années de vie religieuse, et enfin la date (quand il la connaît) et le lieu du décès. L'annaliste indique en outre les nombreux frères qui ont servi les pestiférés et sont morts de la peste. Pour six frères seulement¹¹³ dont Benoît de Canfield sur les 206 premiers défunts enregistrés par Philippe de Paris, s'exprime la mémoire de leur sainteté de vie : « 109 R P Benoist Anglois ayant vescu fort saintement vingt trois ans mourut le 21. novembre a Paris¹¹⁴ ».

Nous trouvons confirmation de la sainteté de vie dans le témoignage du capucin Joseph du Tremblay qui a été dirigé par Benoît de Canfield et fortement influencé par son exercice de la volonté de Dieu¹¹⁵. L'éminence grise de Richelieu, lui aussi auteur mystique, le considère clairement comme un maître spirituel et un « excellent capucin » :

¹¹³ Les cinq autres frères se distinguant dans la mémoire de la province pour la sainteté de leur vie sont les suivants : en 1586 « 15 vP Joseph d'Amiens ayant vescu sept ans en grande sainteté mourut de peste a Paris et fut enterré dans le grand jardin ou estoit le petit bois d' [mot non identifié] coupe a Paris » (p. 3) ; en 1595 « 43 vP Nicolas d'Avrillot de Paris ayant vescu saintement sept ans mourut a Paris » (p. 5) ; en 1598 « 51 vP Felix de Paris ayant vescu trois ans en grande sainteté mourut de peste a Paris » (p. 6) ; en 1601 « 61 vP François de Senlis ayant vescu saintement vingt ans mourut en octobre a Estampes » (p. 7) ; en 1612 « 121 RP Jean de s Rémo du Rousseau [mot non identifié] ayant vescu quarante deux en en grande sainteté mourut a Paris » (p. 10) ; en 1626 « 328 RP Hierosme de Roïen ayant vescu pres de trente deux ans saintement mourut le 4 octobre a s Jacques » (p. 24). Les défunts, entre les numéros 207 et 296 sont enregistrés par une autre main. Philippe de Paris reprend le registre du numéro 297 (année 1625, p. 23) au numéro 455 (septembre 1633, p. 30), puis frappé par sa dernière maladie est remplacé par le frère Antoine de Paris. Celui-ci enregistre sous le numéro 464 (p. 32) le décès de son prédécesseur. Philippe de Paris meurt au couvent de Saint-Honoré le 27 octobre 1634 âgé de 21 ans de religion. Il est entré donc dans l'Ordre vers 1603 et a par conséquent connu personnellement le frère Benoît de Canfield.

¹¹⁴ *Nécrologe du Titre*, p. 10. La lecture du mot « saintement » n'est pas aisée de premier abord mais la comparaison des lettres avec l'ensemble des pages rédigées par Philippe de Paris ne laisse pas de doute sur cette lecture. En particulier, le même mot est écrit de manière plus lisible aux pages 5 et 7 (*Cf.* note précédente).

¹¹⁵ *Cf.* PIERRE, Benoist, *Le Père Joseph, l'Éminence grise de Richelieu*, Éditions Perrin, Paris, 2007, p. 334, n. 68.

La troisième partie de l'exercice sur la volonté de Dieu, fait par le P. Benoît, excellent capucin, pourvu qu'elle soit pratiquée en son temps et selon les précautions que donne l'auteur, resserre en une brève, mais claire et solide méthode, tout ce qui se peut dire et pratiquer de plus parfait en éminent.¹¹⁶

L'affirmation de Joseph du Tremblay peut être tenue pour crédible car lui-même a fait expulser de l'Ordre des frères, inspirés par les « guérinets » ou illuminés de Picardie, qui pratiquaient et enseignaient une spiritualité jugée non conforme à la doctrine de l'Église catholique. Le passage cité se trouve dans une présentation critique des plus excellents livres spirituels traitant de l'union avec Dieu¹¹⁷. L'œuvre de Benoît de Canfield y est placée entre le *Château de l'âme* de la Mère Thérèse de Jésus et la *Théologie mystique* de Denys le pseudo aréopagite. Pour Joseph du Tremblay il y a cohérence entre l'excellence de la vie de Benoît de Canfield et l'excellence de sa doctrine.

Deux représentations de Benoît de Canfield nous sont parvenues, la gravure des frères Loeffler dans les *Flores seraphici*, et la gravure de Jacques Picart conservée au Musée franciscain de Rome¹¹⁸.

L'auteur des *Flores seraphici* est le capucin Charles d'Aremberg de Bruxelles (1593-1669). Dans le désir de glorifier l'Ordre, il offre une galerie de portraits des frères qui ont le plus contribué par leur science ou leur sainteté de vie à la gloire de la réforme capucine. Pour chacun, est reprise la notice proposée par Boverio dans ses *Annales* dont il conserve entièrement le style apologétique, notice précédée d'une gravure des frères Loeffler synthétisant la vie de l'illustre frère.

¹¹⁶ CARGNONI, Costanzo, *I frati cappuccini, Documenti e testimonianze del primo secolo*, volume IV, Edizioni Frate Indovino, Perugia, 1992, p. 317.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Une autre gravure réalisée au début du XIX^e siècle d'après celle de Jacques Picart se trouve à la National Portrait Gallery, sous la côte D26038.



FRATER BENEDICTVS CANFELDENSIS FRATRVM CAPVCINORVM
GVARDIANVS.

Gravure 1 - Benoît de Canfield, Gravure de Loeffler, Flores Seraphici, Bibliothèque Centrale des Capucins de Rome, 172F1

La gravure de Benoît de Canfield est de style narratif : la scène principale présente le frère en conversation familière avec la Vierge Marie. D'une main Benoît tient un chapelet et de l'autre un livre intitulé *De voluntate Dei*. La gravure, sur la partie gauche, représente deux petites scènes groupées en un seul tableau : le frère Benoît, allongé dans sa cellule, ayant une vision de la Vierge avec l'enfant Jésus et le même frère Benoît prêchant un livre à la main. Les deux volets du même tableau indiquent l'unité profonde entre la contemplation dans la solitude et la prédication de Benoît de Canfield par la parole et par l'écrit. La vision de la Vierge à l'enfant indique la contemplation, dans la tradition franciscaine, du mystère de l'incarnation. Sur la droite la gravure présente le frère Benoît assis et méditant dans une tour qui pourrait être la prison où il était enfermé en Angleterre, ou encore la tour d'oraison du *Chevalier chrestien*. La petite scène au centre montre, semble-t-il le décès de Benoît, assisté de deux frères capucins, et comme absorbé ou entraîné vers la gloire du Ciel par la vision de la Vierge (celle de la scène principale). En résumé, la gravure des *Flores seraphici* insiste sur la dimension d'union mystique de Benoît, sans oublier la dimension de la prédication et le livre *De la volonté de Dieu*.



Gravure 2 - Benoît de Canfield, gravure I. Picart,
 Musée franciscain de Rome, inv. V-C-4, 125 mm x 75 mm

La gravure V-C-4 du Musée franciscain de Rome traduit une mémoire beaucoup plus riche et précise de Benoît de Canfield. Cette représentation est attribuée au graveur Jacques Picart qui exerça à Paris entre 1608 et 1645. Elle met en images Benoît de Canfield dialoguant avec le Christ crucifié. Benoît dit au Crucifié : *Mihi absit gloriari, nisi in cruce tua, Domine Iesu*, c'est-à-dire : « Pour moi, que je ne me glorifie, sinon dans ta croix, Seigneur Jésus ». Cette prière est évidemment inspirée de la lettre de l'Apôtre Paul aux Galates : *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo*. ou d'une antienne liturgique reprenant le texte paulinien¹¹⁹. Le Christ répond, lui aussi avec les paroles de la Sainte Écriture : *Servus meus es tu Israel, in te gloriabor*, ce qui peut se traduire ainsi : « Toi, tu es mon serviteur Israël, en toi je me glorifierai ». L'on reconnaît le deuxième chant du serviteur : *Servus meus es tu Israel quia in te gloriabor*¹²⁰. Ce verset du livre d'Isaïe est appliqué par la tradition au peuple de Dieu ou à l'homme Jésus qui par sa Passion glorifie Dieu. Le choix du graveur de présenter ainsi le capucin anglais en relation avec le Crucifié est en accord avec les témoignages sur la vie. Jacques Picart, qui a certainement recueilli des indications précises de proches du frère Benoît, réalise ainsi une synthèse iconographique étonnamment pertinente et profonde de la vie de Benoît de Canfield. Le crâne rappelle la vie donnée, entre la mort civile et la vie du Royaume à venir. La plume indique l'écrivain. L'inscription sur le livre ouvert caractérise aussi bien l'œuvre littéraire de Benoît de Canfield que le cœur de la vie elle-même de Benoît : *Vita in voluntate eius*, c'est-à-dire : « une vie dans sa volonté ». Ces mots de la Sainte Écriture¹²¹ peut être compris de deux manières complémentaires, ou bien la vie de Benoît dans la volonté du crucifié, ou bien la vie de Benoît et du crucifié dans la volonté du Père. Cette gravure, témoin de la mémoire de ceux qui ont connu de près Benoît de Canfield, nous offre ainsi une belle et pertinente synthèse iconographique de ce que fut, en profondeur, la vie de Benoît de Canfield : une vie de plus en plus unie au Christ crucifié dans le mystère de son incarnation et de sa passion, une vie de plus en plus unifiée par l'exercice de la volonté de Dieu, en résumé, comme l'indique si justement la gravure, « une vie dans sa volonté ».

¹¹⁹ « Pour moi que je ne me glorifie, sinon dans la croix de Notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde est crucifié pour moi, et moi pour le monde » (Gal 6,14). Ce verset est cité par Benoît de Canfield dans *Le chevalier chrestien*, p. 433 et p. 439-440.

¹²⁰ Is 49,3 (selon la Vulgate sixto-clémentine).

¹²¹ Ps 29,6.

Chapitre 2

**De l'« exercice de la volonté de Dieu »
à la *Règle de perfection* :
genèse, structure et problématique de
l'œuvre**

Comment l'expérience de Jésus-Christ rencontré lors de sa soudaine conversion de l'été 1585, expérience sans cesse approfondie dans la suite quotidienne du Nazaréen jusque dans sa Passion, marque-t-elle l'œuvre majeure de Benoît de Canfield ? Comment l'accomplissement de la volonté du Père qui a été la préoccupation principale de Benoît de sa conversion à son lit de mort prend-elle les formes successives de l'entretien spirituel oral pendant le noviciat en 1587-1588, des cahiers manuscrits rédigés pendant les études à Venise entre 1589 et 1592, de l'édition des deux premières parties en 1608 et, pour finir, de l'édition complète en 1610 l'année de sa mort ? La vie de l'auteur et la genèse de l'œuvre sur plus d'une quinzaine d'année semblent les deux faces de l'union du prédicateur capucin avec le Christ, union concrète dans la prière personnelle et commune, dans une vie communautaire pauvre et austère, dans le souci pastoral permanent du peuple chrétien qu'il doit aimer, servir et accompagner jusqu'à la perfection de la vie chrétienne.

Jean Orcibal, dans son article « *La Règle de perfection a-t-elle été interpolée ?*¹ » puis dans l'introduction à son édition de 1982 interprète l'évolution du texte comme l'histoire d'une édulcoration d'une pensée trop hardie ou comme l'histoire de la dissimulation d'une pensée abstraite mal sonnante par l'ajout de chapitres sur la Passion de Jésus. Est-ce l'unique lecture possible de la genèse de la *Règle de perfection* ou bien peut-on interpréter l'évolution du texte en tenant d'avantage compte du profil spirituel de l'auteur ?

Nous tenterons de reconstituer, autant que nous le permet la documentation disponible, l'histoire du texte depuis ses premières ébauches jusqu'à sa publication complète.

Après ce parcours diachronique, nous considérerons le texte dans la version qui correspond à la doctrine de l'auteur. Ce texte sera examiné à la lumière des règles de dialectique et de rhétorique selon lesquels il est construit. Pour cela nous nous appuierons sur les travaux de Kent Emery qui offrent l'analyse littéraire et théologique la plus poussée publiée à ce jour sur le style et la méthode de la *Règle de perfection*². Au terme de cette approche synchronique, nous tenterons de mettre en lumière l'intention de l'auteur et de préciser la problématique générale de l'œuvre.

¹ ORCIBAL, Jean, « *La Règle de perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée ?* » in *Divinitas* 11 (1967), p. 845-874.

² EMERY, Kent, *Renaissance Dialectic and Renaissance Piety: Benet of Canfield's Rule of Perfection*, Medieval & Renaissance texts & Studies v. 50, State University of New York at Binghamton, Binghamton, New York, 1987.

1. Approche diachronique : la formation du texte

L'histoire de la formation du texte de la *Règle de perfection* pose de multiples questions. Le texte évolue-t-il en fonction d'une volonté de rendre acceptable une pensée à la limite de l'orthodoxie comme le prétend Jean Orcibal ? Ou bien évolue-t-il en fonction des destinataires successifs et des défis pastoraux que Benoît de Canfield doit relever ? Plus de dix-sept années séparent les premières rédactions de l'exercice de la volonté de Dieu de la publication complète de la *Règle de perfection*, peu avant la mort de l'auteur en 1610. Examinons les étapes de la formation du texte en fonction de ses destinataires successifs.

Un exercice de la volonté de Dieu pour les compagnons de noviciat ou d'études

Dès son noviciat au couvent de l'Assomption, rue Saint-Honoré à Paris, de mars 1587 à mars 1588, Benoît de Canfield doit rendre compte de ses très fréquentes et parfois longues extases auprès de son Père Maître, Julien de Camerino, homme expérimenté dans les voies spirituelles, de son gardien Jérôme de Castelferretti, homme spirituel lui aussi et futur général de l'Ordre, de son provincial Bernard d'Osimo et de quelques frères sages et expérimentés de la Province. Outre les entretiens réguliers avec le maître des novices et le gardien, entretiens visant à accompagner le cheminement spirituel des novices, la formation des novices prévoyait aussi des échanges entre eux. C'est dans ces entretiens au noviciat que prend forme un premier discours sur l'exercice de la volonté de Dieu, que vivait déjà le frère Benoît, une première forme orale de la *Règle de perfection*.

Parmi les compagnons novices de Benoît, nous avons signalé au chapitre précédent des hommes aux qualités humaines et spirituelles exceptionnelles : Ange de Joyeuse, le vénérable Honoré de Champigny, Archange de Pembroke et Léonard de Paris qui jouèrent un rôle important dans le développement et le rayonnement des Capucins en France. C'est dans ces échanges avec eux que le jeune mystique anglais relit et exprime ce qu'il peut partager de son expérience spirituelle. La quête commune de la purification du cœur pour vivre parfaitement, c'est-à-dire spirituellement, la *Règle* de saint François structure ces échanges. Les œuvres spirituelles de la tradition franciscaine, particulièrement celles de saint Bonaventure (et celles attribuées à tort au Docteur séraphique) et de Henri de Herp fournissent aux novices vocabulaire et cadre interprétatif pour accueillir et relire l'opération du Saint-Esprit en eux. C'est dans ce cadre que le novice extatique partage auprès de ses compagnons son expérience singulière : la

résolution de vivre uniquement pour servir Dieu c'est-à-dire de faire en tout sa volonté, comme lieu de purification et d'union à Dieu. Il est hautement vraisemblable que ces échanges verbaux avec le maître des novices, les supérieurs et les autres frères novices, constituent une première ébauche de ce qui deviendra l'exercice de la volonté de Dieu.

L'expérience spirituelle de Benoît ne s'arrête pas à la fin du noviciat, mais s'approfondit lors du voyage en Italie avec Ange de Joyeuse et Honoré de Champigny de 1589 à 1592. Il est fort probable que pendant sa formation de prédicateur au *studium generale* de Venise, Benoît soit amené à transmettre à ses compagnons d'études, et sans doute à d'autres frères ou proches du couvent du Rédempteur, l'exercice qu'il pratique depuis sa conversion et qui tient en un seul point, faire en tout et uniquement la volonté de Dieu. Le souci du partage fraternel ou déjà de l'accompagnement pastoral l'amène à rédiger un exercice de la volonté de Dieu qui soit simple et capable de conduire le lecteur des débuts de la vie spirituelle jusqu'aux sommets de l'union mystique. Un peu à la manière de saint Ignace, qui avait tracé un chemin vers la perfection de la vie chrétienne avec les *Exercices* spirituels, Benoît met par écrit une méthode simple permettant de parvenir à cette perfection.

L'étude et la méditation de la Sainte Écriture, des Pères de l'Église et des maîtres médiévaux, ainsi que la formation à la philosophie, à la dialectique et à la rhétorique reçue aux *Inns of Court* de Londres permettent à Benoît de Canfield de mener à bien une première rédaction de l'exercice de la volonté de Dieu sous le titre de *Règle de perfection*. Il semble que cette rédaction fasse suite à une inspiration reçue en état d'extase. L'on ne peut pas exclure toutefois que cette rédaction s'insère dans les travaux écrits requis dans le cadre de la formation théologique de prédicateur capucin qu'il suit au *studium generale* de Venise. Quoi qu'il en soit, l'exercice n'est pas rédigé en vue d'être publié, mais pour aider des destinataires précis dans leur cheminement vers la perfection évangélique. Avec l'ordination sacerdotale et la réception des patentes de prédicateur, s'ouvrent pour Benoît de Canfield de nouvelles missions qui vont l'amener à élargir considérablement le cercle des destinataires de son exercice de la volonté de Dieu.

Un exercice de la volonté de Dieu pour le soutien des membres des cercles mystiques et des abbayes à réformer

Dès le retour en France en 1592, le jeune prédicateur capucin est très vite reconnu comme excellent directeur spirituel, notamment dans la société mystique qui gravite autour de Madame Acarie à qui, nous dit son premier biographe, il « leva comme sensiblement une pierre

de dessus le cœur³ ». Ce réseau mystique est bien entendu désireux de lire et de pratiquer l'exercice enseigné par le jeune capucin anglais. Des notes prises lors de conférences spirituelles ou des cahiers rédigés par lui circulent et sont recopiés.

Essayons de voir quel était ce cercle mystique, public désigné pour l'exercice de la volonté de Dieu. Une étude plus poussée de ce milieu spirituel serait du plus grand intérêt, mais nous nous contenterons ici de reprendre le tableau que le bénédictin Dom Jacques Huijben (1894-1948), en dresse dans sa remarquable étude sur les sources de la spiritualité française du XVII^e siècle⁴. C'est pour ainsi dire une photographie du réseau formé autour de Madame Acarie, cercle mystique qui est à l'origine du renouveau spirituel du catholicisme français au tournant des XVI^e et XVII^e siècles :

[p. 18] Le quartier général de cette armée pacifique, qui préparait la "conquête mystique" de la France, se trouvait dans l'hôtel même de Madame de Bérulle, rue de Paradis, au Marais. C'est là que Madame Acarie, dont les extases et les hautes vertus commençaient à attirer l'attention, avait été recueillie après l'exil de son mari en 1594.

Autour de la Bienheureuse un groupe d'âmes ferventes, émules de sa sainteté, n'avait pas tardé à se former. C'étaient des dames du monde, telles que la marquise de Maignelay, de la maison de Gondi, Madame de Sainte-Beuve, Madame Séguier d'Autry, la marquise de Bréauté, auxquelles viendra se joindre bientôt Mademoiselle d'Abra de Raconis. Puis c'étaient des magistrats : le maître des requêtes Michel de Marillac, l'avocat au grand conseil René Gaultier, le conseiller du roi Sublet de la Guichonnière, Nicolas de Soulfour, Nicolas Brûlart de Sillery, etc.

À la Cour on pouvait compter non seulement sur la haute protection du Roi, mais aussi sur l'appui de la maréchale de Joyeuse, de Catherine d'Orléans, duchesse de Longueville, et de sa sœur Marguerite, princesse d'Estouteville, de la duchesse de Mercœur, de la comtesse de Soissons, de la duchesse de Guise, d'autres encore.

Le mouvement avait gagné jusqu'à l'Université, où des docteurs tels qu'André Du Val, Philippe de Gamaches et Thomas Gallot entretenaient le feu sacré. Parmi les étudiants on distinguait, à côté de Pierre de Bérulle, François du Tremblay (le futur Père Joseph), Philippe

³ DU VAL, André, *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. Par M. André du Val, Docteur en Théologie, l'un des Supérieurs dudit Ordre en France*, Chez Adrian Taupinart, rue saint Jacques, Paris, 1647, p. 34.

⁴ HUIJBEN, Jacques, « Aux sources » in *La Vie Spirituelle, Supplément* ; 26 (1931) p. 17-46, 75-111 ; 27 (1931) p. 20-42, 94-122.

de Cospéan, Asseline, Laurent Besnard, Noël Mars, Philippe Thibault, tous destinés à jouer plus tard un rôle important dans l'œuvre de la renaissance catholique.

Mais ceux qui nous intéressent le plus, ce sont les directeurs spirituels de cette société mystique. C'étaient quelques prêtres séculiers et surtout des religieux, Capucins ou Chartreux.

Les prêtres séculiers qui s'occupaient alors de la direction des âmes étaient les trois docteurs de Sorbonne que nous venons de nommer : André Du Val, Philippe de Gamaches et Thomas Gallot. Mais à l'époque où nous nous sommes placés ils en sont encore à leurs premiers débuts. Quant au saint M. Gallemand, un peu plus âgé et déjà plus expérimenté, il résidait habituellement en sa cure d'Aumale et n'apparaissait dans la capitale que par intervalles. C'est donc aux religieux que, tout naturellement, les âmes avides de perfection s'adressaient de préférence ; et ceux qui avaient alors le plus d'influence étaient les Capucins et les Chartreux.⁵

Le portrait que Huijben trace du cercle mystique est celui des années 1594 à 1598, période où Pierre Acarie est en exil et où son épouse est accueillie chez sa cousine à l'hôtel De Bérulle. Nous y voyons des personnes de la Cour, de la magistrature et du milieu de la finance, des docteurs de Sorbonne, des membres du clergé séculier, ainsi que des capucins de la rue Saint-Honoré et des chartreux de Vauvert dont Dom Beau cousin, directeur ordinaire de la sainte extatique de 1594 à 1602. C'est dans l'influence de cette élite spirituelle ou religieuse que naîtront les grandes initiatives ecclésiales de la France du début du XVII^e siècle : fondation du Carmel thérésien, de l'Oratoire, des fils et filles de la Charité, ainsi que ce que les historiens du XX^e siècle nommeront l'école française de spiritualité.

Cette société mystique parisienne, et pas seulement parisienne, est bien évidemment en attente de l'exercice spirituel du brillant capucin anglais, de ses conférences, prédications et écrits. Dom Huijben poursuit ainsi sa description :

À Paris, celui qui était le plus en vue comme directeur spirituel était le P. Benoît de Canfeld⁶, auteur de la *Reigle de perfection* réduite au seul point de la volonté de Dieu.⁷

Ce premier auditoire de l'exercice de la volonté de Dieu, est donc un public en majorité instruit des choses de la foi, en tout cas dirigé spirituellement par des prêtres et religieux instruits ou très instruits en théologie et en théologie mystique⁸. Auprès de cet auditoire, la

⁵ J. HUIJBEN, « Aux sources » 26 (1931) p. 18.

⁶ Dom Huijben utilise l'orthographe erronée *Canfeld* au lieu de *Canfield*.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ Nous dirions aujourd'hui en théologie dogmatique et en théologie spirituelle. Il convient certainement de relativiser les accents abstraits et dionysiens que des historiens de la spiritualité du XX^e siècle, en particulier

diffusion de l'exercice de la volonté de Dieu par Benoît de Canfield se fait de personne à personne et avec discernement : elle est accompagnée et encadrée.

Cette transmission personnelle de l'exercice est bien documentée dans le cas de Marie de Beauvillier, la jeune abbesse de Montmartre que Benoît de Canfield soutient dans la difficile réforme de son monastère de bénédictines :

Le Père Benoist de Canfeld ne luy manqua pas néanmoins ; mais son travail n'estoit pas tant pour remédier aux désordres extérieurs que pour former l'intérieur à supporter les croix avec soumission aux ordres de Dieu : il composa un exercice de la divine volonté, qui fut très utile à Madame de Montmartre, parce qu'elle en entreprit la pratique avec une merveilleuse ferveur, rendant compte au Père des moindres défauts qu'elle y commettoit ; ce qui la fit avancer à grand pas dans les voyes de la grâce, ne s'arrêtant plus sur les difficultés qui lui firent beaucoup de peines dans le commencement, mais seulement dans les choses qui pouvoient avancer la gloire de Nostre Seigneur.⁹

Et Madame de Blémur de poursuivre en indiquant la place de l'exercice dans la vie de l'abbesse, et ce jusqu'à son dernier soupir, ainsi que dans la réforme du monastère :

« Dieu est nostre souverain (disoit-elle), il est juste que sa volonté soit faite ». Cette disposition luy a duré jusqu'à la mort, et a laissé une grande édification à ses filles.¹⁰

Il est clair que la rédaction de l'exercice va s'enrichir de cette expérience de transmission dans les cercles mystiques et auprès des moniales. Il y a influence réciproque entre le chemin proposé par le mystique anglais et celui parcouru par les membres du cercle mystique. Dans le groupe autour de Madame Acarie circulent les œuvres des mystiques du Nord. L'influence sur la *Règle de perfection* de ces œuvres, en particulier *L'Ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck¹¹ ou la *Perle évangélique*¹², traduits, publiés et diffusés par les

Louis Cognet, lui prêtent, jusqu'à identifier le cercle de Madame Acarie avec une « école abstraite » dont Benoît de Canfield serait le chef de file. Il conviendra en tout cas de préciser le théocentrisme qui lui est prêté, et de comprendre la signification de l'« abstraction » chez Benoît de Canfield. Remarquons seulement ici qu'une telle abstraction, un tel théocentrisme sont le creuset d'une spiritualité qui place en son centre les abaissements du Verbe ou la pratique de la Charité.

⁹ Cf. BOUETTE DE BLÉMUR, Jacqueline, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de saint Benoist*, t. I, Paris, 1679, p. 155-158, cité par OPTAT DE VEGHEL, *Benoît*, p. 132.

¹⁰ *Ibid.*, p. 133, n. 1.

¹¹ RUYSBROECK, Jean, *L'ornement des noces spirituelles*, Veuve J. Colomiès, Toulouse, 1606. Une version latine de *L'ornement des noces spirituelles* avait été publiée par Lefèvre d'Étaples en 1512 et les *Opera omnia* par Surius de la Chartreuse de Cologne en 1552 (Cf. DAGENS, Jean, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Desclée De Brouwer, Paris, 1952).

¹² *La perle évangélique*, trad. par les chartreux de Paris, Veuve G. de la Noue, Paris, 1602.

chartreux, a été mise en lumière par Paul Mommaers¹³. L'affection du cercle mystique parisien pour Thérèse d'Avila est tel que celui-ci, après les visions de Barbe Acarie au cours desquelles Thérèse lui demande d'implanter le carmel réformé en France, s'emploiera résolument à cette installation¹⁴. Benoît ne s'appuie habituellement que sur des autorités officiellement reconnues par l'Église. Il fait exception, de manière significative, à cette règle de conduite en indiquant une référence explicite au chapitre 22 de la *Vie* de Thérèse d'Avila, dont la cause en béatification introduite en 1601 ne parviendra à bonne fin que le 24 avril 1614. Cette référence à la mystique espagnole a pour but d'appuyer l'affirmation selon laquelle il ne faut jamais laisser l'humanité du Christ, même quand Dieu fait la grâce d'entrevoir quelque lumière sur la divinité :

Et touchant ce point, j'ai été fort aise d'avoir trouvé formellement dans les écrits de quelques saints personnages (S. Bon. Stim. div. a. p. I. c. 4 — S. François, Chron. frer. Min. liv.I. c. 10 — Mer. Thérèse en sa vie, c. 22), cette même proposition, qu'il ne faut pas laisser la passion pour la haute contemplation [...].¹⁵

À plusieurs reprises, Benoît de Canfield fait référence à la doctrine spirituelle de la réformatrice du Carmel, la mère Thérèse, désignée comme personne de sainte vie, dans les derniers chapitres de l'exercice sur la pratique de la Passion du Christ ajoutés, comme le montre l'édition critique de Jean Orcibal, par le mystique à la fin de sa vie. Notons au passage que bien qu'il connaisse par expérience les chemins spirituels qu'il enseigne, le frère Benoît ne s'appuie jamais sur sa propre expérience, mais sur l'enseignement des saintes Écritures, des Pères de l'Église, des Docteurs et maîtres médiévaux et des saints.

Un exercice de la volonté de Dieu pour la formation des novices

Rentré en France après ses études il y a seulement quelques mois, le 29 septembre 1592, le frère Benoît reçoit la mission de former les novices à la vie selon la règle de saint François et à la spiritualité de la réforme capucine. Dans l'ordre franciscain, l'accent de cette réforme est mis sur le fait de vivre spirituellement la règle dans une conversion permanente « en cherchant

¹³ Le Père Mommaers a publié une synthèse des travaux de sa thèse de doctorat, « Benoît de Canfield : sa terminologie "essentielle", ses sources flamandes », soutenue en 1970 à l'École Pratique des Hautes Études, dans deux articles : « Benoît de Canfield : sa terminologie "essentielle" », in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 47, Toulouse, 1971, p. 421-454, et « Benoît de Canfield et ses sources flamandes », in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 48, Toulouse, 1972, p. 401-434.

¹⁴ Jean Dagens signale des publications des œuvres de Thérèse d'Avila en 1585, 1588, 1601, 1602, 1603, 1605, 1609 et 1610 (J. DAGENS, *Bibliographie*, p. 208). Outre les œuvres publiées, circulent aussi des cahiers manuscrits.

¹⁵ *RP*, p. 461 (III,20).

par-dessus tout l'esprit du Seigneur et sa sainte opération¹⁶ ». L'exercice de la volonté de Dieu permet de vivre parfaitement la règle franciscaine dans toute sa radicalité et toutes ses exigences, à savoir selon la radicalité de l'Évangile et l'esprit du Seigneur. L'identification de l'exercice de la volonté de Dieu avec la manière parfaite et spirituelle de vivre la règle de saint François sera particulièrement mise en évidence par les écrits spirituels du frère Joseph du Tremblay, la future éminence grise de Richelieu, formé par Benoît de Canfield¹⁷.

L'adéquation de l'exercice de la volonté de Dieu à la formation à la vie mixte contemplative et active des capucins est telle que l'exercice va marquer plusieurs générations de capucins. En particulier, Martial d'Étampes, formé par Benoît de Canfield puis maître des novices pendant une vingtaine d'années, transmet l'exercice comme manière de vivre la vie capucine à plusieurs générations. La transmission de l'exercice à l'intérieur de la Province de Paris des capucins produit un courant mystique qui soutiendra l'élan missionnaire et caritatif de plusieurs générations de frères, jusqu'au frère Paul de Lagny qui publie en 1673 son *Chemin abrégé de la perfection chrestienne* qui n'est autre que la reprise, adaptée à son époque, de l'exercice de la volonté de Dieu de Benoît de Canfield.

Si des cahiers recopiés de la *Règle de perfection* circulent, quelque témoin manuscrit d'une version primitive de celle-ci est-il parvenu jusqu'à nous ?

Le manuscrit d'Angers : témoin d'une version primitive de la Règle de perfection ?

Jean Orcibal, dans son édition critique de la *Règle de perfection* donne la transcription du manuscrit 1819 de la Bibliothèque municipale d'Angers qui peut être rapproché de celle-ci¹⁸. Mais nous ne possédons aucune information sur l'auteur du manuscrit ni sur la date de rédaction. Le manuscrit de dimensions 27 x 23 cm comporte 27 folios. Il a pour titre :

Exercice composé par le R. P. Benoist capucin.

Abbrégé de toute la vye spirituelle en trois partyes, esquelles toute l'active, la contemplative et sureminente sont non moins clerement que brièvement reduictes en ung seul point qui est la vollunté de Dieu.¹⁹

¹⁶ *sed attendant, quod super omnia desiderare debent habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 196 (2 Reg 10,8)).

¹⁷ CARGNONI, Costanzo, *I frati cappuccini, Documenti e testimonianze del primo secolo*, IV, Edizioni Frate Indovino, Perugia, 1992, p. 303.

¹⁸ *RP*, p. 45-77.

¹⁹ *Ibid*, p. 45.

Le manuscrit est divisé en deux parties, « Première Partye de la Vye active ou vollunte exterieure » et « Seconde Partye de cest exercice traictant de la vie contemplative ou volonté intérieure ».

La première partie contient 8 chapitres intitulés :

Chap. I. De l'excellence et prééminence de cest exercice par dessus tous les autres.

Chap. II. Comme toutes les perfections et chemins sont contenuz en cest exercice de la vollonté de Dieu.

Chap. III. Le sommaire et generale pratique de tout cet exercice.

Chap. IV. De la division de la volonté de Dieu.

Chap. V. De la volonté extérieure.

Chap. VI. Plus particulièrement des passions et affections.

Chap. VII. Que toutes les mortifications et toutes les vertuz et la passion mesme se pratiquent tres-parfaitement en cet exercice.

Chap. VIII. De deux erreurs qui peuvent advenir en cest exercice et de leurs remedes avec ung petit advertissement touchant l'oraison.

La deuxième partie contient 7 chapitres :

Chap. I.

Chap. II. Du premier degré qui est manifestation.

Chap. III. Du second degré assçavoir de l'admiration.

Chap. IV. Du troisième degré qui est l'humiliation.

Chap. V. De l'exultation Quatreiesme degré.

Chap. VI. Du Cinquiesme degré qui est de l'eslevation.

Chap. VII. De quelques advis particuliers.

Jean Orcibal insère ce manuscrit dans son édition critique comme une version primitive de la *Règle de perfection*. Est-ce la copie d'une première ébauche de la *Règle de perfection* ? Est-ce la copie d'un résumé composé par Benoît lui-même à l'attention d'un de ses dirigés ? Est-ce le résumé composé par un tiers, dont nous ignorons l'identité, d'un premier état de la

Règle de perfection ? Il n'est pas possible de trancher avec certitude. Nous privilégions l'hypothèse qu'il s'agit d'un résumé, composé par un inconnu, de la *Règle de perfection* dans un état primitif du texte²⁰.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons grâce au manuscrit d'Angers supposer qu'un premier état du texte ne comprenait pas tous les chapitres du texte publié. En effet, la correspondance des chapitres de l'exercice avec ceux de la *Règle de perfection* publiée est celle-ci :

Chapitres du manuscrit d'Angers	Chapitres de la <i>Règle de perfection</i> de 1610
Première partie	
I. De l'excellence et prééminence de cest exercice par dessus tous les autres.	I. De l'excellence et utilité de cet exercice, comparé aux autres
II. Comme toutes les perfections et chemins sont contenuz en cest exercice de la vollonté de Dieu.	II. De l'excellence de cet exercice au regard de soi-même, où est montré comme toutes les autres voies, et perfections sont contenues en icelui
III. Le sommaire et generale pratique de tout cet exercice.	III. Le sommaire ou pratique générale de toute cette Règle
IV. De la division de la volonté de Dieu.	IV. La division de cette volonté en trois parties
V. De la volonté extérieure.	V. De la volonté Extérieure et quelle elle est
VI. Plus particulièrement des passions et affections.	VI. Règle pour connaître et pratiquer cette volonté de Dieu en toutes choses
VII. Que toutes les mortifications et toutes les vertuz et la passion mesme se pratiquent tres-parfaitement en cet exercice.	XVI. Comme toutes les mortifications, vertus, et la vraie imitation de la vie et Passion de Jésus-Christ se pratiquent parfaitement en cette Règle et exercice
VIII. De deux erreurs qui peuvent advenir en cest exercice et de leurs remedes avec ung petit advertissement touchant l'oraison.	XVIII. De deux erreurs qui peuvent arriver en cet exercice avec leur remède

²⁰ Nous pensons en effet que la méthode et le style de la *Règle de perfection* supposent, nous le verrons plus loin, les citations de l'Écriture et des autorités. Or celles-ci sont absentes du manuscrit d'Angers qui ne peut donc pas être une version primitive du texte. De plus, c'est la façon d'écrire que Benoît a apprise dans sa formation aux *Inns of Court* qui donne la structure originale de la *Règle de perfection*, bien différente de celle des autres livres de spiritualité. Nous pensons que Benoît, étudiant qui suivait alors la formation de prédicateur au *studium* de Venise, a mis en forme l'intuition initiale reçue dans la prière selon les règles académiques qu'il a intégrées au cours de sa formation dans les écoles londonniennes. Or le manuscrit d'Angers n'obéit pas à ces règles.

Deuxième partie	
I.	I. Que c'est que la volonté de Dieu intérieure, et quelle différence il y a entre elle et la volonté extérieure
II. Du premier degré qui est manifestation.	II. De la manifestation, Premier degré
III. Du second degré assçavoir de l'admiration.	III. De l'admiration, Second degré
IV. Du troisième degré qui est l'humiliation.	IV De l'humiliation, Troisième degré
V. De l'exultation Quatreiesme degré.	V. De l'exultation, Quatrième degré
VI. Du Cinquiesme degré qui est de l'eslevation.	VI. De l'élévation, Cinquième degré
VII. De quelques advis particuliers.	VII. Certains avis

Treize chapitres du texte imprimé ne se trouvent pas dans le manuscrit : les chapitres 7 à 15, 17, 19 et 20 de la première partie et le chapitre 8 de la deuxième partie. Il est raisonnable de penser que ces chapitres aient été ajoutés à une première rédaction correspondant aux chapitres du manuscrit d'Angers. Les chapitres 8 à 15 de la première partie sont ce que la rhétorique du XVI^e siècle appelle un « ornement²¹ ». Ils précisent l'exposé sur la vie selon la volonté extérieure de Dieu en distinguant six degrés de celle-ci, selon la métaphore biblique des six degrés du trône de Salomon. Les chapitres 7, 17 et 19 de la première partie indiquent des règles particulières tandis que le chapitre 20 de la première partie et le chapitre 8 de la deuxième partie sont des sommaires soulignant les points essentiels traités dans chaque partie.

Les treize chapitres ajoutés ne modifient donc pas la structure du texte, mais précisent un point essentiel (I,8 à I,15) ou des points particuliers (I,7. 1,17. I,19), ou encore offrent un rappel de l'enseignement dispensé dans la partie (I,20. II,8).

Jean Orcibal indique que la première partie du manuscrit d'Angers « apparaît sous une forme très développée dans celle de la *Règle de perfection* dont les carmélites de Marseille possédaient une copie en dix-sept chapitres²² », mais semble ne tirer aucune conclusion de l'examen de ce manuscrit.

²¹ Cf. EMERY, Kent, *Renaissance Dialectic*, p. 22.

²² ORCIBAL, Jean, « La *Règle de perfection* de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée ? », in *Divinitas* 11 (1967), Apud Facultatem Sacrae Theologiae Pontificiae Universitatis Lateranensis, Rome, p. 845-874, p. 849. En raison des restrictions liées à la pandémie de la Covid-19 nous n'avons pas pu consulter ce manuscrit conservé à la Bibliothèque municipale de Marseille (Ms. 470, f. 96-319).

La publication des deux premières parties en anglais et en français

La réputation de la *Règle de perfection* est grande et le public en attend la publication. Avant sa mort le 28 septembre 1608, le frère Ange de Joyeuse, provincial, donne au frère Benoît « le commandement et la licence » de la publier ainsi que d'autres écrits²³. Doit-on à l'insistance de ce dernier en tant que provincial ou en tant qu'ami très proche de Benoît la publication en Français et en anglais des deux premières parties de la *Règle de perfection* et en Français du *Chevalier chrestien* ? Les dédicaces des éditions anglaises montrent que la publication de *The Rule of Perfection* participe au soutien de la minorité catholique anglaise encore dans le pays ou exilée notamment dans la péninsule ibérique ou aux Pays-Bas espagnols²⁴. La *Règle de perfection* peut être lue avec profit par les catholiques, mais aussi par les Anglicans et les Puritains²⁵. Il n'a pas oublié sa conversion « miraculeuse » grâce au livre du jésuite Robert Parsons plagié et amendé par le Pasteur Edmund Benny, et participe à son tour, en publiant *The Rule of Perfection* à l'œuvre pastorale envers son peuple. En effet, expulsé en 1603 de son pays il ne peut plus y remettre les pieds pour annoncer la foi par l'exemple et la parole si bien qu'il ne lui reste plus que la prédication écrite.

La publication d'ouvrages fait du reste partie intégrante de la prédication capucine du premier siècle qui allie l'écrit à l'oral. Pendant sa captivité en Angleterre, entre 1599 et 1603, Benoît avait traduit dans sa langue maternelle les deux premières parties de la *Règle de perfection* et tenté par deux fois de les publier, mais, les deux fois, l'ouvrage avait été saisi²⁶.

Benoît de Canfield met en œuvre avec soin et diligence les volontés d'Ange de Joyeuse, avec la permission de son nouveau supérieur, le commissaire provincial Léonard de Paris. En 1609, paraît chez Osmont Le *Chevalier chrestien*. La même année, voient le jour deux éditions anglaises chez Jean Couturier et chez Hamilton, imprimeurs à Rouen, et deux éditions

²³ Voir l'épître dédicatoire au Cardinal de Joyeuse dans l'édition française chez Chastellain à Paris.

²⁴ L'attention pastorale de Benoît à l'égard du peuple anglais a été remarquée par le nonce apostolique Maffeo Barberini, futur Urbain VIII, qui, le 7 août 1607, fait figurer son nom parmi ceux qui peuvent être nommés évêques en Angleterre (Cf. Bibliothèque apostolique Vaticane, Barberini, lat. 587, f° 315, cité en italien par Optat de Veghel, *Benoît*, p. 164).

Voir aussi, dans l'édition chez Jean Couturier, l'épître dédicatoire adressée aux sœurs anglaises de Sainte-Brigitte à Lisbonne et celle adressée aux religieuses anglaises des couvents Sainte-Ursule de Louvain et Saint-Benoît de Bruxelles.

²⁵ Benoît de Canfield se tient soigneusement à l'écart des controverses entre les confessions.

²⁶ Voir l'épître dédicatoire aux sœurs anglaises de Sainte-Brigitte à Lisbonne dans l'édition chez Jean Couturier.

En 1596, il avait obtenu avant son départ pour l'Angleterre la permission de publier de son Provincial, le Père Raphaël ainsi que l'approbation du texte de la *Règle de perfection* par Guillaume Poulet, bachelier en théologie de l'Université de Paris (cinq ans plus tard, en 1601, Guillaume Poulet, théologal de Dol, apparaît comme recteur de l'Université de Paris (Iacques IOLY, *La grande conférence des ordonnances et édicts royaux* [...], Tome premier, Chez Estienne Richer, Paris, 1636, p. 1021)).

françaises chez Chastellain à Paris et chez Guillaume de la Rivière à Arras. Aussi bien en anglais qu'en français, seules les deux premières parties de la *Règle de perfection* sont imprimées bien que le titre annonce trois parties.

Un exemplaire de la première édition chez Chastellain, ayant appartenu aux capucins d'Amiens, est conservé à la Bibliothèque nationale de France, aux livres rares, sous la cote D25666²⁷. Deux espaces vierges du fait de l'absence des gravures prévues à ces endroits²⁸ ainsi qu'une liste de fautes à corriger²⁹ laisse penser à une première parution faite à la hâte probablement sous la pression de la demande du public ou de la concurrence entre les maisons d'édition. L'hypothèse d'une forte demande du public semble confirmée par le fait que, l'année suivante, en 1610, Chastellain sort déjà une cinquième édition de la *Règle de perfection*, dont un exemplaire est lui aussi conservé à la Bibliothèque nationale de France, aux livres rares, sous la cote D25667.

Notons que la *Règle de perfection* reçoit l'approbation de nombreux docteurs de l'Université de Paris : Guyion, vicaire général de Rouen³⁰, Bouchier, chancelier de l'Université d'Orléans et vicaire général du diocèse d'Orléans, André Du Val et C. Lebel, lecteurs royaux, Geslin, P. Lengles et M. Mauclerc.

Des lecteurs non choisis : du vol de manuscrit et de la circulation de cahiers recopiés au mauvais usage de la troisième partie par de faux spirituels

Or des cahiers ont été recopiés à l'insu du frère Benoît, comme pour le *De Trinitate* d'Augustin, et même la troisième partie de l'exercice, à savoir la partie pour les âmes les plus avancées dans la vie spirituelle, lui a été dérobée à l'intérieur du couvent alors qu'il ne veut communiquer cette partie de l'exercice qu'à des personnes suffisamment avancées dans les voies de Dieu pour en tirer profit. Pour personnes peu avancées dans la vie spirituelle, cette partie mal comprise peut s'avérer dangereuse. En effet, comme le lecteur non spécialiste d'un

²⁷ La numérisation de cet exemplaire commandée par nos soins est désormais consultable sur Gallica.fr.

²⁸ Au folio non paginé 10v, aurait dû se trouver la figure expliquée aux folios 11r et 11v. En bas du folio 17v est imprimé le verset de l'apôtre Paul : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi, 2. Cor. 22*. Il est clair que cette page attendait une gravure, en lien avec la citation paulinienne. Dans la troisième édition, le verset paulinien sera précédé d'une gravure représentant saint François stigmatisé tenant en main un grand crucifix.

²⁹ Ces deux folios non numérotés sont les deux derniers folios imprimés du livre.

³⁰ L'épître dédicatoire au Cardinal de Joyeuse, Archevêque de Rouen, nous apprend que Benoît de Canfield demeurait dans le diocèse de Rouen le 21 novembre 1608. Ce qui est confirmé et précisé par Jean Mauzaize qui affirme qu'en 1608, jusqu'au chapitre provincial de 1609, il est maître des novices et gardien du couvent de Sotteville, près de Rouen (RAOUL DE SCEAUX, *Histoire des frères mineurs capucins de la province de Paris* (1601-1660), Tome I, 1601-1625, Éditions Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1965, p. 219).

livre de médecine trouve en lui les symptômes de maladies qu'il croit avoir, ainsi le lecteur présomptueux de la troisième partie peut s'imaginer à tort avoir atteint les sommets de la vie mystique et lâcher au grand dommage de son âme les pratiques d'ascèse adaptées à son propre cheminement spirituel. Cela apparaît clairement dans la lettre que Benoît de Canfield adresse le 10 août 1593 à son confrère le frère Jean-Baptiste de Blois, qui a exprimé des doutes concernant la volonté de Dieu et demandé au frère Benoît de lui communiquer la troisième partie³¹. Le navire des commençants, lui répond le capucin anglais, apte à naviguer sur une rivière, ne saurait-êre lâché sans discernement en haute mer. De même la troisième partie de la *Règle de perfection*, s'adresse-t-elle seulement à des personnes très avancées dans les voies spirituelles. Le frère Benoît refuse avec tact de lui communiquer cette troisième partie et lui signale, à la fin de la lettre, que des manuscrits de la troisième partie de son *Exercice* lui ont été dérobés, et qu'il a l'intention de demander au Commissaire, le P. Basile de Chartres, de prendre des mesures pour que ceux-ci lui soient restitués :

Au reste ne me demandez je vous prie, cette 3. partie, car je suis marri de quoi on a vu les autres *qui à la dérobée m'ont été ôtées*. Je prierai le R. P. Commissaire qu'à sa visite il les veuille révoquer.

D'Orléans ce 10 d'août, 1593.

Votre F. en Jesus-Christ F. B.

Comment expliquer ce vol ? Excès de zèle spirituel d'un de ses confrères ? Ou bien jalousie par rapport aux dons mystiques ou au succès du frère Benoît comme directeur d'âmes et volonté de lui nuire ? La lettre laisse deviner la souffrance du frère Benoît face à cette situation et confirme une première rédaction avant l'été 1593 des trois parties de l'exercice de la volonté de Dieu.

Les destinataires des deux premières parties de la *Règle de perfection* sont donc toutes les âmes qui veulent s'engager sincèrement dans la recherche de Dieu alors que la troisième partie est réservée aux rares personnes que Dieu a déjà placées dans la vie suréminente. Cette troisième partie est communiquée avec discernement par le capucin anglais, dans le cadre de la direction spirituelle, aux seules personnes qu'il juge aptes à en tirer profit, parce qu'elles sont déjà dans la vie suréminente. Or il ne faut pas se méprendre sur cette vie suréminente. Les signes qui la caractérisent ne sont pas les extases ou autres phénomènes mystiques exceptionnels, mais la motion habituelle, quasi constante, de l'âme par l'Esprit Saint. La

³¹ *RP*, p. 90-96.

personne qui y est placée par Dieu ne le sait pas par elle-même et seul un directeur expérimenté peut discerner cette étape de la vie spirituelle et accompagner de manière juste cette personne. Beaucoup de personnes aspirent à cet état ou bien parce qu'ils l'imaginent de pure, sublime et constante consolation ou bien, par présomption, parce que, imaginent-t-ils, ainsi gratifiés par Dieu de ces dons exceptionnels ils seraient promus au rang d'une élite spirituelle à la manière de courtisans proches d'un grand roi. Le capucin anglais sait par expérience que l'illusion est toujours possible dans la vie spirituelle et combien la volonté d'être quelqu'un ou d'être préféré aux autres par Dieu peut tenir les âmes dans ses filets trompeurs. Beaucoup, cherchant les consolations divines plus que Dieu lui-même cherchent le court moyen d'accéder à celles-ci sans les efforts et les renoncements de l'ascèse ordinaire. Prenant dans la troisième partie seulement ce qui pourrait nourrir leur illusion, le risque est grand qu'ils laissent les efforts et renoncements qui jalonnent le chemin chrétien ordinaire au détriment de leur sanctification et de la santé, voire du salut de leur âme.

En résumé, depuis 1593, circulent des cahiers manuscrits de l'*Exercice* de Benoît de Canfield, y compris de la troisième partie, largement recopiés. Si Benoît souffre de la circulation indue, et selon lui dangereuse pour les âmes auxquelles elle n'est pas destinée, de la troisième partie, il est toutefois bien impuissant par rapport à cette situation.

Le premier cérémonial de l'Ordre des capucins approuvé par le chapitre provincial de Gant en 1595 et publié en 1596 entend corriger le grave désordre que connaît la toute jeune province belge³². Au moment où la couronne espagnole reprend de contrôle des Pays-Bas (dont l'actuelle Belgique) y imposant le catholicisme et repoussant vers le nord les protestants, le provincial de Paris, Bernard d'Osimo, au lendemain de son élection en 1585 envoie quatre frères pour fonder la province de Belgique. Celle-ci croît rapidement en nombre, mais une partie

³² L'étude de référence sur la jeune province belge est celle de l'archiviste capucin belge Hildebrand Van Hooghele (1884-1961), publiée en dix volumes, en flamand, entre 1945 et 1956. L'auteur en publie fort heureusement un résumé en langue française en 1957, *Les capucins en Belgique et au nord de la France. Synthèse historique illustrée*. Le Père Hildebrand publie également plusieurs articles sur les questions qui nous intéressent (voir la bibliographie). Une autre source documentaire, tout aussi précieuse, est la présentation par Optat de Veghel (Optatus van Asseldonk) des témoignages sur les premiers capucins aux Pays-Bas dans CARGNONI, Costanzo, *I frati*, vol. IV, p. 429-706. Le contexte historique du premier cérémonial capucin est étudié dans la dissertation doctorale de Gianfranco Tinello, TINELLO, Gianfranco, «*Ceremoniae et observantiae per totam Provinciam observandae*», Ms. ACB III, 5008: "*Ceremoniae et observantiae per totam provinciam in nostra Congregatione Gandensi Anno Domini 1594" dei Frati Minori Cappuccini*, 2 vol., thèse de doctorat soutenue en juin 2019 à l'Institut Liturgique Pontifical Saint-Anselme de Rome (la publication prochaine de cette thèse par l'Institut historique des Capucins est attendue). La première partie de la thèse, vol. 1, p. 15-58, offre une synthèse remarquable du contexte historique du cérémonial. L'on se reportera également avec le plus grand intérêt à l'étude de Francis Xavier Martin sur François Nugent, l'un des principaux acteurs du développement de la vie mystique dans la jeune province belge : MARTIN, Francis Xavier, *Friar Nugent, A Study of Francis Lavalin Nugent (1569-1635) Agent of the Counter-Reformation*, Bibliotheca seraphico-cappuccina 21, Capuchin Historical Institute - Methuen and Co Publishers, Rome - London, 1962.

des jeunes recrues insuffisamment instruits de la vie spirituelle s'engagent par excès de ferveur dans une fausse spiritualité. Sous prétexte de la supériorité de l'oraison mentale, ils délaissent l'office choral et le travail manuel. Ils négligent pour une prétendue haute contemplation leurs autres devoirs de leur état et se réclament de la mystique des rhénans et de Ruysbroeck, mal comprise du fait de leur inexpérience et du manque de directeurs spirituels pour les guider vers la vraie contemplation. Les supérieurs tentent par ce cérémonial de remédier à la situation en interdisant la lecture des œuvres de Maître Eckhart, Jean Tauler et Jean Ruysbroeck. Une partie des frères retrouve le chemin d'une vie spirituelle authentique, mais il semble que subsiste un courant déviant qui se réclame de l'autorité de Benoît de Canfield et en particulier de la troisième partie de la *Règle de perfection*. Ces capucins s'insèrent dans un courant plus large que les seuls capucins. La fausse spiritualité de ce courant est dénoncée en 1608 par le carme espagnol résidant depuis peu à Bruxelles Jérôme Gratien de la Mère de Dieu³³ qui, dans le Prologue le *La vida del alma* décrit ainsi les « perfectistes » :

³³ Jerónimo Gracián de la Madre de Dios naît le 6 juin 1645 à Valladolid. Son père est le secrétaire de Charles Quint puis de Philippe II. Sa mère est fille de l'ambassadeur de Pologne à la cour d'Espagne. D'abord élève au collège des Jésuites à Madrid, il étudie la philosophie et la théologie à l'Université d'Alcalá. Il est ordonné prêtre en 1569. Renonçant à la carrière à laquelle son rang social et son talent personnel le préparent, il entre le 25 mars 1572 chez les Carmes déchaux. Nommé visiteur apostolique des carmélites déchaussées dès la fin de son noviciat, il participe activement à la réforme du Carmel. En 1575, il rencontre Thérèse d'Avila et devient son confesseur et son ami. Mais la toute jeune réforme souffre persécution jusqu'en 1580, année où le pape Grégoire XIII lui accorde la nécessaire autonomie. Premier provincial des Carmes déchaux, il est ensuite expulsé de l'Ordre en 1592 par son successeur le Père Doria qui a monté contre lui de fausses accusations. Voulant se rendre à Rome pour faire appel auprès du pape, il est capturé par des pirates lors de sa traversée de la Méditerranée. Après deux années de captivité à Tunis, il parvient enfin à Rome. Clément VIII ordonne le réexamen de sa condamnation qui est finalement annulée en mars 1596. Jérôme Gratien est alors accueilli par les carmes chaussés. En 1607, il est assigné à Bruxelles et a la charge du couvent des carmélites déchaussées fondé par Anne de Jésus. Il entend aussi lutter contre le luthéranisme et les hérésies qui à ses yeux menacent non seulement la vraie foi mais aussi l'ordre politique et social garanti par la couronne d'Espagne. En lui se conjuguent autant que faire se peut l'humilité et la douceur évangélique, fruit d'une vie spirituelle profonde, d'une part et d'autre part la ferme détermination à combattre tout ce qui peut favoriser les hérésies sous quelque forme qu'elles se présentent, détermination commune aux proches du pouvoir espagnol depuis que l'hérésie luthérienne a coïncidé avec l'émancipation des princes allemands (Cf. ROS, Carlos, *Jerónimo Gracián, El amigo de Teresa de Jesús*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2014). Les Pays-Bas espagnols, infestés par les hérésies sont un lieu de combat privilégié. Le carme entend, par l'écriture et publication, y promouvoir la vraie spiritualité de Thérèse d'Avila et y réfuter les doctrines déviantes y compris à l'intérieur du catholicisme. Il meurt en 1614, laissant une abondante production littéraire (voir les trois tomes : *Obras del P. Jeronimo Gracián de la Madre de Dios*, editadas y anotadas por el P. SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., Tipografía « El Monte Carmelo », Burgos, 1932-1934). Le chapitre général des carmes déchaux de 1991 vote sa réhabilitation et l'instruction de sa cause en béatification.

L'intention de Jérôme Gratien dans le prologue de *La vida del alma* n'est pas de dresser le portrait des « perfectistes » qu'il ne connaît du reste que par ouï dire puis qu'il est à peine arrivé à Bruxelles, passe ses journées, comme le montre sa correspondance, dans sa cellule au couvent des carmes chaussés, et de surcroît ne parle et ne comprend pratiquement pas les langues locales. Il s'agit pour lui de distinguer le mysticisme orthodoxe thérésien qu'il enseigne du mysticisme hétérodoxe des *alumbrados* ou autres courants apparentés. C'est la finesse spirituelle et la grande expérience de la vie de l'âme du frère Jérôme Gratien qui donnent son intérêt au témoignage du carme sur les « perfectistes ».

Les jours passés en présence de votre paternité³⁴ et d'autres serviteurs de Dieu parmi les plus sages et expérimentés en les choses de l'esprit, qui se trouvent en cette ville de Bruxelles, j'ai abordé de manière très ample une forme d'oraison mentale que quelques-uns enseignent, et de laquelle ils disent que la plus parfaite en matière d'oraison, la plus élevée selon l'esprit, le sommet et la perfection que l'âme peut atteindre en cette vie, est l'oraison d'union, immédiate et passive avec annihilation totale de tous les actes intérieurs et extérieurs des puissances et brouillard intérieur. Et ils l'appellent union immédiate parce qu'en elle l'âme s'unirait et se joindrait au Christ sans moyen d'aucune créature ; ils l'appellent passive, parce qu'ils disent que l'âme subit et reçoit et ne fait aucune œuvre quand elle est en cette union ; ils disent que c'est avec l'annihilation totale³⁵ parce que les puissances sont suspendues et annihilées, sans opérer aucune chose intérieure ou extérieure, et ils affirment que l'âme se trouve dans une nuée et une obscurité divine, parce que, éblouie avec la lumière souveraine qu'elle reçoit alors, elle ne comprend ni ne voit, et manque de toute lumière.

Et en plaçant en ce degré d'union la perfection de l'esprit, ils appellent imperfection la prière vocale, la méditation, le discours avec lequel l'âme connaît Dieu, à travers les créatures, le culte rendu aux images, le recours à l'intercession des saints, les processions et semblables exercices spirituels que les âmes recherchent pour mériter. Et allant plus loin avec cette doctrine, il leur semble devoir laisser la prière vocale et la méditation, etc., pour avoir plus de temps pour l'oraison mentale ; et de telle manière que laissant ces exercices extérieurs, comme imparfaits, ils puissent entrer en cette sorte d'union comme le fit Moïse quand il monta au plus haut de la montagne, et, laissant à genoux les fils d'Israël, il entra en dialogue seul à seul avec Dieu, en une nuée souveraine, etc.³⁶.

³⁴ Dans le Prologue Jérôme Gratien s'adresse au prieur de la Chartreuse de Bruxelles.

³⁵ C'est la prétention inappropriée et illusoire de se livrer à l'annihilation totale qui dérange Jérôme Gratien et non l'idée d'annihilation totale en elle-même, puisque il expose lui-même cette réalité au chapitre XIX de la première partie de son *Delucidario del verdadero espíritu; en que se manifesta la verdadera oracion, Pureza, luz, Charidad, y trato del alma con Dios, y se declara la doctrina de la madre Theresa de Jesus, y de otros libros Spirituales*, ouvrage publié à Bruxelles en 1608 où il entend et promouvoir le vrai esprit de Thérèse d'Avila (Cf. JERONIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Obras del P. Jeronimo Gracián de la Madre de Dios*, editadas y anotadas por el P. SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., Tomo I, Tipografía « El Monte Carmelo », Burgos, 1932, p. 68-75). De même pour ce qui est de l'oraison d'union (*ibid.* p. 68 (chapitre IX)).

³⁶ *Los días pasados en presencia de vuestra paternidad y de otros siervos de Dios de los más sabios y experimentados en cosas de espíritu, que se hallan en esta ciudad de Bruselas, traté muy a la larga sobre un modo de oración mental que algunos enseñaban, en que decían que lo más perfecto de oración, lo más alto del espíritu, la cumbre y perfección a que el alma puede llegar en esta vida, es la oración unitiva, inmediata y passiva con aniquilación total de todos los actos interiores y exteriores de las potencias y niebla interior. Y llámanla unión inmediata porque en ella se une y junta el alma con Cristo sin medio de ninguna criatura; llámanla pasiva, porque dicen que el alma en una niebla y oscuridad divina, porque deslumbraba con la soberana luz que entonces recibe, non entiendo ni ve y carece de toda luz.*

[p. 376] *Y poniendo en este grado de unión la perfección del espíritu, llaman imperfección a la oración vocal, a la meditación, al discurso con que el alma conoce a Dios, mediante las criaturas, a la adoración de las imágenes, al poner por intercesores los santos, andar a romerías y semejantes ejercicios espirituales que las almas buscan para merecer. Y discurrendo con esta doctrina más adelante, pareciéndoles que se han de dejar*

Le fils et ami de Sainte Thérèse mesure le danger d'une telle doctrine, qui s'appuie, entre autres, sur une lecture erronée de la *Règle de perfection*, et tout particulièrement des premiers chapitres de la troisième partie. Cette doctrine qui hiérarchise les différentes formes d'oraison se rapproche, en apparence, de celle enseignée au chapitre 19 de la première partie de la *Règle de perfection*. La manière la plus parfaite y est ainsi décrite par le capucin anglais :

Finalment l'oraison faite en cette seule volonté de Dieu par adhésion à icelle, sans méditation ni oraison vocale, laquelle est la meilleure manière de toutes pour ceux qui en sont capables, comme étant fondée et établie sur le plus pur amour et charité de Dieu, et est propre pour ceux qui ont leur esprit enflammé, simplifié et dénué de toutes images et espèces, ou peut-être pour ceux qui encore qu'ils ne soient parvenus jusques à là : toutefois par courage et patience à attendre le trait du S. Esprit suppléent à ce défaut, s'aidant parfois des aspirations, mais très profondes, déliées et spirituelles.

Donc ceux qui par leurs confesseurs ou directeurs sont jugés tels, ayant l'esprit fervent et simplifié prennent ce dernier moyen, et ainsi ils se trouveront soudain illuminés, et élevés à la vraie et surnaturelle contemplation : et qu'ils ne perdent pas courage, ni pensent que ce soit oisiveté ou temps perdu d'ainsi attendre en la présence de Dieu, et aux [p. 262] pieds du Crucifix, car par ainsi l'âme profite davantage, produit plus d'actes profonds et spirituels, fait une plus grande offrande d'elle-même, et présente un des plus souëf³⁷ holocaustes de tout l'homme, et finalement agréée plus à Dieu, que lorsque volant au milieu du Ciel, elle fait de beaux discours des divins et profonds mystères, et lorsqu'après telle due attente et disposition, Dieu la voudra visiter, elle se verra plus illuminée en une fois qu'en cent autres, ne faisant pas ainsi.³⁸

La description que Benoît de Canfield fait de la plus haute forme d'oraison s'accompagne d'une précision importante. Cette forme de prière ne convient qu'à ceux qui en sont jugés capables par leur confesseur ou directeur de conscience et est plus parfaite parce que « faite en cette seule volonté de Dieu par adhésion à icelle ». Pour les autres, la forme de prière la plus parfaite est celle qui correspond à leur avancement en la vie spirituelle : la prière vocale, la méditation ou l'oraison affective d'aspirations. De plus, cette obéissance à la volonté de Dieu ne saurait soustraire les personnes, aussi avancées soient elles, à leurs obligations de prière

*las imperfecciones por lo más perfecto, aconsejan que dejen la oración vocal y la meditación, etc., por tener más tiempo para oración mental; y para que dejando estos ejercicios exteriores, como imperfectos, se puedan entrar en aquella manera de unión como hizo Moisés cuando subió a lo más alto del monte, dejando a la falda a los hijos de Israel y se entró a hablar con Dios a solas en una soberana niebla, etc. » (JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Obras*, Tomo I, , p. 375-376). La *Vida del alma* paraît en 1609 aux presses de Jan Mommarte, à Bruxelles.*

³⁷ « souëf » signifie « agréable ».

³⁸ *RP*, p. 260-262 (I,19).

selon ce que demande l'Église ou les coutumes propres à chaque Ordre. L'on voit bien sur ce point précis la profonde divergence entre l'enseignement de Benoît de Canfield et la doctrine des « perfectistes » des Pays-Bas espagnols décrite par Jérôme Gratien.

Dans sa description des « perfectistes » que nous avons citée plus haut, Jérôme Gratien ne nomme ni la *Règle de perfection* ni son auteur. Il les nommera explicitement en 1611 dans son opuscule adressé au Cardinal Bernardo de Roxas, « primat et inquisiteur général d'Espagne »³⁹, *Dix lamentions sur le misérable état des athéistes de notre temps* :

Et aussi il m'a semblé nécessaire de mettre en relief quelques livres de spiritualité composé par certains tenus pour Catholiques, comme le livre de la Théologie germanique, le livre intitulé *Regula perfectionis, Règle de perfection*, composé en français, et ensuite traduit en latin, dont l'auteur est F. Benoît Anglais de Canfield capucin, principalement en la troisième partie qu'il écrit sur l'union essentielle : et j'ai lu un autre [livre] intitulé, *Le Palais du divin amour*, qu'a composé un autre capucin, dont le nom est Frère Laurent de Paris, et de semblables livres spirituels et de tous ceux-ci je retiendrai qu'ils sont ces athéistes spirituels, leurs erreurs, illusions et tromperies, regroupant les hérétiques modernes avec les anciens.⁴⁰

L'auteur situe les « perfectistes » dans une ligne d'erreurs doctrinales qu'il explicite et réfute l'une après l'autre. De ces développements, il apparaît clairement que le carme espagnol n'a pas lu ou, du moins, n'a pas lu avec attention la *Règle de perfection* qui lui était devenue accessible depuis la publication de sa traduction latine en 1610. Remarquons l'honnêteté du carme espagnol qui n'affirme pas avoir lu la *Regula perfectionis* et qui précise son jugement sur les livres associés selon lui aux « perfectistes » :

Je n'ai pas dit que tous les auteurs des livres que j'ai déclaré dangereux affirment ni écrivent toutes ces erreurs, mais qu'on a pu dégager [ces erreurs] à partir de leur doctrine, et qu'il s'est trouvé des personnes qui les ont dégagées, suivies et affirmées.

Et non seulement de la doctrine de ces livres, mais encore d'autres plus anciens et spirituels, et approuvés, ils prennent l'occasion d'induire en erreur, les comprenant mal.

³⁹ JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Diez lamentaciones del miserabile estado de los ateístas de nuestro tiempo*, Editorial Doble, Sevilla, 2008 (1^{re} édition 1611), p. 1. Dans ses *Dix lamentations*, Jérôme Gratien énumère sept espèces d'athéisme. La cinquième espèce est celle des « perfectistes » ou « athées spirituels ».

⁴⁰ *Y tambien me ha sido necessario rebolver algunos libros de espiritu, que han compuesto algunos que son tenidos por Catholicos, como el libro de la Theologia Germanica, el libro intitulado Regula perfectionis, Regla de la perficion, compuesto en Frances, y despues traduzido en Latin, cuyo autor es F. Benedicto Anglo de Canfield Capuchino, principalmente en la tercera parte que escrive de la union esencial: y ho leydo otro que se llama, Palacio del divino amor, que compuso otro Capuchino, cuyo nombre es Fray Lorenzo de Paris, y semejantes libros de Espiritu, y de todos ellos coligrè, quien sean estos Atheistas Espirituales, sus errores, illusiones y engaños, cotejando los modernos con los antiguos* (JERÓNIMO GRACIÁN, *Diez lamentaciones*, p. 38).

Comme de nombreuses choses qu'a affirmées Henri de Herp, Tauler, Ruysbroeck, [Louis] de Blois, et d'autres semblables.⁴¹

Des allégations de Jérôme Gratien nous retenons l'existence de groupes dont la doctrine erronée trouve appui dans une mauvaise lecture de la *Règle de perfection* et d'ouvrages plus anciens des mystiques rhénans et flamands.

Vu les insistances de Benoît de Canfield d'une part et vu la fine connaissance de la vie spirituelle du carme espagnol d'autre part, nous sommes portés à accorder crédit à la description des « perfectistes » par Jérôme Gratien, deux religieux dénonçant les mêmes traits d'une fausse spiritualité.

En conséquence, il apparaît que la crainte d'une mauvaise lecture de la troisième partie de la *Règle de perfection* exprimée dans sa lettre à Jean-Baptiste de Blois d'août 1593, crainte qui justifiait son refus de la lui communiquer, se soit effectivement réalisée et que Benoît soit en 1609 informé des dérives qui prennent appui sur cette mauvaise lecture. Sachant cela, il est clair que la publication contre son gré d'une version de la troisième partie et sa diffusion en France, Flandre et en Lorraine seront reçues douloureusement par Benoît de Canfield et par ses supérieurs⁴².

La publication subreptice en 1609 de la troisième partie de la Règle de perfection : l'exemplaire de Troyes

En 1609, sort une édition non autorisée par le capucin anglais et contenant la troisième partie de la *Règle*. De cette publication subreptice de la troisième partie, nous disposons d'un précieux témoin, un exemplaire provenant de l'Oratoire de Troyes et conservé aujourd'hui à la Médiathèque Troyes-Métropole, sous la cote g.17.4563. Un simple examen de la tranche de

⁴¹ *No digo que todos los autores de los libros que llame peligrosos afirmen ni escriban todos estos errores, sino que desta doctrina se pueden coligar, y que ha avido quien los colija, siga, y afirme.*

Y no solamente de la doctrina destes libros, sino de otros mas entiguos libros, sino de otros mas antiguos y espirituales, y aprovados toman ocasion de errar entendiendo los mal. Como de muchas cosas che dize Henrico Herpio, Taulero, Rusbrocquio, Blosio, y otros semejantes (JERÓNIMO GRACIÁN, *Diez lamentaciones*, p. 58).

⁴² Quelques années plus tard, le Père Joseph de Paris, formé à l'école de Benoît de Canfield, se heurtera lui aussi à des groupes pratiquant cette fausse spiritualité. L'article du Père Léopold sur *L'exercice des Bienheureux* du Père Joseph nous apprend que ce dernier doit se défendre d'accusations de cette fausse spiritualité et rapporte son témoignage sur les pratiques de ces groupes, témoignage éclairant pour notre sujet : « elles (les fausses illuminées) ne laissent pas d'enseigner leur doctrine et vont principalement dans les Religions et mesme elles ont mis un cahier de leurs faussetés dans un petit livre que j'avais fait de l'Exercice des Bienheureux afin qu'elles eussent plus d'autorité et faisoient croire que j'en estois l'auteur » (LÉOPOLD CHÉRIL DE CHATELAIS, « L'exercice des bienheureux du Père Joseph de Paris », in *Revue d'ascétique et de mystique*, 1961, p. 148-156, p. 152, n. 18). Le même Père Joseph, dans une autre conférence aux Bénédictines du Calvaire, confie : « Parlez à ces fausses illuminées, la première chose qu'elles vous montreront, c'est le livre du Père Benoit et vous parleront là-dessus comme je fais, mais incontinent vous verrez tout un autre chemin » (RP p. 417).

l'ouvrage, de dimensions 5,5 cm x 10 cm x 3,7 cm, laisse apparaître l'assemblage de deux sections fabriquées séparément. Une première section en papier beige plus foncé va de la page de titre à la table concluant la deuxième partie. La deuxième section en papier beige clair contient la troisième partie. La numérotation recommencée des pages de la seconde section vient confirmer la conclusion tirée de l'observation de la teinte du papier. La découpe des pages, amputant une partie du texte de la page de titre indique que cet exemplaire a été relié une seconde fois.

Le texte de la page de titre est identique à celui de l'exemplaire de la *Règle de perfection* édité par Chastellain en 1609, provenant du couvent des capucins d'Amiens, conservé à la Bibliothèque nationale sous la cote D-25666 et consultable sur Gallica, à l'exception de la mention « Troisième édition » ajoutée sur l'exemplaire de Troyes. La dédicace au Cardinal de Joyeuse est absolument identique quant au texte, à sa partition en pages et en lignes, aux polices de caractères et jusqu'aux ornements. L'avis au lecteur de l'exemplaire de Troyes ajoute à celui de l'édition princeps une mise en garde contre une édition fautive et non autorisée ainsi que le moyen de la reconnaître :

et la recognoistras en ce que les chapitres ne sont pas cotez en teste en chaque feuillet cōme ils sont en la seconde édition : Et dois bien prēdre garde à cette marque desdits chapitres, d'autant que l'Epistre au lecteur qui aduertit de cete mauuaise edition, se trouve souuent reliee avec cete mauuaise edition, de sorte qu'on la prend pour la bonne.

L'exemplaire de Troyes comprend les deux gravures manquantes de l'édition princeps : la figure de l'agonie de Jésus à Gethsémani surmontée du soleil de la volonté de Dieu illuminant les âmes et une gravure représentant saint François d'Assise en habit de capucin tenant un grand crucifix entre son épaule et sa joue droite. Le saint est aisément reconnaissable à son auréole et aux stigmates des mains. En bas de la gravure est inscrit le verset : *1 Cor. 11 Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*, qui figurait déjà dans l'édition princeps. La liste des fautes à corriger qui terminait l'exemplaire de la Bibliothèque nationale ne figure plus dans l'exemplaire de Troyes, car les fautes ont été corrigées. L'exemplaire de Troyes apparaît donc comme l'assemblage grossier de la troisième édition « officielle » de la *Règle de perfection* chez Chastellain avec une troisième partie imprimée chez un autre éditeur.

Jean Orcibal affirme avec raison que cet autre éditeur est Jean Osmont qui a acheté la moitié des droits d'impression à Chastellain⁴³. Jean Osmont n'a pas pris la peine d'ôter de la troisième édition de Chastellain la mise en garde permettant de reconnaître les éditions non

⁴³ Voir l'introduction de *RP*, p. 20-21.

autorisées de cette troisième partie, sans doute pour des raisons économiques et du fait de la protection de puissants appuis. S'il y a cette mise en garde, force est d'admettre que Jean Osmont a déjà publié la même version non autorisée de la troisième partie. Il est alors probable que l'achat par Jean Osmont de la moitié des droits de Chastellain soit une transaction négociée après coup pour régulariser une première publication sauvage des trois parties de la *Règle de perfection*.

Il semble que nous pouvons tirer de l'examen attentif de l'exemplaire de Troyes les conclusions suivantes : en 1609, entre la première et la troisième édition par Chastellain des deux premières parties de la *Règle de perfection*, l'imprimeur rouennais Jean Osmont a publié de manière sauvage la troisième partie de la *Règle de perfection* et continue à la publier après la troisième édition de Chastellain en la reliant avec celle-ci.

Quelle est la position de Benoît de Canfield face à cette affaire ? Il est en lien avec les deux éditeurs puis qu'il a déjà confié à l'imprimeur rouennais, sans doute avant son coup de force, l'impression de son *Chevalier chrestien*. La désapprobation du capucin par rapport à cette affaire est claire puisqu'il ne voulait en aucun cas publier la troisième partie comme il l'indiquera dans l'« épître nécessaire au lecteur » de l'édition de 1610 :

Ami lecteur, je n'ai jamais été d'avis suivant mon jugement particulier, et même n'ai pu être persuadé par infinies personnes de mettre en lumière cette troisième partie (écrite il y a quelque quinze ans) jusqu'à ce que l'ordonnance de mes Supérieurs, fondée sur une juste cause et vraie nécessité m'y ait fait résoudre, lesquels sachant que quelqu'autre l'avait fait imprimer pleine de fautes, et sur une copie imparfaite où manquaient des chapitres entiers des plus nécessaires, et qui néanmoins courait déjà la France, Flandre et Lorraine, et que d'autres impressions (comme est la coutume) se pourraient faire sur ce mauvais exemplaire au préjudice des âmes, et du sujet du livre, ont trouvé du tout nécessaire (comme aussi beaucoup d'autres graves et judicieuses personnes) d'obvier à un si grand mal par une bonne impression, jugeant, et quelques-unes de ces personnes m'écrivant qu'il n'y a homme raisonnable au monde qui s'en formalisât, attendu que la nécessité n'a pas de loi, et que n'est pas ici une impression qui mette en lumière cette troisième Partie, mais seulement la correction de celle qui déjà l'a mise au jour, et qu'il vaudrait mieux être bien que mal imprimée.⁴⁴

Concernant l'impression subreptice de la troisième partie, Benoît de Canfield parle d'« un si grand mal » d'autant plus que sa diffusion fut large en France, en Flandre et en Lorraine. Toutefois, il se garde bien de nommer l'imprimeur rouennais ni les éventuels

⁴⁴ *RP* p. 327.

inspirateurs ou commanditaires de cette regrettable affaire, non seulement parce qu'il s'agit probablement de personnes bien placées dans la hiérarchie ecclésiastique ou civile, mais surtout parce que la Règle de saint François lui interdit tout procès :

Je conseille, j'avertis et j'exhorte mes frères dans le Seigneur Jésus Christ : quand ils vont par le monde, qu'ils ne se disputent pas, qu'ils ne se querellent pas en paroles et qu'ils ne jugent pas les autres ; mais qu'ils soient doux, pacifiques et modestes, aimables et humbles, parlant honnêtement à tous comme il convient.⁴⁵

Il convient de ne pas se méprendre sur l'attitude de Benoît de Canfield à l'égard des responsables de la publication de la troisième partie contre son gré. L'absence de procès, juridique ou moral, ne signifie ni acceptation du fait ni complicité, mais relève d'un juste positionnement du frère mineur envers les personnes quel que soit leur agir. Le réel enjeu et motif de souffrance pour le fils de saint François est, comme il l'écrit dans l'épître nécessaire au lecteur, le contresens qui peut être fait sur l'exercice entier et le « préjudice » pour les âmes.

L'antidote : la publication en 1610 par Benoît de Canfield d'une nouvelle rédaction de la troisième partie en français et en latin

Il est donc nécessaire de réagir à cette publication susceptible d'induire une mauvaise compréhension de l'exercice de la volonté de Dieu et dangereuse pour les âmes. Benoît est alors à la curie provinciale, rue Saint-Honoré à Paris, et comme définitiveur provincial participe à la direction de la Province de Paris. L'affaire ne concerne pas seulement le frère Benoît, mais aussi la province de Paris des capucins et même l'Ordre entier, dirigé depuis 1608 par Jérôme de Castelferretti, qui connaît bien le frère Benoît et sa doctrine puisqu'il a été gardien du couvent de Paris lorsque Benoît y accomplissait son année de noviciat.

Le discernement opéré par les instances provinciales et générales de l'Ordre parvient, malgré les réticences du frère Benoît, comme nous l'avons vu dans l'« épître nécessaire au lecteur », à la conclusion qu'il faut publier, comme remède à cette situation fâcheuse, une version des trois parties qui mette en lumière la justesse de l'exercice et en écarte les mauvaises interprétations.

Pour faire face à ce nouveau travail rédactionnel, l'avis et le concours de personnes qualifiées sera utile au frère Benoît. L'on sait, par un manuscrit conservé dans les archives des

⁴⁵ FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 186 (2 Reg 3,10-11).

capucins belges, que dans l'hiver 1609-1610, le frère Benoît a rencontré à ce propos des docteurs de la Sorbonne :

Bon nombre de ces docteurs [de Paris] [...] séjournèrent au couvent des capucins pour s'y faire rendre raison par le menu de quelques choses qui, de prime abord, leur semblaient faire difficulté.⁴⁶

L'auteur de ce manuscrit pourrait, comme le pense Hildebrand Van Hooglede, archiviste de la province de Flandres des capucins, être Archange de Pembroke ami de Benoît de Canfield et alors gardien du couvent de Saint-Honoré depuis le chapitre provincial du 8 mai 1609⁴⁷.

⁴⁶ Louvain, Archives des Capucins Belges, Ms 2142, f° 4, cité par Jean Orcibal dans son article « La Règle de perfection a-t-elle été interpolée ? » », in *Divinitas* 11 (1967), p. 856.

⁴⁷ Cf. ORCIBAL, Jean, « La Règle de perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée ? », p. 856, n. 42.

Il semble que ce soit le seul témoignage que nous ayons sur ces entretiens. On peut donc s'étonner de la comparaison avec les entretiens d'Issy faite par Jean Orcibal et des conséquences qu'il en tire : « Il y eut donc à la fin de 1609 ou au début de 1610 des conférences dans le genre de celles qui devaient se tenir à Issy à la fin du siècle : un mystique y défendit sa pensée contre des docteurs soucieux avant tout d'orthodoxie. Il ne faut donc pas s'étonner que les remaniements qui en sortirent aient le caractère ambigu, voire contradictoire, des Trente-quatre Articles : dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de documents diplomatiques où l'on ne fait pas de concessions sans en exiger d'équivalentes de la part de l'interlocuteur » (*RP*, p. 23). L'on cherche en vain le fondement historique des envolées rhétoriques de Jean Orcibal, dont l'unique préoccupation, dissimulée sous de savantes argumentations, semble être de discréditer l'autorité de Benoît de Canfield pour étayer son hypothèse selon laquelle la véritable pensée du capucin anglais, à la limite de l'orthodoxie, ne serait pas celle de la publication de 1610. L'on peut légitimement se demander, avec tout le respect dû aux qualités éminentes de philologue de Jean Orcibal, si l'« extrapolation » se trouve dans l'œuvre de Benoît de Canfield ou dans les interprétations qu'en fait l'éditeur critique.

Nous tenterons par une analyse fine du texte de mettre en lumière la cohérence d'une œuvre qui, si on le comprend bien, ne laisse pas de place à quelque ambiguïté ou contradiction interne.

Rien n'invite à penser les entretiens entre Benoît de Canfield et les docteurs de l'Université en termes de rapports de force et de marchandage plutôt qu'en terme de recherche commune de la vérité et de coopération pour remédier aux graves dommages constatés suite à la publication non autorisée de la troisième partie.

La documentation historique sur la captivité en Angleterre, nous l'avons vu dans la première partie, a montré Benoît de Canfield comme un homme humble, respectueux, disposé à l'écoute même des adversaires de la foi catholique. Il était plus attaché à chercher avec d'autres la vérité qu'à défendre quelque point de vue personnel.

Nous ne savons pas qui a eu l'initiative des entretiens avec les docteurs de l'Université de Paris, même si le choix du lieu des entretiens, le couvent de Saint-Honoré où réside Benoît depuis que le chapitre de 1608 l'a appelé aux affaires de la province, laisse à penser à une invitation des capucins en vue de gérer la crise provoquée par la publication non autorisée de la troisième partie et par la mauvaise pratique de celle-ci aux Pays-Bas dénoncée en particulier par Jérôme Gratiën.

Il est clair que le capucin anglais, soumis à la volonté de Dieu qui se manifeste à travers le discernement ecclésial n'a pas de problème à améliorer voire corriger son manuscrit, et pour cela, à collaborer avec les théologiens de la Sorbonne pour remédier, autant que faire se peut, à la situation délicate et rechercher avec eux la meilleure solution pastorale. Il connaît déjà les docteurs de l'Université qui ont fréquenté à un moment où à un autre les salons de Madame Acarie et ceux, nombreux, qui ont déjà approuvé son premier manuscrit de la *Règle de perfection*.

Rien n'indique que les docteurs de Sorbonne mettent en cause l'autorité de l'enseignement spirituel de Benoît de Canfield. C'est même, du reste, en 1609 que, par exemple, le docteur André Du Val recommande à Vincent de Paul la lecture de la *Règle de perfection* dont on sait la grande influence sur la spiritualité du saint et de la famille vincentienne (cf. RYAN, Frances, and RYBOLT, John E., *Vincent de Paul and Louise de Marillac, Rules, Conferences, and Writings*, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York - Mahwah, 1995, p. 16 et p. 30)

Le capucin doit donc faire face à un nouveau travail rédactionnel, au risque de perdre la simplicité et la clarté de l'écriture voulues originellement. La troisième partie, objet de toutes les curiosités, risque d'être lue par des personnes à qui elle n'est pas destinée puisqu'elles ne se trouvent pas dans la vie suréminente.

Il convient donc que la troisième partie soit précédée d'une forte mise en garde :

Et pour autant que la nature par une fausse persuasion nous fait croire souvent que nous sommes plus capables de choses hautes que nous ne sommes, je désire et avise que personne n'entreprenne cette troisième Partie, que premièrement elle n'en soit estimée capable, non par son propre jugement, mais par celui de son supérieur, confesseur ou directeur : que si quelqu'âme capable était par ceux-ci retenue trop longtemps, qu'elle prenne cela comme la volonté de Dieu, suivant les documents de la première Partie, et indubitablement elle fera ainsi double avance, et sera plus élevée immédiatement par cette divine volonté, que moyennant la lecture de cette troisième Partie.⁴⁸

Le discernement qu'opérait lui-même Benoît de Canfield avant de remettre la troisième partie à ses dirigés est désormais confié au supérieur, confesseur ou directeur spirituel du lecteur. L'âme aura, quel que soit le jugement de ce dernier, toujours profit à lui obéir.

Ce premier garde-fou étant mis, le lecteur de la troisième partie risque toutefois, si son directeur n'est pas suffisamment expérimenté, de mal la comprendre, surtout s'il oublie ou omet de pratiquer l'enseignement de la première partie. Beaucoup en effet imaginent la vie active, l'illuminative et la suréminente comme des étapes successives dans lesquelles on pourrait abandonner la dynamique des étapes précédentes. De tels faux spirituels sont comme le philosophe qui prétendrait exercer son art en se dispensant des règles de la grammaire. L'apprentissage de l'art de la philosophie suppose l'apprentissage préalable de l'art de la grammaire, art qu'il conviendra de continuer à mettre en œuvre dans l'exercice de la logique ou de la philosophie. Ainsi les règles apprises dans la vie active ne doivent jamais être abandonnées dans la vie illuminative et dans la vie suréminente. Il y a une progressivité dans la vie spirituelle : c'est dans la vie active que l'on apprend à aimer Dieu et à faire sa volonté, et

Rien n'indique non plus que Benoît de Canfield soit affaibli, comme l'affirme Jean Orcibal, du fait de la mort de son ami Ange de Joyeuse survenue le 28 septembre 1608. En effet il a le soutien de ses frères qui l'élisent définitif provincial aux chapitres du 8 mai 1609 et du 23 janvier 1610. De plus il a le soutien sans faille du vicaire général des capucins Jérôme de Castelferretti élu à la charge de diriger l'Ordre au chapitre général de 1608. Ce dernier, nous l'avons vu, était gardien du couvent de Saint-Honoré quand Benoît y fit son noviciat et a pu constater personnellement l'authenticité de la vie mystique de Benoît, au point de soutenir son admission à la profession solennelle. C'est même lui qui ordonne à Benoît de publier la *Règle de perfection* non seulement en français mais aussi en latin.

⁴⁸ *RP*, p. 328.

cet apprentissage s'approfondit dans la vie contemplative. Pour exprimer cette progression dans l'apprentissage, Benoît aime recourir à une métaphore nautique : nul ne saurait naviguer en la haute mer de la volonté essentielle de Dieu, qui ne se serait au préalable exercé sur les rivières de la volonté extérieure de Dieu, puis à l'embouchure des fleuves de la volonté intérieure de Dieu, à proximité du rivage.

Nous partageons l'avis de Jean Orcibal et Kent Emery que les cinq chapitres sur la passion sont alors ajoutés à la troisième partie, même si l'on ne peut totalement écarter l'hypothèse peu probable selon laquelle ces chapitres auraient fait partie du précédent manuscrit et auraient été omis par l'éditeur Jean Osmont. Nous ne partageons cependant pas l'opinion de Jean Orcibal selon laquelle la doctrine des chapitres sur la Passion entrerait en contradiction avec celle du reste de la *Règle de perfection*. Nous pensons plutôt, avec Kent Emery, que l'exercice de la Passion faisait déjà partie implicitement de l'exercice de la volonté de Dieu et que, vu la simplicité et la brièveté voulue par l'auteur, cet exercice particulier n'avait pas été développé dans le premier manuscrit. En effet, ces chapitres sont déjà annoncés par le chapitre 16 de la première partie, de rédaction fort ancienne, intitulé : « Comme toutes les mortifications, vertus, et la vraie imitation de la vie et passion de Jésus-Christ se pratiquent parfaitement en cette Règle et exercice⁴⁹ ».

Il faut donc préciser avec force ce qui est le secret des annihilations passives et actives de la troisième partie. Elles sont le passage par la Passion et la Croix qui achève dans l'Esprit Saint la conformation de l'âme à son Seigneur. Devant l'urgence pastorale, Benoît sacrifie la brièveté originelle de la *Règle de perfection* en ajoutant à la fin de la troisième partie six chapitres consacrés à la pratique de la Passion du Seigneur.

Ce choix peut surprendre. S'agit-il d'un ajout qui nuit à l'unité de l'œuvre, ou même entre en contradiction, comme le prétend Jean Orcibal, avec l'enseignement même de la *Règle de perfection* ? Pour tenter de comprendre le choix de Benoît de Canfield, il est possible de faire plusieurs hypothèses relatives au vécu psychologique ou spirituel de l'auteur ou encore à sa formation de prédicateur capucin et à l'influence du milieu dans lequel Benoît évolue⁵⁰.

On peut faire l'hypothèse que la tourmente dans laquelle Benoît se trouve suite à la publication contre son gré d'une version insuffisante de la troisième partie et à l'utilisation dommageable de celle-ci soit vécue par lui comme participation aux souffrances de Jésus dans

⁴⁹ *RP*, p. 232 (I,16).

⁵⁰ Nous nous interrogerons sur l'unité littéraire de l'œuvre, lorsque nous examinerons son style et sa méthode et sur la cohérence de l'ajout avec l'ensemble lorsque nous ferons l'analyse détaillée de celle-ci. À ce point de l'exposé, il convient de s'intéresser aux raisons qui ont pu conduire à un tel choix.

sa passion et sa crucifixion, la conformation à la volonté de Dieu s'identifiant à ce moment de sa vie avec la pratique de la Passion du Seigneur. Il ne s'agit pas ici de quelque pratique dévotionnelle de la *via crucis*, pratique fort prisée et diffusée par l'Ordre franciscain, mais de l'union au Christ souffrant et crucifié dans sa propre souffrance.

Il est possible aussi, et les deux hypothèses ne s'excluent pas de voir derrière cet ajout une forte influence du milieu capucin, car ces chapitres renvoient, à l'évidence, le lecteur à ce qui est la pointe de la prédication capucine, à savoir l'annonce du mystère de Jésus crucifié :

Il s'impose aussi que les prédicateurs ne prêchent ni futilités, contes, poésies, histoires ou autres choses vaines, superflues, curieuses, inutiles ni surtout des sciences pernicieuses, mais à l'exemple de l'apôtre Paul, qu'ils prêchent le Christ crucifié, en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu.

Telle est cette sagesse divine que le très saint Paul, devenu chrétien éprouvé, prêchait parmi les parfaits, lui qui lorsqu'il était enfant juif, pensait, connaissait et parlait en enfant des ombres et des figures de l'Ancien Testament. Les prédicateurs ne devraient invoquer que le Christ (dont l'autorité est supérieure à toutes les personnes et les raisons du monde) et les saints docteurs.

Et parce qu'au Crucifié nu et humble ne conviennent pas les paroles compliquées, brillantes et affectées, mais un langage nu, pur, simple, humble et sans prétention, rien de moins que divin, enflammé et plein d'amour, à l'exemple de Paul, vase d'élection, qui prêchait non pas dans la sublimité de la langue et de l'éloquence humaine, mais dans la force de l'Esprit.⁵¹

Il convient en effet pour le lecteur oublieux ou pour celui qui irait directement à la troisième partie d'encadrer celle-ci afin que le lecteur ne se méprenne pas. Les conseils sur la conduite à tenir dans l'annihilation passive ou active propres à la vie unitive qui constituent la

⁵¹ *Si impone etiam alli predicatori che non predichino frache, né novelle, poesie, istorie o altre vane, superflue, curiose, inutile, imo perniciose scienze, ma, a exemplo di Paulo apostolo, predichino Christo crucifixo, nel quale sono tutti li tesori de la sapienzia e scienza di Dio.*

Questa è quella divina sapienzia, la quale Paulo sanctissimo predicava infra li perfecti, da poi che fu viril cristiano; ché, quando era puerile ebreo, pensava, sapeva e parlava da parvulo, de le ombre e figure del Vechio Testamento.

[p. 164] *Né doverebeno allegare altro che Cristo (l'autorità del quale prevale a tutte le persone e ragione del mundo) e li sancti doctori.*

E perché al nudo e umil Crucifixo non sono conveniente terse, fallerate e fucate parole, ma nude, simplice, unmile e basse, niente di meno divine, infocate e piene di amore, a exemplo di Paulo, vaso di elezione, el quale predicava non in sublimità di sermone e di eloquenzia umana, ma in virtù di Spittito. (Die ersten Kapuziner-Konstitutionen von 1536, eingeleitet und übersetzt von Oktavian SCHMUCKI OFMCap, zu dessen 90. Geburtstag herausgegeben von Leonhard LEHMANN OFMCap, Quellen zur franziskanischen Geschichte Band 4, Fachstelle Franziskanische Forschung, Münster, 2016, p. 162-164).

première rédaction de la troisième partie étaient suffisants lorsque le frère Benoît remettait personnellement ou bien les conseils sur l'annihilation passive ou bien ceux sur l'annihilation active aux personnes qu'il dirigeait. Maintenant que la diffusion rejoint un large public, il est nécessaire que Benoît précise davantage en quoi consiste la vie suréminente, ce qu'il n'avait pas fait dans la première rédaction pour garder à l'exercice la forme littéraire, claire et simple, qu'il avait choisie. Il s'agit de porter remède aux contresens qui sont faits sur la *Règle de perfection* et à une utilisation impropre de la troisième partie isolée des deux précédentes qui contiennent déjà en elle l'antidote à ces mauvaises lectures.

Tous sont en effet susceptibles de prendre le livre en main, quelle que soit leur expérience ou leur inexpérience dans les voies spirituelles. La perspective pastorale est donc bien différente de celle des débuts. Quinze années de pratique personnelle de l'exercice et d'enseignement de celui-ci dans la société mystique de Madame Acarie, aux novices et étudiants capucins dont il a eu la charge, aux moniales et à des fidèles de différents états de vie lui ont fait voir les difficultés de l'exercice et comment aider les lecteurs à dépasser ces difficultés. En outre, des oppositions à l'exercice de Benoît de Canfield, en particulier celles du carme Jérôme Gratien de la Mère de Dieu, l'amènent aussi à approfondir et vérifier avec les docteurs de Sorbonne dans l'hiver 1609-1610 la validité théologique du chemin spirituel proposé. La publication du *Chevalier chrestien*, enseignement complet sur la vie chrétienne, décrit clairement le christocentrisme trinitaire de tout cheminement spirituel et mystique authentique, mais le renvoi à celle-ci ne suffit pas à rectifier l'erreur de ceux qui ne retiennent de la *Règle de perfection* que ce qui leur convient dans la troisième partie.

Une nouvelle rédaction est nécessaire qui doit faire face à ces lectures erronées. Le parcours de vie du capucin, comme nous l'avons entrevu dans le premier chapitre, l'a amené à identifier de plus en plus l'exercice de la volonté de Dieu avec ce qu'il appellera la pratique de la Passion du Christ. Benoît doit reprendre cette expérience personnelle et pastorale, éclairée de la Sainte Écriture, des Pères et des Maîtres médiévaux, notamment franciscains, pour empêcher les fausses lectures de l'exercice. Contempler et pratiquer la Passion du Christ sont devenus dans l'expérience de Benoît le lieu par excellence d'union mystique. L'extrême amour de Dieu se manifeste au plus haut degré dans la Passion, ainsi que toutes les vertus capables de purifier le cœur et de transformer la vie concrète de l'homme en une vie nouvelle selon Dieu.

Or, pour avoir lu l'autobiographie de sa conversion, que Benoît de Canfield a écrite sur ordre de ses supérieurs, l'on sait l'extrême pudeur du capucin anglais et sa réticence à communiquer quelque chose de son expérience. Il lui faudra donc, avec l'aide de ses confrères et des docteurs de Sorbonne, mettre en forme ce que le Seigneur lui a donné d'expérimenter

pour le bien de ceux qui liront la *Règle de perfection*, ou du moins pour qu'ils ne tombent pas dans de fausses lectures de son exercice. Cet exercice, le Seigneur le lui a communiqué au début de sa vie spirituelle, il y a plus d'une quinzaine d'années, il l'a pratiqué autant qu'il l'a pu et enseigné pendant toutes ces années et il est contraint par la situation présente à restituer en quelque sorte ce que dans le secret de son propre itinéraire spirituel, le Seigneur lui a confié. Ou plutôt il doit reprendre, connaissant de l'intérieur le chemin proposé par l'exercice, ce qu'il a découvert comme étant le cœur de cet exercice. Toutefois il ne s'agit pas pour lui de livrer sa propre expérience, mais de présenter à nouveaux frais, fort de cette expérience, ce qui est le cœur proprement dit de l'exercice de la volonté de Dieu. Sa propre expérience devra être relue et vérifiée à la lumière des Écritures et de la Tradition, et ce qui pourra être donné au lecteur ce n'est pas la propre expérience, mais ce que cette expérience lui fait comprendre de la tradition spirituelle présentée par les maîtres, les docteurs et les saints reconnus par l'Église.

Cet antidote aux mauvaises lectures, le frère Benoît le trouve dans sa propre tradition franciscaine et chez la mère Thérèse qui elle aussi a dû faire face à de fausses spiritualités et à des pratiques déviantes de l'oraison contemplative : ne jamais laisser l'humanité du Christ. Le capucin anglais, alors parvenu à la maturité de sa vie spirituelle, fait même un pas de plus en précisant qu'il s'agit dans la vie suréminente de ne jamais laisser la passion du Christ, mais de toujours la pratiquer. Son expérience personnelle de la maturité, relue à la lumière de l'Écriture et des maîtres spirituels, le conduit à identifier l'exercice de la volonté de Dieu dans la vie suréminente avec la pratique de la passion du Christ. Les actes de conformation à la volonté divine sont les clous qui le tiennent sur la croix avec le Christ. Ce qui caractérise la vie suréminente, objet de la troisième partie, c'est donc l'union plus intense et quasi constante au Seigneur Jésus crucifié : « Je suis cloué à la croix avec le Christ, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi⁵² ». Benoît avait déjà cité par deux fois la seconde partie de ce verset paulinien au chapitre deux de la première partie⁵³ dans sa présentation de ce que contient la *Règle de perfection*. Maintenant il doit expliciter par un véritable traité sur la pratique de la Passion ce qui était implicite dans la rédaction initiale. Là se trouve l'antidote la plus juste et la plus puissante aux lectures déviantes des faux spirituels. L'annihilation passive devra alors être entendue comme crucifixion avec le Christ et l'annihilation active comme union à la charité du Christ allant jusqu'au bout de l'amour et donnant sa vie pour ceux qu'il aime. Mais, comment indiquer au lecteur que la fine pointe de l'exercice et de toute la vie spirituelle est l'union joyeuse au Seigneur Jésus crucifié en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la

⁵² Gal 2,20.

⁵³ *RP*, p. 118 et p. 120 (I,2).

connaissance de Dieu ? Cela est tellement important et tellement nécessaire qu'il choisit de renoncer à l'unité littéraire originelle de son exercice en ajoutant à la fin de la troisième partie cinq chapitres sur la pratique de la passion du Christ. C'est quasiment un traité de l'exercice de la Passion qui est ajouté à celui de l'exercice de la volonté de Dieu. Ce second traité est comme le niveau supérieur du premier. Il suppose l'engagement du lecteur dans le premier exercice de la volonté de Dieu et explicite le don que Dieu fait librement à ceux qui sont profondément engagés dans l'exercice de la volonté de Dieu en les unissant, par grâce, à la Passion de son Fils.

Le traité de la Passion n'est pas une nouveauté en contradiction avec les chapitres précédents, mais une explicitation de ce qui était déjà caché dans le premier traité et qu'indiquaient au lecteur attentif les deux gravures synthétisant la *Règle de perfection* : celle de Jésus entrant librement dans sa passion à Gethsémani et celle du saint François stigmatisé modèle de la contemplation franciscaine et chrétienne⁵⁴. Comme le montre saint Bonaventure, le sommet de la vie mystique du séraphique père est l'itinéraire pascal qui produit sur ses mains, ses pieds et son côté les plaies du divin Maître. La stigmatisation de saint François, comme paradigme de l'union de l'homme avec Dieu, montre que c'est l'œuvre de la grâce plutôt que de la volonté. L'homme à l'évidence ne pouvait imprimer sur son corps les plaies de la Passion de Jésus. Au plus pouvait-il désirer être uni à cette Passion de son Seigneur. La grâce ne va pas contre la liberté de l'homme mais la rend possible, la soutient, la fortifie et la parachève dans l'union amoureuse des volontés divine et humaine. L'union d'amour ardent avec le crucifié est non seulement le terme de la vie mystique, mais elle en est aussi déjà le chemin⁵⁵.

⁵⁴ Dans la cinquième édition de 1610, dont un exemplaire microfilmé est conservé à la Bibliothèque nationale de France sous la cote D-25667, p. [20], la gravure de saint François stigmatisé tenant le crucifix est remplacée par une gravure de la stigmatisation. Sous la nouvelle gravure, le texte est identique : *1 Cor 11. Imitatores ei estote, sicut et ego Christi* (1 Cor 11,1). Le crucifix n'est plus tenu par le saint d'Assise mais dans le ciel auréolé de lumière. De lui partent les rayons qui impriment sur son corps les sacrés stigmates. Tout près du saint en arrière-plan, se tient assis ou agenouillé un autre frère, témoin de la scène. La présence d'un compagnon est importante car dans l'expérience missionnaire franciscaine, y compris dans l'expérience spirituelle, les frères se savent envoyés par Jésus deux par deux (cf. Lc 10,1 ou Mc 6,7). Dans les éditions postérieures, l'on ne trouve plus les gravures de saint François. Était-ce une insistance du capucin dont l'imprimeur ne voit plus la pertinence après la mort de l'auteur et qu'il supprime par motif économique ou en raison d'une nouvelle disposition des pages ? Cette hypothèse trouve confirmation dans la mise en relation par Benoît de Canfield de l'expérience mystique du pauvre d'Assise avec celle de l'apôtre Paul dans les chapitres sur la passion.

⁵⁵ BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, Texte latin introduit et annoté par Laure SOLIGNAC et traduit par André MÉNARD, Collection Translatio Philosophies Médiévales, Vrin, Paris, 2019. Voir en particulier le prologue (p. 31-37) et le dernier chapitre (p. 141-147). Benoît de Canfield, marqué dans sa formation de prédicateur capucin par le staurocentisme du Docteur séraphique, sait par expérience qu'au sommet de la vie spirituelle, l'homme n'est pas dispensé de porter sa croix chaque jour. Bien plus, la croix portée quotidiennement devient le lieu de la plus haute contemplation de Dieu, dans l'union au Très-Haut Fils de Dieu crucifié.



I. Cor. Imitatores mei estote, sicut
II. & ego Christi.

Gravure 1 - Médiathèque de Troyes-Métropole, Pôle Patrimoine, g.17.4563, Benoît de Canfield, *Reigle de perfection*, édition sauvage à partir de la 3^e édition de Chastellain, 1609, p. [30]



Imitatores mei estote, sicut
107.
Ci. & ego Christi.

Gravure 2 - Bibliothèque nationale de France, D-25667, reproduction
à partir du microfilm, Benoît de Canfield, *Regle de perfection*,
5e édition, Chastellain, Paris, 1610, p. [20]

Heureux vols de manuscrits, heureux mésusages de l'exercice, heureuses oppositions à la *Règle de perfection* qui contraignent son auteur à tirer toutes les conséquences du chemin par lequel Dieu l'a mené et qui lui a fait contempler de la manière la plus haute la divinité dans l'extrême bassesse de l'humanité méprisée du Christ en sa Passion. La rédaction définitive de la *Règle de perfection* exprime que la pointe de la conformation à la volonté de Dieu est la conformation à la croix du Christ, lieu par excellence où Dieu se révèle et s'unit à l'homme. Paradoxalement donc, la pointe de la vie mystique et de la contemplation est selon Benoît de Canfield l'union au Crucifié et la vision de la divinité en ses souffrances. Le changement, involontaire, de destinataires de l'exercice oblige Benoît à reprendre la rédaction de la troisième partie et, ce faisant, à conduire le lecteur jusqu'au lieu le plus élevé qui soit, le mont Calvaire. Au sommet de la vie suréminente, l'exercice de la volonté de Dieu s'identifie avec la pratique de la Passion du Christ. C'est dans le mystère de la croix du Christ que se révèle au plus haut degré la sagesse de Dieu et qu'est consommée la transformation de l'âme par l'infusion de toutes les vertus du crucifié. Saint François d'Assise, saint Bonaventure et la Mère Thérèse (d'Avila) y sont convoqués avec l'expérience spirituelle la plus profonde de Benoît de Canfield, pour indiquer au lecteur les voies de la plus haute contemplation de la divinité et de l'union mystique la plus élevée. L'ajout des chapitres sur la Passion n'est donc pas comme le suggère Jean Orcibal, travestissement de la doctrine du capucin anglais pour la rendre acceptable⁵⁶, mais bien explicitation, nous le verrons en détail, de la doctrine déjà illustrée dans les éditions précédentes, y compris dans l'exemplaire de Troyes : l'agonie de Jésus à Gethsémani éclairée par le soleil de la volonté divine⁵⁷ et François d'Assise stigmatisé serrant contre lui le crucifix.⁵⁸

En 1610, à la demande du Ministre général de l'Ordre des Capucins, Jérôme de Castelferretti, la version révisée et augmentée des chapitres sur la passion de *Règle de perfection* est finalement publiée en français et en latin. La *Règle de perfection* est désormais accessible non seulement au public francophone ou anglophone, mais aussi, grâce à la traduction en latin, à tous les baptisés lettrés de l'Occident.

Ce parcours historique a montré les grandes étapes de la formation du texte et nous guide dans le choix de la version du texte correspondant le plus à la pensée de l'auteur, texte qu'il conviendra d'étudier selon une approche synchronique.

⁵⁶ *RP*, p. 15-39.

⁵⁷ Exemplaire de Troyes, g.17.4563, *Reigle de perfection*, Troisième Édition, Chastellain, rue S. Jacques à la Constance, 1609, p. [16]. Cette gravure, synthèse visuelle de la *Règle de perfection*, sera présentée et commentée de façon plus détaillée.

⁵⁸ *Ibid.*, p. [30].

2. Approche synchronique : genre littéraire de la *Règle de perfection*, style et méthode

Le parcours diachronique, où nous avons tenté de retracer les étapes de rédaction de l'œuvre, nous amène maintenant à considérer la *Règle de perfection* de manière synchronique, dans l'état voulu par Benoît de Canfield pour la publication en 1610. Nous disposons maintenant d'une base textuelle fiable pour étudier la pensée de Benoît de Canfield. Pour cela, il nous faudra préciser le genre littéraire de la *Règle de perfection*, son style et la méthode suivie par l'auteur.

La version du texte retenue : celle de l'édition de 1610

Nous nous appuyerons sur l'édition critique publiée par Jean Orcibal en 1982 en suivant les choix de modernisation du texte et de la ponctuation qu'il a judicieusement opérés pour rendre le texte plus lisible. Nous ne le suivrons toutefois pas dans la troisième partie où il a choisi d'indiquer en gras le texte de l'édition subreptice d'Osmond rejeté par Benoît de Canfield, comme nous l'avons noté précédemment. Nous retiendrons le texte entre crochets qui constitue l'état final du texte présenté par l'auteur en vue de sa publication, estimant que c'est cet état du texte qui correspond à l'intention de l'auteur.

Nous partageons l'avis de Kent Emery qui a parfaitement montré l'unité de l'édition de 1610, et, à sa suite, nous retenons comme expression de la pensée véritable de Benoît de Canfield l'édition de 1610 chez Chastellain et non l'édition d'Osmond⁵⁹.

Style littéraire, méthode et genre rhétorique de la Règle de perfection

L'œuvre majeure de Benoît de Canfield apparaît d'emblée comme un ouvrage très structuré divisé en trois parties contenant respectivement 20, 8 et 21 chapitres. Chaque partie se termine par un sommaire qui reprend les éléments essentiels de la partie et renvoie aux chapitres où ceux-ci sont traités. Chaque chapitre est pourvu d'un titre indiquant précisément le contenu abordé.

⁵⁹ « En tout cas, la version de *La Règle* qui contient les chapitres sur la Passion que Benoît autorise explicitement représente, à notre avis, l'intention de l'auteur, quelles que soient les difficultés que le texte peut présenter », *In any case, the version of The Rule which contains the chapters on the Passion is the one which Benet explicitly authorize, and thus, to our mind, it represents the author's intention, whatever difficulties the text may present* (EMERY, Kent, *Renaissance*, p. 25).

Le titre donné à l'ouvrage est lui aussi précis et significatif : *Reigle de perfection contenant vn bref et lucide Abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu, divisé en trois parties*. Ce titre indique non seulement le contenu du livre, mais aussi la méthode d'exposition. Quant au contenu, Benoît prétend ramener tout l'enseignement sur la vie spirituelle en un seul point : l'accomplissement de la volonté de Dieu. Quant à la méthode d'exposition, il entend en donner un bref et lucide abrégé. Les deux adjectifs « bref » et « lucide » indiquent le choix d'exposer son enseignement selon les règles de la rhétorique selon lesquelles le droit lui a été enseigné aux *Inns of Court* de Londres. Il s'agit, comme le montre de façon très claire et détaillée l'étude de Kent Emery, de la méthode d'enseignement élaborée par les penseurs et professeurs des XV^e XVI^e siècles⁶⁰.

Kent Emery consacre un long chapitre de son étude sur la *Règle de perfection* à la rhétorique de la Renaissance, mettant en évidence les caractéristiques qui constituent pour les auteurs humanistes l'art d'enseigner : l'art de l'invention, de la disposition, de l'élocution et de l'action⁶¹. C'est cette forme rhétorique qui suscitera l'enthousiasme de ses contemporains, à l'instar du chartreux Dom Beaucousin qui, recourant lui aussi à la forme très prisée de la métaphore écrit dans son approbation de la *Règle de perfection* :

Il m'a paru sublime de voir les saints secrets de la perfection de vie rassemblés et exposés avec un ordre et une facilité admirables, au point qu'il semble vraiment, tel le grand Aigle du livre d'Ezéchiel, avoir recueilli la moëlle du Cèdre mystique.⁶²

⁶⁰ EMERY, Kent, *Renaissance Dialectic*, p. 43-44. Brièveté et clarté renvoient au principe d'économie, qui fait ôter de l'enseignement tout développement inutile et à la nécessaire clarté de l'exposé, comme le rappelle avec insistance le professeur au Collège Royal Pierre de la Ramée : « Or ceste methode n'est seulement appliquée en matière des ars et doctrines, mais en toutes choses, que nous deliberons enseigner facilement et clerement » (PIERRE DE LA RAMÉE (PETRUS RAMUS), *Dialectique de Pierre de la Ramée, A Charles de Lorraine cardinal, son Mecene*, Chez André Wechel, Paris, 1555, p. 123).

⁶¹ KEMERY, Kent, *Renaissance Dialectic*, p. 26-44.

⁶² *I (certainly) admired to see the holie secrets of the perfection of lyfe gathered together, and exposed with wonderfull order and facilitie; insomuch as like vnto the great Eagle in Erechiel, it may worthily seeme to have carryed away the pith of mysticall Cedar* (BENOÎT DE CANFIELD, *The Rule*, John Couturier, Rouen, 1609, [f° 8r] (folios non numérotés)). Il s'agit du grand aigle d'Éz 17,3, dont les grandes ailes et l'envergure immense permettent d'atteindre la cime des plus hauts cèdres du Liban. La concision de la formule latine d'approbation de l'édition française de la même année (le texte latin est probablement l'approbation originale) accentue encore la force et la richesse de la métaphore : *Suspexi vtique sacratiora vitae perfectionis arcana miro ordine, et facilitate deligi et delucidari, ita vt quasi Aquila illa grandis in Ezechiele Cedri mysticæ medullam tulisse meritissimè videatur* (BENOÎT DE CANFIELD, *Reigle de perfection, contenant vn bref et lucide Abregé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonte de Dieu, divisé en trois parties. La premiere traitant de la volonté esterieure de Dieu, comprenant la vie active. La second de la volonté interieure, contenant la vie contemplative. La troisesme de la volonté essentielle, parlant de la vie supereminente. Composee par F. Benoist, Anglois, de Canfeld en Essex, Predicateur Capucin. Vita in voluntate eius. Pasl. 29.*, Chez Charles Chastellain, Paris, 1609, [f° 13v]). Le verbe « suspexi » par exemple, qui suggère l'embrassement de la réalité par un regard de haut en bas, convient parfaitement aussi bien à la considération jusqu'à leur cime des grands cèdres du Liban qu'à la considération de l'ensemble de la vie spirituelle jusqu'à sa forme la plus élevée. La métaphore du grand arbre est développée par

L'admiration du chartreux, homme spirituel et homme de lettres⁶³, va aussi bien vers le choix (l'invention) du capucin d'exposer toute la vie spirituelle à partir de la seule règle de la volonté de Dieu que vers l'ordre d'exposition (la disposition) qui rend la matière exposée facile à comprendre et à mettre en œuvre. Le style de la *Règle de perfection* est implicitement salué par le recours de Dom Beaucousin aux métaphores largement utilisées par Benoît de Canfield.

L'« invention » : la découverte théologique de la volonté de Dieu comme règle suprême et universelle de la vie chrétienne et la découverte dialectique et rhétorique de la « règle de perfection » comme expression de celle-ci

L'invention est la première étape du travail de l'enseignant de la Renaissance qui doit trouver la règle, l'axiome ou la définition qui prendra en compte l'ensemble de l'art que celui-ci entend enseigner. Ce n'est pas d'abord une recherche de mots ou de formules rhétoriques, mais une recherche de la vérité qui se trouve dans les choses plus que dans l'agréable assonance des mots. Cette quête de la vérité des choses a aussi, chez les humanistes chrétiens, un caractère religieux ou spirituel, même pour l'enseignement des arts profanes⁶⁴. L'invention élève en effet de la multiplicité des choses vers la simplicité de l'un, à la manière de la *Réduction des arts à la théologie* de saint Bonaventure, où les arts sont des chemins qui reconduisent à Dieu. Le Docteur séraphique n'emploie pas le mot latin *reductio* dans le sens d'une diminution, mais d'une reconduction à Dieu. C'est le sens du mot aussi dans l'*Itinerarium mentis in Deum*. Ainsi l'enseignant, au moyen de la dialectique théorisée par les humanistes Lorenzo Valla (1407-

Benoît de Canfield pour parler du mystère de l'incarnation et de la nécessité de ne jamais quitter des yeux la Passion du Christ : « comme celui qui est monté dans un arbre n'en peut voir la hauteur, s'il regarde seulement la cime sans jeter la vue au pied ; ainsi celui qui par contemplation est monté dans le haut arbre de ce mystère de l'Incarnation, n'en peut voir la sublimité s'il regarde seulement la divinité, sans voir en bas la douloureuse et méprisée humanité » (RP p. 462 (III,20)). La métaphore de l'arbre dont la cime signifie la divinité et la base renvoie à l'humanité se trouve déjà dans la lecture symbolique que Ruysbroeck fait de la péripécie évangélique de Zachée (VERDEYEN, Paul, *Ruysbroec l'admirable*, Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 141-142) ; celle de l'aigle pour parler de la contemplation se trouve aussi dans les écrits de Ruysbroeck (*ibid.*, p. 149). Dom Beaucousin et Benoît de Canfield sont lecteurs du mystique brabançon ; le chartreux a même traduit du latin en français et publié en 1606 son œuvre majeure : *L'ornement des noces spirituelles*. Par le croisement des métaphores, dans une simple phrase où il indique le style et la méthode de la *Règle de perfection*, Don Beaucousin évoque ce qui pour lui est la fine pointe de l'œuvre : la contemplation de la divinité du Christ dans les abaissements de son Incarnation et de sa Passion.

⁶³ Dans la ligne pastorale inaugurée à la chartreuse de Cologne, Dom Beaucousin (1561-1610), vicaire de la chartreuse de Vauvert (Paris) puis prieur de celle de Cahors, traduit en Français et diffuse notamment deux œuvres majeures de la mystique des Pays-Bas : *L'ornement des noces spirituelles* de Jean Ruysbroeck (1602) et *La perle évangélique* d'auteur inconnu (1606).

⁶⁴ Erasme de Rotterdam, par exemple, dans son *Ratio seu methodus compedio perveniendi ad verum theologicum*, paru en 1518, ramène tous les savoirs et tous les arts à l'unique source de toute sagesse qui est le Christ.

1457), Rudolph Agricola (1443/1444-1485) et plus tard Pierre de la Ramée (c.1515-1572), cherche-t-il l'idée, le lieu (*topos* ou *locus*) ou la règle, qui traverse et unifie les choses multiples. Cette idée les rend intelligibles dans leur diversité et rapproche celui qui cherche de la sagesse divine et de Dieu lui-même qui contient en lui l'exemplaire ou l'archétype de toutes les choses.

Il est hautement vraisemblable que Benoît ait étudié le droit à Londres selon la nouvelle approche dialectique mise au point par les penseurs humanistes. Le droit anglais, ou « Common Law » n'est pas, comme le droit romain caractérisé par l'application de lois réunies dans un Code civil ou un Code pénal. En droit coutumier anglais, ce qui permet de régler de façon juste un différend ou de prononcer un jugement conforme au droit, doit être recherché dans les sentences des juges rendues par le passé en des situations semblables. La règle de droit à appliquer est en quelque sorte extraite de l'examen des jugements précédents. C'est à cette recherche des règles de droit à partir des sentences précédentes de droit coutumier que le jeune William a été initié aux *Inns of Court* londonniennes⁶⁵. L'étude des différents cas permet d'établir une règle commune qui corresponde à ce qui est juste, à ce qui est selon Dieu. Il semble bien que ce soit ce modèle dialectique que retient le capucin anglais quand il rédige son enseignement sur la vie spirituelle. À partir des diverses règles de vie spirituelle enseignées par la tradition de l'Église, le magistère, les maîtres médiévaux, les saints, les docteurs, il recherche la ou les règles qui traversent les règles particulières et qui les contiennent. Et Benoît de découvrir une règle simple qui les traverse et les contienne toutes : faire la volonté de Dieu. Cette volonté de Dieu, lorsqu'elle est perçue intimement par l'homme, s'identifie à Dieu lui-même⁶⁶. De cette identification, il résulte, du point de vue logique, qu'il ne peut y avoir de règle supérieure à celle de la volonté de Dieu, ni de voie qui conduise plus parfaitement et plus directement à lui. Du point de vue théologique, elle est la règle de vie pratiquée par Jésus lui-même, qui déclare que sa nourriture c'est de faire la volonté du Père⁶⁷.

La méthode juridique conjointement à la méthode des dialecticiens de son temps, et sans doute à sa propre expérience de vie dans l'Esprit Saint, ont donc conduit le jeune capucin anglais à découvrir et formuler la règle fondamentale de la vie chrétienne, d'où découlent toutes les autres règles : faire la volonté du Père. L'on ne saurait trouver règle plus simple et plus universelle.

⁶⁵ Voir STEIN, Peter, «Common Law» in *Enciclopedia Giuridica*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1988, en particulier p. 2-3.

⁶⁶ Voir le premier chapitre de la troisième partie tout entier dédié à la démonstration de l'identité entre la volonté de Dieu et Dieu lui-même ou son essence (*RP*, p. 333-338 (III,1)).

⁶⁷ Jn 4,34.

C'est donc, selon l'approche dialectique de son temps, à partir de cet axiome de la vie spirituelle que Benoît va construire son enseignement. La vie spirituelle tout entière est « réduite » ou « reconduite » en un seul point : la volonté de Dieu. La volonté de Dieu est la règle générale et fondamentale de la vie spirituelle, au double sens de mesure et de loi. La règle de l'artisan fait voir ce qui est droit, presque droit ou oblique. Elle permet de poser un jugement clair sur la droiture d'un objet et, le cas échéant, de le rectifier. De même la règle morale met en évidence la conduite ou l'intention qui n'est pas droite et permet, si besoin est, de les rectifier. La référence ultime est la volonté de Dieu elle-même. Elle révèle la droiture ou l'obliquité d'une intention et montre comment la redresser. Cette règle concerne tous les actes et exercices de la vie spirituelle : ceux-ci ne peuvent être parfaits que s'ils sont accomplis selon la droite intention de la volonté divine.

Le redressement de l'âme courbée par le péché originel est au cœur du parcours spirituel proposé par saint Bonaventure dans son *Itinerarium mentis in Deo*. Le constat de la « courbure » de l'homme (*incurvatus*) est fait dès le premier chapitre de l'*Itinerarium* :

Se détournant de la vraie lumière vers un bien muable, il s'est, par sa propre faute, courbé lui-même, ainsi que tout son genre, par le péché originel qui infecte doublement la nature humaine, à savoir l'esprit par l'ignorance et la chair par la concupiscence. C'est pourquoi l'homme aveuglé et courbé est assis dans les ténèbres et ne voit pas la lumière du ciel, si ne le secourent la grâce unie à la justice contre la concupiscence, et la science unie à la sagesse contre l'ignorance. Tout cela se fait par Jésus Christ qui pour nous a été fait par Dieu sagesse et justice, sanctification et rédemption.⁶⁸

Au chapitre 4, saint Bonaventure précise comment cette courbure peut être redressée, par l'infusion des vertus théologiques, identifiées à la foi, à l'espérance et à la charité de Jésus Christ :

⁶⁸ *Auertens se a uero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris szdet et caeli lumen non uidet, nisi succurat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio* (BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, Texte latin introduit et annoté par Laure SOLIGNAC et traduit par André MÉNARD, Collection Translatio Philosophies Médiévales, Vrin, Paris, 2019, p. 46-47 (I,7)).

L'image de notre esprit doit être revêtue des trois vertus théologiques par lesquelles l'âme est purifiée, illuminée et rendue parfaite, et c'est ainsi que l'image est reformée et rendue conforme à la Jérusalem d'en haut.⁶⁹

Ce redressement verticalise et réordonne l'esprit humain qui devient « hiérarchique » (« hierarchicus »), c'est-à-dire droitement tourné vers Dieu selon la règle qui est Jésus Christ lui-même :

Notre esprit devient hiérarchique pour monter plus haut dans la conformité à cette Jérusalem d'en haut, dans laquelle personne n'entre si elle-même ne descend d'abord, par la grâce, dans le cœur, comme l'a vu Jean dans son *Apocalypse*. Or elle descend dans le cœur lorsque par la réformation de l'image, au moyen des vertus théologiques, de la jouissance des sens spirituels et des ravissements extatiques, notre esprit devient hiérarchique, c'est-à-dire purifié, illuminé et parfait.⁷⁰

L'image de la « règle de perfection » choisie par Benoît de Canfield reprend et synthétise l'enseignement de Bonaventure sur le redressement, appelé aussi « hiérarchisation », de l'âme. Remarquons seulement ici que les trois dimensions de cette « hiérarchisation » selon Bonaventure, lui-même tributaire du Pseudo Denys l'aréopagite, à savoir la purification, l'illumination et le perfectionnement, correspondent aux dynamiques fondamentales de la *Règle de perfection*.

La polysémie de l'expression « règle de perfection » lui permet de contenir les aspects les plus divers de l'enseignement sur la vie spirituelle.

Si, par exemple, quelqu'un participe à la prière commune dans l'intention de se faire voir ou de montrer sa dévotion, ou pour quelque autre motif, sa prière est évidemment moins parfaite que s'il va à la prière uniquement pour accomplir la volonté de Dieu. Non seulement la volonté de Dieu est la règle qui lui fait voir l'imperfection de son intention, mais aussi elle permet à sa liberté de redresser la courbure de cette intention, une fois l'impureté de celle-ci mise en évidence. La volonté de Dieu apparaît ainsi comme la règle la plus générale de tout l'agir humain. Benoît de Canfield a trouvé, « inventé » selon la terminologie de la dialectique, la règle universelle qui contient et perfectionne tous les autres règles et exercices de la vie

⁶⁹ *Superuestianda est igitur imago mentis nostrae tribus vitutibus theologis, quibus anima purificatur, illuminatur et perfectitur, et sic imago reformatur et conformis supernae Ierusalem efficitur* (BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire*, p. 102-103 (IV,3)).

⁷⁰ *Efficitur spiritus noster hierarchicus qd conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut uidit Ioannes in Apocalypsi sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per uirtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspenciones excessum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus* (BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire*, p. 106-107 (IV,4)).

spirituelle⁷¹. Faire la volonté du Père est l'exercice le plus excellent, le plus parfait que l'homme puisse accomplir. Il contient en lui tous les autres exercices spirituels possibles, dont ceux déjà décrits par les maîtres spirituels précédents⁷².

Lorsqu'en 1257 saint Bonaventure prend la direction de l'Ordre des frères mineurs, une partie des frères, dits spirituels, prétend que la seule manière possible de vivre la vie franciscaine est celle du travail manuel et rejette le choix d'une autre partie des frères qui s'adonnent au travail pastoral que leur confie l'Église et par suite aux études pour pouvoir prêcher. C'est alors que Bonaventure, en retraite sur le Mont Alverne où saint François a reçu les stigmates de la Passion du Christ, écrit l'*Itinerarium mentis in Deum*, dans la perspective de pacifier l'Ordre déchiré par ce conflit. L'opuscule entend montrer que le travail intellectuel est un chemin qui mène à l'union à Dieu, au moins aussi parfait que le travail manuel préconisé par saint François, voire plus parfait puisqu'il implique l'engagement de l'ensemble de la personne. L'exercice de la volonté de Dieu transcende en quelque sorte cette opposition, englobant aussi bien le travail manuel que le travail intellectuel ou pastoral à condition qu'il soit accompli selon la droite intention de la volonté de Dieu. L'*Itinerarium mentis in Deum*, qui est manifestement une source de la *Règle de perfection*, est ainsi en quelque sorte contenu dans la *Règle de perfection* qui étend l'ouverture à l'union avec Dieu contenue dans l'acte intellectuel à tout acte manuel ou intellectuel accompli selon et pour la volonté de Dieu. L'universalité de la règle de la volonté de Dieu fait que d'une certaine manière cette règle traverse et contient tous les autres exercices spirituels. Elle ne se substitue pas à eux, surtout s'ils sont prescrits par l'Église, ou imposés par un état de vie particulier, mais elle indique la façon la plus parfaite de les accomplir qui est la pure intention de la volonté de Dieu.

Du fait de l'universalité de la règle de la volonté de Dieu, l'exercice proposé par Benoît de Canfield n'est donc pas un exercice supplémentaire qui s'ajouterait aux autres exercices prévus par l'Église, les Ordres religieux ou les groupes particuliers de fidèles, ou encore aux multiples exercices de dévotion proposés par la *Devotio moderna*, dans le sillage de Gérard Gröte et des frères de la vie commune.

⁷¹ Pierre de la Ramée résume dans sa *Dialectique* parue en 1555 l'approche humaniste sur l'art de la dialectique. Le premier des deux livres qui forment cet ouvrage est consacré à l'art de l'« invention » ; le second livre, qui compte 70 pages comme le premier, est consacré au « jugement » c'est-à-dire à l'art de disposer la manière enseignée (PIERRE DE LA RAMÉE (PETRUS RAMUS), *Dialectique de Pierre de la Ramée, A Charles de Lorraine cardinal, son Mecene*, Chez André Wechel, Paris, 1555). L'influence du professeur au Collège Royal, fut considérable. On lira avec intérêt les pages que lui consacre Benoît Timmermans dans l'ouvrage collectif dirigé par Michel Meyer : MEYER, Michel, *et alii, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Le livre de poche, Librairie générale française, Paris, 1999, p. 135-142.

⁷² Chez les humanistes chrétiens, dialectique, rhétorique et théologie semblent parfois s'entremêler. Le lecteur du XXI^e siècle pourrait voir de la confusion dans ce qui est chez eux la conscience de l'unité profonde du réel et de l'unité des savoirs, Dieu étant cause efficiente et finale de cette unité.

Remarquons l'audace de proposer la volonté de Dieu, ou Dieu lui-même, comme règle de l'agir de l'homme. Cela serait pure folie si le Dieu transcendant et inconnaissable ne s'était pas fait connaître par son unique engendré Jésus-Christ⁷³. Par sa vie et son enseignement, Jésus révèle qui est Dieu et quelle est sa volonté. Il est celui qui accomplit parfaitement la volonté du Père qui l'a envoyé : « ma nourriture c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé⁷⁴ ». Ce verset est cité par Benoît au chapitre 2 de la première partie quand il traite de la transformation en Dieu contenue dans son exercice. La *Règle de perfection* qui fait voir à l'homme son imperfection, l'invite à rectifier celle-ci et lui permet réellement de le faire, s'est rendue visible dans l'humanité du Christ qui est entière obéissance à la volonté du Père et rend visible celui qui en lui-même est invisible. Sans l'abaissement de Dieu vers le néant de l'homme dans l'Incarnation du Christ, la règle de perfection de la volonté de Dieu demeurerait parfaitement inaccessible à l'homme. Ce mystère central d'abaissement de Dieu vers l'homme se manifeste dans la vie active lorsque le Très-Haut accomplit les bonnes œuvres par ses serviteurs⁷⁵. Cette manifestation est le point de départ de toute la vie contemplative : elle se déploie en admiration devant la grandeur de ce Dieu qui se penche sur la misère de l'homme jusqu'à rechercher la familiarité avec lui⁷⁶. Le cœur de la vie illuminative est la contemplation de cette humiliation du Christ en son Incarnation et en sa Passion⁷⁷. Dans la vie superéminente, l'âme est associée aussi intimement à ce mystère d'abaissement qu'il est possible en cette vie, à travers l'annihilation passive et active et la pratique de la passion qui sont la matière de la troisième partie.⁷⁸

Le « simple » (*idiota*) de Nicolas de Cues (1401-1464) avait déjà indiqué à l'orateur que, comme le remarque Kent Emery, pour former un concept droit il devait se tourner vers Dieu qui est la rectitude même, pour former un concept vrai il devait se tourner vers Dieu qui est la vérité même, pour former un concept juste il devait se tourner vers Dieu qui est la justice même et pour former un concept bon il devait se tourner vers Dieu qui est la bonté même⁷⁹. De

⁷³ L'Inconnaissable s'est fait connaître comme l'affirme le prologue du quatrième évangile : « Nul n'a jamais vu Dieu ; Le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (Jn 1,18).

⁷⁴ Jn 4,34.

⁷⁵ La conscience progressive de l'agir divin à travers l'action humaine lorsque celle-ci est conforme à la volonté de Dieu est développée dans les chapitres 11 à 13 de la première partie (*RP*, p. 194-212).

⁷⁶ Le deuxième chapitre de la deuxième partie est consacré à cette manifestation (*RP*, 1982, p. 282-290). L'admiration est l'objet du troisième chapitre de cette partie (I, p. 292-298).

⁷⁷ Le mystère d'humiliation du Christ constitue le troisième degré de la vie illuminative traité au quatrième chapitre de la deuxième partie (*RP*, p. 300-306)

⁷⁸ L'on ne sera guère surpris que le capucin fonde sa *Règle de perfection* sur ce qui est le centre de la spiritualité et de la vie franciscaine : le mystère de l'abaissement du Christ en son Incarnation et en sa Passion, mystère qui manifeste l'infinie bonté du Père et sa volonté de devenir familier de l'homme.

⁷⁹ EMERY, Kent, *Renaissance*, p. 52. Pour Kent Emery il ne fait pas de doute que Benoît ait lu Nicolas de Cues.

façon analogue, l'homme qui désire acquérir la droiture d'intention doit-il tourner sa volonté vers celui qui est la rectitude même et la règle de toute droiture. Cette règle n'est pas hors d'atteinte puisqu'elle a été parfaitement mise en acte par Jésus-Christ, qui en est l'exemple vivant en chair et en os.

L'objet de la *Règle de perfection* est le plus haut qui soit, car rien ne peut dépasser la volonté de Dieu. C'est pourquoi il est le chemin le plus direct, le plus court et par suite le plus rapide vers l'union avec Dieu, comme l'explique le chapitre 1 de la première partie et c'est pourquoi aussi il contient en lui tous les aspects de la vie spirituelle, comme l'explique le chapitre 2 de cette même première partie⁸⁰.

Selon les règles de la dialectique et de la rhétorique de son temps, Benoît de Canfield doit distribuer son enseignement selon les parties qui constituent dans le réel la volonté de Dieu. Or il est évident que celle-ci est, en elle-même, une et indivisible. Seule la perception que l'homme en a peut être divisée en parties selon l'avancée dans la vie spirituelle de ce dernier. C'est donc l'avancement dans la vie spirituelle qui sera le critère de partition de l'ouvrage. Benoît retient comme pertinente pour son enseignement la tripartition de la vie spirituelle en vie active, vie contemplative ou illuminative et vie suréminente ou suréminente. Benoît reprend ici le bienheureux Jean Ruysbroeck qui décrit l'avancement de l'âme selon la vie active, la vie contemplative et la « vie commune » ou « vie de communion » où l'âme mène conjointement et de manière suréminente la vie active et la vie contemplative. Dans son introduction à la traduction des Noces spirituelles publiée par l'Abbaye de Bellefontaine, Dom André Louf présente avec grande clarté ces trois « Vies » qui

selon Ruysbroeck correspondent plutôt à trois profondeurs d'expérience, caractérisés successivement par la prépondérance d'une certaine extériorité en un premier temps, puis par celle d'une intériorité ou intimité grandissantes, enfin par l'expérience d'un écoulement inexprimable en Dieu, tel que Ruysbroeck le décrit et semble l'avoir expérimenté.⁸¹

De la même manière chez Benoît de Canfield, les trois « vies » active, contemplative et suréminente, correspondent à un approfondissement de l'expérience : dans la vie active l'âme expérimente la volonté de Dieu comme « extérieure », car elle la connaît à travers la loi et la

⁸⁰ L'exercice de la volonté de Dieu porte donc à sa perfection tous les exercices spirituels, y compris ceux très appréciés d'Ignace de Loyola. Patrick Grant semble reconnaître une allusion aux Exercices spirituels d'Ignace de Loyola dans le premier chapitre de la première partie (GRANT, Patrick, *Images and Ideas in Litterature of the English Renaissance*, The Macmillan Press LTD, London, 1979, p. 100). Benoît n'a pas oublié la force de ces *Exercices spirituels* qui, à travers l'ouvrage du Jésuite récusant Robert Parsons, ont déclenché sa conversion.

⁸¹ JAN VAN RUYSBROECK, *Écrits I, La Pierre Brillante, Les sept clôtures, Les sept Degrés de l'Amour, Livre des Éclaircissements*, Introduction de Paul VERDEYEN, Présentation et traduction par Dom André LOUF, Spiritualité occidentale n° 1, Abbaye de Bellefontaine, 1990, p. 9.

raison, dans la vie contemplative elle la connaît par des motions ou illuminations intérieures et enfin dans la vie suréminente, l'âme expérimente la volonté de Dieu de la manière la plus intime et qui soit possible dans la condition présente de *viator*. L'exercice de la volonté de Dieu se décline ainsi en trois parties : l'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active, l'exercice de la volonté intérieure de Dieu dans la vie contemplative et l'exercice de la volonté essentielle de Dieu dans la vie suréminente⁸².

Don Beaucousin, dans son approbation a salué non seulement la pertinence de l'invention de Benoît de Canfield qui lui donne l'envergure du grand aigle d'Ezéchiel 17,3, lui permettant de considérer l'ensemble de la vie spirituelle, mais aussi la méthode avec laquelle il dispose son enseignement selon un « ordre admirable » qui permet une facilité d'apprentissage tout aussi admirable.

La « disposition » du texte selon les règles de la fin du XVI^e siècle

Le second aspect de l'art de la dialectique, tel qu'il est présenté par Pierre de la Ramée, est le « jugement », qui contient la disposition des arguments et des « lieux », traduction du grec *τοποι* ou du latin *loci*, qui facilitent la compréhension du discours ou contribuent à persuader l'auditeur ou le lecteur de la thèse soutenue. Ces lieux doivent être disposés selon l'ordre naturel des choses ou de leur compréhension, ou encore du plus communément admis ou du plus clair au plus difficile à admettre⁸³. Cette disposition ne suit pas l'ordre d'exposition

⁸² Nous avons déjà indiqué les travaux de Paul Mommaers sur la question et en particulier son article « Benoît de Canfield : sa terminologie "essentielle" », in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 47, Toulouse, 1971, p. 421-454. La terminologie « essentielle » doit être comprise chez Benoît de Canfield comme chez Jean Ruysbroeck dans leur sens phénoménologique et non pas dans leur acception métaphysique. Paul Mommaers montre aussi comment Benoît de Canfield préfère les adjectifs « suréminent » ou « superéminent » à « suressentiel » ou « superessentiel », lesquels avaient été corrigés par l'inquisition romaine dans la *Théologie mystique* de Harphius en raison d'une possible mauvaise interprétation.

⁸³ La « distribution » en parties du texte de la *Règle de perfection*, et l'ordre d'exposition des lieux ou arguments suit scrupuleusement la « methode de nature » énoncée par Pierre de la Ramée : « Methode de nature est par laquelle ce qui est du tout et absolument plus evident et plus notoire est proposé : ce qu'Aristote appelle au premier de la Démonstration, ores plus notoire de nature, ores precedent de nature : d'autant que ce qui est naturellement plus evident, doit preceder en ordre et declairation de doctrine : comme sont les causes de leurs effectz, et partant aussi leurs symboles : comme le general et vniuersel du special et singulier. Cette methode est aussi nommée methode d'art, par ce qu'elle est gardée en la tradition des ars et doctrines : et repond en qualité de iugement à l'enonciation necessaire et syllogisme deüement conclu. Or donques combien qu'en toutes vrayes disciplines toutes reigles soyent generalles et vniuerselles, neantmoins les degrez d'icelles seront distinctz : et d'autant que chacune sera plus generalle, tant plus precedera : et le generalissime sera le premier en rang et ordre : car il est le premier de clairté et notice : les subalternes suyuront, car ilz sont prochains de clairté : et d'iceux les plus notoiens precederont, les moins notoiens suyuront : Et en fin de les exemples qui sont specialissimes, seront mis les derniers. Ceste methode est singulière et unique es doctrines bien instituées : Car en elle singuliere et unique est procedé par choses antecedentes du tout et absolument plus cleres et notoiens, pour esclaircir et illustrer les choses consequentes obscures et incognues » (PIERRE DE LA RAMÉE (PETRUS RAMUS), *Dialectique de Pierre de la Ramée, A Charles de Lorraine cardinal, son Mecene*, Chez André Wechel, Paris, 1555, p. 110-111).

auquel les lecteurs du XX^e ou du XXI^e siècle et peut paraître déroutant. C'est probablement une des raisons de certaines interprétations erronées de lecteurs comme Louis Cognet et Jean Orcibal. Louis Cognet est en effet persuadé, contre Dom Beaucousin, que Benoît de Canfield est un piètre écrivain à la pensée floue ou obscure et par conséquent il ne se préoccupe pas d'expliquer les passages les plus difficiles à la lumière des passages les plus clairs, exposés précédemment selon la « méthode de nature » et à la lumière de l'ensemble du texte. Saisir la disposition du texte évite bien des difficultés et des lectures erronées.

Lorsque, par exemple, dans les chapitres 6 et 7 de la première partie, Benoît aborde la manière de discerner la volonté de Dieu, il commence, en juriste, par les choses les plus évidentes : obligations ou interdictions formelles pour terminer par les choses où l'on peut douter. Il termine même son exposé au chapitre 7 par des choses apparemment insignifiantes, car celles-ci peuvent être le lieu où la pédagogie divine attend un choix de l'âme important pour affermir son adhésion à la volonté de Dieu.

De même, et à plus forte raison, la troisième partie contient les exposés les plus délicats, car, précise Benoît de Canfield suivant ainsi les traces notamment de saint Bonaventure, ils ne peuvent être compris dans la plénitude de leur signification que par ceux qui en font l'expérience. La dynamique de l'exercice de la volonté de Dieu qui se déploie dans la vie suréminente est la même qui s'est déployée dans la vie active et dans la vie illuminative, mais de façon plus intérieure dans la vie illuminative et plus intime dans la vie suréminente. L'interpréter sans référence aux énonciations plus claires des deux premières parties expose le lecteur de la troisième partie à de regrettables contresens. Il semble bien que la lecture erronée de Louis Cognet soit due en grande partie au fait qu'il n'a pas vu la méthode spécifique qui a présidé à l'écriture de la *Règle de perfection*. Lorsque nous analyserons plus en détail les trois parties de l'ouvrage, il conviendra donc de mettre en lumière la dynamique de l'exercice dans la première partie et sa reprise approfondie dans la deuxième afin de comprendre de la manière la plus juste possible les passages plus difficiles, car plus subtils de la troisième partie.

Les « lieux » utilisés par Benoît de Canfield sont de plusieurs sortes. Ceux qui ont le plus d'autorité sont soulignés par leur double énonciation en latin puis en langue vulgaire, française ou anglaise. Ce sont les passages de l'Écriture sainte cités selon la nouvelle Vulgate puis traduits. Ce procédé de soulignement du texte est encore renforcé au deuxième chapitre de la première partie quand, à quelques lignes d'écart, Benoît reprend en double citation le même verset paulinien :

Et *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus* (Gal. 2) : je vis maintenant, non pas moi, mais Jésus Christ en moi, cette perfection n’y manque non plus [dans cet exercice], pour ce que quand un homme se dépouille de sa propre volonté pour se revêtir de celle de Dieu, il dépouille soi-même, et revêtit Dieu.⁸⁴

Un peu plus loin, dans la même phrase, Benoît reprend volontairement le même verset :

Car cette volonté étant totalement céleste et divine, remplit et possède tellement le cœur, pénétrant le fonds et l’intérieur d’icelui, et par une indicible douceur, vrai goût et parfait sentiment de la vie éternelle et délicieuse présence de l’Époux céleste, tire et allèche tellement l’âme, et la liquéfie en son amour et admiration, que comme fondue [p. 120] et ayant perdu toutes ses forces, et languissante d’amour elle demeure ravie, perdue et noyée, en la profonde mer de la joie céleste, et lumière éternelle, où elle peut bien dire avec Saint Paul comme est dit ci-dessus : « *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus* » : Je vis maintenant, non pas moi, mais Jésus Christ en moi (Gal. 2).⁸⁵

Cette insistance par répétition de la même formule paulinienne, elle-même déjà emphatisée par sa propre structure en chiasme, est unique dans la *Règle de perfection*. Le lecteur est donc invité à comprendre, dès le début de la première partie, l’« essence » véritable de la vie chrétienne, exprimée par l’Apôtre : « Ce n’est plus moi qui vit, mais c’est Christ qui vit en moi ».

Benoît souligne l’autorité de l’Écriture sainte en citant, presque toujours, le verset dans la Vulgate, puis en langue vernaculaire. Il utilise le même procédé quand il veut mettre en relief l’autorité de citations de saint Augustin, saint Hilaire de Poitiers, ou saint Grégoire le Grand.

Le discours de Benoît s’appuie sur les affirmations d’autres maîtres médiévaux et sur la vie et l’enseignement des saints, à commencer par saint François d’Assise.

D’autres lieux utilisés sont des principes de logique, comme, à plusieurs reprises, le principe de non-contradiction d’Aristote.

Le capucin fait aussi appel, dans son enseignement, à des expériences de « jugement » de la vie courante, que le lecteur comprendra facilement, par exemple : ce qui est plus haut et ce qui est plus bas.

La disposition des degrés dans la vie active et dans la vie illuminative suit un ordre de causalité : Le plein accomplissement d’un degré produisant le degré suivant. De la même manière, le plein accomplissement de l’exercice de la volonté de Dieu produit la manifestation

⁸⁴ *RP*, p. 118 (I,2).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 118-120 (I,2).

qui est le premier degré de la vie illuminative. Toute la vie illuminative dépend donc de la vie active. Mais il ne s'agit pas entre les degrés, ni entre la vie active et la vie illuminative d'un rapport de causalité nécessaire ou automatique comme dans les lois de la physique. En effet, est toujours en jeu la liberté divine et la liberté humaine dans la progression de l'homme en Dieu et, si le processus indiqué est commun à tous, la singularité de chacun est respectée⁸⁶. Dans la troisième partie par contre, il n'est plus question de degrés que l'homme pourrait gravir, car dans la vie suréminente c'est Dieu seul qui agit, anticipant en quelque sorte l'événement eschatologique où Dieu sera « tout en tous⁸⁷ ».

Ce renversement des choses dans la troisième partie, où l'homme ne gravit plus des degrés vers Dieu, mais où Dieu descend vers l'homme confère à la *Règle de perfection* une structure en chiasme : la première partie est caractérisée par un mouvement ascendant de l'homme vers Dieu (l'ascension des degrés du trône de Salomon) et la troisième par un mouvement descendant de Dieu vers l'homme (telle la Jérusalem nouvelle qui descend du Ciel dans la vision johannique). La deuxième partie de la vie illuminative contient en son centre le double mouvement descendant et ascendant de l'abaissement du Christ et de son exaltation qui entraîne avec lui la nature humaine Admirable échange ? Qu'en est-il des deux volontés dans le Christ ? Cette symétrie confère à l'ouvrage une unité structurelle profonde dont le centre correspond au mystère de l'Incarnation et de la Pâque du Dieu fait homme, décrit par l'hymne liturgique du deuxième chapitre de la *Lettre aux Philippiens* en termes d'abaissement et d'exaltation, selon une structure également en chiasme⁸⁸. Les chapitres sur la Passion ajoutés à la fin de la troisième partie ont leur juste place dans ce mouvement descendant de Dieu vers l'homme. La *Règle de perfection* présente donc par sa disposition une unité profonde et son centre n'est autre que le mystère d'« humiliation » du Christ en qui est ouvert le chemin de l'homme vers le ciel et de Dieu vers l'homme.

⁸⁶ Les aspects de la liberté de Dieu, de la liberté de l'homme et de la singularité des individus sont fortement soulignés par Duns Scot qui semble une source importante du volontarisme de Benoît de Canfield. Pour exprimer ce jeu des libertés, Benoît développe amplement la métaphore de la relation amoureuse du Bien-aimé et de la Bien-aimée du *Cantique des Cantiques*.

⁸⁷ 1 Co 15,28.

⁸⁸ Ph 2,6-11.

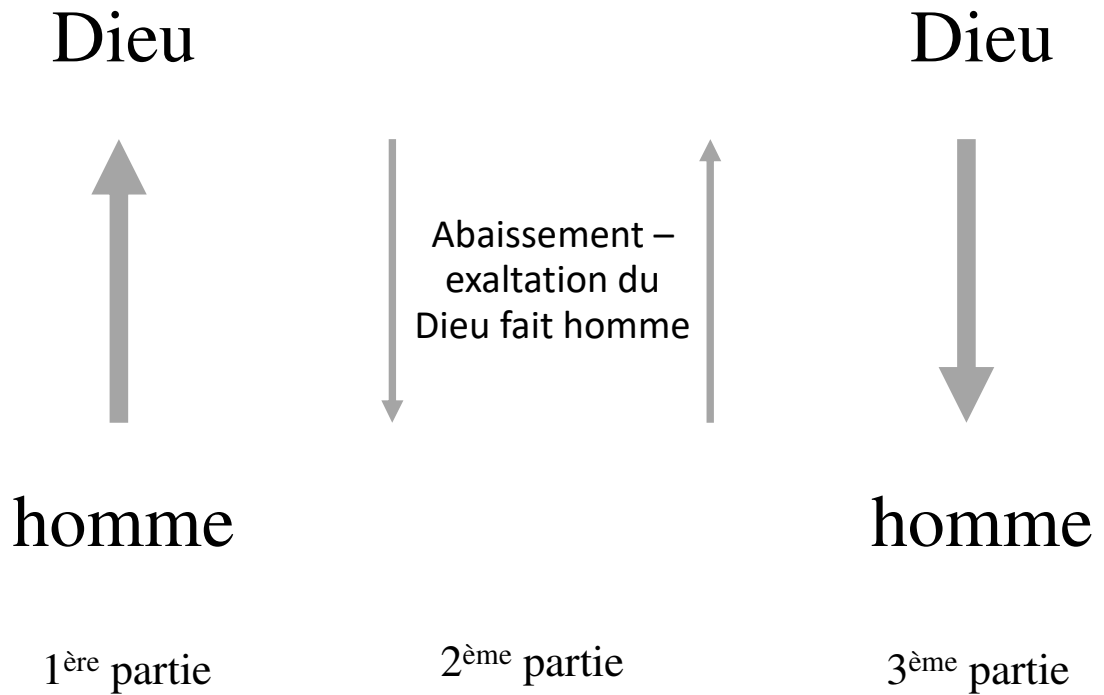


Figure 1 – Structure en chiasme de la *Règle de perfection*

Dans la structure même de la *Règle de perfection*, apparaît la centralité du mystère théandrique de Jésus-Christ Dieu fait homme. En suivant librement Jésus l’homme se rapproche de Dieu. En la personne de Jésus-Christ se réalise la rencontre de Dieu et de l’homme, rencontre de deux libertés, rencontre de deux volontés, la divine et l’humaine. Cette rencontre est possible car, par pure grâce, le Père envoie son Fils pour qu’il s’unisse à notre humanité comme l’Époux à son épouse. En étant greffé sur le Christ, en devenant membre de son Corps, l’homme accède à sa véritable liberté et à la capacité de vouloir ce que Dieu veut. Il n’est donc pas étonnant que la gravure qui résume l’ouvrage représente Jésus au Jardin des Oliviers prononçant cette prière : *Non mea voluntas sed tua fiat*⁸⁹. L’admirable échange, dans lequel Dieu se fait homme pour que l’homme devienne par grâce ce que Dieu est par nature, est donc inscrit dans la structure même de la *Règle de perfection*. Bien plus, comme la montre la figure ci-dessus, c’est l’admirable échange qui structure la *Règle de perfection* et il en est le fondement. En contemplant l’abaissement de Dieu et en l’imitant par conformation de sa volonté à la volonté de Dieu, l’homme est élevé jusqu’en la vie divine.

⁸⁹ Lc 22,42.

Le style et les figures rhétoriques

Cicéron, repris par saint Augustin dans son *De doctrina christiana*⁹⁰, distingue trois fonctions d'un discours : instruire (*docere*), plaire (*delectare*) et émouvoir (*movere*)⁹¹. Fidèle à sa formation de prédicateur capucin, Benoît rejette l'intention de plaire, en cela qu'elle ferait préférer l'agrément des mots à la vérité des choses enseignées et au profit spirituel des lecteurs, comme il l'explique lui-même dans l'épître dédicatoire aux religieuses de Sainte Brigitte qui sont à Lisbonne :

Pour ce qui est de la fluidité du discours et des mots, vous n'attendez rien, je le sais, également parce que votre vocation vous fait éviter la curiosité et professer la pure simplicité, et parce que mon si long abandon de la langue ne peut se permettre aucun discours doux, et aussi (particulièrement) parce que pour les Règles spirituelles et les écrits concernant l'exercice intérieur, il n'y va pas de même que pour les autres livres qui principalement (ou au moins en partie) visent à réjouir l'oreille par des mots agréables, mais par la simplicité des écrits et la clarté de la doctrine, il s'agit d'ouvrir le chemin de la perfection ainsi que des moyens faciles et familiers pour y accéder. Aussi, vous souhaitant de tout cœur de progresser quotidiennement en toute vertu, je vous confie à la sainte protection de Dieu, et me confie, pauvre pécheur, à vos prières et à sa douce miséricorde.⁹²

La matière du livre impose donc la simplicité et la sobriété. Il ne s'agit pas d'éveiller les passions qui seraient contraires au chemin d'intériorité proposé par l'exercice, mais d'éveiller ou de soutenir chez le lecteur, par un enseignement approprié, la volonté de vivre selon ce qui plaît à Dieu. Le but est d'accroître les vertus du lecteur, c'est-à-dire son amour de Dieu et du prochain qui constituent la perfection de la vie chrétienne. Cela ne veut pas dire que l'écriture

⁹⁰ Saint Augustin, *La doctrine chrétienne*, Introduction et traduction de Madeleine Moreau, annotation et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec, texte critique du CCL revu et corrigé, Œuvres de saint Augustin 11.2, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.

⁹¹ REBOUL, Olivier, *Introduction à la rhétorique, Théorie et pratique*, Quadrige manuels, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 7.

⁹² *For eloquent words and flowing discourse (I know) you expect none, as well because that our calling avoideth curiosity and professeth plaine simplicitie, and that my so long discontinuance of the tongue can afford no smooth discourse; as also (especially) for that in Spirituall Rules, and documents touching interioir exercise, it fareth not as in other books which chiefly (or at least partly) tend to delight the eare by pleasant wordes, or move affection by pleasing tearmes, but by plainesse of Documents, and cleernesse of Doctrine to lay open the way of Perfection, and easie and familiar meanes to practice the same. Thus heartily wishing, your dayly progresse in alla vertue, I commend you to Gods hloie protection, and my self (poor sinner) by your prayers to his sweet mercie.* (BENOÎT DE CANFIELD, *The Rule of Perfection Contayning a Breif and Perspicuous Abridgement of all the whol'e spiritual life, rduced to this only point of the will of God. Divided into three Partes. The first treating of the exterior will of God, contayning the Active life. The second of the interior will, containing the Contemplative life. The third of the essentiall will concerning the life Superminent. Composed by the R. Benet Capucin, Preacher, of the Order of Saint Francis, now of the Probince of France, heartofore called W. Fitch of Canfeld in Essex. Vita in voluntate eius. Psal. 29.*, John Couturier, Rouen, 1609, f° [18r-19r].

ait la froideur d'un manuel purement technique où les sentiments sont totalement exclus, mais cela suppose un usage modéré des figures de style, qui doivent servir le projet de l'auteur sans ajouter les inutiles voir dommageables figures rhétoriques qui encombrant certains livres de piété. Si l'écriture doit toucher le lecteur, c'est pour susciter en lui une adhésion plus ferme à la volonté divine.

L'une des figures qui est particulièrement adaptée au sujet traité est évidemment la métaphore. Celle-ci a le mérite d'ouvrir facilement un chemin au lecteur à partir de l'endroit où il se trouve, sans lui imposer celui-ci. La métaphore préférée de Benoît semble être celle de la mer et de la navigation⁹³. L'exercice que le lecteur entreprend suppose un entraînement progressif : nul, à moins d'être insensé, ne commet l'imprudence de naviguer en haute mer sans avoir appris au préalable à naviguer sur les rivières ou les fleuves ou près du rivage. Il en va de même pour l'exercice de la volonté de Dieu. La présomption ou l'illusion de se livrer à une vie spirituelle purement contemplative sans avoir parcouru les degrés de renoncement à sa volonté propre et d'illumination de l'intelligence seraient tout à fait dangereuses. La métaphore de la navigation fait comprendre qu'il serait parfaitement hasardeux de prétendre à la pure contemplation, comme certains groupes à la limite de l'orthodoxie, sans s'être exercé à la vie ascétique et contemplative. Pour les autres, dociles à l'apprentissage proposé, la navigation apprise sur de petits cours d'eau permettra naturellement de naviguer sur des fleuves plus importants qui arriveront jusqu'à la mer. Ils seront préparés pour la haute mer où le marin ne voit plus la terre. De même le détachement et l'éloignement progressif des choses terrestres permet lorsque Dieu en fait la grâce de ne plus voir que l'étendue de sa volonté, loin des attachements désordonnés aux choses terrestres. La métaphore fait comprendre plus vite qu'un discours besogneux. Elle implique non seulement l'intellect, mais aussi la mémoire et la volonté⁹⁴. La métaphore de la « mer océane » qui revient sous diverses formes pour évoquer la volonté divine contient en elle l'appel à s'ouvrir totalement à l'infini de Dieu.

Une autre métaphore, non moins importante, occupe les chapitres 8 à 15 de la première partie. Il s'agit de la métaphore biblique des six degrés du trône de Salomon. Saint Bonaventure avait déjà utilisé la métaphore des six degrés du trône de Salomon, associée à celle des six ailes du séraphin, pour signifier structurer les six degrés de son *Itinerarium mentis in Deum*. Chez

⁹³ Sans doute le capucin anglais a-t-il été fasciné par l'expérience de la mer. De plus ses trois traversées de la Manche correspondent-elles à trois étapes importantes de sa vie : le départ pour la France en 1586, le voyage missionnaire en Angleterre de 1599 et l'expulsion de l'Angleterre vers la France en 1603

⁹⁴ Les travaux en psychologie et en sciences humaines nous apprennent la force des métaphores pour mobiliser l'ensemble des énergies nécessaires aux changements et inscrire celui-ci dans la mémoire des individus ou des groupes d'individus. La métaphore touche aussi aux réalités spirituelles.

Bonaventure comme chez Benoît, cette métaphore permet de tenir ensemble une unique dynamique ascendante de rencontre de l'homme avec Dieu et chacun des six degrés de celle-ci. Dans l'*Itinerarium*, le troisième degré est celui de la « spéculation de Dieu par son image inscrite dans les puissances naturelles⁹⁵ ». À la suite de saint Augustin, saint Bonaventure présente l'unité et la trinité des trois puissances de l'âme, la mémoire, l'intellect et la volonté comme image de la Trinité et de l'unité des trois personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit. Au degré suivant de l'itinéraire, ces trois puissances, dans la mesure où elles sont tournées vers le haut, à savoir vers Dieu, deviennent la « spéculation de Dieu *dans* son image réformée par les dons gratuits⁹⁶ ».

La métaphore des degrés du trône de Salomon offre non seulement une échelle concrète et praticable pour l'accomplissement de la volonté de Dieu, mais s'entrecroise au chapitre 15 avec la métaphore nuptiale du *Cantique des Cantiques*. La tradition chrétienne à la suite de l'Apôtre Paul voit dans cette métaphore nuptiale l'admirable préfiguration du rapport amoureux entre le Christ et l'Église ou entre le Christ et l'âme du fidèle, membre du Corps du Christ⁹⁷. Le Christ prend grand soin de son Corps qui est l'Église et de chaque membre de ce corps, à la manière du Bien-aimé débordant d'amour pour la Bien-aimée du Cantique de Salomon. La Bien-aimée est aussi bien l'Église que l'âme du fidèle. Le recours au texte biblique et à son sens spirituel apporte au texte une profondeur inégalable. Une telle lecture de l'Écriture permet en quelque sorte de toucher le mystère du Christ caché dans le sens mystique de celle-ci⁹⁸.

La métaphore devient une échelle offerte à l'âme du lecteur pour qu'elle s'élève vers Dieu. De manière analogue, dans la *Règle de perfection*, les trois premiers degrés du trône de Salomon correspondent respectivement à la transformation de la mémoire (premier degré où l'âme sort de l'oubli de Dieu), de l'intellect (second degré où l'âme connaît et redresse l'intention de son agir) et de la volonté (troisième degré où l'âme commence à agir de tout son cœur) ; les trois degrés suivants correspondent à l'infusion des vertus théologiques dans ces mêmes facultés de l'âme : la préparation de la mémoire à la rencontre avec l'Époux divin par le don de l'espérance théologique (quatrième degré), l'illumination de l'intellect par la foi (cinquième degré) et l'enflamment de la volonté par la charité (sixième degré). L'âme, dans les trois premiers degrés, s'est appliquée de toutes ses puissances à mettre en oeuvre la volonté

⁹⁵ *De speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam* (BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire*, p. 82-83).

⁹⁶ « De speculatione Dei in sua imagine donis gratuiti reformata » (*ibid.*, p. 100).

⁹⁷ Ep 5.

⁹⁸ Cf. DE ANDIA, Ysabel, *Mystère du Christ, mystère de Dieu, Introduction à la mystagogie et à la mystique*, Donner raison - théologie 69, Lessius, Bruxelles - Paris, 2019, en particulier p 68-69.

de Dieu et son agir est perfectionné, dans les trois degrés suivants, par le don gratuit des vertus théologiques qui réalisent son union avec Dieu déjà dans la vie active. Le recours à la métaphore donne à tout lecteur l'intelligence de la progression de l'âme en Dieu et le lecteur qui connaît l'*Itinerarium* est renvoyé à ce qu'il a déjà perçu dans la méditation de l'œuvre du Docteur séraphique. La progression structurée par la métaphore des six degrés du Trône de Salomon peut être visualisée dans le tableau suivant :

Degré du Trône de Salomon	Puissance de l'âme / Vertu théologique	Appropriation traditionnelle aux Personnes divines (Augustin, Bonaventure, etc)
1 (A)	Mémoire	Père
2 (B)	Intellect	Fils
3 (C)	Volonté	Esprit-Saint
4 (A')	Mémoire / Espérance	Père
5 (B')	Intellect / Foi	Fils
6 (C')	Volonté / Charité	Esprit-Saint

L'art rhétorique du capucin anglais lui permet de faire entrer son lecteur dans la structure éminemment trinitaire de la vie spirituelle sans qu'il ait besoin de recourir à un discours qui ne mentionne explicitement le Père, le Fils, l'Esprit ni la Sainte Trinité.

Kent Emery remarque la structure particulière de l'exposition des degrés de la vie active et de ceux de la vie illuminative, rapprochant celle-ci de la figure du chiasme⁹⁹. La figure de style souligne l'unité de ces degrés de la vie active dans une même dynamique de pureté d'intention, comme l'unité des degrés de la vie illuminative dans un même dynamisme pascal qui a pour centre, modèle et ressort, l'humiliation du Christ en sa passion et sa mort en croix.

Un autre procédé est courant dans la *Règle de perfection*, celui du contraste entre les contraires. L'indication des fausses pistes fournit l'information sur le chemin à suivre. Ainsi pour faire mieux comprendre en quoi consiste un degré de la vie spirituelle, Benoît indique les attitudes qui sont contraires à ce degré. Le recours à ce procédé, quasi systématique dans l'exposition des degrés de la vie active et contemplative, est éminemment pertinent dans les chapitres de la troisième partie sur l'annihilation passive. Celle-ci est si délicate à définir qu'il

⁹⁹ EMERY, Kent, *Renaissance Dialectic* p. 49 et p. 56.

a recours à l'exposition de tout ce l'annihilation passive n'est pas pour amener le lecteur à connaître s'il est ou non dans cette réalité de l'annihilation.

Pour dire ce qui est indicible dans la vie spirituelle, les auteurs ont fréquemment recours à l'oxymore, figure de style consistant à associer deux termes incompatibles, comme par exemple la ténèbre lumineuse. Ainsi, pour décrire l'expérience de l'intime dilection de Dieu qui suit l'accomplissement de la volonté de Dieu dans la vie active, les sens spirituels de l'âme éprouvent-ils le « *doux brûlant feu de son divin amour*¹⁰⁰ ». Le langage des mystiques a été étudié en particulier par Yves Congar¹⁰¹, Michel de Certeau¹⁰² puis Carlo Ossola¹⁰³.

Benoît, toujours pour exprimer la réalité paradoxale du plus haut degré de la vie active, a recours à l'étrange association du « siège », le trône de Salomon où l'âme s'assoit, et de la « continuation » où l'âme poursuit son ascension, comme-ci le point le plus haut devenait, paradoxalement, le point de départ d'une nouvelle ascension. Dans l'expression « le siège de continuation », la stabilité du trône du vrai Salomon, Jésus-Christ, où l'âme est unie à son céleste époux, est le lieu où se poursuit la dynamique qui lui a fait gravir les six degrés menant au trône¹⁰⁴. Le but est atteint, mais le mouvement vers le but se poursuit avec persévérance. L'étrange figure du « siège de continuation » semble un moyen mnémotechnique pour rappeler au lecteur que l'exercice de la volonté de Dieu dans la vie active ne s'arrête jamais, mais continue en s'approfondissant. L'union avec le Bien-aimé n'éteint pas le désir qui meut l'âme (la Bien-aimée), mais renforce ce désir qui la tient sans cesse en mouvement vers celui qu'elle désire, comme l'explique le chapitre 15 avec les mots du *Cantique de Salomon*, appelé aujourd'hui *Cantique des Cantiques*. L'âme fait l'expérience de « l'enivrante consolation et [des] fruits heureux qui immédiatement proviennent et infailliblement suivent » les « actes de perpétuelle abnégation de soi » et de « totale résignation ou déposition de l'âme entre les mains de son Époux, pour ainsi jouir plus pleinement de lui¹⁰⁵ ». Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cette heureuse dynamique s'approfondit sans cesse dans la vie illuminative et devient vraie annihilation de soi dans la vie suréminente.

¹⁰⁰ RP, p. 216 (I,14).

¹⁰¹ CONGAR, Yves, « Langage des spirituels et langage des théologiens » (1963), dans *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cogitatio Fidei 27, Éditions du Cerf, Paris, 1967, p. 135-158.

¹⁰² DE CERTEAU, Michel, « "Mystique" au XVII^e siècle, Le problème du langage "mystique" » in *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, volume 2, *Du moyen âge au siècle des Lumières*, Édition Aubier-Montaigne, Paris, 1964, p. 267-291 ; *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, I, Bibliothèque des histoires, Éditions Gallimard, Paris, 1982.

¹⁰³ OSSOLA, Carlo, *et alii*, *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle*, Séminaire du professeur Carlo Ossola organisé en 2000-2001 au Collège de France, textes réunis par François Trémolières, Nino Aragno Editore, Torino, 2005.

¹⁰⁴ RP, p. 230 (I,15).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 216 (I,14).

Tout aussi courant en particulier dans la partie sur la vie illuminative et celle sur la vie suréminente est l'usage d'un langage hyperbolique, comme celui du tout et du rien : Dieu devient tellement le tout de l'âme que devant lui elle est en quelque sorte réduite à rien. Le langage hyperbolique est une façon d'exprimer l'indicible. Benoît utilise, par exemple, le terme d'« annihilation » pour exprimer l'expérience d'être « réduit à rien¹⁰⁶ ». Dans la vie illuminative, l'âme a découvert sa « néantise » par rapport à Dieu qui est tout. Dans la vie suréminente, elle expérimente cette réalité de n'être plus rien puisque Dieu est désormais tout en elle. Elle peut s'écrier avec l'Apôtre Paul que ce n'est plus elle qui vit, mais que c'est Christ qui vit en elle¹⁰⁷.

Le style rhétorique, simple et conduisant à la profondeur du mystère de Dieu, de la *Règle de perfection*, original pour un livre spirituel, est, sans doute avec la réputation de maître spirituel de son auteur, la raison du succès de l'ouvrage qui connut plus de cinquante éditions en diverses langues jusqu'à la fin du XVII^e siècle, période où d'une part les canons rhétoriques ne sont plus les mêmes et où l'esprit des Lumières a, sans jeu de mots, raison de l'obéissance amoureuse à la volonté de Dieu. Pour le lecteur, après les lumières, le texte du capucin anglais devient illisible pour celui qui n'a pas les codes de son écriture. Ainsi le lecteur, à l'instar de Louis Cognet, faute d'avoir identifié le style de la *Règle de perfection*, perçoit-il celle-ci comme un ouvrage fort mal écrit. Elle devient aussi difficile à comprendre pour celui qui n'a pas identifié le genre rhétorique de la Renaissance que le serait la question des scolastiques pour qui n'en connaîtrait pas la structure.

3. L'intention générale de l'auteur

Benoît de Canfield n'entend pas proposer un exercice d'oraison ou de piété supplémentaire aux nombreux exercices déjà existants, mais il entend proposer un exercice simple, praticable dans tous les états de vie, et qui conduisent en peu de mois ceux qui le pratiquent assidûment à la perfection de la vie chrétienne. L'intention générale de l'auteur est clairement exposée dans l'épître au lecteur :

Ami lecteur, il y a deux voies pour entrer en Dieu : l'une par Spéculation, l'autre par Abnégation¹⁰⁸ : La première est plus agréable, mais l'autre plus profitable : La première a

¹⁰⁶ Ps 141,7.

¹⁰⁷ Ga 2,20.

¹⁰⁸ Ce qui correspond à la voie théorétique et à la voie pratique de Jean Cassien (Cf. J. CASSIEN, *Conférences VIII-XVII*, p. 184-185 (XIV, 1-2).

beaucoup de complaisance, l'autre de solidité et d'assurance, la première n'est pas trouvée de tous, encore qu'on ait bonne volonté, l'autre est ouverte à tous bons désirs : Cette présente Règle enseigne plutôt la seconde que la première, et pour ce ne te décourage pas si tu ne trouves de beaux discours qui souvent plaisent plus à l'oreille qu'ils ne profitent à l'âme : mais apporte ici seulement un bon désir, et tu y trouveras le chemin ouvert au Ciel.¹⁰⁹

L'intention de l'auteur est d'indiquer au lecteur un chemin qui le conduira en Dieu. Ce chemin se veut ouvert à tous dans la mesure où l'itinéraire proposé privilégie le désir et la bonne volonté, accessibles à tous, plutôt que la spéculation à laquelle tous ne sont pas aptes. Le chemin vers Dieu par spéculation est celui de l'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure où l'esprit entre en Dieu par et dans les créatures qui réfléchissent Dieu comme vestiges, par et dans l'âme humaine qui réfléchit Dieu comme image et par et dans les noms divins, l'Être et le Bien, par et en lesquels il s'élève en Dieu jusqu'en la ténèbre lumineuse où le Dieu Un et Trine se fait connaître. Le chemin proposé par Bonaventure privilégie l'intellect tout en laissant sa part à la volonté. Celui proposé par Benoît privilégie la bonne disposition de la volonté sans exclure l'intellect. Il fait écho à la voie supérieure indiquée par l'Apôtre Paul dans son hymne à la charité : « Je vais vous montrer une voie qui les dépasse toutes¹¹⁰ ». Cette voie est accessible à tous que l'on soit philosophe ou pas, capable de spéculer ou pas. C'est également la voie indiquée par saint Jean : « Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu¹¹¹ ». La voie de l'amour est la voie solide et assurée. L'abnégation proposée est correspondance au commandement de Dieu et elle est ouverte à tous.

4. La problématique générale de l'œuvre : accompagner chacun dans sa progression de l'indifférence à Dieu jusqu'à l'union avec le Christ

Benoît de Canfield, en pasteur soucieux du bien des âmes, entend faire œuvre de pédagogie et amener simplement et sans rhétorique inutile le lecteur à la perfection de la vie chrétienne. Il résume la problématique générale de son œuvre dans une gravure qui constitue un véritable portail visuel pour entrer dans cet exercice. Cette gravure offre une synthèse théologique de la *Règle de perfection* a dû être réalisée selon les indications de l'auteur et être

¹⁰⁹ *RP*, p 88 (au lecteur).

¹¹⁰ 1 Co 12,31.

¹¹¹ 1 Jn 4,7.

approuvée par lui¹¹². Elle fait penser à la vision de la création par Hildegarde de Bingen. La Bibliothèque Centrale des Capucins de Rome nous a gracieusement autorisé à la reproduire :

Le diptyque de la volonté de Dieu



Figure 2 – Règle de perfection, chez Chastellain, 1614, p [19],
Bibliothèque Centrale des Capucins de Rome, 27 A 13

¹¹² Nous ignorons l'identité du graveur.

Le premier acte que le lecteur est invité à poser est de s'arrêter et de regarder la gravure en forme de diptyque : deux tableaux placés l'un au-dessus de l'autre, avec, tout en bas, un verset d'évangile qui se rapporte aux deux tableaux.

La scène du bas est facilement identifiable : l'on reconnaît aisément l'agonie de Jésus au Jardin des Oliviers et la cohorte au loin annonce l'arrestation imminente du Seigneur et son entrée dans sa Passion. Rien d'étonnant en somme au début d'un livre de spiritualité. Le lecteur est, pour ainsi dire, en terrain connu et ses yeux du lecteur risqueraient de passer très vite, trop vite sans doute, à la page suivante si le tableau du haut, pour le moins inhabituel, ne retenait son attention. L'association des deux tableaux de genre apparemment si différents en une seule gravure étonne. Quel est le sens d'un tel assemblage ? Portons notre attention successivement sur les deux volets du diptyque, en commençant par le haut de la gravure.

La volonté de Dieu, soleil illuminant et réjouissant les âmes des fidèles

Un disque lumineux au centre du tableau envoie ses rayons vers les bords du tableau où domine l'obscurité. Plus on s'approche du centre, plus il y a de lumière et plus on s'en éloigne plus l'obscurité est intense. Autour du disque solaire central, l'on aperçoit des visages souriants au regard fixe. Ces visages sont rangés selon trois cercles concentriques autour du soleil. Ces visages sont de trois tailles différentes selon leur éloignement du soleil, de plus en plus petits à mesure qu'ils sont plus proches du centre du tableau. Plus ils sont proches du soleil, plus ils sont illuminés, jusqu'à être totalement baignés de lumière pour les plus proches du soleil.

Les visages les plus éloignés sont entourés des outils de travail : faux, fourche, serpe, couteau, plume, hache, rabot, tenailles, marteau, etc.¹¹³. Ils représentent les âmes qui se trouvent dans la vie active, qui correspond à la première partie de la *Règle de perfection*. La lumière du soleil parvient jusqu'à eux et même jusqu'aux instruments de travail.

Les indications en latin *Contemplativa* et *Interior* nous font comprendre que les âmes du deuxième cercle sont celles qui s'exercent à la volonté intérieure de Dieu dans la vie contemplative. Elles reçoivent plus de lumière que les premières.

Celles enfin du troisième cercle, toutes baignées de lumière sont celles qui s'exercent, comme l'indiquent les adjectifs *essentialis* et *perfecta* à la volonté essentielle de Dieu, à ce qui est parfait, selon la tripartition de la lettre aux Romains :

¹¹³ Remarquons que certains outils sont aussi les instruments de la Passion.

Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais soyez transformés dans le renouvellement de votre jugement, de sorte que vous reconnaissiez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, *ce qui est parfait*¹¹⁴.

Discerner la volonté extérieure de Dieu dans la vie active, c'est discerner ce qui est bon (*voluntas Dei bona*) ; reconnaître la volonté intérieure de Dieu dans la vie contemplative, c'est reconnaître ce qui lui plaît (*voluntas Dei beneplacens*) ; connaître la volonté essentielle de Dieu dans la vie suréminente, c'est connaître ce qui est parfait (*voluntas Dei perfecta*). Tel est le fondement biblique du chemin spirituel proposé par Benoît de Canfield. À travers cet itinéraire, l'âme se défait des obscurités de sa volonté propre pour s'approcher de la lumière resplendissante de la volonté de Dieu, discernée, reconnue et connue selon une proximité de plus en plus grande, jusqu'à être entièrement baignée de la lumière de la volonté divine :

Et comme cette volonté de Dieu est semblable à la mer, ainsi l'obscurité de notre propre volonté ressemble à la terre : et comme celui qui est au milieu de la terre ne voit point la mer, ainsi celui qui est au milieu de l'obscurité et propre volonté, ne voit point cet Océan céleste : plus que la terre est spacieuse où on se trouve, et plus on est éloigné de voir la mer ; de même plus grande qu'est cette propre volonté, et plus on est éloigné de voir cette volonté de Dieu : Là où la mer gagne la terre, il ne se voit rien que mer ; et là où la volonté divine surmonte la propre, il n'y a rien que la divine : à mesure que la mer inonde la terre, et celle-ci disparaît, et celle-là se voit en sa place : pareillement la volonté de Dieu submergeant la propre volonté, celle-ci s'évanouit pour donner place à celle-là : S'il n'y avait point de terre pour tout, il n'y aurait rien que mer, et si nous [p. 108] n'avions aucune obscurité de propre volonté, nous ne verrions rien que la volonté de Dieu. Finalement celui qui est en pleine mer, ne voit point de terre, ni aussi celui qui s'est retiré en la profondeur de cette volonté, ne voit point de ténèbre, ains en toutes choses, en tout temps et lieu voit cette céleste lumière, brillante étoile et rayonnant soleil, comme en la troisième partie sera montré.¹¹⁵

Ce passage qui conclut le premier chapitre de la première partie laisse entrevoir au lecteur le terme de l'itinéraire proposé qui est immersion dans la mer lumineuse de la volonté de Dieu vue comme « céleste lumière, brillante étoile et rayonnant soleil » Dans l'entrecroisement des métaphores, la volonté de Dieu est à la fois la mer dans son immensité et l'étoile radieuse qui guide le navigateur. Benoît tente d'exprimer l'ineffable par la surabondance, voire l'excès des images.

¹¹⁴ *Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri: ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta* (Rm 12,2).

¹¹⁵ *RP.*, p. 106-108 (I,1).

L'itinéraire signifié par la partie supérieure du diptyque est donc transformation de l'âme qui la fait passer des ténèbres à la lumière. Le soleil qui réchauffe et qui éclaire est un symbole fort de la lumière divine et en christianisme, il est une figure de celui qui est vainqueur des ténèbres, le Christ, « soleil levant qui vient nous visiter¹¹⁶ », ressuscité, vainqueur du mal et de la mort, dont le jour ne connaît pas de déclin¹¹⁷. Avec lui est venue la plénitude des temps, c'est-à-dire le temps où le soleil est au zénith, ou, autrement dit, le temps de la victoire définitive sur les ténèbres et de la révélation ultime de la splendeur divine. L'image du soleil rayonnant est une figure de la gloire rayonnante de Dieu très prisée dans l'art sacré baroque. La figure peut évoquer les ostensoirs en forme de soleil qui se multiplient au tournant des XVI^e et XVII^e siècles¹¹⁸, ou encore le monogramme du Christ en forme de soleil rayonnant que saint Bernardin de Sienne (1380-1444), franciscain observant, a contribué à répandre dans toute l'Italie et même au-delà des Alpes.

Au centre du soleil sur la gravure, est imprimé, en hébreu, le tétragramme imprononçable du Dieu qui s'est révélé à Moïse dans le buisson ardent comme « Celui qui est¹¹⁹ », puis comme le « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère et plein d'amour¹²⁰ ». Dans la scène du buisson ardent, Dieu révèle à Moïse sa volonté de libérer son peuple dont il a vu la misère. Le soleil est donc symbole de la divinité dans l'entière de son mystère, de la révélation à Moïse de son être avec l'homme, à la pleine révélation en Jésus-Christ du mystère d'amour trinitaire. Le tétragramme rappelle aussi au lecteur l'absolue transcendance divine. Le divin évoqué ici n'est pas un vague divin dans les nuages, mais le Dieu personnel révélé dans

¹¹⁶ Chaque matin, l'Église contemple le Christ *oriens ex alto* dans le chant du cantique de Zacharie (Lc 1,78).

¹¹⁷ La vigile pascalle s'ouvre avec la liturgie solennelle de la lumière dans la bénédiction du cierge pascal figure de la nouvelle lumière qui inonde la terre. Les ténèbres du monde sont détruites par la splendeur du roi victorieux revenant des enfers, comme le proclame le chant de l'*Exultet*.

¹¹⁸ Benoît de Canfield dans le récit autobiographique de sa conversion ne cache pas son éblouissement devant la splendeur des églises et de la liturgie catholique lorsqu'il arrive dans le Royaume de France. L'émotion esthétique est pour lui une porte d'entrée pour la rencontre extatique avec le Seigneur de gloire. Il est hautement probable que le culte eucharistique en dehors de la messe favorisé par la contre-réforme catholique et promu par les capucins, notamment pendant les quarante heures ait été pour le jeune William puis pour le frère Benoît une porte d'entrée dans la vie mystique. L'époque baroque, dans le monde catholique, est très sensible à la représentation de la gloire divine à travers le symbolisme du rayonnement solaire. Qu'il suffise d'évoquer ici le rayonnement des ostensoirs-soleils, ces monstrances eucharistiques qui se sont largement développées au XVI^e siècle (Voir notamment l'étude de Frédéric Tixier : TIXIER, Frédéric, *La monstrance eucharistique, Genèse, typologie et fonctions d'un objet d'orfèvrerie (XII^e-XVI^e siècle)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2014, en particulier les pages 237 à 247). Ces dernières livrent à la piété et à l'adoration des fidèles celui qui est le véritable soleil de leur vie, la lumière véritable. Les rayons autour soulignent l'éclat, la gloire de Jésus reconnu par la foi des fidèles dans le pain transsubstantié. Le culte eucharistique présente ainsi dans l'éclat de la gloire divine, dans l'intensité de la Présence du Dieu unique, le corps de Jésus glorifié en son humanité, corps mystique dont les fidèles sont devenus les membres.

¹¹⁹ Ex 3,14.

¹²⁰ Ex 34,6.

l'Écriture sainte. Benoît de Canfield explique la figure en identifiant le soleil à la volonté de Dieu qui attire, illumine et comble d'allégresse les âmes qui s'approchent d'elle.

Ce tableau du soleil de la volonté de Dieu illuminant et réjouissant les âmes est associé, dans la gravure au tableau de l'agonie de Jésus au Jardin des Oliviers. L'on passe en quelque sorte de la liberté de Jésus et du Père à la grâce qui progressivement illumine les âmes.

Jésus modèle et source de l'obéissance à la volonté de Dieu

La scène est plutôt sombre, mais le visage de Jésus est auréolé d'un disque de lumière qui peut rappeler le disque de lumière du soleil du premier tableau. Mais le point commun entre les deux volets du diptyque, si différents en leur style, semble plutôt être la représentation solaire de l'ange qui indique à Jésus la volonté de Dieu. Tout se passe donc comme si les deux volets du diptyque étaient les deux faces d'une même réalité lumineuse : la volonté de Dieu. Le lecteur aura part à la lumière rayonnante de la volonté de Dieu dans la mesure où comme Jésus il accueillera la volonté du Père. Tout l'art de la *Règle de perfection* sera donc de décliner l'unique et très simple point de la vie spirituelle : faire la volonté de Dieu, dans toutes les situations et étapes qu'il va traverser.

Au centre de la scène, Jésus agenouillé a les yeux fixés sur le calice que lui tend un ange au visage rayonnant de lumière à la manière du soleil. La main gauche de Jésus est tendue pour accepter le calice ; sa main droite est dirigée vers le lecteur, comme pour l'inviter à entrer dans le mystère d'amour qui se réalise sous ses yeux. Le cœur du drame qui se déploie ici est explicité par la légende : *non mea voluntas sed tua fiat*, « que soit faite non pas ma volonté, mais la tienne ».

La scène, nous indique explicitement la légende, est celle d'une péripécie de l'Évangile selon saint Luc au chapitre 22 :

Il sortit et se rendit, comme de coutume, au mont des Oliviers, et les disciples aussi le suivirent. Parvenu en ce lieu, il leur dit : « Priez, pour ne pas entrer en tentation ». Puis il s'éloigna d'eux environ un jet de pierre et, fléchissant les genoux, il pria en disant : « Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe ! Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse ! Alors lui apparut, venant du ciel, un ange qui le réconfortait. Entré en agonie, il pria de façon plus instante, et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang qui tombaient à terre ». Se relevant de sa prière, il vint vers les disciples qu'il trouva endormis de tristesse, et il leur dit : « Qu'avez-vous à dormir ? Relevez-vous et priez, pour ne pas entrer

en tentation ». Tandis qu'il parlait encore, voici une foule, et à sa tête marchait le nommé Judas, l'un des Douze, qui s'approcha de Jésus pour lui donner un baiser.¹²¹

La parole mise par l'Évangéliste Luc sur les lèvres de Jésus, *non mea voluntas sed tua fiat*, en cette nuit décisive pour l'accomplissement du salut est donc le résumé de tout l'ouvrage. L'obéissance de Jésus est la source de l'obéissance de l'homme renouvelé par cette obéissance, elle rend cette dernière possible et unit l'homme obéissant à Jésus lui-même. Au cœur de la *Règle de perfection*, il y a donc l'homme Jésus qui tend une main vers le calice de sa passion et de sa mort et l'autre vers l'homme qui contemple la scène. Jésus soutenu et réconforté par l'ange de lumière est tout entier tourné vers la volonté du Père céleste, renonçant à sa volonté propre pour faire celle de Dieu. Le lecteur est invité par la main tendue de Jésus à entrer avec lui dans le mystère de son obéissance au Père, dans l'accomplissement de son destin de serviteur souffrant, dans sa passion et sa mort. En ce moment dramatique de la vie de Jésus se réalise la remise complète de sa volonté d'homme dans la volonté du Père. Jésus, réconforté par l'ange que lui envoie le Père, accepte d'entrer dans sa passion de tout son cœur, de toutes ses forces, de toute son âme car il a discerné que telle est la volonté du Père. Il pourrait encore fuir la cohorte, menée par Judas, son disciple et ami qui le trahit, cohorte venue pour l'arrêter et que l'on aperçoit en arrière-plan à gauche de l'image. Le récit évangélique lucanien montre le combat intérieur de l'homme Jésus à son paroxysme, par l'image de la sueur de sang, mais la gravure ne reproduit pas les grosses gouttes de sueur devenues du sang, sans doute pour ne pas effrayer le lecteur ou pour ne pas le distraire de l'essentiel du combat de Jésus : diriger toute son intention vers la volonté du Père. La gravure montre plutôt, semble-t-il, le Jésus déterminé de l'Évangile de Jean, Maître et Seigneur jusqu'à la fin, le Jésus qui entre librement dans sa Passion. L'union au Père n'exclut pas toute médiation puisque le calice est tenu non par la main même du Père, mais par celle d'un ange envoyé par lui. L'union au Père se réalise en profondeur dans l'intention de faire sa volonté.

Comme dans le récit du troisième évangile, Jésus n'est pas représenté seul avec le Père, mais à la distance d'un jet de pierre de ses trois disciples assoupis, Pierre, Jacques et Jean, les témoins à qui il est apparu en gloire au jour de la transfiguration sur la montagne auprès de Moïse et d'Élie. La gloire que la Loi et les prophètes de l'Ancien Testament ont annoncée et prophétisée, et que Pierre, Jacques et Jean ont contemplée en Jésus au mont Tabor se réalise mystérieusement dans la scène ici représentée. Elle s'accomplit dans la parole de Jésus « que soit faite non ma volonté, mais la tienne ». La théophanie de la montagne sainte a préparé

¹²¹ Lc 22, 39-47.

mystérieusement les trois disciples à suivre, chacun à sa manière, Jésus dans son mystère pascal, dans son exode vers le Père. À Gethsémani, dans la mobilisation de toute sa volonté pour faire celle du Père est révélé le sens profond de la véritable gloire de l'homme Jésus : faire la volonté du Père. Dans la dramatique soirée du Jardin des Oliviers, sa prière de confiance totale en la bonté du Père et de remise absolue à sa volonté restaure le premier homme déchu par sa désobéissance. Le corps de Jésus agenouillé semble épouser la forme torturée d'un vieil olivier sans feuille, préfigurant sans doute la fécondité de l'arbre de vie de la croix.

Dans cette scène, le Christ est donc au centre, comme celui dont l'humanité s'identifie en quelque sorte à l'accomplissement de la volonté divine.

Dès la gravure d'ouverture, le lecteur est averti. Le chemin spirituel qui lui est proposé est le chemin lumineux de l'obéissance à la volonté du Père, chemin ouvert par Jésus au moment où il entre librement dans sa passion.

La gravure apparaît comme un résumé visuel du chemin à parcourir : renoncement à l'obscurité de sa volonté propre pour accomplir la volonté de Dieu qui comblera l'âme de lumière et d'allégresse. Sur ce chemin, le lecteur n'est pas seul. Il lui suffit de prendre la main de Jésus qui connaît bien la route puisqu'il l'a lui-même parcourue. Les souffrances feront partie du chemin, mais l'attrance de la lumière divine et la main tendue de Jésus permettront au lecteur de les traverser et de se laisser transformer par la volonté divine, dans l'accomplissement de ce qui est bon, de ce qui plaît à Dieu et de ce qui est parfait.

La vie dans la volonté de Dieu

Le verset du psaume 29 cité en exergue aussitôt après le titre, *vita in voluntate eius*¹²², résume et donne le cadre de toute la *Règle de perfection* : la vie est dans la volonté de Dieu. Vivre c'est faire sa volonté et l'exercice de sa volonté fait vivre. De même que l'apôtre Paul ramassait toute son expérience dans la formule « vivre c'est le Christ », Benoît de Canfield résume son expérience de vie ainsi que le chemin spirituel proposé au lecteur en citant le psaume 29. Il place ainsi clairement l'exercice proposé dans la tradition biblique et monastique. Le chemin proposé est celui de la vie par l'accomplissement de ce qui plaît à Dieu : telle est bien la proposition du psalmiste et des livres sapientiels. L'identification de la vie et de l'accomplissement de la volonté de Dieu est évidemment un des piliers de la tradition monastique. C'est ainsi que, par exemple, saint Bernard présente le premier degré de la

¹²² Ps 29,6 selon la traduction de la Vulgate.

contemplation comme adhésion, malgré ce qui est tordu en l'homme, à la rectitude de la volonté de Dieu. Dans la finale du cinquième de ses sermons divers, Bernard cite le même verset du psaume 29, associant étroitement volonté de Dieu et progrès dans la vie spirituelle :

Le premier degré de la contemplation est en effet celui-ci, très chers, que nous considérons ce que veut le Seigneur, ce qui lui plaît, ce qui est agréable à ses yeux. Et puisque tous nous l'offensons en beaucoup de choses, et ce qu'il y a de tordu en nous offense en lui la droiture de sa volonté et ne peut ni s'unir ni s'attacher à lui, humilions-nous sous la main de Dieu puissant et très haut, et nous qui sommes misérables soyons tout à fait soucieux de nous présenter sous les yeux de sa miséricorde, en disant : « guéris-moi, Seigneur et je serai guéri ; sauve-moi et je serai sauvé » et ceci : « Seigneur, prends pitié de moi ; guéris mon âme, car j'ai péché contre toi ». En effet, après que l'œil du cœur a été purifié, soyons tournés non pas avec amertume vers notre esprit, mais plutôt avec grande délectation vers l'Esprit de Dieu. Plus que la volonté de Dieu sur nous, contemplons la volonté de Dieu en elle-même.

En effet, « dans la volonté de Dieu est la vie » [Ps 29,6 (Vulgate)], de telle sorte que ce qui coïncide parfaitement avec sa volonté est sans nul doute plus utile pour nous et correspond le plus à nos besoins. Et, pour cette raison, soyons aussi préoccupés, autant que nous le pouvons, de ne pas quitter la voie de sa volonté que de conserver la vie de notre âme.

Désormais, quand nous aurons fait quelque progrès dans la vie spirituelle sous la conduite de l'Esprit Saint, qui scrute aussi les profondeurs de Dieu, représentons à notre esprit à quel point le Seigneur est doux et à quel point il est bon en lui-même, priant avec le Prophète pour que nous voyions la volonté du Seigneur et que nous visitions non pas notre cœur, mais son temple en disant : « en moi mon âme est troublée, c'est pourquoi je me souviens de toi » [Ps 41,7].¹²³

¹²³ *Primus enim contemplationis gradus iste est, dilectissimi, ut incessanter consideremus quid velit Dominus, quid placeat ei, quid acceptum sit coram ipso. Et quoniam IN MULTIS OFFENDIMUS OMNES, et tortitudo nostra in illius rectitudinem voluntatis offendit nec congiungi ei aut coaptari potest, humiliemur sub potenti manu Dei altissimi, et omnino solliciti simus miserabiles nos exhibere in oculis misericordiae eius, dicentes: SANA ME, DOMINE, ET SANABOR; SALVUM ME FAC, ET SALVUS ERO, et illud: DOMINE, MISERERE MEI; SANA ANIMAM MEAM, QUIA PECCAUI TIBI. Postquam enim in huiusmodi cogitationibus mundatus est oculus cordis, iam non in spiritu nostro cum amritudine, sed in divino magis [p. 104] spiritu cum multa delectatione versamur, nec iam consideramus quae sit voluntas Dei in nobis, sed quae sit in seipsa. VITA enim IN VOLUNTATE EIUS, ut hoc nobis in omnibus utilius atque ideo commodius esse non dubitemus, quod eius congruit voluntari. Et propterea quam sollicite conservare volumus vitam animae nostrae, tam solliciti simus, quoad possumus, ab ea non deviare. Deinde cum iam in spirituali exercitatione aliquatenus profecerimus, ducem sequentes Spiritum, qui scrutatur etiam alta Dei, cogitemus quam suavis sit Dominus, quam bonus in seipso, orantes cum Propheta ut videamus voluntatem Domini et visitemus iam non cor nostrum, sed templum eius, et cum eodem Propheta nihil hominus dicentes: AD MEIPSUM ANIMA MEA CONTURBATA EST; PROPTEREA MEMOR ERO TUI (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sancti Bernardi opera*, VI-1, *Sermones III*, Editions Cistercienses, Romae, 1970, p. 103-104). Nous avons traduit du latin cet extrait du sermon 5. Outre la citation de Ps 29,6, il est intéressant de noter dans ce sermon de saint Bernard l'importance de la volonté de Dieu dans la progression spirituelle, et le passage de la contemplation de la volonté de Dieu sur nous à celle de*

Le lecteur attentif de la *Règle de perfection* reconnaîtra en effet la proximité des thématiques abordées en détail par le capucin anglais avec le chemin de contemplation esquissé dans cette homélie. La méditation de l'Écriture, notamment des Psaumes, éclaire la méditation des événements et amène à discerner la volonté de Dieu dans l'aujourd'hui de la vie. Le rapprochement entre le sermon 5 de saint Bernard et la *Règle de perfection* ne fait que confirmer l'influence non négligeable de Bernard de Clairvaux sur François d'Assise et sur la spiritualité franciscaine. Cette influence n'est certes plus à démontrer, mais il est intéressant de noter combien le verset de psaume mis en exergue par Benoît de Canfield renvoie le lecteur à toute une tradition spirituelle dans laquelle s'inscrit le capucin anglais. Le verset du psaume 29, lu ou chanté régulièrement dans la liturgie, et longuement médité par saint Bernard et la tradition monastique comme par Benoît de Canfield et ses frères capucins, annonce une vie tout entière dans la volonté de Dieu.

Un chemin abrégé

Les méthodes de vie spirituelle sont nombreuses et selon Benoît offrent au lecteur des parcours trop compliqués :

Ayant bien considéré la diversité des chemins, et la multitude d'exercices trouvés et pratiqués par plusieurs doctes et dévotes personnes pour parvenir à la vraie perfection, et voyant que comme tous ne tendent qu'à une même fin, ainsi ne sont-ils guère différents en eux-mêmes, ains plutôt en effet une même chose pour différents qu'ils puissent sembler : j'ai désiré pour l'utilité des âmes dévotes les abréger et réduire tous à un seul point, auquel puissent reluire tous les autres, et lequel nonobstant telle brièveté peut être facile à entendre et aisé à comprendre. Auquel effet je n'ai pu trouver point si propre que celui-ci, de la Volonté de Dieu.¹²⁴

Le propos de l'auteur est donc de proposer un chemin simple qui prend le meilleur résumé en un seul point tous les parcours précédemment proposés. Le temps est venu pour les exercices multiples permettant d'acquérir une vertu après l'autre selon des itinéraires minutieusement balisés, de céder la place à des chemins abrégés ou des courts moyens.

la volonté de Dieu en elle-même, thématiques que nous retrouverons dans la *Règle de perfection*. Nous n'entendons évidemment pas affirmer que Benoît de Canfield a lu ce sermon, mais plutôt qu'il se situe dans un courant spirituel marqué par saint Bernard. Remarquons que saint Bernard est au nombre des autorités nommées dans l'épître au lecteur de la troisième partie de la *Règle de perfection*.

¹²⁴ *RP*, p. 98 (I,1). Il est important de noter ici une attitude générale de Benoît de Canfield. S'il part évidemment de sa propre expérience spirituelle, ce n'est jamais cette expérience qui fait autorité, mais l'enseignement de l'Écriture sainte, des Pères de l'Église, des Docteurs de l'Église et du Magistère.

Cet exercice de la volonté de Dieu, sera trouvé être sans comparaison plus bref qu'aucun autre, car ce que les autres effectuent par beaucoup de circonstances, multiplicité, change-[p. 100]ment et degrés, cestui-ci l'effectue tout à coup par une seule application d'intention, comme pour exemple, quelqu'un qui suivant quelque autre pratique voudrait être humble, patient, obéissant, et méprisé pour imiter la passion de notre Sauveur ; imiter sa passion pour lui être conforme, lui être conforme pour plaire à Dieu, et faire sa Volonté : Mais selon cet exercice on applique tout au commencement son intention à cette Volonté de Dieu : De même celui qui voudrait fuir la mauvaise compagnie pour éviter la tentation, la tentation pour fuir le péché, le péché pour échapper l'enfer, échapper l'enfer pour être sauvé, et être sauvé pource que c'est la volonté de Dieu : mais selon cet exercice on doit couper chemin à toutes ces multiplicités et degrés ; et dès le commencement appliquer son intention à la volonté de Dieu ; Proposant et disant en son cœur : je veux éviter la mauvaise compagnie, pource que c'est la volonté de Dieu ; par laquelle seule intention l'âme s'approche plus près de Dieu sans comparaison, qu'avec toutes les autres bonnes intentions ensemble.¹²⁵

En bon pédagogue, le capucin anglais part de deux exemples concrets inspirés de manuels de spiritualité¹²⁶. Aux multiples exercices, se substitue¹²⁷, comme principe d'action, une règle simple à pratiquer en toute situation : la pureté d'intention, ou l'application de l'intention à la seule volonté de Dieu. Autrement dit, la « règle de perfection » c'est l'« exercice de la volonté de Dieu ».

Il s'agit de retrouver l'élan simple des origines de l'expérience chrétienne ou des origines de l'expérience franciscaine. Entre la simplicité et la force de la proposition paulinienne de vie chrétienne, la simplicité et la radicalité des Évangiles, la simplicité et la profondeur de la tradition franciscaine et capucine, le propos est de retrouver la dynamique simple de la vie chrétienne, autrement dit d'aller droit au but sans se perdre dans la multiplicité des moyens. Le but est simple même s'il peut s'exprimer selon plusieurs registres : vivre selon l'Esprit, suivre le Christ et être uni à lui, accomplir la volonté du Père. Le terme du cheminement spirituel est identifié : en toute chose plaire à Dieu le Père en imitant l'obéissance du Fils selon la motion du Saint-Esprit, en résumé faire la volonté de Dieu.

Le souci de l'auteur est d'ordre pédagogique ou pastoral pour accompagner les destinataires qui lui sont donnés, choisis et non choisis, sur les chemins spirituels de la

¹²⁵ *RP*, p. 98-100 (I,1).

¹²⁶ Le second pourrait s'inspirer de l'Arte para servir a Dios d'Alphonse de Madrid. Cf. BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle de perfection, The Rule of Perfection*, Éditeur Jean ORCIBAL, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, volume LXXXIII, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, p. 100, n. 2.

¹²⁷ Les autres exercices de vie spirituelle, l'obéissance aux supérieurs religieux ou civils, ou la fréquentation des sacrements ne sont pas abolis mais accomplis dans l'intention de faire la volonté de Dieu.

conformation au bon plaisir divin, afin que, dans la situation qui est la leur, ils puissent accomplir la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui plaît à Dieu, ce qui est parfait, selon l'invitation de l'apôtre Paul :

Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait.¹²⁸

Selon l'avancée des personnes, la volonté de Dieu, tout en étant unique, se fait connaître suivant des modalités diverses : comme volonté extérieure quand elle est reconnue à partir des commandements de Dieu, des lois de l'Église ou des justes lois la Société, comme volonté intérieure quand elle se révèle par mode d'inspirations et comme volonté suréminente quand l'âme est habituée à laisser mouvoir par le Saint-Esprit.

La problématique générale de la *Règle de perfection* peut donc être résumée ainsi : il s'agit d'accompagner le lecteur, à quelque point qu'il soit de la vie spirituelle vers une union plus étroite avec le Christ par l'accomplissement de la volonté du Père dans la motion de l'Esprit Saint. Pour cela, quelle que soit la situation du lecteur, la proposition de Benoît de Canfield est on ne peut plus simple : faire la volonté de Dieu. En ce seul point, affirme le capucin anglais, est contenue toute la vie spirituelle.

Ce cadre général étant posé, il reste à examiner comment l'unique point de la volonté de Dieu, auquel toute la vie spirituelle peut être reconduite, se décline de manière spécifique dans la vie active, dans la vie illuminative et dans la vie suréminente. La volonté extérieure est perçue dans la vie active, la volonté intérieure dans la vie illuminative et, enfin, la volonté essentielle dans la vie suréminente par les rares âmes qui reçoivent la grâce de cette vie suréminente.

¹²⁸ Rm 12,2.

Chapitre 3

**Le cœur de la *Règle de perfection* :
la volonté extérieure de Dieu
dans la vie active**

Alors que la spiritualité du XVI^e siècle est marquée par l'insistance sur le recueillement et l'oraison mentale¹, de façon tout à fait originale pour son époque, Benoît de Canfield ne fait pas partir la vie spirituelle de la seule oraison mentale, mais plus largement de toute la vie active, avec l'ensemble des œuvres impliquées par le devoir d'état de chacun. Quel est donc ce chemin novateur vers la perfection chrétienne proposé par le frère Benoît, religieux apostolique très actif, à chaque baptisé, quel que soit son état de vie, vers l'union intime avec Jésus-Christ ? La première partie de la *Règle de perfection* concerne non seulement le plus grand nombre de lecteurs, mais les principes qui y sont énoncés doivent aussi accompagner le lecteur jusqu'au sommet de la vie mystique, si le Seigneur lui en fait la grâce.

Cette partie ne concerne pas seulement les commençants et les instructions qu'elle contient ne doivent jamais être abandonnées au risque de tomber dans une fausse spiritualité et une fausse contemplation. Si par grâce quelqu'un parvient à la perfection de la vie chrétienne il n'est évidemment pas pour autant dispensé des obligations communes à tous les chrétiens, bien au contraire il est requis de lui qu'il les mette en œuvre davantage et avec une charité plus grande. La liberté des fils menant la vie nouvelle dans l'Esprit Saint ne les soustrait pas à la loi commune.

Le Fils de Dieu lui-même, bien que Maître et Seigneur, rempli de l'Esprit-Saint, ne s'est pas soustrait à la Loi, mais l'a portée, par le sacrifice de sa vie, à son parfait accomplissement. À Gethsémani, il aurait pu s'enfuir, comme semblait le commander le sens commun, mais il a choisi d'accepter la Passion et la mort de la croix, parce qu'il a discerné que c'était la volonté du Père : « Si ce calice pouvait s'éloigner de moi ! Cependant non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » La contemplation la plus haute des disciples de Celui de la Sainte Trinité qui pour nous a souffert la passion ne les soustrait pas à l'obéissance concrète à la volonté du Père. Bien au contraire elle les porte au don de leur vie à l'instar de Jésus, des martyrs et des saints. L'entraînement à l'obéissance par amour à la volonté du Père qui est proposé, très concrètement, dans la première partie de la *Règle de perfection* est le *vade-mecum* de celui qui veut mener authentiquement et pleinement la vie spirituelle chrétienne. Les faux spirituels aspirent à la consolation d'extases qui les tireraient du lot commun et leur donneraient, imaginent-ils, le privilège d'être dispensés de la loi commune. La voie qu'ils empruntent n'est pas celle du Fils de Dieu, mais celle de la quête de consolations ou de la recherche mondaine de privilèges.

¹ Cette insistance sur le recueillement est remarquablement illustrée par les spirituels espagnols et trouve son expression la plus achevée dans les écrits de Thérèse d'Avila. L'insistance sur l'oraison mentale est la marque distinctive de toutes les réformes d'ordres religieux du début de l'époque moderne, y compris de la réforme des capucins.

À l'inverse de ces fausses spiritualités, la première partie de la *Règle de perfection* ouvre un sentier sûr, le sentier étroit qui permet d'éviter les chemins de perdition de la sensualité ou des mondantés. La voie indiquée par la première partie est à la fois extrêmement simple et extrêmement exigeante : faire en tout la volonté de Dieu et tout faire uniquement pour la volonté de Dieu. L'entraînement proposé requiert toute l'intelligence, tout le cœur et toutes les forces de l'homme. Il comporte deux aspects : l'entraînement à discerner la volonté de Dieu et l'entraînement à la mettre en pratique.

La clé d'interprétation de toute la *Règle de perfection* est cachée dans la première partie mais une lecture rapide ne permet pas au lecteur de la voir et de parcourir le nécessaire processus d'appropriation des dynamismes cachés sous des mots que la tradition n'a cessé de répéter. Pour exhumer le trésor caché dans le champ de la première partie, il est nécessaire de se livrer à une nouvelle lecture de celle-ci, patiente et quasiment méditée. Faute d'avoir vu l'intérêt de cette patiente lecture, plusieurs fois reprise, des commentateurs comme Louis Cognet, malgré la finesse de leur intelligence spirituelle et leur habitude des textes de cette époque, ont concentré leur attention sur la délicate troisième partie, pensant que le bon vin de la *Règle de perfection* ne serait servi qu'à la fin. Ils ont survolé le champ de la première partie sans soupçonner qu'il pût lui aussi cacher un trésor.

La « volonté de Dieu extérieure » constitue véritablement le centre de l'exercice : le lecteur y apprend comment connaître infailliblement la volonté de Dieu et comment s'y conformer dans un juste équilibre entre activité et oraison.

Analysons en détail l'enseignement sur la pratique de la volonté extérieure de Dieu. Il est ainsi distribué :

Chapitre	Titre du chapitre	Pages
5	De la volonté extérieure et ce qu'elle est	142-146
6	Règle pour connaître et pratiquer cette volonté de Dieu en toutes choses	148-156
7	Exceptions de cette règle, et solutions de quelques doutes touchant les choses commandées, défendues, et indifférentes : et qu'il ne faut mépriser les choses petites sous prétexte de spiritualité	158-170

8	Comme six degrés sont contenus en cette intention, qui dit, je ferai ceci pour la seule volonté de Dieu : et du premier degré [Actuellement]	172-178
9	Du deuxième degré de parfaite intention [Uniquement]	180-182
10	Du troisième degré de parfaite intention [Volontairement]	184-192
11	Du quatrième degré de parfaite intention [Assurément]	194-202
12	Le cinquième degré de parfaite intention [Clairement]	204-206
13	Le sixième degré de parfaite intention [Promptement]	208-212
14	Moyen de continuer cette pureté d'intention	214-220
15	Comme l'Époux céleste et son Épouse en leur colloque aux Cantiques font mention de ce siège ou trône spirituel avec ses six degrés	222-230
16	Comme toutes les mortifications, vertus, et la vraie imitation de la vie et Passion de Jésus-Christ se pratiquent parfaitement en cette Règle et exercice	232-238
17	Moyen particulier pour entrer en la pratique de cet exercice, et comme il s'y faut utilement tenir, et s'y avancer	240-246
18	De deux erreurs qui peuvent arriver en cet exercice avec leur remède	248-258
19	Un avertissement touchant l'oraison	260-266
20	Examen quotidien qui se doit faire par icelui qui pratique cet exercice, auquel est contenu le sommaire de toute cette partie en ce qui touche la pratique d'icelle ²	268-272

Benoît dispose son enseignement selon la méthode promue par les dialecticiens et rhéteurs de son temps : il définit d'abord ce qu'est la volonté de Dieu extérieure (chapitre 5), indique en détail comment la connaître et pratiquer (chapitres 6 et 7), et termine par des points particuliers de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu : la pratique de la mortification, des vertus et de l'imitation de la vie de la Passion de Jésus christ (chapitre 16), un moyen particulier pour entrer progressivement dans l'exercice (chapitre 17), l'équilibre entre action et contemplation (chapitre 18) et l'oraison élément indispensable de toute la progression (chapitre 19).

² Nous avons préféré pour le chapitre 20 le titre, plus explicite, de l'édition de 1609 à celui de l'édition de 1610 retenu dans l'édition critique de Jean Orcibal (*Cf. RP*, p. 268, n. 1).

Le dernier chapitre (chapitre 20) offre un sommaire de la première partie soulignant les points d'attention. Le bloc central (chapitres 8 à 15) interrompt cette disposition pour offrir au lecteur l'échelle qui lui permettra progresser dans la pratique de la volonté extérieure de Dieu.

Comment concrètement parvenir à la perfection de la vie chrétienne que le capucin anglais prétend mettre à la portée de tous ? Examinons successivement et de manière détaillée l'enseignement de Benoît de Canfield, en suivant la disposition choisie par l'auteur³. En particulier, nous tenterons, lorsque cela sera pertinent, de mettre en évidence aussi bien les sources directes ou indirectes utilisées par Benoît que l'originalité de sa pensée. Nous étudierons successivement la vie active et la vie contemplative ou illuminative qui en découle, vie active et vie contemplative étant les deux aspects inséparables de la vocation à la perfection de la vie chrétienne. Les parties sur la vie active et sur la vie contemplative constituent un tout, publié comme tel par Benoît de Canfield dans l'édition française de 1608 comme dans l'édition anglaise, qui ne comprend du reste que ces deux premières parties de la *Règle de perfection*.

1. Définition de la volonté de Dieu extérieure et processus à suivre pour la discerner

Benoît de Canfield n'est pas le premier auteur chrétien à s'intéresser à la volonté de Dieu, invoquée chaque jour dans la prière enseignée par le Seigneur : « que ta volonté soit faite⁴ ». Mais Benoît est le premier à proposer une tripartition « pratique » de la volonté de Dieu en volonté extérieure, intérieure et essentielle⁵. Il fonde certes cette partition sur celle de saint Paul : « ce qui est bon, ce qui plaît à Dieu, ce qui est parfait⁶ », mais réinterprète le texte paulinien en fonction de la progression qu'il veut proposer à l'âme, de ce qui est bon jusqu'à

³ Nous nous souvenons que les choix rhétoriques et pédagogiques de Benoît sont d'organiser l'enseignement selon les réalités elles-mêmes et l'ordre naturel où elles se présentent à l'esprit humain. Nous préférons suivre cet ordre plutôt que d'entreprendre une analyse thématique de la première partie. Une telle analyse serait certes plus légère mais rendrait bien moins compte des dynamiques cachées dans l'exposé de Benoît de Canfield. L'ordre d'exposition est d'autant plus important que l'enseignement s'adresse en même temps à l'intellect qui doit acquérir progressivement les connaissances nécessaires à une vie spirituelle véritable, et au cœur qui doit prendre conscience de sa propre situation devant Dieu et être stimulé à prendre par amour les décisions qui conviennent à cet état. Le langage souvent métaphorique de la *Règle de perfection* a cette double fonction d'éclairer les puissances cognitives et de susciter les dispositions de la volonté qui permettront au lecteur de faire le pas spécifique que Dieu lui demande dans la situation précise qui est la sienne et qui est spécifiquement pour lui la volonté de Dieu pour lui à cet instant. La *Règle de perfection* instruit le lecteur et accompagne par un discours non spécifique le chemin spécifique de transformation de chaque lecteur. Le but de Benoît de Canfield n'est pas uniquement de transmettre des connaissances mais par une pédagogie très subtile d'accompagner pas à pas un processus de conversion et de croissance dans la vie spirituelle.

⁴ Mt 6,10.

⁵ Le franciscain Nicolas de Lire au XIV^e siècle avait, dans la glose ordinaire, mis en relief la tripartition paulinienne de la volonté de Dieu.

⁶ Rm 12,2.

ce qui plaît à Dieu, et, pour ceux qui y parviennent, jusqu'à ce qui est parfait. Ce qui est bon est indiqué par la « volonté extérieure » de Dieu, ce qui lui plaît par sa « volonté intérieure » et ce qui est parfait, pour ceux qui ont la grâce de ce degré de perfection, par la « volonté essentielle » de Dieu. L'enjeu est la perfection ordinaire de la vie chrétienne qui consiste à agir selon ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu. Cette tripartition permet à Benoît de proposer au lecteur un parcours systématique d'intériorisation progressive de la volonté de Dieu. L'échelle qu'il propose vers la perfection est, en quelque sorte, la volonté de Dieu elle-même. Benoît de Canfield prend le lecteur par la main pour lui faire découvrir à quel degré de cette échelle la grâce de Dieu l'a déjà porté, quelle transformation le Seigneur est en train d'opérer en lui en vue d'accéder au degré suivant. L'enjeu est de ne pas résister à l'action de la grâce mais plutôt de collaborer avec elle avec toutes les ressources disponibles.

La thématique de l'échelle dans la vie spirituelle est commune mais ce qui fait originalité de la *Règle de perfection* c'est l'identification de cette échelle avec la volonté de Dieu. Saint Benoît propose aux moines les douze degrés de l'échelle de l'humilité. Benoît de Canfield propose aux chrétiens l'unique préoccupation de la volonté de Dieu déclinée en six degrés d'approfondissement de la volonté extérieure et cinq degrés d'approfondissement de la volonté intérieure de Dieu. Examinons ces degrés l'un après l'autre en commençant par le début de l'exercice de la volonté de Dieu.

Le préalable à cet exercice, qui est déjà un don de la grâce divine, est la volonté sincère de connaître celle-ci afin de l'accomplir. Pour cela Benoît de Canfield pose une définition brève et claire :

La volonté de Dieu extérieure est le divin plaisir connu par la loi et la raison, étant la règle de toutes nos pensées, paroles et œuvres en la vie active.⁷

L'auteur indique aussitôt le fondement biblique et théologique de cette volonté extérieure de Dieu :

Je dis que c'est « le divin plaisir » pource qu'encore que Dieu n'ait pas besoin de nos bonnes œuvres, ainsi que témoigne le Psalmiste *Quoniam bonorum meorum non indiges* (Psal. 15)⁸ et qu'il ne perde ni ne gagne pour notre bien ou malfaire, néanmoins par son infinie bonté il prend plaisir quand nous faisons bien et gardons ses commandements : comme au contraire par sa justice il se déplaît lorsque nous les transgressons (Psal. 51)⁹.

⁷ *RP*, p. 142 (I,5).

⁸ Ps 15,2.

⁹ Ps 51,3.

Aussi je dis « connu » pour autant que non seulement il a une volonté et plaisir, mais aussi nous les fait connaître, nous ayant donné à entendre en quoi cette sienne volonté et plaisir consistent.¹⁰

Dieu ne gagne ni ne perd rien à nos bonnes ou mauvaises actions, mais, dans sa bonté, se réjouit de nos bonnes œuvres non pas en fonction de lui-même, mais en fonction de ce que qui est bon pour nous. C'est pourquoi il nous révèle lui-même sa volonté au moyen principalement de la loi et, lorsque la loi ne donne pas d'indication, au moyen de la raison. La loi étant perçue par les commençants comme extérieure à eux, la volonté de Dieu dans la première étape de la vie spirituelle est aussi qualifiée d'« extérieure ». Il ne faut donc pas comprendre la « volonté de Dieu extérieure » comme excluant toute activité intérieure, mais comme volonté de Dieu qui n'est pas connue seulement de l'intérieur, le processus de discernement supposant bien évidemment une activité intérieure de la personne. Dieu donne la loi à son peuple pour le conduire au salut. Le commandement divin participe à la patiente pédagogie divine.

Dieu manifeste sa volonté à travers la loi d'abord par ses commandements. Ceux-ci sont vus par le capucin anglais comme la porte d'entrée dans la vie. C'est pourquoi le frère Benoît commence son explication de ce qu'est la volonté extérieure par la citation de l'Écriture :

Si vis ad vitam ingredi, serva mandata (Mat. 19)¹¹ : Si vous voulez entrer en la vie, gardez les Commandements.¹²

Cette citation est tirée du dialogue entre Jésus et un jeune homme riche. À la demande du jeune homme, Jésus explicite aussitôt après quels sont ces commandements : « Tu ne tueras point ; tu ne commettras point d'adultère ; tu ne déroberas point ; tu ne porteras point de faux témoignage ; honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même¹³ ».

La loi qui nous fait connaître la volonté extérieure de Dieu, dans la définition de Benoît, ne désigne toutefois pas la seule loi de Dieu, mais bien la loi en général. En juriste, Benoît décrit de manière ordonnée cette « loi en général » qui manifeste la volonté extérieure de Dieu.

Immédiatement après les commandements de Dieu, vient la loi de l'Église, qu'il faut écouter sous peine d'être considéré comme un païen ou un publicain¹⁴. L'obéissance à l'Église est vitale pour Benoît, car c'est en elle que l'homme trouve la véritable vie donnée par Dieu¹⁵.

¹⁰ *RP*, p. 142 (I,5).

¹¹ Mt 19,17.

¹² *RP*, p. 142 (I,1).

¹³ Mt 19,17-20.

¹⁴ La référence à Mt 15 donnée par Benoît est erronée. La référence exacte est Mt 18,17.

¹⁵ L'on peut reconnaître ici une insistance de François d'Assise et de la tradition franciscaine. Pour vivre la règle et la vie des frères mineurs dans l'observance du saint évangile de notre Seigneur Jésus-Christ, dans

En tout, la volonté extérieure de Dieu se manifeste selon neuf niveaux, chacun des huit premiers niveaux étant justifié par une citation de l'Écriture :

1	Commandements de Dieu	Mt 19,17 « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les Commandements ¹⁶ »
2	loi de l'Église	Mt 18,17 « Qui ne veut pas ouïr l'Église n'en faites pas plus d'état que d'un païen ou publicain ¹⁷ »
3	règle, constitutions et statuts de l'ordre pour les religieux	Ps 75,12 « Faites de vœux, et acquittez-les au Seigneur votre Dieu ¹⁸ »
4	commandement des Pasteurs et Prélats	He 13,17 « Obéissez à vos Supérieurs et leur soyez sujets ¹⁹ »
5	commandement des Princes	Lc 20,25 « Rendez à César ce qui appartient à César ²⁰ »
6	commandement des pères et mères	Dt 5,16 « Honore ton père et ta mère ²¹ »
7	loi des Magistrats	Rm 13,1 « Il n'y a point de puissance qui ne soit de Dieu ²² » Rm 13,2 « Qui résiste à la puissance, résiste à l'ordonnance de Dieu ²³ »
8	ordonnance du Père de famille	Ep 6,5 « Serviteurs obéissez à vos maîtres ²⁴ »
9	état, qualité ou condition (seigneur ou sujet, maître ou valet, marié ou non marié, Ecclésiastique, Religieux ou Laïc)	

l'obéissance, sans rien en propre et dans la chasteté, la première prescription indiquée par la *Règle* de saint François est l'obéissance à l'Église : « Frère François promet obéissance et révérence au seigneur pape Honorius et à ses successeurs canoniquement élus et à l'Église romaine. Et que les autres frères soient tenus d'obéir à frère François et à ses successeurs », *Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate. Frater Franciscus promittit obedientiam et reverentiam domino papae Honorio ac successoribus eius canonice intrantibus et Ecclesiae Romanae. Et alii fratres teneantur fratri Francisco et eius successoribus obedire* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 180-183 (2 Reg 1,1-3)).

¹⁶ *RP*, p. 142 (I,5).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Votete, et reddite Domino Deo vestro (Ibid.)*

¹⁹ *Ibid.*, p. 144 (I,5).

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Les citations scripturaires non seulement soulignent la légitimité des lois et de l'obéissance aux supérieurs religieux ou civils, mais aussi invitent le lecteur à les comprendre et à y obéir comme à des expressions de la volonté divine. De même, affirme Benoît, le devoir d'état manifeste la volonté de Dieu.

Lorsque la loi, dans un cas concret, n'indique pas la conduite à éviter ou à tenir, il convient de faire appel à la raison pour discerner la volonté de Dieu.

Le processus à suivre pour connaître la volonté de Dieu peut être synthétisé dans la figure suivante :

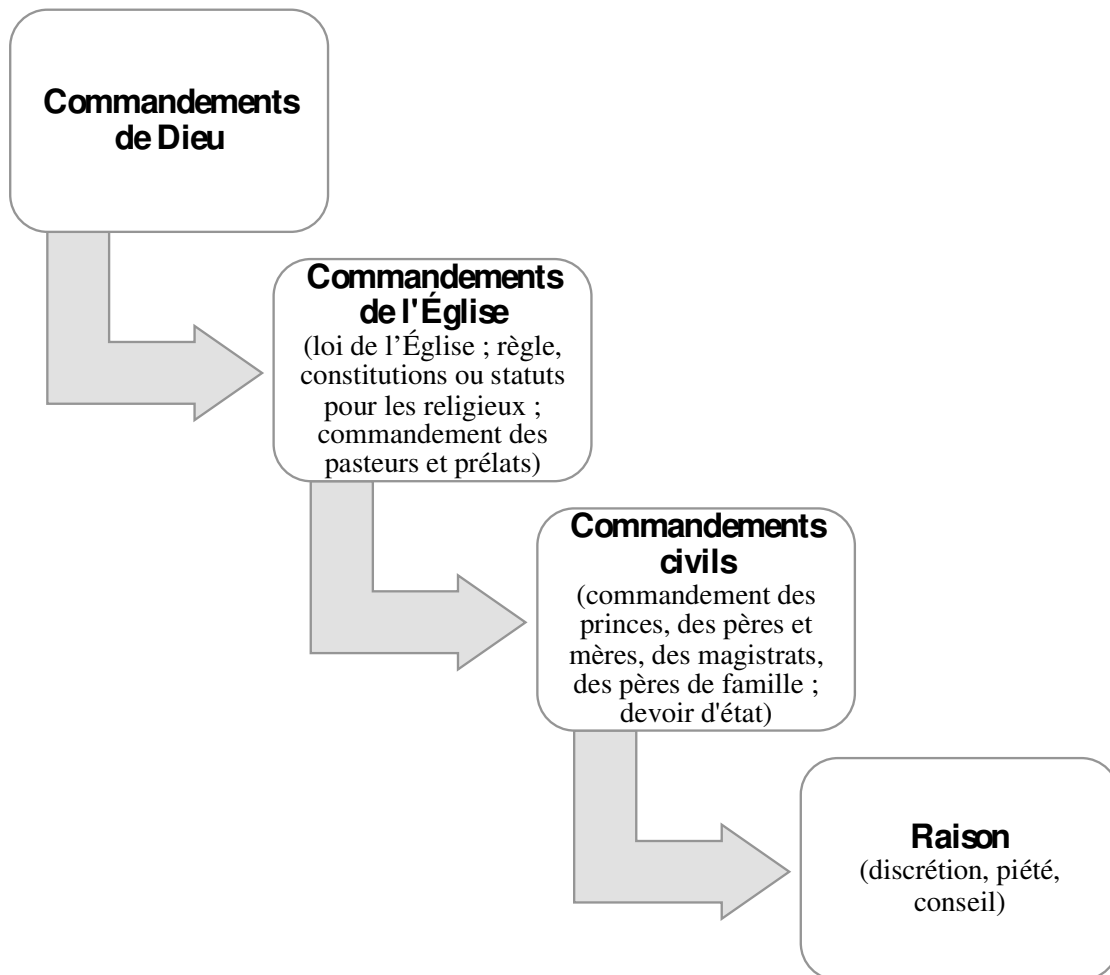


Figure 1 – Processus de discernement de la volonté de Dieu extérieure, dans la vie active, au moyen de la loi et de la raison

Benoît de Canfield se situe résolument dans la tradition illustrée par Jean Cassien qui, dans ses deux premières *Conférences*²⁵, traite du discernement, la *discretio* qui précède et accompagne nécessairement toute la vie spirituelle. Le discernement est une haute activité de l'homme créé libre. L'aptitude au discernement, aptitude qui le rapproche de Dieu, est nécessaire pour que l'homme puisse s'unir librement à son Créateur.

Dans le cas des choses qui ne sont ni commandées ni défendues, comment pratiquer la volonté de Dieu en ces choses qui sont indifférentes ? Benoît recommande l'option la moins agréable à la nature ou à la sensualité en prenant appui sur deux versets de l'Écriture sainte « Mortifiez vos membres qui sont sur la terre » (Col 3,5) et « Si par l'esprit vous mortifiez les actes de la chair, vous vivrez » (Rm 8,13). Toutefois, ce conseil est tempéré par une sage restriction :

Toutefois avec cette exception, si la vraie et non feinte discrétion ne requiert le contraire, ayant égard à la santé, personne, temps, lieu et autres circonstances semblables.²⁶

Le doute demeure cependant concernant les choses parfaitement indifférentes du point de vue de la nature ou de la sensualité. Si elles sont de peu d'importance, il faut se décider rapidement sans perdre de temps²⁷. Si la chose est importante, il faut « avoir recours aux prières et conseils des gens pieux, savants, et de bon jugement²⁸ ». Le manuscrit d'Angers résume avec justesse la pensée du frère Benoît :

Mays il convient scavoir qu'on presupose ycy qu'ung chacun sache selon son estat et vacation ce que porte son obligation, Je veulx dire qu'il fault qu'il sache ce qui est commandé, deffendu ou indifferent? Quant doncq quelque chose se presente à faire, il fault veoir en un clin d'œil si telle chose est de l'une ou de l'autre de ces trois especes que nous venons de dire, et selon ce qu'on en appercevra. Si elle sera de celles qui sont commandées, il faudra le faire pour ce que Dieu le commande et si de celles qui sont deffendues, il ne la faudra pas faire pour la même raison qui est pour ce que Dieu deffend de faire cela. Mais sy aussy elle ne sera [p. 55] point ny l'une ny l'autre, ains sera indifferente seulement, alors il ne fault faire d'autre chose que dresser son intention, et par icelle rapporter telle chose à Dieu et dire : Je feré ou ne feray pas cecy ou cela pour faire la volonté de Dieu. Voilà le moien pour apprendre à congnoistre et à faire la vollonté de Dieu tant en choses commandées, deffendues et indifferentes. Car la personne peult par son franc arbitre donner à son œuvre telle intention

²⁵ JEAN CASSIEN, *Conférences I-VII*, Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, Sources Chrétiennes 42, Éditions du Cerf, Paris, 1955.

²⁶ *RP*, p. 150 (I,6).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

qu'elle voudra soit bonne ou mauvaise. Suivant quoy il s'ensuict que quant elle fera la chose indifferente pour et avecq'telle fin de faire la vollonté de Dieu, est œuvre là sera la vollonté de Dieu.²⁹

Ce qui détermine, dans les œuvres ni commandées, ni défendues, ni agréables ni désagréables à la nature ou aux sens, que l'œuvre accomplie soit ou non la volonté de Dieu, c'est l'intention qui lui est appliquée : l'intention de faire la volonté de Dieu ou une autre intention. Dans le premier cas, l'action accomplie est la volonté de Dieu, dans l'autre non. Cette règle de l'intention est extrêmement simple : la valeur d'une action réside dans l'intention de faire la volonté de Dieu.

En cela Benoît se situe dans la ligne de la pensée de saint Augustin qui a mis en évidence le rôle fondamental de l'intention dans son *Commentaire de la Première Épître de S. Jean*³⁰ accorde une grande valeur à l'intention. Il ira toutefois plus loin que l'évêque d'Hippone en affirmant qu'une action accomplie, après un discernement honnête et éclairé, dans la seule intention de la volonté de Dieu est accomplissement de la volonté de Dieu.

Mais il ne suffit pas de connaître la volonté extérieure de Dieu dans la vie active, il faut aussi la mettre en pratique. Cette progression dans la pratique de la volonté de Dieu est présentée comme la montée des six degrés du trône de Salomon.

2. Le trône de Salomon, lieu de l'union avec le Christ

À quelle transformation progressive conduit l'exercice de la volonté extérieure de Dieu ? Pourquoi recourir à l'image du trône de Salomon pour signifier cette transformation ? Après avoir indiqué, au long des chapitres V à VII, comment reconnaître de façon certaine la volonté extérieure de Dieu, Benoît de Canfield, dans les chapitres VIII à XIII, accompagne pas à pas, degré après degré, le lecteur dans l'exercice proprement dit de cette volonté extérieure de Dieu. L'exercice de la volonté extérieure de Dieu est figuré par les six degrés à gravir pour accéder au trône de Salomon. La métaphore biblique indique d'une part la paisible stabilité dans laquelle l'âme est établie au terme de son ascension et d'autre part la progressivité de l'ascension par degrés de l'âme vers la paix de l'union avec Dieu, paix donnée par le véritable roi pacifique, Jésus-Christ :

²⁹ Manuscrit d'Angers, f. 9 r^o-v^o, transcrit dans *RP*, p. 54-55.

³⁰ SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur la première épître de saint Jean*, Texte critique de John William MOUNTAIN, Traduction de Jeanne LEMOUZY, Introduction et notes de Daniel DIDEBERG, Œuvres de saint Augustin 76, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 2008.

Le roi Salomon fit aussi un grand Trône d'ivoire, et il couvrit d'or reluisant, lequel avait six degrés, et le haut du trône était en la partie de derrière, et deux mains d'un côté et d'autre tenant le siège, et deux lions se tenaient près de chacune main et douze petits lions étant sur les degrés d'un côté et d'autre : Tel ouvrage n'a pas été fait en tous les royaumes.³¹

La lecture allégorique de ces versets décrivant la splendeur d'un trône qui n'a pas son pareil convient parfaitement pour signifier la splendeur de l'union à laquelle est appelée l'âme qui pratique l'exercice de la volonté de Dieu. Cette âme est appelée à siéger sur le trône incomparable du roi des rois, le Seigneur Jésus-Christ. Il a lui-même, le premier, gravi les six degrés de ce trône par son admirable obéissance à la volonté du Père et attire à lui son épouse l'Église et l'âme de chaque fidèle en particulier.

L'usage de la métaphore des six degrés du trône de Salomon pour décrire la montée dans la vie spirituelle n'est pas une première dans la littérature mystique chrétienne. En effet, avant Benoît de Canfield, saint Bonaventure, pour structurer son *Itinerarium mentis in Deum*, a eu recours à cette lecture allégorique de l'Écriture qu'il a croisé avec la métaphore des six ailes du séraphin. Dans l'opuscule du Docteur séraphique, les six degrés conduisent au plus grand amour qui est l'union avec le Christ crucifié qui a aimé les siens jusqu'à l'extrême c'est-à-dire jusqu'au don de sa vie. Il est clair que Benoît de Canfield connaissait l'*Itinerarium* de saint Bonaventure. Le terme de l'ascension des six degrés est commun aux deux auteurs, mais les degrés de la *Règle de Perfection* diffèrent de ceux de l'*Itinéraire*. Benoît, en excellent pédagogue, avant de décrire l'un après l'autre, les six degrés, attire l'attention du lecteur sur le but à attendre, la pureté et la perfection d'intention : accomplir en tout la volonté de Dieu dans la seule intention de lui plaire. Notons déjà que nous ne sommes pas dans le registre d'une obéissance servile ou militaire à la loi, mais dans le champ d'une obéissance motivée par l'amour de Dieu. Les degrés du trône permettent de distinguer six degrés de l'élévation de l'âme vers la parfaite pureté d'intention. Par cette distinction les courbures secrètes de l'âme sont découvertes successivement et peuvent être rectifiées :

Mais à celle fin que la pureté et perfection de cette intention se puisse mieux entendre, et que l'âme dévote puisse plus clairement discerner, et plus aisément chasser toute impureté,

³¹ RP, p. 172 (I,8). Benoît traduit le passage suivant de la Vulgate : *Fecit etiam rex Salomon thronum de ebore grandem: et vestiit eum auro fulvo nimis, qui habebat sex gradus: et summitas throni rotunda erat in parte posteriori: et duae manus hinc atque inde tenentes sedile: et duo leones stabant iuxta manus singulas. Et duodecim leunculi stantes super sex gradus hinc atque inde: non est factum tale opus in universis regnis* (1 R 10,18-20). Le troisième livre des Règles de la Vulgate où se trouve ce passage correspond au premier livre des Rois.

laquelle non moins secrètement que communément la souille, je la déclarerai plus distinctement.

Cette intention donc qui dit, je ferai ou souffrirai ceci ou cela pour la seule volonté de Dieu, contient six degrés ou perfections, savoir est, « Actuellement, Uniquement, Volontairement, Assurément, Clairement, et Promptement ». Et cette intention avec ces six degrés a été figurée par le trône de Salomon à six marches en ces paroles, « Le Roi Salomon fit un grand Trône d'ivoire, et le couvrit d'or reluisant, lequel avait six degrés, et le haut du trône était en la partie de derrière, et deux mains d'un côté et d'autre tenant le siège, et deux lions se tenaient près de chacune main, et douze petits lions étant sur les degrés d'un côté et d'autre : Tel ouvrage n'a pas été fait en tous les Royaumes ». ³² Ce Roi Salomon est [p. 174] Jésus Christ, qui à bon droit s'attribue ce nom de Salomon, qui signifie pacifique, vu qu'il fait la paix dans l'âme, lorsqu'il y demeure : Car, « Factus est in pace locus eius » (Psal. 7.) ³³, son lieu et demeure est en paix. ³⁴

Le parallèle avec le début du septième et dernier chapitre de l'*Itinerarium mentis in Deum* est assez saisissant :

Ces six considérations que nous avons parcourues ont été comme les six marches du trône du vrai Salomon, par lesquelles on parvient à la paix, où celui qui est un vrai pacifique repose en son esprit pacifié comme à l'intérieur de Jérusalem. ³⁵

Cette citation ouvre le chapitre intitulé *De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*, c'est-à-dire « De l'extase mentale et mystique, dans laquelle le repos est donné à l'intellect, l'affect passant totalement en Dieu par l'extase ». Le Docteur séraphique fait du roi Salomon la figure du Christ annonçant et donnant la paix, une paix qui surpasse tout et que lui seul peut donner :

qu'il donne la lumière aux yeux de l'esprit pour diriger nos pas sur la voie de sa paix qui surpasse tout sens, cette paix que notre Seigneur Jésus-Christ a annoncée et donnée ;

³² Contrairement à son habitude, Benoît de Canfield cite directement en français ou en anglais le passage du *Troisième Livre des Règles*. La citation est plus longue qu'à l'accoutumée. Peut-être ne veut-il pas alourdir le texte en ne citant pas d'abord la Vulgate latine ?

³³ La référence est erronée. La référence exacte est en effet Ps 75,3.

³⁴ *RP*, p. 172-174 (I,8).

³⁵ *Hic igitur sex considerationibus excursis tamquam sex gradibus throni Salomonis, quibus peruenitur ad pacem, ubi uerus pacificus in mente pacifica tamquam in interiori Hierosolyma requiescit* (BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Opera omnia*, Tomus V, *S. Bonaventurae opera varia theologica*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Aquas Claras (Quaracchi), 1891, p. 312). La traduction que nous donnons s'appuie sur les traductions antérieures et en particulier sur celle d'André Ménard (BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, Texte latin introduit et annoté par Laure SOLIGNAC et traduit par André MÉNARD, Collection Translatio Philosophies Médiévales, Vrin, Paris, 2019). Sauf indication contraire, nous citerons Bonaventure dans l'édition de Quaracchi.

prédication que notre père François a reprise : en toute sa prédication, il annonçait cette paix au début et à la fin ; en toute salutation, il souhaitait la paix ; en toute contemplation, il soupirait après la paix extatique, en citoyen de cette Jérusalem dont parle cet homme de paix, qui *était pacifique avec ceux qui haïssaient la paix : Demandez ce qui importe à la paix de Jérusalem*. Il savait en effet que le trône de Salomon n'était pas ailleurs que dans la paix, puis qu'il est écrit : *Dans la paix il a établi son lieu, et son habitation en Sion*.³⁶

La paix que saint Bonaventure, à la suite des saintes Écritures, présente comme le lieu de l'union de l'âme avec Dieu au terme de l'ascension des six degrés du trône de Salomon correspond à l'expérience de paix de celui qui cherche en tout la volonté de Dieu et la met en œuvre dans l'unique intention de plaire à Dieu. Il n'est donc pas étonnant que Benoît de Canfield reprenne la description de la paix faite par le Docteur séraphique et la lecture christocentrique, de l'image biblique du Trône de Salomon. Pour Bonaventure, l'image du trône de Salomon a pour but d'évoquer l'expérience ineffable que le croyant peut faire à l'instar de François d'Assise stigmatisé, au-delà de l'ascension par son esprit de tous les degrés de spéculation représentés par les créatures en dessous de lui, les facultés de son âme et les chérubins au dessus de lui. Benoît réinterprète la métaphore en considérant la transformation de tout l'être et pas seulement l'extase de l'esprit au terme d'un itinéraire spéculatif. Pour lui le trône de Salomon signifie la sagesse et la paix durables accordées par Dieu à ses serviteurs, sagesse et paix qui se confondent avec l'expérience de l'union à Jésus-Christ. L'expérience de paix que fait l'âme lorsqu'elle pratique de manière habituelle la volonté de Dieu est ainsi décrite par le capucin anglais :

Or dans l'âme comme dans son palais « il s'est fait un trône d'ivoire blanc », de pure intention et divine volonté, « grand » pour être capable de sa divine majesté « le revêtissant de fin or » de parfaite charité. « Ce trône a les six degrés » susdits, desquels nous allons parler : le sommet de ce trône » ou comble de perfection d'intention « est rond » sans bout et sans fin, c'est-à-dire perpétuel « du côté de derrière » qui regarde l'autre monde et la vie éternelle. Car bien que le côté du devant de l'intention qui regarde vers nous et deçà ait commencement, celui toutefois qui nous est caché, comme étant derrière, et regarde Dieu, et l'éternité, et n'aura jamais fin, car *Charitas non excidit* (I. Cor. 13.)³⁷, la charité ne défaut. « Le siège de ce trône »

³⁶ *det illuminatos oculos mentis ad dirigendos pedes nostros in viam pacis illius, quae exsuperat omnes sensum ; quam pacem euangelizauit et dedit dominus noster Iesus Christus ; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad ecstaticam pacem suspirans, tamquam cuius illius Ierusalem, de qua dicit uir ille pacis, qui cum his qui oderunt pacem erat pacificus : Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem. Siebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit : In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion.* (BONAVENTURE, *Opera*, t. V, p. 295).

³⁷ 1 Co 13,8.

où Dieu s'assied, est la stabilité de persévérance, duquel siège est dit, *Dedes tuas Deus in saeculum saeculi* (Psal. 44.)³⁸, votre siège, ô Dieu ès siècles des siècles : « les deux mains qui tenaient le siège » sont les deux parties de force, qui sont selon Saint Thomas, « Aggredi et sustinere » (1a 2ae, quaest. 128 art. 4.), Entreprendre et Soutenir, ou faire et souffrir, lesquelles mains tiennent ferme ce siège de persévérance, ne la laissant pas tomber « l'une étant à un bout » à savoir l'entreprendre au commencement, « l'autre, à l'autre bout » à savoir le souffrir à la fin : « Les quatre lions » sont les quatre vertus cardinales, ou plutôt les quatre principales parties de l'âme, entendement, volonté, l'irascible, et concupiscible, « Les douze lionceaux » sont les onze passions de l'âme, avec la discrétion, laquelle les dompte, et de lions et bêtes furieuses les rend domestiques et serviables : « ils étaient sur les marches » pour ce qu'étant bien réglés ils les maintiennent et conservent : « ils étaient six d'un côté, et six de l'autre » pource que six de ces passions sont logées en la partie concupiscible, et six en l'irascible, y mettant la discrétion. Voilà donc ce trône mystique. Ô glorieux trône ! ô sublime Siège ! ô haute intention ! ô divin ouvrage du grand Salomon ! à bon droit est dit de toi, « qu'il ne se trouva un tel ouvrage par tous les Royaumes. » Ô trône qui bienheure l'âme, lui faisant ouïr cette douce semonce de Dieu, *Veni electa mea, et ponam in te thronum meum*, [p. 176] Viens t'en mon élue et je mettrai en toi mon trône. Ô sainte intention, et trône de Dieu, où il est assis pour renouveler tout ce qui est en l'âme, selon ce qui est écrit, *Dixit qui sedebat in throno, ecce nova facio omnia* (Apo. 21.)³⁹ : Celui qui était assis sur le trône disait, voici que je fais toutes choses de nouveau.⁴⁰

La description du trône mystique de Salomon et de ses six degrés offre une synthèse admirable de la doctrine mystique du capucin anglais. La pureté d'intention est ce trône incomparable sur lequel Dieu vient demeurer en l'âme et la renouveler entièrement. La splendeur de ce trône est l'or fin de la charité. Le sommet du trône est donc pour partie de ce monde pour partie (l'arrière du trône) de l'éternité de la vie cachée de Dieu et de sa charité sans limites. Le Dieu qui demeure aux siècles des siècles vient habiter en l'âme transformée par la purification ou le redressement de son intention dans l'agir ou le souffrir. L'agir et le souffrir dans la seule intention de plaire à Dieu font monter l'âme sur le trône et l'y maintiennent. La « discrétion » c'est-à-dire, en français moderne, le jugement ou le discernement dompte les passions qui sont sur les marches du trône. Elle fait monter l'âme sur le trône. La montée spirituelle, motivée par le « trait », l'attirance de Dieu commence avec l'entreprendre, à savoir l'agir parce que c'est la volonté de Dieu. Elle s'achève dans le souffrir parce que c'est la volonté

³⁸ Ps 44,7.

³⁹ Ap 21,5.

⁴⁰ RP, p. 174-176 (I,8).

de Dieu⁴¹. Dans cette transformation de l'âme, rien de ce qui est en l'homme n'est omis : toutes les passions sont disciplinées, toutes les vertus sont mobilisées autour des quatre vertus cardinales de prudence, tempérance, force d'âme et justice. Au sommet du trône toutefois, nous l'avons vue c'est la vertu théologale de charité, « la charité qui ne passera pas », qui brille de tous ses feux.

L'exercice de la volonté extérieure de Dieu, que l'âme ne doit jamais abandonner, conduit donc déjà au sommet de la vie spirituelle. Qu'y aurait-il de plus beau ou de plus glorieux que le trône de Salomon où, affirme Benoît de Canfield, Dieu lui-même vient s'asseoir ? C'est là que se trouve le cœur de la mystique canfieldienne : « Jésus-Christ, qui à bon droit s'attribue ce nom de Salomon, qui signifie pacifique, vu qu'il fait la paix dans l'âme, lorsqu'il y demeure⁴² ».

Mais comment, concrètement, parvenir à cette sagesse, à cette plénitude de vie ? Benoît de Canfield dans son exercice de la volonté de Dieu se propose d'accompagner, marche après marche, le lecteur dans son ascension jusqu'au trône de Salomon. L'expérience personnelle et pastorale du capucin lui a montré que pour plaire à Dieu, il convient d'accomplir sa volonté « actuellement, uniquement, volontairement, assurément, clairement et promptement ».

3. Les six degrés du trône de Salomon

Chaque degré est caractérisé par un adverbe, moyen mnémotechnique pour mémoriser le parcours proposé :

⁴¹ L'expérience personnelle de Benoît, relue à la lumière de l'enseignement des Écritures et des maîtres, affleure ici. Plus il avance, plus les épreuves de la vie font que l'exercice de la volonté de Dieu s'identifie progressivement avec le souffrir parce que c'est la volonté de Dieu. C'est ainsi que Benoît entre mystérieusement dans l'expérience du Christ qui souffre librement sa passion parce que telle est la volonté du Père. Ce qui conduira Benoît pour rendre plus claire sa troisième partie à décrire l'« amour pratique » qui couronne la vie suréminente comme union au Christ dans sa passion ou comme pratique de la passion du Christ.

⁴² *RP*, p. 174 (I,8).

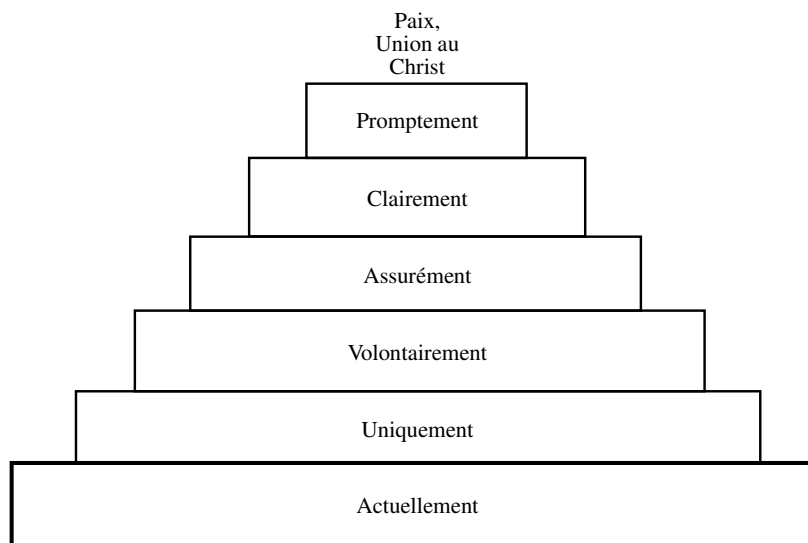


Tableau 1 – Les six degrés du trône de Salomon selon la *Règle de perfection*

Examinons successivement chacun de ces degrés. Le premier degré fait l’objet de la fin du chapitre 8 de la première partie, et les cinq autres d’un chapitre propre, du chapitre 9 au chapitre 13.

Premier degré de parfaite intention : actuellement

Le premier pas dans la vie spirituelle selon le capucin anglais est d’accomplir « actuellement », c’est-à-dire en français moderne, concrètement, effectivement, la volonté de Dieu dans l’intention de lui plaire. Cela vaut aussi bien pour une œuvre corporelle, par exemple tel travail manuel, que pour une œuvre spirituelle, par exemple la participation à telle prière ou célébration. La vie spirituelle n’est donc pas une fuite des obligations du quotidien, mais elle commence par l’accomplissement de celles-ci dans l’intention de faire la volonté de Dieu. Le premier degré de la transformation de l’agir quotidien, c’est l’intention d’accomplir, par amour, ce que l’on sait que Dieu veut :

Considérons donc le comble et perfection de ce trône, y montants par ordre sur ses degrés, le premier desquels est « Actuellement » par lequel est entendue une actuelle souvenance de cette volonté de Dieu qui consiste à élever notre esprit, et rectifier notre intention selon icelle. Par lequel degré est excluse toute oubliance, toutes fois et quantes que

nous commençons quelque oeuvre spirituel ou corporel, cette oubliance étant une faute ordinaire, qui nous cause une infinie perte, et nous prive d'un trésor inestimable de lumière, et grâce, et d'un inconnu poids de mérite et gloire.⁴³

Ce premier degré de la vie spirituelle fait sortir d'une vie dans l'oubli de Dieu, la vie que menait le jeune William Fitch avant sa conversion. Il accomplissait certes de bonnes choses, en s'appliquant au travail universitaire ou en participant au culte divin. Mais en cela il semble, d'après l'autobiographie de sa conversion, qu'il accomplît cela par habitude sociale sans appliquer à son agir l'intention de plaire à Dieu. Le premier degré du trône de Salomon est donc accessible à tous y compris ceux, nombreux, qui sont habitués à vivre dans une indifférence pratique par rapport à Dieu et à ce qui lui plaît. Ce degré est accessible aux chrétiens vivant en diverses formes d'acédie, à ceux qui disent ou pensent : « À quoi bon faire ceci ou cela ? À quoi aller au culte ou à la messe ? » Le prédicateur capucin, qui n'a pas oublié sa propre expérience, leur propose ici un remède à leur portée, qui les fera sortir avec la grâce de Dieu de leur langueur spirituelle : faire ou souffrir telle ou telle chose parce que cela plaît à Dieu. Cela vaut non seulement pour ceux qui vivent dans la distraction par rapport à Dieu, mais aussi pour ceux qui sont abattus par le poids trop lourd de leurs diverses souffrances :

Notez aussi que bien qu'il faille ainsi dresser son intention à toutes les fois qu'on commence à faire ou souffrir quelque chose, disant, je ferai ou souffrirai ceci, Seigneur, pour votre volonté, cela s'entend à toutes les fois qu'on est distrait de Dieu, ne pensant plus à sa divine volonté, et non pas lorsqu'on l'a ainsi élevé.⁴⁴

L'important est ce que Dieu veut pour la personne dans le présent, qu'il s'agisse d'agir, de résister ou de pâtir. Sur ce point encore, Benoît est très augustinien⁴⁵. La vie spirituelle véritable ne réside ni dans les velléités tournées vers l'avenir attendu mais pas encore advenu ni dans le fait de se complaire dans le souvenir d'un passé qui n'est plus. Il ne s'agit pas en effet de se proposer d'aimer demain ni de se rappeler qu'on a aimé hier mais d'aimer effectivement aujourd'hui. C'est dans le temps présent, tel qu'il se présente à l'homme, que le Dieu éternel vient à sa rencontre. C'est dans le présent avec ce qu'il comporte d'action à réaliser, de combat à mener, de souffrance à endurer, que l'Esprit de Dieu vient donner fécondité à la vie humaine. Hors du présent il n'y a pas de vie spirituelle authentique, mais de vagues nostalgies ou rêveries. La volonté de Dieu prend visage concret d'agir, de résister ou de pâtir dans l'instant présent.

⁴³ *Ibid.*, p. 176 (I,8).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Il a nécessairement lu et médité le livre XI des *Confessions*, avec son long et si profond développement sur le temps (SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, p. 291-343 (XI,X,12-XXXI, 41)).

C'est ainsi que l'aujourd'hui de l'éternité de Dieu s'unit mystérieusement à l'aujourd'hui du temps des hommes.

Cela vaut aussi bien pour ceux qui sont au début du chemin spirituel que pour ceux qui en cours de route ont trébuché traversant telle ou telle épreuve. Le remède proposé est simple et permet à tous de prendre ou de reprendre un chemin sûr vers l'union avec le Seigneur. Par cette pratique accessible, l'agir quotidien est transformé. L'intention de plaire à Dieu élève l'action entreprise ou la souffrance acceptée à l'accueil du Royaume de Dieu et de sa Gloire, et l'âme vers l'accueil du salut éternel⁴⁶.

Benoît de Canfield, en pasteur expérimenté et attentionné, prend aussi soin des personnes manquant de mesure ou scrupuleuses :

Toutefois pour éviter cette extrémité d'oubliance, il ne faut pas tomber en son contraire excès de trop de souvenance, en multipliant tant d'actes, et rectifiant si souvent son intention, qu'on s'offense le cerveau, et pour ce quand je dis qu'il faut dresser son intention à toutes les œuvres je n'entends pas de chaque petite ou indistincte action faite par chaque membre, et sens du corps ou de l'âme, ains⁴⁷ de celles qui sont œuvres distinguées et séparées en elles-mêmes ; mais particulièrement et surtout il ne faut pas oublier celles que nous sentons beaucoup plaire ou déplaire à la nature, car c'est là (comme l'on dit) où gît le lièvre, et en quoi consiste l'avancement.⁴⁸

L'avancement de l'âme n'est pas dans la multiplication excessive des actes de redressement de l'intention, mais dans l'attention au point précis, même apparemment de peu d'importance, où l'âme est prisonnière par l'excès d'attachement ou d'aversion de sa sensualité. Il ne s'agit pas de changer tout de suite tous les aspects de sa vie jusqu'au plus menu pour les mettre en conformité avec quelque idéal de perfection ni de vouloir tout de suite redresser obsessionnellement l'intention de toutes ses actions jusqu'aux plus petites jusqu'à « s'offenser le cerveau ». La *Règle de perfection* ne demande pas l'impossible et n'est pas réservée à des personnes exceptionnellement héroïques. Elle s'adresse à tous où qu'ils en soient dans une vie d'indifférence aux choses divines ou dans une vie de service attentionné du Seigneur. Ce qui est proposé est le choix fondamental de mettre toute sa vie dans la volonté de Dieu et l'engagement « actuel », c'est-à-dire effectif et concret, en vue de plaire à Dieu, dans les actions, petites ou grandes, que l'on sait être voulues par Dieu, dans le refus de celles qu'il ne

⁴⁶ Il est clair ici que Benoît a intégré la théologie catholique du mérite des œuvres mais il le fait de manière suffisamment discrète pour ne pas repousser le lecteur non catholique.

⁴⁷ « ains » en ancien français signifie « mais ».

⁴⁸ *RP*, p. 176 (I,8).

veut pas, ou dans l'acceptation de telle souffrance parce que c'est la volonté de Dieu. L'âme, attirée par Dieu, qui s'engage ainsi est déjà élevée par lui au premier degré du trône mystique de Salomon. Autrement dit, elle expérimente déjà, en chaque acte accompli dans l'intention de faire la volonté divine, la présence de Dieu. À ce degré, la mémoire est transformée et passe de l'oubli de Dieu à l'attention à sa volonté. Mais le « trait de Dieu », nous dirions aujourd'hui l'attrance qu'il exerce sur l'âme, ne s'arrête pas, bien que ce pas fondamental de la mise en acte soit à refaire tout au long de la vie spirituelle, à l'élévation sur cette première marche.

Deuxième degré de parfaite intention : uniquement

Le deuxième degré est d'une importance particulière, car c'est à cette étape de la vie spirituelle que sont purifiées les passions désordonnées et que se simplifie la vie intérieure. Il est décrit au chapitre neuvième de la première partie, un chapitre très ramassé qui couvre seulement une page et demie de l'édition critique (p. 180-182), mais qui contient les avis les plus nécessaires de la *Règle de perfection* :

Que la personne dévote travaille donc en ce point, que toute son étude soit ici : Qu'elle recollige⁴⁹ et emploie toutes ses forces en cet examen d'intention : Car en ceci consiste tout le vrai profit spirituel. C'est ici l'infailible fondement au commencement, le chemin assuré au progrès, et la perfection consommée à la fin de toute la vie active.⁵⁰

Benoît a raison d'attirer l'attention du lecteur sur ce court chapitre qu'il risque de lire trop vite, passant à côté de ce qui est la pierre de fondation de l'exercice, aussi bien pour les commençants que pour ceux qui sont exercés dans la pratique de la volonté de Dieu extérieure.

Le deuxième degré de ce trône de pure intention et divine volonté est « Uniquement », c'est-à-dire que cette volonté soit la seule simple, et unique fin qui émeut l'esprit à faire ou à souffrir la chose.⁵¹

L'énoncé général de ce degré est simple, facilement compréhensible, mais sa mise en œuvre requiert la plus grande attention. L'homme parvenu à ce degré découvre la multiplicité des intentions qui motivent ses actions, et qui peuvent conduire son agir en même temps que l'intention d'accomplir la volonté de Dieu. Il est en effet très courant et facile de se faire illusion en ce domaine. Benoît actualise à ce deuxième degré la sixième béatitude proclamée par Jésus

⁴⁹ « recolliger » signifie en français moderne « recueillir ».

⁵⁰ *RP*, p. 182 (I,9).

⁵¹ *Ibid.*

lors de son discours sur la montagne : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu⁵² ».

L'homme peut accomplir des actes bons, mais s'il le fait avec une intention mauvaise ou imparfaite, il perd alors le bénéfice du bien agir. Pour illustrer la pensée de Benoît, prenons un exemple tiré de l'Évangile de Matthieu : celui qui jeûne, fait l'aumône ou prie sans prendre soin de le faire dans le secret ne s'approche pas du royaume de Dieu de la manière qu'il l'imagine. Il n'obtient comme récompense que la louange de ses semblables. Son intention n'est pas « pure » ou « simple », mais « composée⁵³ » ; il ne cherche pas « uniquement » à faire ce qui plaît au Père, de la manière voulue par le lui, à savoir dans le secret, mais une partie de lui recherche, peut-être à son insu, la faveur des hommes ou sa propre satisfaction : « je ne suis pas comme les autres hommes, je fais ceci ou cela ». Il semble bien que Benoît développe ici la perspective augustinienne de l'enracinement de l'intention des actes humains dans la charité⁵⁴, à la lumière de l'enseignement des Pères du désert⁵⁵.

La matière est suffisamment importante pour que le capucin distingue trois types d'intentions. La première catégorie est celle des intentions « mauvaises et malicieuses », parmi lesquelles il nomme de façon non exhaustive celles liées aux vices suivants : « orgueil, ennui, avarice, glotonnerie⁵⁶ ».

La deuxième sorte d'intentions est celle des « intentions imparfaites ». Le frère Benoît en donne la liste suivante :

⁵² Mt 5,8. Cette béatitude est une des paroles de Jésus sur laquelle se fonde toute la *Règle de perfection* : de la pureté du cœur fruit de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active, coule la vie contemplative. Le bonheur de l'homme réside précisément dans la contemplation de Dieu.

⁵³ Bien qu'anachronique, le vocabulaire de la chimie moderne qui distingue les corps purs ou simples des corps composés peut aider le lecteur moderne à comprendre de façon juste la notion de pure intention ou de simple intention.

⁵⁴ SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur la première épître de saint Jean*, p. 304 (VII,8).

⁵⁵ Dans l'enseignement d'Abba Moïse, repris par Jean Cassien au début de ses conférences, la pureté du cœur apparaît comme le but principal de la vie au désert en fonction duquel s'ordonnent toutes les pratiques ascétiques : « Sa fin [la fin de notre profession] est la vie éternelle ; quant à notre but, c'est la pureté du cœur, par l'Apôtre si justement nommée la sainteté, et sans laquelle on ne saurait atteindre cette fin. C'était dire en d'autres termes : Votre but consiste en la pureté du cœur, et vous avez pour fin la vie éternelle. Embrassons donc de toute notre énergie ce qui peut nous acheminer au but de la pureté du cœur. Il convient par conséquent de rapporter les choses secondaires, jeûnes, veilles, retraites et méditation des Écritures à notre but principal : la pureté du cœur, qui est la charité » (J. CASSIEN, *Conférence I*, p. 85). Benoît de Canfield reprend Augustin et les pères du désert en faisant commencer la vie spirituelle par la pratique de la pureté d'intention, explicitée comme recherche et accomplissement de la volonté divine dans la seule intention de cette volonté. Les six degrés du trône de Salomon conduit à l'union stable et paisible avec Jésus-Christ sont les six degrés de parfaite intention.

⁵⁶ *RP*, p. 180 (I,9).

respect humain, faveur des hommes, amour de soi-même ou propre complaisance, crainte servile, sensualité, profit particulier, et semblables fins, bref tous péchés véniels et tout ce qui est de sa nature imperfection.⁵⁷

Le troisième type d'intentions est constitué des fins qui sont bonnes en soi, mais imparfaites par rapport à l'intention de faire ce qui plaît à Dieu. Le capucin en donne quelques exemples :

Enfin est ici exclue non seulement l'intention mauvaise, et ce qui est de sa nature imparfait, mais aussi ce qui est bon de soi, toutefois imparfait par comparaison avec un autre plus parfait, comme serait faire pénitence, disciplines, ou jeûner pour échapper l'enfer, pour avoir le salaire, ou pour aller en Paradis, et semblables, lesquelles intentions encore qu'elles soient bonnes en elles-mêmes, néanmoins elles sont imparfaites étant comparées avec la seule volonté de Dieu, qui est beaucoup meilleure, comme on a montré, et pour cette cause sont ici exclues.⁵⁸

Le capucin, avec un examen aussi rigoureux des intentions, pousse-t-il trop loin les exigences de son exercice de la volonté de Dieu ? Il connaît bien par expérience personnelle et pastorale le cœur de l'homme et à quel point celui-ci est, comme le dit la Sainte Écriture, « compliqué et malade ». Et il sait par expérience que précisément la droite intention est le lieu que Dieu a choisi pour établir sa présence et son règne en l'âme. Sans doute est-ce un point très original de la doctrine canfieldienne : l'inhabitation divine dans les cœurs droits comprise comme inhabitation de Dieu dans la parfaite intention de l'âme. Ce n'est certes pas une innovation théologique, mais la prise en compte, jusque dans ses ultimes conséquences, et la théorisation de l'affirmation des livres sapienciaux selon laquelle Dieu veut habiter les cœurs droits. Par un acte accompli avec intention droite, la lumière divine entre dans le cœur de l'homme et lui fait connaître ce qui est à rectifier dans les diverses intentions de son cœur et cela se produit de plus en plus, à mesure que l'homme avance dans le choix de faire « uniquement » la volonté de Dieu. Ce travail de rectification ou, selon le vocabulaire de Benoît, de « redressement » des intentions est évoqué avec des métaphores venant du monde agricole et de la construction. Il s'agit selon le capucin d'arracher les mauvaises herbes des passions poussant sur la bonne terre, ou d'ébrancher le droit arbre de notre intention de ses rameaux tordus avec l'instrument très aigu de la pure intention⁵⁹. Cet instrument contondant de la pure

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.* Notons que la « bonne terre » évoque pour un lecteur ou un auditeur des Évangiles synoptiques la parabole du semeur et que l'ébranchage des rameaux tordus peut évoquer l'ébranchage que réalise le Père céleste

intention, l'« uniquement », est par ailleurs décrit comme la « règle droite pour mesurer si la ligne de notre intention est tirée droite ou non⁶⁰ ». Ce point est tellement important que Benoît, en bon pédagogue, multiplie les métaphores pour aider le lecteur à entrer dans la réalité subtile du « redressement de l'intention ». C'est même la réalité centrale de la *Règle de perfection*, l'outil unique opérant la purification de l'âme qui la prépare à accueillir la lumière divine. Dans la voie purgative, l'enseignement habituel dans le milieu du frère Benoît est celui de l'exercice des vertus qui viennent éradiquer tour à tour les vices correspondants, ou encore, dans le monde franciscain et capucin, l'exercice des douze mortifications spirituelles de Henri de Herp qui font passer l'homme de la voie purgative à la voie illuminative. Tout cela n'est certes pas balayé par Benoît de Canfield, mais son originalité est de proposer un unique outil pour purifier le cœur et le disposer à accueillir la présence divine, l'outil de la pure intention. Benoît rejette les finalités intermédiaires comme la pureté du cœur pour retenir uniquement la finalité ultime, Dieu lui-même, atteinte par l'exercice de sa volonté. Le nécessaire travail de la voie purgative est opéré avec le seul outil du redressement de l'intention, outil qui ouvre l'âme à la présence de Dieu et la place aussitôt dans la voie illuminative :

Mais aussi tôt que cette seule volonté de Dieu prend lieu au cœur et le maîtrise, toutes les ténèbres sont par sa lumière découvertes, et par sa brillante splendeur jetées hors.⁶¹

L'on retrouve la thématique de l'illumination chère à Benoît de Canfield aussi bien dans le récit autobiographique de sa conversion que dans la gravure inaugurale de l'ouvrage, où les âmes dans la vie active sont déjà éclairées par le soleil de la volonté de Dieu. La lumière divine éclaire les imperfections de l'âme en vue de leur transformation par la pure intention, ou pour dire les choses autrement, par le pur amour. L'on pourrait dire que la *Règle de perfection* va droit au but, là où les autres ouvrages spirituels proposent un affermissement des vertus les unes à la suite des autres ou une contemplation de Dieu à partir de miroirs successifs. Benoît de Canfield, avec l'unique outil de la pureté d'intention, se tient dans la simplicité de la sixième béatitude de l'Évangile selon saint Matthieu : « heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu⁶² ».

De façon concrète la lumière qui découvre les ténèbres et par sa puissante splendeur les jette dehors n'est autre que la découverte progressive des intentions qui animent le propre agir.

pour que le rameau porte encore plus de fruit. Le choix de ces métaphores agricoles n'est pas surprenant si l'on se souvient de la jeunesse de William Fitch à la campagne. Les images rurales des paraboles de Jésus ont probablement une résonance plus forte et plus concrète auprès des auditeurs ayant été en contact avec le monde agricole.

⁶⁰ *RP*, p. 182 (I,9).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Mt 5,8.

Cette mise en lumière des intentions peut être rapprochée de l'enseignement traditionnel de Jean Cassien⁶³ et de ce que les *Exercices* de saint Ignace de Loyola appellent le discernement des esprits. Qu'il suffise de rappeler ici la proximité dans l'Italie du XVI^e siècle des premiers Jésuites et des premiers Capucins. Il est attesté par exemple que les fils de saint Ignace donnaient les exercices dans un couvent de Capucins de Toscane. La proximité et les échanges entre les deux groupes dans leurs débuts commencent à être documentés⁶⁴. La divergence des deux spiritualités n'apparaîtra que plus tard. En outre, il ne faut pas oublier que le livre qui a suscité la conversion du jeune William est un plagia par le pasteur Edmund Bunny du *Book of Resolution* du jésuite récusant Robert Persons⁶⁵. Cet ouvrage dans un style adapté au public anglais fait faire au lecteur les exercices de saint Ignace. Il est de plus probable que Benoît de Canfield ait lu les *Exercices spirituels* de saint Ignace qui ont connu de nombreuses éditions⁶⁶.

Benoît de Canfield affirme que « la mortification des passions appartient à ce degré⁶⁷ ». L'on pourrait être surpris que ce chapitre qui se veut au cœur de la vie purgative n'entre pas dans le détail de cette mortification des passions. Sans doute, le capucin ne veut-il pas alourdir son exercice de développements déjà abondants dans la littérature spirituelle de son temps. Il n'ignore pas le patient travail des vertus contre les vices opposés puisqu'il décrit l'action des vertus, avec la précision d'un horloger, dans son *Chevalier chrestien*. De plus tous les mécanismes du combat contre les vices et les passions sont déjà amplement décrits dans le best-seller de la littérature spirituelle de l'époque, le *Combat spirituel* du théatin Lorenzo Scupoli⁶⁸.

⁶³ Pour l'abbé du monastère Saint-Victor de Marseille, le discernement est le « gouvernail » (*gubernante discretione*) avec lequel le moine doit conduire sa vie, « sous le souffle de l'Esprit du Seigneur » (*flante Spiritu Domini*), vers le Royaume des Cieux (JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude GUY, Sources Chrétiennes 109, Éditions du Cerf, Paris, 1965, p. 431 (XI,4)). De même, pour le capucin anglais, l'on ne peut naviguer sur la mer de la volonté de Dieu sans l'apprentissage du discernement, ce précieux don du Saint-Esprit, qui, du début du parcours jusqu'à son terme, guidera l'âme vers la connaissance de la volonté de Dieu, lui permettant de distinguer l'or précieux des pièces à l'effigie du vrai Roi du métal sans valeur de la fausse monnaie présentée par les démons ou les tromperies de la volonté propre (Cf. JEAN CASSIEN, *Conférences I-VII*, p. 101-12 (I,20)). De la même manière que dès le début de ses *Conférences*, Jean Cassien accorde une place essentielle au discernement spirituel (*Conférences I et II*), de la même manière, dès le début de son enseignement sur la vie active, Benoît de Canfield insiste sur le discernement de la volonté de Dieu, préalable indispensable à la pratique de la pureté d'intention et à la purification du cœur par le Saint-Esprit.

⁶⁴ Cf. CAMAIONI, Michele, «Lo spirito e la maschera. Note sul nicodemismo di cappuccini e gesuiti nell'Italia del Cinquecento» in *Dis/simulazione e tolleranza religiosa nello spazio urbano dell'Europa moderna*, a cura di Élise BOILLET et Lucia FELICI, Biblioteca universitaria Claudiana, Torino, 2020, p. 49-65.

⁶⁵ *A Book of Christian Exercise appertaining to Resolution, by R. P. Perused and accompanied now with a treatise tending to Pacification*, Londres, 1584 (Voir au chapitre 1 la conversion du jeune William Fitch).

⁶⁶ Dès les années quarante, les *Exercitia spiritualia* sont publiés. Par exemple, une édition en latin, dans le format in otavo, chez Antonio Bladius à Rome en 1548, est signalée par Jean Dagens dans sa *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Desclée De Brouwer, Paris, 1952.

⁶⁷ RP, p. 181 (I,9).

⁶⁸ Le *Combattimento spirituale* est édité en vingt-quatre chapitres à Venise en 1589. Suivront de multiples éditions et rééditions en trente-trois, trente-sept, puis quarante chapitres. Du reste, il n'est pas impossible, mais cela n'est pas documenté, que Lorenzo Scupoli et Benoît de Canfield se soient rencontrés pendant le séjour de ce dernier au *Studium* général de la Giudecca à Venise entre 1589 et 1592.

La plupart des méthodes spirituelles, héritées de la *Devotio moderna*, s'appuient sur la méditation méthodique des vertus du Christ mises en œuvre dans sa vie ou dans sa Passion, avec à la fin de chaque méditation la demande faite à Dieu de recevoir la grâce d'imiter Jésus en cette vertu⁶⁹. La proposition de Canfield se situe à un autre niveau. Pour dire les choses métaphoriquement, le capucin ne propose pas l'application successive de désherbants spécialisés selon la variété des mauvaises herbes (vices et passions désordonnées), mais un désherbant universel capable d'éliminer toutes les herbes indésirables au fur et à mesure de leur apparition. Ou pour dire les choses de façon moins anachronique, Benoît propose l'usage d'un unique outil tranchant qui permettra de désencombrer la bonne terre de tout ce qui ne pousse pas selon la pure et droite intention de la volonté de Dieu.

Il n'est pas inutile de s'arrêter sur cette affirmation selon laquelle, par l'exercice de ce deuxième degré, « cette seule volonté de Dieu prend lieu au cœur et le maîtrise ». L'on s'attendrait à une telle description à un stade plus avancé de la vie spirituelle, au terme de la vie active ou plutôt dans la vie unitive. Benoît de Canfield anticiperait-il ici sur des réalités appartenant à des degrés plus avancés de la vie spirituelle ? Non, il n'y a ici aucune impatience ou confusion dans la rédaction de ce chapitre. En effet il faut comprendre que dès les débuts de la vie spirituelle, Dieu se donne totalement à l'homme comme présence, comme lumière, et lui donne la capacité de maîtriser son cœur dans les passions, les peurs et épreuves de toutes sortes qu'il traverse. Dieu ne se donne pas moins à l'homme dans la vie active que dans la vie unitive, car il ne peut que se donner entièrement. Ce qui diffère entre la vie active, la vie illuminative et

⁶⁹ La *Devotio moderna* est un courant spirituel qui se répand en Europe à la fin du moyen âge. L'un des initiateurs de ce courant est Gérard Groote (1340-1384), admirateur du mystique brabançon le bienheureux Jean Ruysbroeck, et fondateur des Frères de la Vie Commune qui diffusent une spiritualité non seulement pour des clercs et des moniales mais aussi pour les laïcs. (Voir EPINEY-BURGARD, Georgette, « Gérard Grote fondateur de la Dévotion Moderne », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 71, fascicule 3, Strasbourg, 1997, p. 345-353). Les principales caractéristiques de ce vaste courant visant à la réforme de l'Église sont : l'accès de tous à la vie spirituelle, l'accent sur le recueillement permettant une vie de foi personnelle, la méditation méthodique, la méditation des Saintes Écritures. L'imitation du Christ. L'ouvrage le plus connu de la *Devotio moderna* est *l'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis (Voir l'article « Devotio Moderna » du *Dictionnaire de Spiritualité* et parmi les études récentes : VANNIER, Marie-Anne, et alii, *Mystique rhénane et Devotio moderna*, Beauchesne, Paris, 2017 ; VANNIER, Marie-Anne, et alii, *Les chemins spirituels dans la mystique rhénane et la Devotio moderna*, Beauchesne, Paris, 2019 ; et notamment notre contribution dans ce dernier ouvrage « Le "Chemin abrégé" de Paul de Lagny : influences de la mystique rhénane, de la mystique de Ruysbroeck et de la Devotio moderna »). Henri de Herp, prieur chez les Frères de la Vie-Commune, rencontre les Frères Mineurs à Rome et entre dans l'observance franciscaine. Sa synthèse remarquable de la *Devotio moderna*, de la théologie mystique de Ruysbroeck et de la théologie mystique franciscaine, en particulier celle de saint Bonaventure, a eu une influence considérable, notamment sur la spiritualité des Capucins du premier siècle. Elle constitue le *background* de l'œuvre de Canfield. Selon Henri de Herp, l'homme passe de la vie purgative à la vie illuminative par les mortifications spirituelles, et de la vie illuminative à la vie unitive par les aspirations ou brèves prières jaculatoires qui enflamment le désir humain vers l'amour de Dieu. Benoît de Canfield rejoint Henri de Herp dans la proposition de la vie mystique activo-contemplative pour tous les baptisés. Mais il se démarque de lui en proposant le même exercice à toutes les étapes de la vie spirituelle.

la vie suréminente n'est pas du côté de Dieu, mais du côté de l'homme, dans sa capacité à accueillir la présence, la lumière de Dieu et le don de maîtrise de soi du Saint-Esprit. La différence n'est pas de nature, mais d'intensité ou de fréquence. Comme dans la figure d'ouverture de la *Règle de perfection*, ce sont les mêmes rayons du soleil de la volonté de Dieu qui touchent les âmes dans la vie active, illuminative et suréminente, mais avec une intensité différente selon qu'elles sont plus éloignées ou plus proches du soleil de la réalité d'une union quasi constante de l'âme avec Dieu. Ainsi dès la vie active, l'homme fait l'expérience de la présence, de la lumière et de l'union avec son Dieu dans la mesure où la fin de son agir est la volonté de Dieu.

Force est de constater que la juste compréhension de ce point est essentielle pour une lecture correcte de l'exercice de Benoît de Canfield. Ceux qui pensent que le cœur de la *Règle de perfection* est contenu dans les chapitres sur l'annihilation passive ou active de la troisième partie se trompent lourdement. La pointe de l'exercice du capucin anglais est bien plutôt ici dans le « uniquement » qui constitue le deuxième degré de parfaite intention :

C'est ici l'infaillible fondement au commencement, le chemin assuré au progrès, et la perfection consommée à la fin de toute la vie active.⁷⁰

Le second degré « uniquement » contient donc la dynamique essentielle qui va purifier et transformer le cœur de l'homme au long de son ascension des marches du trône de Salomon. Au premier degré, la mémoire était purifiée de l'oubli de Dieu ; au deuxième degré c'est l'intellect qui est purifié de ses illusions et mensonges, illuminé et redressé par la pureté d'intention.

Benoît réinterprète ici l'enseignement du Pseudo Denys sur les trois voies purgative, illuminative et unitive : la pratique de la pureté d'intention redresse l'agir humain (voie purgative), purifie le cœur et lui permet de voir Dieu (voie illuminative) et de s'unir à lui de manière stable (voie unitive). Tout se joue déjà dans la vie active et ce serait une erreur de trop insister sur l'apparente ressemblance entre la triade dyonisienne : voie purgative, voie illuminative, voie unitive et celle de Benoît de Canfield : vie active, vie illuminative, vie suréminente, triade pensée en fonction de la tripartition paulinienne de la volonté divine : ce qui est bon, ce qui plaît à Dieu, ce qui est parfait, et de l'intériorisation progressive de la volonté de Dieu perçue tour à tour comme extérieure, intérieure et essentielle. La partition de la vie

⁷⁰ BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle de perfection, The Rule of Perfection*, Éditeur Jean ORCIBAL, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, volume LXXXIII, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, p. 182 (I,9).

spirituelle en vie active, vie illuminative, vie suréminente de Benoît de Canfield se rapproche davantage, nous l'avons vu au deuxième chapitre, de celle de Jean Ruysbroeck en vie active, vie contemplative, vie commune que des trois voies de Denys.

Ces précisions appelées par le deuxième degré, décisif, de pureté d'intention étant faites, reprenons l'ascension vers le degré supérieur.

Troisième degré de parfaite intention : volontairement

Le troisième degré de parfaite intention concerne la manière d'accomplir l'œuvre dans la seule volonté de Dieu. Cette manière est résumée par l'adverbe « volontairement » qui indique le mode joyeux et paisible d'accomplir l'œuvre.

Le troisième degré de ce trône est « Volontairement » c'est-à-dire, que l'œuvre soit faite non seulement pour la seule volonté de Dieu, mais aussi volontairement et de plein consentement, avec un certain repos, paix et tranquillité, voire et contentement spirituel en icelui, à ce que l'âme puisse être rendue capable de la présence de Dieu, et de l'influence de son Saint-Esprit, pour ce que, *Factus est in pace locus ejus* (Psal. 75)⁷¹, sa demeure est en paix, c'est-à-dire, en l'âme qui n'est inquiétée d'aucun bruit d'affections, noises⁷² de passions, et poussement de désirs dérégés. Par ce degré de Volontairement, est excluse toute tristesse, chagrin, et contradiction, en faisant, délaissant et souffrant quelque chose commandée par aucune des lois susdites (cha. 5), de quelque cause que cette contradiction puisse procéder.⁷³

L'âme une fois de plus pourrait se faire illusion quant à son propre avancement spirituel. Benoît en bon pédagogue indique des critères clairs indiquant si l'âme a reçu ou non la grâce d'être placée sur le troisième degré du trône de Salomon. Si elle accomplit la volonté de Dieu à contrecœur, c'est le signe clair qu'elle n'est pas encore en ce degré, attristée qu'elle est par divers attachements, aversions ou passions désordonnées. Et Benoît l'aide à faire la vérité sur ce qui produit en elle tristesse et chagrin. Pour cela il indique de multiples situations qui retiennent l'âme de consentir pleinement à une œuvre et d'accomplir joyusement celle-ci, en présence de Dieu, dans la paix et la joie que procure l'Esprit du Seigneur. Les situations évoquées par Benoît sont tirées ou de sa propre expérience de la vie capucine ou de l'observation de la vie de ses dirigés.

⁷¹ Ps 75,3. Benoît de Canfield a déjà cité ce verset du psaume 75 au chapitre 8 à propos du trône de Salomon (*RP*, p. 174 (I,8)). La paix est déjà goûtée par l'âme à ce degré car la pureté d'intention a triomphé au degré précédent d'« uniquement » du tumulte des passions.

⁷² « noises » signifie en français moderne « bruits ».

⁷³ *RP*, p. 184 (I,10).

Le troisième degré peut être rapproché de l'expérience de conversion rapportée par saint François dans son testament : « ce qui était pour moi amer s'est transformé en douceur de l'âme et du corps⁷⁴ ». Cet aspect que François d'Assise relit comme déterminant dans son parcours spirituel est lié à la période de sa vie où il se met au service des lépreux qui auparavant éveillaient en lui un profond dégoût. À la suite de saint François, les frères dans leur initiation à la vie franciscaine sont placés pour un temps au service des lépreux. Pour les capucins, le service des incurables, des pestiférés ou victimes du choléra, en cas d'épidémie, est un aspect concret caractéristique de leur identité charismatique. Le chemin spirituel semble être la prise de conscience de l'aversion initiale et par grâce de Dieu le dépassement de celle-ci et l'expérience de la douceur de la présence de Dieu dans la paix et la joie.

Afin que le lecteur puisse faire la vérité sur sa façon de faire ce qui plaît à Dieu, le capucin évoque les multiples causes qui contrarient l'homme et l'empêchent d'accomplir la volonté de Dieu de la manière qui lui plaît, à savoir « de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces » :

ce chagrin ou contradiction peut naître de diverses causes, comme de la chose commandée, quand elle est basse et vile, comme de visiter les prisons, panser les malades, ou faire les offices de la maison. Quand la chose est fâcheuse ou peineuse, comme disciplines, abstinences, jeûnes. Quand elle est contraire à notre profit, comme restitution, hospitalité, ou aumônes ; et finalement quand elle est contre l'honneur mondain, comme d'endurer patiemment les paroles piquantes et injurieuses, les opprobres, et calomnies.

Derechef cette contradiction peut venir à l'occasion de celui qui commande, comme pour être, ou être estimé simple, pauvre, ignorant, ou être son ennemi, ou pour le moins n'être pas son ami, ou pour lui avoir dit ou fait quelque chose mal courtoise.

Semblablement cette contradiction peut arriver pour le regard du temps auquel on doit faire la chose, comme quand on est [p. 186] commandé de la faire lorsqu'on désire se reposer, ou prendre sa réfection, récréation, ou faire quelque autre chose de ses propres affaires : Ou

⁷⁴ Le *Testament* de saint François est connu de Benoît de Canfield puisqu'il est considéré par les capucins comme une clé herméneutique de la *Règle* de saint François, indiquant la manière de vivre celle-ci spirituellement. Il suit immédiatement la *Règle* dans toutes les éditions qu'ils font de la *Règle* de saint François. Benoît de Canfield fait mention explicitement de cette expérience spirituelle fondatrice de la vie de saint François dans une relecture générale de l'exercice au chapitre 17 : « Et au contraire acceptant les choses qui sont désagréables à ces sens, à savoir, qui sont mal plaisantes à voir, ennuyeuses à ouïr, désagréables à fleurir, amères à goûter, rudes et austères à toucher. Et à ce propos notre Père saint François disait qu'il conversait si assidûment avec les lépreux, en leur faisant office de charité, que ce lui semblait chose agréable et plaisante ; même selon le sens, d'être parmi eux, la vue desquels au commencement il abhorrait » (*RP*, p. 242).

quand au contraire on a envie de la faire lorsqu'il est commandé de se reposer, manger ou laisser le travail, ou quand on doit faire quelque autre chose que cela.

En outre elle peut provenir de la manière de l'œuvre, comme quand il doit être fait promptement, et avec travail, diligemment, doucement, humblement, et à sa propre confusion et abaissement d'orgueil.

Finalement cette contradiction peut arriver pour le respect du lieu, comme quand c'est en public, ou en lieu mal plaisant, sale ou puant. Par toutes lesquelles et semblables occasions cette contradiction se glisse dans l'œuvre, bien qu'elles sourdent toutes de la seule source de propre volonté, et doivent être jetées hors de l'âme par ce degré de « Volontairement » ou contentement, se souvenant quel tel est le plaisir et volonté, de cette souveraine volonté, qui pour son plaisir et service a créé la nôtre.⁷⁵

Cette citation, un peu longue, décrit, avec la précision que donne l'expérience vécue, les multiples contrariétés rencontrées, quasi inévitablement, par le frère Benoît dans la vie franciscaine capucine. Ces situations éprouvantes sont pour le Maître des Novices⁷⁶ le lieu de vérification de l'aptitude des candidats à la vie des frères mineurs, tant dans la dimension de la vie commune que de l'activité au milieu et au service de ceux qui sont au plus bas de la société. Le lieu de l'avancée spirituelle de ce troisième degré de « volontairement » ne relève pas de quelque « abstraction », mais est précisément la vie elle-même avec les multiples contrariétés qui résultent du choix de faire seulement la volonté de Dieu. C'est là que sont mises en lumière les résistances de la volonté propre jusqu'à ce que l'élan d'aimer Dieu et sa volonté de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces, aie raison de ces résistances et qu'au lieu même de ces résistances jaillissent paix et joie. Cette transformation n'est pas la seule expérience de François d'Assise, déjà évoquée, du passage de l'amertume à la douceur ; elle est devenue l'expérience collective de la fraternité franciscaine primitive qui se traduit notamment dans sa règle de vie :

Et ils [les frères] doivent se réjouir quand ils vivent parmi les personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin.⁷⁷

⁷⁵ *RP*, p. 184-186 (I,10).

⁷⁶ L'on se souvient que dès son retour des études en 1592, la charge de former les novices et les jeunes frères est confiée au frère Benoît.

⁷⁷ *Et debent gaudere, quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles et infirmos et le prosos et iuxta viam mendicantes* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 140-141 (*I Reg 9,2*)). La joyeuse expérience des frères est précisément présentée au chapitre 9 de la première *Règle*, consacré à leur nouvelle manière d'être au monde. Leur sortie du monde n'est pas comme pour les moines l'entrée au monastère mais

Cette transformation de l'âme devant les diverses contrariétés qui ne manquent jamais de survenir n'est pas seulement un passage initiatique pour les frères mineurs, mais elle concerne l'ensemble de la vie spirituelle qui n'est jamais séparée de la vie concrète. C'est précisément la vie concrète avec les contrariétés rencontrées qui renseigne sur l'avancement réel dans la vie spirituelle. C'est pourquoi Benoît signale l'erreur de faux spirituels qui certes accomplissent l'œuvre commandée, mais appliquent leur esprit à chercher Dieu ailleurs que dans le bon accomplissement de l'œuvre avec tout leur cœur, toutes leurs capacités et toute leur âme. C'est en faisant bien cette œuvre, même apparemment vile et basse, que l'homme s'unit à Dieu en s'unissant à sa volonté. L'œuvre « corporelle » qui semblait basse devient alors, par l'intention de la seule volonté de Dieu et par l'engagement de toutes les forces et de tout le cœur dans sa réalisation paisible et joyeuse, une œuvre spirituelle où l'âme est unie à Dieu.

Mettons donc ici pour stable fondement de cet édifice, pour une infaillible maxime, pour résoudre cette affaire, et pour une vraie lumière pour dissiper cette nuée, que quand quelque œuvre se présente à faire, suivant les règles susdites, que ce même œuvre soit corporel ou spirituel, autant qu'il touche à celui qui le doit faire, est la même [p. 190] volonté de Dieu, et à lui esprit et vie. Je dis « le même œuvre » pour signifier la chose qu'on fait, et pour exclure toutes imaginations de quelque autre chose, soit au ciel, soit en terre, soit en son âme, hormis que comme la chose même y est.

Je dis « corporel ou spirituel » à celle fin que nul ne pense que l'un soit exclus plutôt que l'autre, et pour toucher ici l'abus et commune erreur de beaucoup de spirituels, qui font plus volontiers l'œuvre spirituel, que le corporel, estimants celui-là plus noble que celui-ci, et croyants trouver plus de vie et lumière en l'un qu'en l'autre. Car bien qu'ainsi il soit, eu égard seulement à l'œuvre en soi, et qu'il est bon de préférer ainsi l'un à l'autre, en ayant l'option et liberté de choisir, il en est toutefois autrement quand la volonté de Dieu y intervient, au moyen de quelque commandement ou obligation : Car lors c'est mal fait, et l'on s'abuse de préférer le spirituel au corporel, obédience étant comme dit est, meilleure que sacrifice.⁷⁸

La longue mise au point que Benoît de Canfield opère ici et dont nous ne citons qu'un petit extrait vise, peut-être, l'attitude d'une partie des frères capucins de la jeune province des Pays-Bas espagnols, l'actuelle Belgique, qui, nous l'avons vu, délaissent les travaux manuels et activités caritatives constitutives de la vie capucine pour se livrer à la vie contemplative à

l'entrée dans un nouveau style de vie : lâchant les mondanités, ils prétendent entrer dans le style de vie de Jésus lui-même. C'est pourquoi le chapitre neuf commence ainsi : « Que tous les frères s'appliquent à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus-Christ... ». La visée n'est pas l'action sociale ou caritative mais la suite concrète de Jésus-Christ, pour vivre de sa vie et de son esprit.

⁷⁸ *RP*, p. 188-190 (I,10).

partir d'une lecture erronée des mystiques rhéno-flamands. Ils délaissent aussi la vie et la prière commune, et même leur propre santé pour se livrer à une fausse contemplation. Cette attitude contre laquelle se dresse vigoureusement Benoît de Canfield dépasse largement le cadre des capucins flamands. C'est sans doute, plus largement l'attitude du Libre esprit⁷⁹ ou encore celle appelée « préquiétisme » par les historiens de la spiritualité, attitude qui entend délaisser les devoirs d'état au profit d'une prétendue haute contemplation que ces faux spirituels confondent avec la volonté de Dieu. Remarquons que Benoît de Canfield met en garde le lecteur contre des attitudes répandues et non contre quelque risque purement théorique. Le risque est ici de perdre le but recherché à savoir l'union à Dieu, n'étant uni ni à sa volonté actuelle, ni à l'œuvre qu'il commande de faire, mais le cherchant dans les nuées du ciel de sa propre imagination. Or le lieu de sa présence est l'obéissance concrète à sa volonté avec tout son cœur, toute son âme, toute son intelligence et toutes ses forces. À ce degré de « volontairement », c'est la volonté qui à son tour est purifiée, illuminée et redressée.

Quatrième degré de parfaite intention : assurément

Au quatrième degré, plus subtil, de parfaite intention, se fortifie particulièrement la mémoire, point d'appui commun de l'intellect et de la volonté qui opèrent ensemble dans cet exercice ; et cette assurance prépare l'acte de foi⁸⁰ :

Le quatrième degré de ce trône de parfaite intention ou volonté de Dieu est « Assurément » ou une assurance dont elle doit être munie et fortifiée, qui est que lorsque l'on a dressé son intention de faire l'œuvre pour la seule volonté de Dieu, qu'on croie assurément que c'est cette même volonté.⁸¹

Le frère Benoît, pour préciser en quoi consiste ce degré très subtil procède par contraste en déclarant ce qui lui est contraire. Il indique une série de causes produisant les hésitations et les doutes qui peuvent survenir et fragiliser l'élan de l'âme dans le combat qu'elle doit soutenir. Pour chaque cause, en pasteur et serviteur du médecin des âmes, il indique quelque remède.

⁷⁹ L'on désigne ainsi un courant mal défini auquel s'opposait au début du XIV^e siècle l'évêque de Strasbourg et auquel seraient rattachés certains groupes de béghines ou de bégards.

⁸⁰ Benoît de Canfield reprend la trilogie augustinienne : mémoire, intelligence, volonté. Les trois puissances de l'âme correspondaient déjà respectivement aux trois premiers degrés : le premier « actuellement » où l'âme sortait de l'oubli de Dieu, correspondait à la mémoire ; le deuxième « uniquement » s'appuyait principalement sur l'intelligence et le troisième « volontairement » sur la volonté. Aux trois derniers degrés, l'activité des trois puissances de l'âme est perfectionnée par les vertus théologiques : au quatrième degré « assurément » la mémoire est affermie par l'espérance qui prépare la foi, au cinquième degré « clairement » l'intelligence est illuminée par la foi qui opérera par la charité en enflammant la volonté au sixième degré « promptement ».

⁸¹ *RP*, p. 194 (I,11).

La judicieuse disposition choisie par Jean Orcibal, qui met en regard le texte français aux pages paires et le texte anglais aux pages impaires, permet aisément de voir que le texte anglais est beaucoup plus court que le texte français. Mettons d'abord les deux textes en un tableau synoptique afin de faire apparaître similitudes et divergences des deux textes. Nous tenterons ensuite d'expliquer les ajouts en français mis en évidence dans le tableau :

Texte français	Texte anglais
Du quatrième degré de parfaite intention	Of the fourth degree of perfect Intention
<p style="text-align: center;">A</p> <p>Le quatrième degré de ce trône de parfaite intention ou volonté de Dieu est « assurément » ou une assurance dont elle doit être munie et fortifiée, qui est que lorsque l'on a dressé son intention de faire l'œuvre pour la seule volonté de Dieu, qu'on croie assurément que c'est cette même volonté.</p>	<p style="text-align: center;">A'</p> <p>The fourth degree of this Throne, or perfection of his intention is <i>Certainly</i>, or Assurance, with which it ought to be munited and fortified, namely, that when one hath directed his intention to doe the worke for the only <i>will of God</i>, hee assure him self that in veritie it is the <i>will of God</i>.</p>
<p style="text-align: center;">B</p> <p>Ce degré est du tout nécessaire, comme étant l'appui et soutien de l'abnégation, et de toute mortification. Car quand l'Âme dévote est assurée que renonçant à sa propre volonté, ou soutenant quelque piquante mortification ou affliction, elle fait la volonté de Dieu et chose qu'il a fort à gré, cela lui apporte une merveilleuse force pour combattre : Comme au contraire, de douter de cette volonté l'affaiblit grandement, et lui arrache des mains son bâton d'appui qui la soutenait en tels assauts. Car sous quel enseigne est-ce qu'elle combattra, après que celui de cette assurance est abattu, ou quel motif lui reste pour la faire soutenir un si âpre combat, après que par hésitation tel prix assuré est ôté de devant ses yeux. Que si cette hésitation ôte à l'âme l'assurance de la volonté divine, et la force conséquemment à combattre pour icelle, à combien plus forte raison empêche elle de profiler cette volonté et la connaître par expérience de l'esprit, et la vie, et le vrai Paradis de l'âme : ce qui est le fruit et fin de cet exercice.</p>	
<p style="text-align: center;">C</p> <p>Donc ce degré d'« Assurance » doit chasser toute hésitation et doute, lesquels pour être tant préjudiciables, je tâcherai d'en découvrir les causes d'où ils proviennent, et faire tarir les sources d'où ils écoulent.</p>	<p style="text-align: center;">C'</p> <p>By this degree and perfection of Assurance is excluded all doubts and hesitations, which because in this poynt they often intrude them selfs, to the great prejudice of the true and faythfull practice therof, I will endeavour to resolve them, by declaring and taking away the causes thereof, I will endeavour to resolve them, by declaring and taking away the causes wherof they spring.</p>

D

La première cause d'hésitation est, qu'on est assuré si on a dressé si parfaitement son intention comme il convient. Pour abolir cette déception il faut savoir que cette « Assurance » est fondée en deux vérités. La première et principale est que l'œuvre même qu'on fait soit la volonté de Dieu, et cette vérité se connaît (comme par [p. 196] un Oracle du ciel) par la Loi ou par le Supérieur (comme nous avons montré) (ch. 5 et 6.). L'autre vérité est, que l'intention soit dressée à faire l'œuvre pour la volonté de Dieu, et ainsi cette volonté, et l'intention qui s'y conjoint, ne sont plus deux, ains une même volonté. Or il suffit que la première de ces deux vérités soit du tout assurée, pour y établir ce degré « d'Assurément » ; Mais pour l'autre il suffit qu'on pense vraiment que son intention soit dressée et conforme à cette divine volonté, et que la conscience n'accuse pas le contraire. Car par ainsi on ne doit laisser de « Assurément » la volonté de Dieu en l'œuvre. 1. Premièrement pour ce qu'on croit en conscience et par morale assurance, que telle intention est conforme à la volonté de Dieu. 2. Secondement vu que quand elle manquerait de telle conformité, elle est suppléée par cet assuré regard, qui n'est autre qu'une parfaite rectification d'intention, contenant une totale aversion de la créature, et simple conversion à la volonté divine, avec conformité et ferme adhésion à icelle. 3. Attendu encore que quand par fragilité l'intention demeurerait aucunement imparfaite, on n'y doit pas laisser de regarder la volonté de Dieu, non plus qu'on ne doit désister à contempler Dieu en l'homme son image, encore qu'il soit imparfait. Conformément à quoi notre Père saint François parlant de la révérence aux Prêtres, disait, « Et je ne veux en eux considérer péché, car je considère en eux le Fils de Dieu ». Que s'il fallait attendre à regarder « Assurément » la volonté de Dieu en nos actions, jusqu'à ce que nous fussions tout assurés que notre intention y fût parfaite, ce ne serait jamais, puisque jamais nous n'en pourrions nous assurer. 4. Davantage pour autant qu'on ne regarde pas l'intention comme la volonté de Dieu, en tant qu'elle est imparfaite, mais seulement en tant qu'elle est parfaite, conforme et conjointe à cette divine volonté. 5. Considéré aussi que cette intention encore qu'imparfaite, se peut prendre comme la volonté de D. directement ou indirectement ; directement quant à ce qu'elle est conforme et unie à icelle, indirectement, quand à ce que l'imperfection de cette intention est réduite à perfection : car ou cette imperfection

<p>y est logée par la faute de l'âme pour n'avoir pas dressée son intention, et de telle intention imparfaite nous ne parlons pas : ou bien cette imperfection y est sans la faute de l'âme, et après avoir dressée son intention le mieux qu'elle a pu, et lors elle est la volonté de Dieu, qui veut qu'elle demeure pour notre exercice et sa gloire, comme nous est dit ci devant (ch. 7).</p> <p>Finalemēt quand toutes ces raisons, qui semblent manifestes et irréfragables manqueraient, cette seule pourrait suffire, à savoir, que ce degré [p. 198] « d'Assurance » n'est pas bâti, ni assis principalement sur l'assurance qu'on a de la droiture de l'intention en l'œuvre, mais sur l'infailible connaissance qu'on a, que l'œuvre en soi est la volonté de Dieu, vu que <i>Lex Domini immaculata. Et Testimonium Domini fidele</i>. La Loi du Seigneur (qui enseigne cette volonté) est immaculée, et son témoignage (qui la déclare) est fidèle et infailible.</p> <p>La seconde cause est une fausse humilité, laquelle prenant le manteau de la vraie, entre dans le cabinet de l'âme, et lui fait à croire que de s'assurer ainsi qu'elle fait la volonté de Dieu, fait naître en elle la présomption. Mais si cette raison avait lieu, il ne faudrait jamais faire des bonnes œuvres qu'on connaît pour telles, pour ce qu'il en peut provenir la présomption.</p> <p>Donc pour bannir cet erreur, il faut savoir que la vérité n'est pas contraire à l'humilité, mais la conserve, et pour ce tant s'en faut que de contempler ainsi notre œuvre comme la vraie volonté de Dieu cause la présomption, qu'au contraire cela produit une profonde humilité, d'autant, que l'Âme voit ainsi que l'œuvre⁸² n'est pas sien, mais celui de Dieu, comme n'étant fait par son esprit et vertu, mais par l'esprit et vertu de Dieu, et que pour elle, elle n'y a rien comme sien et provenant d'elle, sinon l'imperfection et l'empêchement qu'elle y a donnée à l'esprit de Dieu. Mais au contraire, la présomption naît dans l'âme lorsque par son aveuglement elle ne discerne assurément la volonté de Dieu en l'œuvre ; pour ce que c'est lorsqu'elle ne le lui attribue, comme fait par lui, par sa vertu et son esprit, ains présume qu'elle le fait d'elle même.</p>	
<p style="text-align: center;">E</p> <p>Parfois aussi ce doute ou hésitation provient de ce qu'ès choses indifférentes on ne sait si on a choisi le côté qui agrée à Dieu en laissant ou faisant quelque chose ; ce qui arrive pour ce qu'oublant la règle, on ne sait comment discerner de la chose, se gouvernant par un autre moyen de discerne-</p>	<p style="text-align: center;">E'</p> <p>[p. 199] The first cause then, whereof these doubts doe spring, is because in matters indifferent a man knoweth not whether hee hath chosen that side which pleased God or not, in doing or leaving undone any thing ; which happeneth because forgetting his rule hee knoweth not how</p>

⁸² « Œuvre » est ici au masculin.

<p>ment qu'il ne faut, à savoir en considérant si la chose extérieure est plus agréable à Dieu d'être faite ou laissée, ou de faire ceci ou cela.</p> <p>Pour à quoi remédier, il faut savoir que tel discernement se doit faire par une discussion intérieure, et non par la chose extérieure, à savoir par une vue ou examen d'intention, laquelle si elle vise droit à la volonté de Dieu, on a choisi en vérité la chose qui est selon sa volonté, [p. 200] d'autant qu'en telles choses indifférentes l'œuvre suit l'intention, et non l'intention l'œuvre.</p>	<p>to discern the matter, taking a wrong meanes of discerning the same (to weete) in wayghing the exterior thing, and considering whether it be more agreable to God to leave or doe it, to doe this or to doe that.</p> <p>For remedy therefore heerof, hee must knowe that this is not the meanes in things indifferent: but must judge therof by an interior discussion, and not by the exterior thing, namely, by a view or examen of the intention: which if it tend directly to the <i>will of God</i>, hee hath in veritie chosen that which is the will, because in such indifferent things the worke followeth the intention and not the intention the worke.</p>
<p style="text-align: center;">F</p> <p>En outre ces doutes se rencontrent ès choses petites, et provient de leur bassesse et peu de valeur, faisants croire à quelques-uns que Dieu ne les estime pas, et disent quasiment en eux mêmes ; Dieu se soucie bien de ceci ou de cela, ou, Dieu a il besoin ou fait-il compte de ces petites choses-là ?</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Le remède de quoi est se souvenir, que comme nous devons servir à Dieu, non seulement de quelques-unes de nos parties et puissances, mais de toutes nos forces : ainsi ne devons-nous pas faire seulement quelques-unes de nos œuvres, mais toutes pour icelui et par conséquent tant les petites que les grandes. 2. Aussi que Dieu ne mesure pas la bonté de l'œuvre par son extérieure valeur, ains par l'intérieure attention, et une petite chose devant le monde, peut être grande devant Dieu : Car comme la pauvre étoffe de bure toute brodée d'or, et parsemée de pierreries, est plus riche que le velours sans aucun ornement ; et le manteau de drap doublé de velours est de plus grande valeur qu'un de taffetas doublé de serge : ainsi le moindre œuvre extérieur avec une parfaite intention est plus noble que le plus grand avec une intention imparfaite. 3. Finalement le remède de ce doute est de se souvenir que l'Apôtre nous exhorte disant : <i>Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi facite</i> (Col. 3.)⁸³. Tout ce que vous faites de parole ou d'œuvre, faites le tout au nom de notre Seigneur Jésus Christ : car disant que toutes nos œuvres doivent être faites pour Dieu, il n'excepte pas les petites. Et saint Augustin à ce propos dit. « Tu loues Dieu quand tu fais ta besogne » (<i>S. Aug. sur le Ps. 146</i>). 	<p style="text-align: center;">F'</p> <p>[p. 201] The second doubt is in little matters, and proceedeth from the smallnes and littele vawle therof, perswading some that God esteemeth not such things, sayeng (as it were) in them selves: God careth much for this or that; or, hath God need, or maketh hee accompt of these smalle things?</p> <p>The remedie wherof is to remember that as wee must not serve God only with a parte but with all our forces, so must wee not only doe some of our actions but all for him; and therefore the little aswell as the great.</p> <p>Also that God measureth the goodnesse of the worke, not by the exterior vawle but by the inward intention, and a little thing in our eyes may be great before God: For, like as the garment of russet embroded with gold and sett with perles, is richer then that of velvet without any ornament; the cloake lined with velvet is more costly then one of taffata lined with searge; so the least worke exterior with perfect intention, is better then the greatest with an imperfect intention.</p> <p>Finally, the remedie of the doubt is, to remember to what the Apostle exhorteth us sayeng, (<i>Coloss. 3.</i>) <i>Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine domini nostri Jesu Christi facite</i>. All whatsoever yow doe or say, doe it in the name of our Lord <i>Jesus Christ</i>: for, sayeng that all our workes should be done for God, hee excepteth not the least worke, yea includeth the least word. And <i>S. Augustin</i> to this pupose sayeth (<i>Aug. Sup. Psal. 146.</i>)⁸⁴, thow doest prayse God when doest thy busyness.</p>

⁸³ Col 3,17.

⁸⁴ Il manque un chiffre dans la référence en *RP*, p. 201, qui indique (*Aug. Sup. Psal. 46*).

<p style="text-align: center;">G</p> <p>Puis après ce doute et hésitation vient des choses qui sont plaisantes et sensuelles, comme le manger, boire, récréation et semblables, pource que quelques-uns sentants comme telles choses agréent à la nature et sensualité, penseront volontiers qu'ils ne diraient pas sincèrement, ains plutôt qu'ils feignissent et se moquassent quasiment de Dieu, s'ils disaient qu'ils les font pour sa seule volonté et pour lui agréer. Lequel erreur procède de la mauvaise habitude que l'on a contractée de faire telles choses seulement par le trait et impulsion du plaisir et contentement de la sensualité, sans avoir intention ou égard à la volonté de Dieu : Car ayant contracté une si grande habitude de les faire pour satisfaire à leur appétit brutal, sans élever leur esprit non plus que pourceaux à l'ange, ils pensent que telles choses ne se doivent pas faire autrement, ni [p. 202] même qu'on ait le pouvoir de les rectifier, ou les faire pour la volonté de Dieu.</p> <p>Pour réformer cet erreur⁸⁵, et dissiper cette obscurité, je remets le lecteur tant aux raisons susdites contre le quatrième doute, comme aussi aux paroles expresses de l'Apôtre disant : <i>Sive manducatis, sive bibitis, sive quid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite</i> (1. Cor. 10.) ; Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites tout à la gloire de Dieu. Et S. Augustin dit à l'âme bien réglée : « Tu loues Dieu quand tu prends ta réfection, quand tu manges, quand tu bois, tu le loues quand tu reposes sur ton lit, tu le loues même quand tu dors » (S. August. sur le Psal. 146).</p>	<p style="text-align: center;">G'</p> <p>The third kinde of things wherof these doubts and this hesitation commeth, are things pleasant and sensuall, as eating, drinking, recreations, and the like; because that being so agreable unto nature and sensualitie some will thinke (perhaps) that they say not sincerely, but rather faine, and mocke (as it were) God, in sayeng they do them for his only will and to please him, feeling that it pleaseth theyr nature and sensualitie: which error procedeth from the evill custome wherunto a man hath given himself, to doe such things only by the motion, tract and impulsion of pleasure and sensualitie, without intention or regard had to the <i>will of God</i>: for, having contracted such a long custome to doe them so, to satisfie theyr insatiable and brutish, sensualitie, not lifting up theyr mind, nor looking up to God no more then hoggs in the [p. 203] trowgh, they think such things should be no otherwise done, not that in deed a man hath the power to rectifie the same, and to doe them for the <i>will of God</i>.</p> <p>But to reforme this error and dissipate this obscuritie, I referr the Reader aswell to the reasons above sayd against the second doubt, as also to the expresse words of the Apostle sayeng: (1. Cor. 10.) <i>Sive manducatis, sive bibitis, sive quid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite</i>, Whether you eate or drinke, or doe any thing els, doe it all to the glorie of God: And S. Augustine saith to the sowlle well ordered, Thow doest prayse God when thow takest they refection, when thow doest eate, when thow doest drinke; thow doest prayse him when thow doest repose in thy bed, thow doest also prayse him when thow doest sleepe.</p>
<p style="text-align: center;">H</p> <p>Finalemment ce doute et hésitation provient des choses naturelles, et qui semblent viles et abjectes, et desquelles on a quelques érubescences et vergogne.</p> <p>Pour à quoi remédier servent fort bien toutes les susdites raisons contre le quatrième et cinquième doute ; Aussi semblent aucunement faire les paroles de S. Paul, <i>Quae putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiore circumdamus, et quae inhonesta sunt nostra abundantiore honestatem habent</i> (1. Cor. 12.) ; Nous couvrons et orons les membres de notre corps que nous connaissons être plus vils et déshonnêtes, avec plus de soin et diligence, et les parties qui sont en nous les plus laides ont plus de parement : et n'en doit on pas</p>	<p style="text-align: center;">H'</p> <p>The fourth and last doubt and hesitation proceeds from natural things which seeme abject, and wherof a man hath some shamefastnesse.</p> <p>For remedie against which hesitation and error, serve very fitly aswel all those reasons against the second and third doubts, as also these words of S. Paul which seemeth to touche the same, (1. Cor. 12.) <i>Quae putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiore circumdamus; et quae inhonesta sunt nostra, abundantiore honestatem habent</i>: that is to say, Those partes which wee think to be the baser and most dishonest members of the body, wee cover and adorne with greater care and diligence; and those that are our most unhonnest partes are more</p>

⁸⁵ « erreur » est ici masculin.

perdre la présence de Dieu, sachant que le Soleil qui donne sur le fumier n'en est pas plus obscurci, que quand il reluit sur la belle campagne, et prairie verdoyante.	sumptuously decked: wherefore no man in suche case ought to loose the presence of God, knowing that the Sonne beating on the dunghill, is no more obscured then when it shineth on the greene meddowe or fayre feild.
---	---

Le texte anglais est celui de l'édition de 1609 par Jean Couturier éditeur à Rouen. C'est la traduction littérale par Benoît de Canfield lui-même de son manuscrit français.⁸⁶ Le texte anglais offre une version brève du premier du chapitre 11 : A'-C'-E'-F'-G'-H'. Celle-ci est la traduction fidèle du texte français A-C-E-F-G-H à l'exception évidemment de la numérotation des causes de doute puisque le texte français fait précéder dans la section D les quatre causes de la version anglaise (E'-F'-G'-H') de deux autres causes. Nous pouvons donc former l'hypothèse d'une version brève du manuscrit français (A-C-E-F-G-H)⁸⁷ à laquelle Benoît aura ajouté les sections B et D. Le chapitre 11 nous donne un exemple caractéristique de l'évolution du texte : la version brève donne dans le style littéraire bref et simple la description du quatrième degré du trône de Salomon suivie de quatre doutes ou hésitations qui empêchent l'âme de parvenir à ce degré. L'ajout B-D offre un développement plus approfondi sur la nécessité du quatrième degré, sur son fondement théologique et spirituel à partir de l'Écriture sainte et de la spiritualité franciscaine. La citation du *Testament* de saint François et la proximité avec les *Admonitions* de saint François laissent penser que l'ajout est la synthèse d'une prédication à un public franciscain ou capucin, qui vient éclairer le quatrième degré en le mettant en lien avec des enseignements connus de la spiritualité franciscaine. Il n'est pas impossible en effet que Benoît de Canfield ait prêché les exercices spirituels à ses frères en reprenant la trame de la *Règle de perfection*, et en suivant en particulier les six degrés du trône de Salomon. L'ajout B-D serait un fruit de cette prédication ou d'un dialogue sur ce point avec un public instruit de la spiritualité franciscaine et capucine.

Mais revenons à l'analyse du quatrième degré. Nous suivrons dans un premier temps la version brève qui présente quatre causes pouvant produire de dommageables doutes ou hésitations. Dans un second temps nous nous intéresserons aux ajouts B et D.

La première cause d'hésitation, dans la version brève, est l'incertitude pour une action indifférente, c'est-à-dire ni commandée ni défendue, d'avoir choisi ce qui plaît à Dieu. Pour remédier à ce type de doutes, il faut savoir que ce qui va faire que l'action indifférente plaît à

⁸⁶ Cf. K. EMERY, *Renaissance Dialectic*, p. 25. Kent Emery dans son étude confirme que le texte anglais est une traduction du français, non seulement parce que le capucin anglais l'affirme dans sa dédicace aux Wiseman de l'édition de Jean Couturier, mais aussi parce que la version anglaise suit littéralement la syntaxe du français.

⁸⁷ Seule la numérotation des causes doit être corrigée pour obtenir la version brève du manuscrit français.

Dieu c'est l'intention de faire la volonté de Dieu. Car, explique le capucin, c'est l'œuvre qui suit l'intention et non l'inverse⁸⁸.

La deuxième cause est la fausse croyance selon laquelle Dieu n'aurait pas d'estime pour les plus petites choses. Or, affirme Benoît, Dieu ne mesure pas l'œuvre à sa valeur extérieure, mais à l'intention. Ainsi une chose insignifiante aux yeux des hommes, mais faite dans la parfaite intention de la volonté de Dieu vaut-elle plus, aux yeux de Dieu, qu'une grande œuvre accomplie avec une intention très imparfaite. Pour appuyer cette affirmation, le capucin fait appel à l'autorité de l'Apôtre Paul et de saint Augustin. La lettre aux Colossiens au chapitre troisième, recommande en effet :

Quoi que vous fassiez en parole ou en action, faites toute chose au nom de notre Seigneur Jésus-Christ.

Ce qui inclut jusqu'aux actions et aux paroles les petites. De même, Augustin dans son commentaire du Psaume 146, affirme-t-il que celui qui donne la vraie louange à Dieu c'est celui qui accomplit son œuvre : « Tu loues Dieu quand tu fais ta besogne⁸⁹ ».

Ces précisions données par Benoît de Canfield sont de la plus grande importance, car elles indiquent la vraie nature de la mystique proposée par le capucin anglais : non pas une mystique des extases pour des âmes recevant des grâces extraordinaires, mais une mystique de la vie ordinaire jusque dans ses actions ou ses paroles apparemment les plus insignifiantes. L'on est bien dans la vision du monde franciscaine et capucine, transmise de noviciat en noviciat, selon laquelle le frère qui épluche les pommes de terre, s'il les épluche pour accomplir la volonté de Dieu, accomplit une œuvre aussi grande que celui qui prêche le carême à la cathédrale ou sur la place publique.

La troisième cause de doutes ou d'hésitations survient dans l'accomplissement d'actions agréables à la sensualité comme le manger et le boire. L'âme peut alors penser qu'elle agit selon ses vieilles habitudes et inclinations et non selon ce qui plaît à Dieu. Le remède est le même que pour la deuxième cause : redresser son intention selon la droite volonté de Dieu transforme l'action de sensuelle en action agréable à Dieu. Et le capucin d'invoquer à nouveau saint Paul et saint Augustin. Il cite la première lettre aux Corinthiens au chapitre dixième⁹⁰ :

⁸⁸ Benoît a déjà exposé ce point dans son enseignement sur la manière de discerner la volonté de Dieu. Il le reprend ici, en précisant encore sa pensée, car les doutes peuvent subsister pendant ou après l'accomplissement de l'action.

⁸⁹ *RP*, p. 200 (I,11).

⁹⁰ 1 Co 10,31.

Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites tout à la gloire de Dieu.⁹¹

Et de nouveau Benoît cite le commentaire d'Augustin sur le Psaume 146 :

Tu loues Dieu quand tu prends ta réfection, quand tu manges, quand tu bois, tu le loues quand tu reposes en ton lit, tu le loues même quand tu dors.⁹²

La quatrième cause concerne les choses pour lesquelles l'homme pourrait éprouver quelque honte. À nouveau le remède est tiré de l'enseignement de saint Paul, au chapitre douzième de la première lettre aux Corinthiens⁹³ :

Nous couvrons et orons les membres de notre corps que nous connaissons être plus vils et déshonnêtes, avec plus de soin et diligence, et les parties qui sont en nous les plus laides ont plus de parement.⁹⁴

Benoît prolonge le texte paulinien par la métaphore augustinienne qui suit immédiatement le texte précédemment cité :

et n'en doit pas perdre la présence de Dieu, sachant que le Soleil qui donne sur le fumier n'en est pas plus obscurci, que quand il reluit sur la belle campagne.⁹⁵

En bref, il n'est de chose si basse ou si vile qui une fois illuminée par le soleil de la divine volonté puisse détourner l'âme de la présence de Dieu.

Les quatre causes de doutes ou d'hésitations présentées par la version brève sont donc rédigées dans un style simple et bref qui correspond au projet littéraire initial de la *Règle de perfection*. Elles sont disposées selon la méthode d'exposition du point le plus clair et facile à comprendre jusqu'au point le moins clair. Le contenu que nous venons d'examiner vient confirmer l'hypothèse d'ancienneté de la version brève formulée à partir de sa forme.

Continuons la critique interne du texte en examinant l'exposition plus détaillée qui, selon notre hypothèse de départ correspondrait à une conférence probablement prononcée dans le cadre d'exercices spirituels, les destinataires de cette exposition étant vraisemblablement engagés dans la vie franciscaine capucine, féminine ou masculine, religieuse ou laïque, comme le laisse entendre la référence au *Testament* de saint François :

⁹¹ *RP*, p. 202 (I,11).

⁹² *Ibid.*

⁹³ 1 Co 12,23.

⁹⁴ *RP*, p. 202 (I,11).

⁹⁵ *Ibid.*

Et je ne veux en eux [les prêtres] considérer péché, car je considère en eux le Fils de Dieu.⁹⁶

Il est alors hautement probable que ce développement supplémentaire ait été rédigé pour répondre aux interrogations d'un public précis, désireux d'approfondir la théologie spirituelle sur laquelle repose l'exercice de la volonté de Dieu⁹⁷ :

Ce degré est du tout nécessaire, comme étant l'appui et soutien de l'abnégation, et de toute mortification. Car quand l'Âme dévote est assurée que renonçant à sa propre volonté, ou soutenant quelque piquante mortification ou affliction, elle fait la volonté de Dieu et chose qu'il a fort à gré, cela lui apporte une merveilleuse force pour combattre : Comme au contraire, de douter de cette vérité l'affaiblit grandement, et lui arrache des mains son bâton d'appui qui la soutenait en tels assauts. Car sous quel enseigne est-ce qu'elle combatta, après que celui de cette assurance est abattu, ou quel motif lui reste pour la faire soutenir un si âpre combat, après que par hésitation tel prix assuré et ôté de devant ses yeux. Que si cette hésitation ôte à l'âme l'assurance de la volonté divine, et la force conséquemment à combattre pour icelle, à combien plus forte raison empêche elle de profiler cette volonté et la connaître par expérience être l'esprit et la vie, et le vrai Paradis de l'Âme : ce qui est le fruit et fin de cet exercice.⁹⁸

Benoît en ce quatrième degré se situe au niveau de la motivation de l'âme qui lui permet de soutenir dans la durée le combat que suppose le processus de conversion ou de mort à sa volonté propre, dans lequel elle s'est engagée. Après avoir engagé, au précédent degré de « volontairement » toutes ses forces dans l'accomplissement de la volonté de Dieu, l'âme fait ici, plus ou moins consciemment, l'expérience d'une autre force qui vient soutenir son combat, l'espérance théologique, force qui ne vient pas d'elle, mais de l'Esprit de Dieu et qui lui permet d'entrer plus profondément, plus fermement, dans le mystère de la volonté de Dieu : elle commence à approfondir cette volonté et à l'expérimenter comme étant « l'esprit et la vie, et le vrai Paradis de l'âme ».

En effet, toutes les forces et toute l'âme étaient déjà requises dans l'accès aux degrés précédents pour le discernement de la volonté de Dieu et son accomplissement : les sens, la mémoire, l'intelligence, la volonté. Au quatrième degré, l'assurance psychologique est soutenue, renforcée, voire dépassée par une assurance reçue au-delà des ressources humaines naturelles, l'expérience de la volonté de Dieu comme esprit et vie, et paradis de l'âme. Pour

⁹⁶ *Ibid.*, p. 196 (I,11).

⁹⁷ L'on reconnaît encore ici l'influence des Pères du désert.

⁹⁸ *RP*, p. 194 (I,11).

exprimer cette expérience, le frère Benoît a recours à l'expression « l'esprit et la vie » empruntée à l'Écriture sainte et à la tradition franciscaine, et à l'expression moins courante « Paradis de l'âme ». L'expression « l'esprit et la vie » apparaît en contexte eucharistique en conclusion du discours de Jésus sur le pain de vie à Capharnaüm :

C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie.⁹⁹

L'expression « l'esprit et la vie » indique le passage à une réalité nouvelle, non plus charnelle, mais spirituelle. C'est encore le sens de l'expression quand elle est reprise par François d'Assise dans son *Testament* :

Et tous les théologiens et ceux qui administrent les très saintes paroles divines, nous devons les honorer et les vénérer comme ceux qui nous administrent l'esprit et la vie.¹⁰⁰

Dans son *Testament*¹⁰¹, comme dans ces lettres, le pauvre d'Assise demande la même attitude de respect par rapport aux paroles divines que par rapport aux sacrements. Ces paroles reçues avec les sacrements ou en dehors du cadre sacramentel transforment l'homme qui les reçoit et le font passer à une vie nouvelle¹⁰². Dans les *Écrits* de saint François et par la suite dans la spiritualité franciscaine, la thématique de l'Esprit Saint qui donne la vie tient une place de choix, qu'il n'est pas possible de détailler ici¹⁰³. Qu'il suffise de rappeler l'un des points d'orgue, déjà rencontré, de la *Règle* des Frères mineurs :

⁹⁹ Jn 6,63.

¹⁰⁰ *Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 207 (*Test* 13)). L'expression « l'esprit et la vie » est empruntée par saint François au quatrième Évangile, directement ou à travers la liturgie. Ce verset johannique est intégré par saint François au point qu'on en retrouve cinq occurrences dans ses *Écrits* : « l'esprit et la vie » est appliqué deux fois aux paroles de Christ et trois fois aux paroles divines transmises dites ou transmises par les théologiens ou les prédicateurs (Cf. OPTAT VAN ASSELDONK (OPTAT DE VEGHEL), *La lettera e lo spirito, tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi*, vol. 2, Dimensioni spirituali 7, Editrice Laurentianum, Roma, 1985, p. 336-337)

¹⁰¹ Voir l'étude remarquable de l'historien G. Miccoli sur le *Testament* de saint François. Une traduction en français de cette étude est disponible : MICCOLI, Giovanni, *Le Testament de Saint François*, traduit de l'italien par Mara BOBBERA-ALBERT, Éditions Brepols, Paris, 1996.

¹⁰² Cf. DE WASSEIGE, Max, *Le cœur du petit pauvre, Commentaire du Testament de Saint François*, Éditions franciscaines, Paris, 2012. L'on se reportera, avec intérêt, en particulier au chapitre sur la foi de François, foi dans les églises, dans les prêtres, dans l'eucharistie et dans les paroles qu'administrent les théologiens (p. 39-49).

¹⁰³ Parmi l'abondante littérature sur cet aspect décisif de l'expérience franciscaine, nous nous contentons de renvoyer aux deux gros volumes qui recueillent les articles d'Optat de Veghel sur ce sujet : OPTAT VAN ASSELDONK (OPTAT DE VEGHEL), *La lettera e lo spirito, tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi*, 2 volumi, Dimensioni spirituali 6-7, Editrice Laurentianum, Roma, 1985.

[Les frères] doivent par-dessus tout désirer avoir l'Esprit du Seigneur et sa sainte opération.¹⁰⁴

Ce passage de la *Règle* exprime vigoureusement l'exhortation à passer du mode de vie charnel (orgueil, vaine gloire, envie avarice, souci et préoccupation de ce siècle, critique et murmure, souci d'apprendre les lettres pour ceux qui ne les savent pas) à la vie selon l'Esprit :

prier toujours d'un cœur pur et avoir l'humilité, la patience dans la persécution et dans la maladie, et aimer ceux qui nous persécutent, nous réprimandent et nous accusent.¹⁰⁵

Parvenu au quatrième degré du trône de parfaite intention, l'âme commence à expérimenter, comme l'a fait le séraphique Père saint François que c'est l'Esprit du Seigneur qui lui donne la vie, commençant à l'introduire dans la vie trinitaire.

La référence de Benoît de Canfield n'est pas ici décorative en encore moins un artifice pour donner du crédit à son propos ou obtenir le soutien de ses confrères franciscains capucins. La rencontre avec le saint d'Assise a été en effet décisive dans le choix de vie du jeune William Fitch. Il apparaît dans l'autobiographie de sa conversion, que c'est pour suivre de plus près le Christ à la manière de François d'Assise que le gentleman anglais entre dans l'austère réforme capucine. Dans l'Ordre, le frère Benoît approfondit et intériorise sa connaissance de saint François dans sa vie intérieure et dans l'enseignement qu'il doit transmettre aux novices et aux jeunes frères qui lui sont confiés. Saint François, non seulement fondateur, mais modèle des Frères mineurs, devient pour lui la figure du disciple accompli qui a discerné et accompli la volonté de Dieu, et a été ainsi conformé au Christ lui-même en allant jusqu'au bout, comme Jésus, de la remise de sa volonté dans les mains du Père. Rien d'étonnant à ce qu'au moment où l'âme qui a déployé tous ses propres forces à discerner et mettre en œuvre la volonté de Dieu, apparaisse la figure de François d'Assise qui a pleinement accueilli « l'esprit et la vie » qu'il reçoit de la parole même du Christ ou des paroles du Saint-Esprit, transmises dans l'Écriture sainte, la liturgie ou la prédication.

Au quatrième degré en effet, l'âme commence à reconnaître que son assurance morale ou psychologique d'accomplir la volonté de Dieu, quand elle a dûment redressé ses intentions vers le bon plaisir de Dieu, est soutenue par une assurance plus profonde, un regard dans l'espérance qui lui est donné par l'Esprit Saint. C'est le regard d'espérance et de foi de saint François qu'il résume dans son Testament, l'expérience que lui et la fraternité primitive ont fait

¹⁰⁴ *Super omnia desiderare debent habere Spiritum Domini et sanctam ejus operationem* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 196 (2 Reg 10,8)).

¹⁰⁵ *orare semper ad eum puro corde et habere humilitatem, patientiam in persecutione et infirmitate et diligere eos qui nos persequuntur et reprehendunt et arguunt* (*Ibid.*, (2 Reg 10,9-10)).

de reconnaître dans les prêtres non pas leurs limites et leurs péchés, aussi gros fussent-ils, mais l'action de l'Esprit Saint qui fait que leur action dans la liturgie eucharistique en particulier est l'action même du Fils de Dieu.

Dans son *Testament*¹⁰⁶, saint François transmet à ses frères ce qu'il a lui-même reçu du Seigneur. Quand il relit sa vie, il relit l'action du Seigneur dans sa vie, comme si le protagoniste de sa vie et du début de la fraternité franciscaine était le Seigneur lui-même¹⁰⁷ : « *lui-même me conduisit* ». François décrit ainsi sa conversion : « le Seigneur lui-même me conduisit chez les lépreux et je leur fis miséricorde¹⁰⁸ », la miséricorde étant l'agir même de Dieu. Et François de poursuivre : « le Seigneur me donna une telle foi dans les églises¹⁰⁹ », « dans les prêtres¹¹⁰ », dans les paroles divines transmises par la liturgie, les prédicateurs et les théologiens¹¹¹ ; « le Seigneur me donna des frères¹¹² ». Le premier rôle dans la relecture de sa vie par le saint d'Assise est tenu par le Très-Haut lui-même qui agit en lui et par lui, en ses frères et par ses frères, en les pasteurs de l'Église et par eux. De cette action du Dieu, en laissant le Seigneur et ses paroles divines agir en lui, saint François reçoit « l'esprit et la vie » c'est-à-dire la plénitude de la vie trinitaire s'écoulant dans sa vie et dans celle de la fraternité franciscaine naissante ; il expérimente « l'esprit du Seigneur et sa sainte opération ». Les premiers frémissements de sa conversion sont marqués par la quête de la volonté de Dieu comme en atteste la prière qu'il répétait devant le crucifix de Saint-Damien :

Dieu Très-Haut et glorieux, illumine les ténèbres de mon cœur et donne-moi la foi droite, l'espérance certaine et la charité parfaite, le sens et la connaissance, Seigneur, pour que j'accomplisse ton commandement saint et véritable.¹¹³

¹⁰⁶ FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 204-210.

¹⁰⁷ Dès la première phrase, saint François donne le ton de son Testament : « C'est ainsi que le Seigneur me donna à moi frère François de commencer à faire pénitence », *Dominus ita dedit mihi fratri Francesco incipere faciendi poenitentiam*, (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 204 (Test 1)).

¹⁰⁸ *ipse Dominus conduxit me inter illos [leprosos] et feci misericordiam cum illis* (Test 2). Le « faire miséricorde », même s'il apparaît abondamment dans l'œuvre de saint Bernard dont l'influence est très forte au XIII^e siècle, semble davantage une réminiscence de la péripécie évangélique dite du bon Samaritain (Lc 10,37). La lecture patristique a largement identifié l'agir du Samaritain à celui du Christ lui-même pansant les plaies de l'humanité blessée et la conduisant à l'auberge où elle retrouvera la santé.

¹⁰⁹ *Dominus dedit mihi talem fidem in ecclesiis* (*Ibid.*, (Test 4)).

¹¹⁰ *Dominus dedit mihi et dat tantam fidem in sacerdotibus* (*Ibid.*, (Test 6)).

¹¹¹ *Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina debemus honorare et venrari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam* (*Ibid.*, p. 206 (Test 13)).

¹¹² *Dominus dedit mihi de fratribus* (*Ibid.*, (Test 14)).

¹¹³ *Summe, gloriose Deus, illumina tenebras cordis mei et da mihi fidem rectam, spem certam et caritatem perfectam, sensum et cognitionem, Domine, ut faciam tuum sanctum et verax mandatum* (*Ibid.*, p. 334 (PCru)). La prière de François laisse clairement apparaître la dynamique qui porte les débuts de sa vie spirituelle : *da mihi [...] cognitionem [...] ut faciam tuum mandatum*.

C'est la même quête de la connaissance de la volonté de Dieu et de la grâce de l'accomplir qui s'exprime dans la prière conclusive de la *Lettre à tout l'ordre* lorsque déjà des milliers d'hommes de toute l'Europe sont venus pour mener la vie que le Seigneur lui-même lui a inspirée :

Dieu tout-puissant, éternel, juste et miséricordieux, donne-nous, à nous misérables, à cause de toi-même, de faire ce que nous savons que tu veux, et de toujours vouloir ce qui te plaît, afin qu'intérieurement purifiés, intérieurement illuminés et embrasés du feu du Saint-Esprit, nous puissions suivre les traces de ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, et par ta seule grâce parvenir jusqu'à toi, Très-Haut, qui, en Trinité parfaite et en simple Unité, vis et règnes et es glorifié, Dieu tout-puissant, pour tous les siècles des siècles. Amen.¹¹⁴

Rien d'étonnant donc qu'à ce point de son exercice de la volonté de Dieu Benoît de Canfield convoque le séraphique Père saint François qui non seulement a cherché et accompli la volonté de Dieu autant qu'il est possible à l'humaine condition, mais encore a reconnu dans les actes et paroles, les renoncements et les souffrances de sa vie l'action de Dieu lui-même. Malgré les limites, les péchés, les révoltes de notre humanité marquée par le péché originel, Dieu lui-même ne dédaigne pas d'agir, de parler, de résister et de souffrir en l'homme. C'est la grande œuvre de restauration de l'image de Dieu en l'homme initiée dans l'admirable échange de l'incarnation du Fils de Dieu et continuée, par l'action de l'Esprit Saint dans la vie ecclésiale. Ce qu'il y a de mauvais et d'imparfait dans l'agir humain, François d'Assise l'impute à l'homme lui-même, mais ce qu'il y a de juste et de conforme à la volonté divine, le Poverello l'attribue à l'action du Très-Haut lui-même non pas par déduction théologique, mais par l'expérience même qu'il en fait. La transformation qui s'opère en lui et dans ses frères est expérimentée comme l'œuvre salvifique du Christ en eux, expérience qui les conduit à la conformation au Christ obéissant au Père sous l'action de l'Esprit Saint. L'œuvre du Père dans l'agir de Jésus ne se limite pas à l'existence historique de Jésus en Palestine, mais se poursuit dans l'agir de ses disciples unis au Christ par le baptême. Aux Juifs qui peinaient à croire en sa divinité, Jésus indiquait ce chemin de foi : « si vous ne croyez pas en moi, croyez au moins aux œuvres que le Père accomplit en moi ». Il les invite à voir et à croire. C'est cette même expérience émerveillée que fait saint François quand il relate sa propre vie et celle de ses frères. Le Très-Haut poursuit son œuvre salvifique en eux et à travers eux malgré leur faiblesse et leurs

¹¹⁴ *Omnipotens, aeterna, justa et misericors Deus, da nobis propter te ipsum facere, quod scimus te velle, et semper velle, quod tibi placet, ut interiori mundati, interiori illuminati et igne sancti Spiritus accensi sequi possimus vestigia dilecti Filii tui, Domini nostri Jesu Christi, et ad te, Altissime, sola tua gratia pervenire, qui in Trinitate perfecta et Unitate simplici vis et regnas et gloriaris Deus omnipotens per omnia saecula saeculorum. Amen (Ibid., p. 254 (L'Ord 50-52)).*

péchés chaque fois qu'ils consentent à orienter leur agir, leur résistance au mal ou leur souffrance vers le bon plaisir divin, et à reconnaître humblement en Dieu l'action divine. Ce n'est pas une construction théologique, mais c'est pour saint François l'expérience de base de l'inaction salvifique de Dieu.

Parvenue grâce à Dieu au quatrième degré du trône de parfaite intention, l'âme commence à reconnaître par pure grâce que c'est Dieu qui agit ou souffre en elle quand elle accomplit sa volonté en droite intention de lui plaire. Pour celui qui est formé à la spiritualité franciscaine, l'auditeur supposé du passage inséré dans le chapitre 11 de la *Règle de perfection*, l'enseignement concentré que Benoît de Canfield donne ici est limpide. L'homme malgré sa misère et sa déchéance retrouve en lui l'image de Dieu à laquelle il a été créé et vers laquelle il est recréé par l'obéissance du Christ, Dieu fait homme pour conduire l'homme à la pleine ressemblance avec son Créateur et Sauveur. Comme il le fit pour l'aveugle-né lorsque celui-ci fait ce que Jésus lui a commandé (« va à la piscine de Siloé et lave-toi »), progressivement le Seigneur ouvre les yeux de celui qui accomplit en droite intention le commandement de Dieu afin qu'il le reconnaisse et qu'il croit que c'est Jésus lui-même qui agissait avec puissance lorsqu'il exécutait l'ordre reçu. Reconnaître avec clarté la volonté de Dieu (à ce stade l'âme s'y est exercée en mettant en œuvre les règles de discernement) permet à l'âme de reconnaître, avec assurance que donne l'espérance théologique, l'action de Dieu lui-même en elle et dans les autres. C'est cette acuité visuelle « spirituelle » qui permet à François d'Assise de reconnaître avec assurance dans les prêtres au-delà de leur péché le Fils de Dieu lui-même agissant avec puissance dans les sacrements qu'ils célèbrent et en particulier dans l'eucharistie.

C'est à ce point de la *Règle de perfection* qu'apparaît le « simple regard » qui ne considère pas séparément l'agir humain réalisé dans la parfaite intention de plaire à Dieu et la volonté divine. Il s'agit de voir ensemble en un unique regard de foi l'humain et le divin sans mélange et sans confusion. Il s'agit ici d'expérience vécue et non de doctrine théologique. L'image de Dieu peut être reconnue dans l'homme malgré son imperfection.

La capacité de reconnaître avec assurance la volonté de Dieu ou son action produit chez l'homme l'humilité vraie. Tout ce qui est imperfection, péché ou résistance à l'amour appartient en propre à l'homme, tout ce parfait juste et bon appartient à Dieu qui agit en lui. Sur ce point encore Benoît de Canfield reprend fidèlement l'enseignement de saint François explicité en particulier, comme nous allons le voir, dans ses *Admonitions*. Benoît écrit en effet :

il faut savoir que la vérité n'est pas contraire à l'humilité, mais la conserve, et pour ce tant s'en faut que de contempler ainsi notre œuvre comme la vraie volonté de Dieu cause la

présomption, qu'au contraire cela produit une profonde humilité, d'autant que l'Âme voit ainsi que l'œuvre n'est pas sien, mais celui de Dieu, comme n'étant fait par son esprit et vertu, mais par l'esprit et vertu de Dieu, et que pour elle, elle n'y a rien et provenant d'elle, sinon son imperfection et l'empêchement qu'elle y a donnée à l'esprit de Dieu. Mais au contraire la présomption naît dans l'âme lorsque par son aveuglement elle ne discerne assurément la volonté de Dieu en l'œuvre ; pour ce que c'est lorsqu'elle ne le lui attribue, comme fait par lui, par sa vertu et son esprit, ains présume qu'elle le fait d'elle même.¹¹⁵

La thématique développée ici par le capucin anglais n'est autre que celle exprimée abondamment dans les *Admonitions* de saint François, recueil de vingt-huit enseignements spirituels que le séraphique Père a adressés voire répétés à ses frères lorsque ceux-ci chaque année se réunissaient en chapitre¹¹⁶. L'historien trouvera ici un indice supplémentaire de la circulation des *Admonitions* de saint François, au moins parmi les frères érudits comme Benoît de Canfield, avant le regroupement des *Écrits* de saint François, par l'observant irlandais Luc Wadding et leur publication par ce dernier en 1623¹¹⁷.

Dans ces *Admonitions*, à l'allure d'enseignements monastiques, saint François ressaisit sa propre expérience spirituelle et celle de sa fraternité pour indiquer au serviteur de Dieu quels sont les vrais chemins de la vie spirituelle et le mettre en garde contre les fausses routes, tromperies et illusions diverses¹¹⁸. La première admonition¹¹⁹, de toutes la plus longue, développe la thématique du voir et du croire que nous venons de rencontrer chez Benoît de Canfield : comme les disciples de Jésus avaient besoin du regard de foi suscité par l'Esprit Saint, pour discerner en lui non seulement l'homme, mais aussi le Fils de Dieu, de même les disciples ont besoin de ce même regard de foi pour reconnaître dans le pain eucharistique le vrai Corps du Seigneur ressuscité et l'humilité de Celui qui chaque jour, entre les mains du prêtre descend sur l'autel comme autrefois il est descendu dans le sein de la Vierge Marie.¹²⁰

¹¹⁵ *RP*, p. 198 (I,11).

¹¹⁶ FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 90-116.

¹¹⁷ B.P. *Francisci Assisiatis opuscula nunc primum collecta tribus tomis distincta, notis et commentariis illustrata per fr. Lucam Waddingum*, Antverpiae, ex officina Pantiniana, 1623.

¹¹⁸ L'on se reportera avec profit à l'étude menée par Pierre Brunette dans le cadre sa dissertation doctorale soutenue à l'Université Pontificale Grégorienne : BRUNETTE, Pierre, *Essai d'analyse symbolique des Admonitions de François d'Assise, Une herméneutique de son expérience spirituelle à travers ses écrits*, Éditions franciscaines, Montréal, 1989, ou encore aux contributions plus récentes de Pietro Maranesi et Massimo Reschiglian : MARANESI, Pietro, et RESCHIGLIAN, Massimo, «*Beato il servo che...*», *Intorno alle Ammonizioni di frate Francesco*, Atti della settimana di studi francescani Cavallino, 1-6 settembre 2013, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2014. Ce dernier ouvrage offre de plus une bibliographie intéressante.

¹¹⁹ FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 90-93.

¹²⁰ La contemplation du Poverello s'exprime avec force dans cette admonition qui fait de la reconnaissance du Seigneur dans la foi et sous l'action de l'Esprit le mode de présence à ses disciples choisi par le Christ ressuscité : « Et de même qu'eux [les saints apôtres] par le regard de leur chair, voyaient seulement la chair, mais, contemplant avec les yeux de l'esprit, croyaient qu'il est Dieu, de même nous aussi, voyant du pain et du vin avec

Et cette action de l'Esprit fait que non seulement le disciple reconnaît de don de l'amour jusqu'au bout de son Seigneur, mais qu'il s'engage à son tour dans la même voie que lui. Ce n'est pas seulement une reconnaissance par l'intellect, mais une transformation de la volonté qui conforme jour après jour son agir à l'agir divin de celui qu'il a reconnu¹²¹.

Les admonitions, parfois très brèves, s'enchaînent abordant tour à tour le mal de la volonté propre, l'obéissance parfaite, la glorification de soi seulement dans la croix du Seigneur, l'imitation du Seigneur, l'amour, la vraie humilité, le discernement de l'esprit du Seigneur, la patience, la paix, la pureté du cœur, la compassion, la vanité, la révérence à l'égard des clercs, les vertus. À quatre reprises, revient « le bien que le Seigneur dit et opère par son serviteur » :

Il mange de l'arbre de la science du bien, celui qui s'approprie sa volonté et qui s'exalte du bien que le Seigneur dit et opère en lui.¹²²

L'Apôtre dit : *Personne ne peut dire : « Jésus est Seigneur », sinon dans l'Esprit Saint ; et : Il n'y a personne qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul.* Par conséquent, quiconque envie son frère à propos d'un bien que le seigneur dit et fait en lui relève du péché de blasphème, parce qu'il envie le Très-Haut lui-même qui dit et fait tout bien.¹²³

Voici comment on peut connaître si un serviteur de Dieu possède de l'esprit du Seigneur : quand le Seigneur opérerait par lui quelque bien, sa chair ne s'en exalterait pas, elle

les yeux du corps, voyons et croyons fermement qu'ils sont ses très saints corps et sang vivants et vrais. Et de cette manière le Seigneur est toujours avec ses fidèles, comme il le dit lui-même : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle », *Et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum eius carnem videbant, sed ipsum Deum esse credebant oculis spiritualibus contemplantes, sic et nos videntes panem et vinum oculis corporeis videamus et credamus firmiter, eius sanctissimus corpus et sanguinem vivum esse et verum. Et tali modo semper est Dominus cum fidelibus suis, sicut ipse dicit: Ecce ego vobiscum usque qd consummationem saeculi (Ibid., p. 92 (Adm 1,20-22)).*

¹²¹ François dans la *Lettre* à tout l'ordre, qu'il adresse aux frères réunis en chapitre, écrit : « Ô admirable profondeur et stupéfiante faveur ! Ô humilité sublime ! Ô humble sublimité que le Seigneur de l'univers, Dieu et Fils de Dieu, s'humilie au point de se cacher pour notre salut sous la modeste apparence du pain ! Voyez, frères, l'humilité de Dieu et répandez vos cœurs devant lui ; humiliez-vous, vous aussi, pour être exaltés par lui. Ne retenez donc pour vous rien de vous, afin que vous recevie tout entiers celui qui se donne à vous tout entier », *O admiranda altitudo et stupenda dignatio! O humilitas sublimis! O sublimitas humilis, quod Dominus universitatis, Deus et Dei Filius, sic se humiliat, ut pro nostra salute sub modica panis formula se abscondat! Videte fratres, humiliationem Dei et effundite coram illo corda vestra; humiliamini et vos, ut exaltemini ab eo. Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum (Ibid., p. 248-250 (L'Ord 27-29)).*

¹²² *Ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat et se exaltat de bonis, quae Dominus dicit et operatur in ipso (Ibid., p. 94 (Adm 2,3)).*

¹²³ *Ait apostolus: Nemo potest dicere: Jesus, nisi in Spiritu Sancto; et: Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. Quicumque ergo invidet fratri suo de bono, quod Dominus dicit et facit in ipso, pertinet ad peccatum blaphemiae, quia ipsi Altissimo invidet qui dicit et facit omne bonum (Ibid., p. 100.102, (Adm 8)).*

qui est toujours contraire à tout bien, mais se tiendrait plutôt pour plus vil à ses propres yeux et s'estimerait plus petit [mineur] que tous les autres.¹²⁴

Heureux le serviteur qui ne s'exalte pas davantage du bien que le Seigneur dit et opère par lui que de celui qu'il dit et opère par un autre.¹²⁵

Lorsqu'un serviteur de Dieu accomplit une action bonne ou prononce une parole bonne, François d'Assise reconnaît que c'est le Seigneur qui « dit et opère par lui ». Cet homme ne peut s'attribuer à lui-même que ses imperfections et ses péchés. Le bien n'est opéré que par Dieu seul. L'humilité vraie selon François d'Assise consiste en la reconnaissance à la fois de notre imperfection et de l'action du Seigneur lorsque Dieu dit et opère quelque bien par lui. Cette définition de l'humilité que donne François d'Assise n'est pas une nouveauté puisqu'on la trouve chez les Pères monastiques, notamment chez Dorothée de Gaza :

La seconde espèce d'humilité, c'est d'attribuer à Dieu les bonnes œuvres. Telle est la parfaite humilité des saints.¹²⁶

Benoît de Canfield a-t-il lu les écrits du moine palestinien, dont une traduction latine est publiée à Venise en 1523 et une traduction française en 1597 ? Nous ne le savons pas mais il connaissait au moins son enseignement par les *Vitae Patrum* qui tenaient déjà une place importante dans la culture religieuse occidentale au moment de la fondation des ordres mendiants. Les *Admonitions* de saint François reprenaient cette tradition.

L'humilité est le fondement d'une vie spirituelle authentique et elle constitue la base de la vie des Frères mineurs, que le frère Benoît a vécue et transmise aux novices. La contemplation de l'action divine, ce que le capucin anglais appelle ici la volonté de Dieu, dans l'œuvre accomplie en parfaite intention, non seulement soutient et assure le propos de conversion de l'âme, mais lui permet déjà de goûter la présence divine comme il sera décrit au cinquième degré.

Remarquons enfin que la contemplation de Dieu agissant dans l'homme n'est pas réservée aux spiritualités monastique ou franciscaine. Benoît de Canfield a pu s'inspirer aussi de saint Paul qui, au chapitre 12 de la deuxième épître aux Corinthiens sur la diversité des dons

¹²⁴ *Sic potest cognosci servus Dei, si habet de spiritu Domini: cum Dominus operatur per ipsum aliquod bonum, si caro eius non inde exaltaret, quia semper est contraria omni bono, sed si magis ante oculos se haberet viliolem et omnibus aliis hominibus minorem se existimaret (Ibid., p. 104 (Adm 12)).*

¹²⁵ *Beatus ille servus, qui non magis se exaltat de bono, quod Dominus dicit et operatur per ipsum, quam quod dicit et operatur per alium (Ibid., p. 108 (Adm 17,1)).*

¹²⁶ Ἡ δὲ δευτέρα ταπεινῶσις ἐστὶ τὸ ἐπιγράφειν τῷ θεῷ τὰ κατορθώματα. Αὕτη ἐστὶν ἡ τελεία ταπεινῶσις τῶν ἁγίων (DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, SC 92, 1961, p. 197 (Instructions II,33)).

de l'Esprit affirme que c'est le même Dieu qui agit en tous, désignant le Dieu unique comme, « celui qui opère toutes choses en tous¹²⁷ ».

Toutefois la source la plus probable de l'affirmation de Benoît que c'est Dieu qui agit quand l'homme agit dans la pure intention de sa volonté demeure la tradition franciscaine. Selon l'affirmation même de saint François qui est devenue patrimoine commun de sa famille spirituelle, toute bonne action accomplie par l'homme est l'œuvre de Dieu lui-même, l'homme ne pouvant revendiquer pour son propre compte que ses actions mauvaises¹²⁸. Cette vision des choses serait désespérante pour l'homme qui entendrait faire le bien par lui-même, mais elle est Bonne Nouvelle pour celui qui se réjouit de l'action de Dieu dans son propre agir. La fragilité de l'homme, ses imperfections, ses vices et les péchés qu'il a pu commettre n'empêchent pas Dieu de vouloir accomplir en lui ou par lui des œuvres bonnes.

Selon Benoît de Canfield, les premières hésitations susceptibles de paralyser l'âme sont de douter que l'œuvre qu'elle accomplit soit bien la volonté de Dieu ou que l'intention dans laquelle elle l'accomplit soit suffisamment pure. Le premier antidote est de croire que si l'âme a fait un discernement honnête selon les règles précédemment annoncées, l'œuvre entreprise est bien la volonté de Dieu. Cela étant, l'âme doit savoir qu'elle ne peut en cette vie redresser parfaitement son intention, et qu'en tout état de cause, Dieu supplée mystérieusement à la faiblesse et à l'imperfection de l'âme en agissant lui-même lorsque l'âme fait le bien.

Benoît de Canfield n'entend pas ici proposer une théologie de l'agir divin en l'homme, mais tire les conséquences concrètes de paroles et d'écrits de saint François répétés et intégrés

¹²⁷ ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Co 12,6). La Vulgate traduit : *qui operatur omnia in omnibus*. Le verbe latin *operor* utilisé transitivement a les sens de travailler, produire, pratiquer, exercer, effectuer. Cette mention de l'action de Dieu en l'homme n'est pas la seule dans les épîtres pauliniennes. L'Apôtre en Ph 2,13 écrit également : *Deus est enim, qui operatur in vobis et velle, et perficere pro bona voluntate*, « car c'est Dieu qui opère en vous, et le vouloir et l'accomplir selon son bon plaisir ». Benoît de Canfield pouvait aussi lire ce verset en grec : θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. L'inaction de Dieu dans le croyant est là encore exprimée par les verbes *operari* ou *ἐνεργεῖν*. Remarquons seulement que ce verset se situe au chapitre deuxième de la *Lettre aux Philippiens* où saint Paul invite à imiter les sentiments et notamment l'humilité du Christ contemplé dans le double mouvement de son abaissement volontaire et de son exaltation par Dieu.

¹²⁸ L'on pourrait citer une série de passages où saint François affirme que c'est le Seigneur qui agit, par exemple dans l'*Admonition 12* : « Voici comment on peut connaître si un serviteur de Dieu possède l'esprit du Seigneur : *quand le Seigneur opérerait par lui quelque bien*, sa chair ne s'en exalterait pas, elle qui est toujours contraire à tout bien, mais il se tiendrait plutôt pour plus vil à ses propres yeux et s'estimerait plus petit que tous les autres hommes », ou dans l'*Admonition 2* : « Il mange de l'arbre de la science du bien celui qui s'approprie sa volonté et qui s'exalte *du bien que le Seigneur dit et opère en lui* », ou bien dans l'*Admonition 8* : « L'Apôtre dit : "Personne ne peut dire Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit-Saint" et : "Il n'y a personne qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul". Par conséquent, quiconque envie son frère à propos d'un bien que le Seigneur dit et fait en lui relève du péché de blasphème, parce qu'il envie *le Très-Haut lui-même qui dit et fait tout bien* », ou encore dans l'*Admonition 17* : « Heureux le serviteur qui ne s'exalte pas davantage du bien que le Seigneur dit et opère par lui que de celui qu'il dit et opère par un autre ».

dans la conscience franciscaine et capucine. En assumant la condition d'homme, le Fils de Dieu restaure et porte à sa perfection l'image de Dieu déposée en lui par l'acte créateur. L'homme en suivant les traces du Fils de Dieu fait l'expérience de la ressemblance, qui est expérience de l'esprit et de la vie et il connaît déjà le vrai paradis de l'âme. Cette foi en l'agir du Fils de Dieu est l'appui nécessaire de l'exercice de la volonté de Dieu et c'est en ce quatrième degré que l'homme commence à en faire au moins confusément l'expérience.

Il y a ici comme un lâcher-prise à réaliser quant aux actions méritoires ou bonnes actions que l'homme pourrait accomplir. Il s'agit de laisser le Seigneur agir, en se préoccupant seulement de redresser autant que possible son intention vers la seule volonté de Dieu. La préoccupation de faire de bonnes actions, aussi louable soit-elle, doit céder le pas à la recherche de la seule volonté de Dieu, la volonté de Dieu, incréée, étant supérieure à toute autre fin appartenant aux choses créées.

Le regard d'espérance et de foi de saint François qui croit en la capacité de Dieu d'accomplir de grandes choses, belles et bonnes, malgré l'imperfection et l'indignité de ses serviteurs semble la clé de compréhension des paragraphes délicats de ce chapitre de la *Règle de perfection*. En effet ce que l'homme par lui-même est incapable de mener à bien, le Fils de Dieu prenant notre humanité est lui en mesure de le conduire à son parfait accomplissement. Par exemple, L'homme ne sait pas prier comme il faut, ni offrir sa vie à Dieu de façon satisfaisante, mais le Fils de Dieu priant en lui et portant au Père sa prière et sa vie transforme celle-ci en offrande parfaite, car il en fait sa propre offrande en la portant lui-même, comme dit la liturgie eucharistique, sur l'autel céleste.

L'espérance théologique à l'œuvre en ce quatrième degré prépare l'âme à accueillir la foi qui caractérise le cinquième degré.

Cinquième degré de parfaite intention : clairement

Parvenue au cinquième degré de vive foi, l'intellect est illuminé par l'Esprit Saint et l'âme commence à percevoir la dynamique de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active. Pour saisir cette dynamique avec plus de justesse, arrêtons-nous au contexte dans lequel celle-ci a été vécue puis mise par écrit par Benoît de Canfield. Il est éclairant en effet de considérer, par analogie des structures, ce dynamisme à la lumière de la dynamique eucharistique franciscaine et de la pédagogie de la prière des capucins.

Pour François d'Assise et la fraternité franciscaine primitive, le modèle structurant de la vie spirituelle et de toute la vie des frères est la liturgie et en particulier l'eucharistie, célébrée

chaque jour et centre de la vie de la fraternité¹²⁹. Elle donne à voir l'humilité du Christ, source et modèle de toute la vie des Frères mineurs :

Alors, *filis des hommes, jusques à quand ce cœur lourd ?* Pourquoi ne reconnaissez-vous pas la vérité et ne croyez-vous pas *au Fils de Dieu ?* Voici, chaque jour il s'humilie comme lorsque des trônes royaux il vint dans le ventre de la Vierge ; chaque jour il descend du sein du Père sur l'autel dans les mains du prêtre. Et de même qu'il se montra aux saints apôtres dans une vraie chair, de même maintenant ainsi il se montre à nous dans le pain sacré. Et de même qu'eux, par le regard de leur chair, voyaient seulement sa chair, mais, contemplant avec les yeux de l'esprit, croyaient qu'il est Dieu, de même nous aussi, voyant du pain et du vin avec les yeux du corps, voyons et croyons fermement qu'ils sont ses très saints corps et sang vivants et vrais. Et de cette manière le Seigneur est toujours avec ses fidèles, comme il le dit lui-même : *Voici, je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle.*¹³⁰

Le premier degré de parfaite intention correspond dans la participation au mystère eucharistique à l'assistance effective, physique, concrète à la messe. Le deuxième degré correspond à la disposition du fidèle d'être à la messe uniquement pour Dieu et non pour d'autres motivations. Le troisième degré correspond à la participation à la liturgie de tout son cœur, de toutes ses forces et de toute son âme, attentif à la Parole de Dieu et au don total que le Christ fait pour lui de son Corps et de son Sang. Le quatrième degré correspond à l'acte de croire fermement, avec pleine assurance, au Fils de Dieu lui-même présent sous les espèces eucharistiques. Au cinquième degré, correspond le moment où l'Esprit Saint fait voir clairement la présence agissante du Fils de Dieu, de sorte que le fidèle entre dans le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu et soit uni activement à son œuvre salvifique. Ce qui implique, pour saint François, de se donner tout entier à celui qui s'est donné tout entier pour nous¹³¹. La contem-

¹²⁹ Le Concile Vatican II parlera de l'eucharistie comme « source et sommet de toute la vie chrétienne » (*Lumen Gentium* 11). La dimension exemplaire de l'eucharistie dans la vie de saint François et de la fraternité primitive est amplement documentée l'ouvrage du capucin Brésilien Mariosvaldo Florentino : *Francisco de Asís y la liturgia*, Colección Hermano Francisco n° 71, Ediciones franciscanas Arantzazu, Vitoria-Gasteiz (España), 2019 (voir en particulier p. 63-79). Cette question est abordée aussi par G. Micolli dans le chapitre II intitulé « La réflexion sur l'Incarnation » de l'ouvrage déjà cité : MICOLLI, Giovanni, *Le Testament de Saint François*, traduit de l'italien par Mara BOBBERA-ALBERT, Éditions Brepols, Paris, 1996, p. 45-49. Ce chapitre donne une belle synthèse de la continuité entre l'Incarnation et l'eucharistie dans l'expérience et la pensée du saint d'Assise.

¹³⁰ *Unde: Fillii hominum, usquequo gravi corde? Ut quid non cognoscitis veritatem et creditis in Filium Dei? Ecce, quotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus venit in uterum Virginis; quotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis. Et sicut sanctis apostolis in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane. Et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum eius carnem videbant, sed ipsum Deum esse credebant, sed ipsum Deum esse credebant oculis spiritualis contemplantes, sic et nos videntes panem et vinum oculis corporeis videamus et credamus fermiter, eius sanctissimum corpus et sanguinem vivum esse et verum. Et tali modo semper est Dominus cum fidelis suis, sicut ipse dicit: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 92 (*Adm* 1,14-22)).

¹³¹ *Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum* (*Ibid.*, p. 250 (*LOrd* 29)).

plation de « vive foi » renvoie le fidèle à l'agir concret, au lavement des pieds en mémoire du Seigneur, à « faire cela en mémoire de lui ». De même le cinquième degré de vive foi débouche sur le sixième degré d'active charité. Les six degrés de parfaite intention s'enchaînent donc selon le même processus que l'entrée dans le mystère eucharistique vécue dans la tradition franciscaine.

Cette manière, eucharistique, de saint François d'entrer dans l'union avec le Christ a été reprise par les capucins dans leur pédagogie de la prière comme il apparaît clairement dans le prologue du *Traité de l'oraison* de Mathias de Salò l'un des fondateurs de la Province de France des capucins. Le parallélisme avec les degrés de parfaite intention peut être aisément montré.

Dans le prologue du traité de Mathias de Salò, tout part de la participation concrète et active à la prière vocale (dont la liturgie eucharistique) c'est le premier degré, suivi de l'intention de chercher Dieu seul dans la prière vocale (deuxième degré) et de l'investissement de tout l'être, autant qu'il le peut, dans cette prière vocale (troisième degré). L'homme se laisse alors toucher personnellement par une parole ou un aspect de la prière vocale qui rejoint sa vie. Il passe alors à la prière mentale, méditant, à partir de l'un des éléments de son expérience qu'a rencontré la prière vocale, l'un des mystères de la vie ou de la Passion du Christ dans l'assurance d'une foi affermie (quatrième degré). Alors au-delà des forces humaines pleinement mobilisées, l'Esprit Saint vient quand le moment est arrivé illuminer l'intelligence (cinquième degré) et embraser la volonté (sixième degré). L'oraison mentale affective aboutit alors à la décision de se conformer à la volonté de Dieu dans l'un ou l'autre aspect de la vie où l'âme a été rejointe par le Seigneur. C'est ainsi que l'oraison mentale, selon la pédagogie des capucins, débouche toujours sur l'action concrète.¹³²

La description succincte des processus de transformation à travers la dynamique eucharistique vécue et enseignée par saint François comme à travers la méthode de prière vécue et transmise par les capucins montre un parallélisme saisissant avec la progression observée dans les degrés de parfaite intention de la *Règle de perfection*. Cela n'a rien d'étonnant puisque le frère Benoît est nourri de la spiritualité franciscaine et marqué par la pédagogie de la prière de son ordre. Dans les trois processus décrits, l'âme est convoquée à la mise en acte, au redressement de son intention vers Dieu seul et à s'engager de toutes ses forces. Apparaît alors, avec le secours surnaturel de l'espérance, une étape d'assurance et d'affermissement dans la

¹³² L'on pourrait évoquer ici, par exemple, les « œuvres de la vive foi », œuvres sociales créées après les prédications de carême par les capucins, par exemple les maisons d'accueil de jeunes filles qui risqueraient, sans elles, de tomber dans la prostitution. Le retour à l'intériorité et la contemplation du Crucifié prêchés par eux devait aboutir à l'engagement caritatif, selon les possibilités et les besoins sociaux propres de chaque cité.

foi, annonçant la claire vision dans la foi de la présence agissante de Dieu lorsque, par grâce, l'Esprit Saint illumine l'intellect et embrase la volonté :

Le cinquième degré de ce trône ou perfection de cette intention est « Clairement » c'est à dire, qu'elle soit accompagnée d'une vive foi, et que selon que l'on connaît que l'œuvre ainsi fait est la volonté de Dieu, aussi avec une vive foi, claire vue, et fixe regard on la contemple comme telle. Il faut, dis-je, en esprit regarder l'œuvre, non comme cet œuvre, mais comme cette volonté, ne regardant pas l'œuvre extérieur, mais le divin plaisir intérieur, non comme quelque chose créée, mais comme la volonté de Dieu incréée. Car bien qu'en cet œuvre il y ait quelque chose créée, ce n'est rien toutefois au respect de ce qui est incréé, et bien que tous deux, il ne les faut pas toutefois regarder comme deux ; ains¹³³ comme un, pour autant que comme telle chose n'apporte pas lumière, comme œuvre humain et créé, ains comme chose incréée, et la volonté de Dieu : aussi nous n'y devons pas ficher¹³⁴ notre esprit comme en un œuvre humain, ains comme en la volonté divine, à cause que notre esprit ne peut jamais voir la beauté et perfection de l'une cependant qu'il voit et considère l'autre comme une autre.¹³⁵

Au cinquième degré de parfaite intention, le protagoniste est l'Esprit Saint. C'est lui, par la vive foi qu'il infuse, qui fait voir à l'âme l'agir divin (la volonté de Dieu en acte) à l'intérieur de l'action qu'elle a accomplie en conformité avec la volonté de Dieu. Pour continuer l'analogie avec l'eucharistie, l'âme du croyant sous l'action de l'Esprit Saint discerne la dimension divine qui traverse l'œuvre faite en droite intention, comme elle discerne la présence réelle du Christ ressuscité dans le pain et le vin consacré, ou la transformation de l'assemblée et des fidèles qui la constituent dans le Corps du Christ et dans ses membres. Ce que chaque croyant animé par l'Esprit apporte au sacrifice eucharistique (action, renoncement, souffrance...) a été comme perfectionné et divinisé par l'action du Saint-Esprit. L'action de Dieu dans la vie du croyant est reconnue plus seulement de manière théorique et générale, mais dans la particularité de tel acte, à condition que ce dernier ait été fait autant qu'il est possible dans l'intention de la volonté de Dieu, intention elle même perfectionnée par l'Esprit de Dieu quand l'homme a mobilisé toutes ses ressources humaines pour accomplir la volonté divine.

Au cinquième degré l'âme met activement en œuvre la vertu théologique de foi reçue du Saint-Esprit pour reconnaître Dieu dans l'œuvre qui s'accomplit. Elle quitte la présomption de

¹³³ « ains » en ancien français signifie « mais ».

¹³⁴ « ficher » signifie « attacher ».

¹³⁵ BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle de perfection, The Rule of Perfection*, Éditeur Jean ORCIBAL, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, volume LXXXIII, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, p. 204 (I,12).

se prendre pour l'origine de l'action bonne et accepte joyeusement sa place de collaboratrice de Dieu dans cette action. Elle est passée de l'exaltation de son ego qui affirmait : « Moi, j'ai fait ceci, moi je fais cela » à la reconnaissance joyeuse des merveilles que le Seigneur fait en elle ou par elle, malgré sa petitesse ou son indignité.

Benoît souligne cette réalité par procédé de contraste : l'âme endormie qui ne pratique pas ce don de foi reçu de l'Esprit et tiend l'activité humaine hors du champ de cette foi ressemble à quelqu'un qui se laisse vaincre par la maladie faute de prendre le médicament dont elle dispose, mourir de faim faute de cuisiner les provisions qu'elle a chez elle, ou mourir de soif faute de tirer le vin qui est dans sa cave. Son état est celui dont

l'entendement n'est illuminé par cette claire lumière, ni la volonté enflammée par cet amour brûlant, ni l'âme attirée par cette naïve beauté ; annoblie par cette majesté, élevée par cette sublimité, ni finalement réveillée par l'esprit vivifiant de Dieu.¹³⁶

L'âme au cinquième degré de parfaite intention ne cesse d'exalter les hauts faits de Dieu non seulement dans l'histoire humaine en général, mais aussi dans sa propre vie. Parvenue au cinquième degré de « vive foi », l'âme non seulement reconnaît le Seigneur présent et agissant, mais elle est mue vers l'action concrète, vers les œuvres à accomplir dans l'élan d'amour du Seigneur. C'est ainsi que l'action pastorale des capucins sera accomplie « par redondance d'amour ». Selon l'enseignement de saint Jacques, la foi sans les œuvres serait bien morte. En résumé, la « foi vive » caractéristique du cinquième degré non seulement illumine l'intellect et permet de reconnaître la présence agissante du Seigneur, mais aussi elle enflamme la volonté et aboutit à des actes de charité, constitutifs du sixième degré. C'est la foi opérant par la charité¹³⁷.

Sixième degré de parfaite intention : promptement

Par pure grâce, l'âme a acquis successivement les habitus de chercher la volonté de Dieu, d'opérer un juste discernement de celle-ci, de la mettre en acte (premier degré), en vue

¹³⁶ *RP*, p. 206 (I,12).

¹³⁷ La « vive foi » est l'un des thèmes importants de la prédication des capucins du XVI^e siècle. Celle-ci vise des fruits spirituels et caritatifs concrets. Non seulement ils sont eux-mêmes engagés dans le service des hôpitaux pour incurables ou autres institutions caritatives, mais les prédications de carême qu'ils sont invités à prêcher vise des fruits spirituels et des fruits caritatifs concrets, telle, par exemple, la création de maisons pour des jeunes filles en danger de tomber dans la prostitution. L'historien Michele Camaioni, spécialiste de Bernardino Ochino et du premier siècle des capucins, donne un aperçu des « œuvres de la vive foi » dans l'article « Le opere della "viva fede". I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto », in *Politiche di misericordia tra teorie e prassi, Confraternite, ospedali e Monti di pietà (XIII-XVI secolo)*, a cura di DELCORNO, Pietro, Società editrice Il Mulino, Bologna, 2018, p. 275-309.

seulement du seul bon plaisir divin (deuxième degré), de toutes ses forces (troisième degré), de reconnaître avec assurance la volonté de Dieu dans l'œuvre accomplie (quatrième degré), de contempler clairement avec vive foi, illumination de l'intelligence et embrasement du cœur, la présence de Dieu agissante dans l'œuvre accomplie (cinquième degré). Le dernier degré qu'elle est appelée à gravir en la vie active est l'habitus de diriger promptement, c'est-à-dire sans retard, son intention vers la seule volonté de Dieu :

Le sixième degré de ce trône est « promptement » c'est à dire, que cette intention perfectionnée des cinq degrés précédents, doit être vivement dressée, et non à la fin, ni au milieu, mais au commencement de l'œuvre.

Par ce degré est excluse toute tardivité et délai à dresser son intention, quand nous commençons à faire ou à souffrir quelque chose, par lequel délai nous sommes privés quelquefois du profit et mérite de l'œuvre, 1. en le faisant tantôt avec une moindre intention que pour la seule volonté de Dieu, 2. et tantôt, sans aucune bonne intention du tout, 3. et quelquefois même on y démerite et offense, comme le faisant ou souffrant avec mauvaise intention, et tout cela à faute de cette diligence et promptitude à dresser son intention au commencement, comme demande ce degré.¹³⁸

La dynamique de l'exercice de la volonté de Dieu dans la vie active

Nous venons de donner une lecture des six degrés à partir de ce qui est connu de la spiritualité de la réforme capucine, milieu dans lequel Benoît de Canfield a vécu et relu sa propre expérience spirituelle. Cette lecture ne prétend pas épuiser tous les sens de la progression décrite par le capucin anglais. Cette dernière en effet prendra des couleurs et des formes bien différentes selon la personne qui s'applique à cet exercice, selon sa personnalité et les grâces spécifiques reçues, selon l'état de vie et le milieu spécifique dans lequel elle évolue. La métaphore biblique des six degrés du trône de Salomon permet d'indiquer, de manière suggestive et non spécifique, les étapes de la progression de l'âme, quels que soient son devoir d'état et ses obligations propres. Celles-ci peuvent être vécues dans des circonstances aussi diverses que celles où vécurent, pour ne donner que quelques exemples, la maîtresse de maison Barbe Acarie, l'officier Monsieur de Nantilly, l'abbesse bénédictine réformatrice de Montmartre ou l'éminence grise du Cardinal de Richelieu.

La progression de l'âme en l'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active peut être résumée dans la figure suivante :

¹³⁸ RP, p. 208 (I,13).

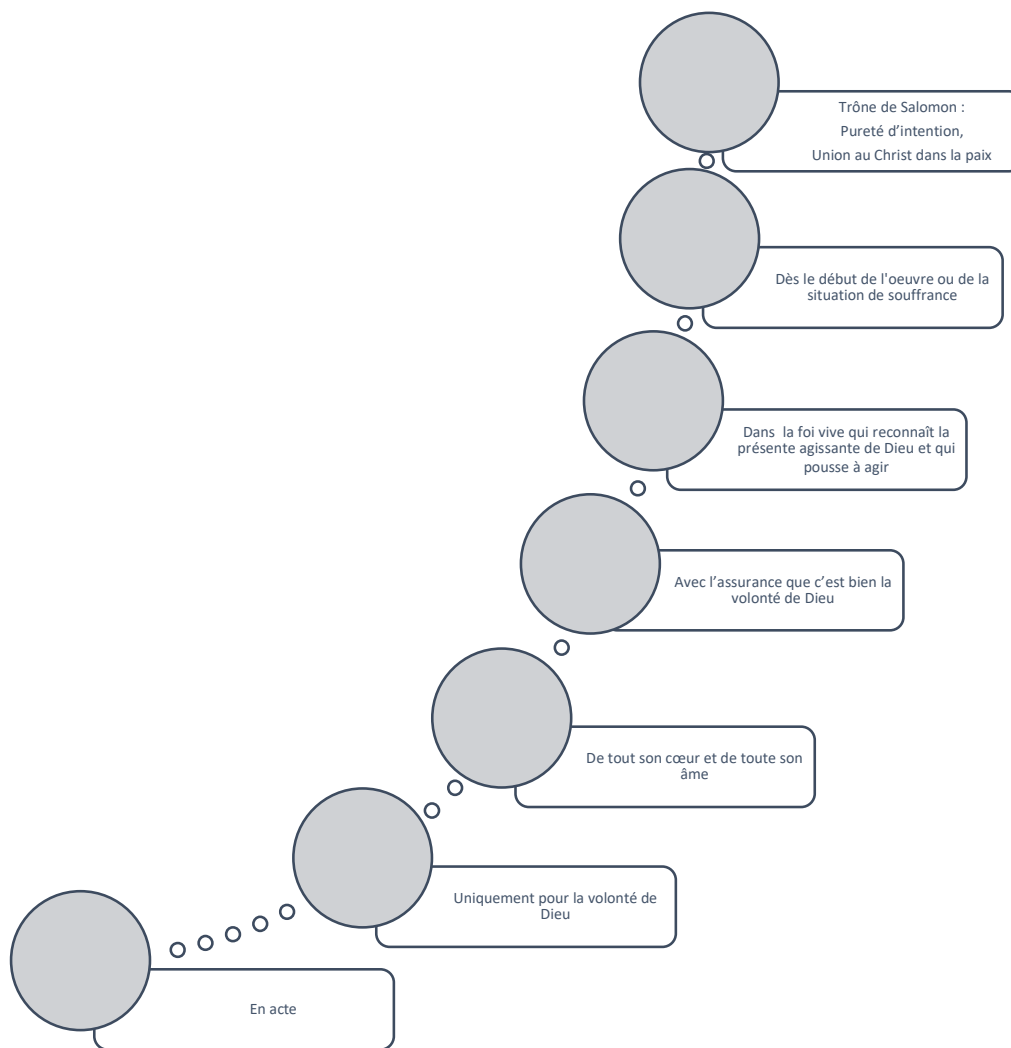


Figure 2 – Dynamique de l'exercice de la volonté de Dieu dans la vie active

Le modèle dynamique, très concret, permet à l'âme de se situer en vérité dans cet exercice de la volonté de Dieu, sans se faire illusion sur une union à Dieu imaginaire. Il s'agit pour elle d'aimer Dieu de toutes ses forces dans l'étape qui est la sienne. Les imperfections signalées pour chaque degré lui indiquent ce qui est à corriger ou convertir là où elle se trouve. Elle ne peut sauter les degrés et le lieu de la rencontre avec Dieu et de l'union vraie au Christ est le point où elle se trouve réellement¹³⁹. Dieu se donne toujours totalement à elle, mais elle ne peut l'accueillir que dans la mesure de sa capacité d'accueil. La joie de la rencontre n'est pas seulement au terme de sa progression, mais dans chaque étape, dans chaque pas fait en

¹³⁹ L'enchaînement des degrés n'est pas interchangeable comme le montre clairement le chapitre XIV intitulé « Moyen de continuer cette pureté d'intention » (*RP*, p. 214-220)

tenant la main du Seigneur, c'est-à-dire en cherchant sa volonté. C'est ainsi que l'Esprit-Saint restaure l'image de Dieu en l'homme, malgré sa fragilité et ses imperfections :

quand par fragilité l'intention demeurerait aucunement imparfaite, on n'y doit pas laisser de regarder la volonté de Dieu, non plus qu'on ne doit désister à contempler Dieu en l'homme son image, encore qu'il soit imparfait.¹⁴⁰

La condition de l'homme est, pour ainsi dire, une imperfection que l'Esprit Saint veut perfectionner. Le « soyez parfait comme votre Père est parfait¹⁴¹ » s'adresse à tous et la *Règle de perfection* trace une voie pour toute âme attirée par Dieu sur les voies de cette perfection. L'unique conduite à tenir est la recherche de ce qui plaît à Dieu. C'est, pour filer la métaphore du chemin, la boussole qui la mènera de façon sûre à la perfection qui n'est autre que la ressemblance avec le Christ, qui par son obéissance à la volonté du Père dans toute sa vie et dans sa Passion est l'image parfaite de Dieu et veut attirer tout homme à sa vie divine en lui donnant, selon l'expression évangélique reprise par la tradition franciscaine « l'esprit et la vie ».

Nous avons parcouru en détail les six degrés du trône de Salomon et tenté de les comprendre à la lumière de l'Écriture sainte et de la tradition franciscaine et capucine qui sont le milieu dans lequel Benoît de Canfield a vécu et rédigé son exercice de la volonté de Dieu. Ce long et parfois fastidieux cheminement collé au plus près du texte a permis d'appréhender autant que faire se peut la dynamique de l'expérience spirituelle décrite et proposée dans la *Règle de perfection*.

Il importe de comprendre l'exercice de la volonté de Dieu de manière dynamique, car c'est bien cette dynamique qui sous-tend la conversion permanente de la personne tout au long de sa vie. La conversion dans la vie chrétienne est en effet sans cesse à reprendre vue sa fragilité, ses blessures et sa liberté qui lui permet sans cesse de s'éloigner du Seigneur¹⁴². Telle est en effet la condition humaine. Certes il y a généralement un progrès qui fait que les commençants doivent généralement laisser des imperfections plus grossières que ceux qui sont plus avancés, mais ces derniers ne sont jamais à l'abri de s'écarter de la volonté de Dieu. C'est ainsi que chaque année le cycle liturgique prévoit le temps du carême, non seulement pour que les

¹⁴⁰ *RP*, p. 196 (I,11).

¹⁴¹ Mt 5,48.

¹⁴² L'arrière-plan philosophique et théologique de la *Règle de perfection* est le modèle volontariste de Duns Scot caractérisé par la liberté de Dieu et la liberté de l'homme. Cette liberté de l'homme implique la possibilité à tout instant de se détourner de Dieu. Dieu, qui est cohérent et fidèle ne cesse d'attirer l'homme vers lui dans le respect absolu de cette liberté. Cette attirance est dans le vocabulaire de Benoît de Canfield le « traict » de Dieu.

catéchumènes se préparent au baptême, mais pour que tous les baptisés reprennent ce qu'il y a reprendre dans leur vie, aussi avancés soient-ils dans les voies de Dieu.

La dynamique proposée par l'exercice de la volonté de Dieu, comme celles proposées par la liturgie, a une forte dimension pascale, jusque dans sa structure et dans l'enchaînement des degrés. Ainsi les trois premiers degrés (actuellement, uniquement, volontairement) appartiennent-ils davantage à un mouvement d'abaissement, à l'image du Fils de Dieu ne retenant pas le rang qui l'égalait à Dieu, mais s'abaissant, prenant la chair concrète des hommes, aimant Dieu et les hommes de toutes ses forces et jusqu'au bout, jusqu'à l'anéantissement de la croix. Les trois derniers degrés (assurément, clairement, promptement), dans lesquels apparaît davantage l'action de l'Esprit et la délivrance de l'âme de la « captivité de sa volonté propre¹⁴³ », semblent relever davantage d'un mouvement d'élévation, à l'image de l'exaltation du Christ par l'action de l'Esprit jusqu'à ce qu'il siège, avec son humanité, sur le trône divin à la droite du Père :

Quelquefois par une abyssale humilité, et abaissement de soi-même, voyant sa misère aidée de l'actuelle assistance, et son indignité accompagnée de la vraie présence de Dieu [...]

par une extrême joie, et jubilation du cœur, se voyant fait le vif instrument et temple de Dieu [...] s'apercevant être [p. 216] affranchie de la servitude d'elle-même, et délivrée de la captivité de sa propre volonté.¹⁴⁴

Dans les trois premiers degrés, la mémoire, l'intellect et la volonté sont purifiés par la pratique de la pureté d'intention qui les place face à Dieu. Dans les trois derniers degrés, c'est l'Esprit Saint qui vivifie, illumine et embrase les puissances de l'âme par l'infusion des trois vertus théologiques d'espérance, de foi et de charité. Dans les trois premiers degrés, l'homme attiré par Dieu commence à suivre Jésus jusqu'au don de soi en se mobilisant volontairement autant que ses énergies le lui permettent de le faire, c'est-à-dire de tout son cœur, de toute son intelligence et de toutes ses forces. Il imite, avec la faiblesse et la pauvreté de la condition de la condition postlapsaire le don de soi de Jésus. Dieu accueille avec bienveillance la réponse balbutiante de l'homme à son invitation et par l'opération de son Esprit le relève comme il a relevé Jésus de la mort. Par son Esprit qui lui permet de gravir les dernières marches qui mènent au trône de Salomon, Dieu l'élève avec Jésus exalté à la droite du Père. Le parcours des six degrés se révèle donc un itinéraire qui introduit le fidèle dans le mystère pascale de mort et

¹⁴³ *RP*, p. 216 (I,14).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 214-216. (I,14).

résurrection de Jésus. Il fait descendre l'homme aux sources baptismales de la vie chrétienne et remonter sous l'action de l'Esprit Saint dans la vie nouvelle avec le Christ ressuscité.

Remarquons que la figure linéaire de la dynamique des six degrés du trône de Salomon devrait être corrigée ou complétée par une représentation de progression circulaire puisque, comme nous l'avons remarqué les cinquième et sixième degrés de « vive foi » et de « promptitude » renvoient à la mise en acte, caractéristique du premier degré :

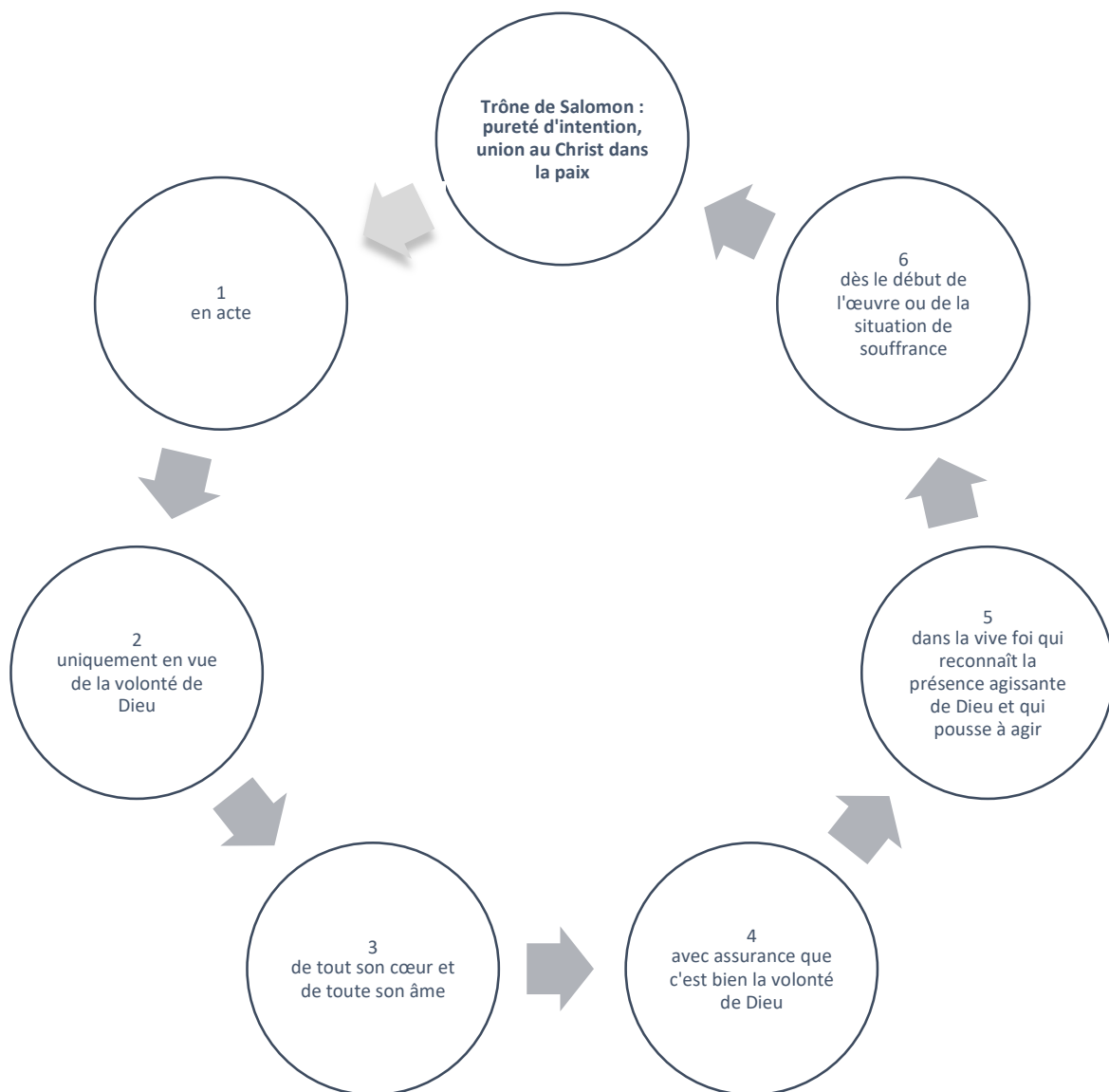


Figure 3 – Dynamique continue de l'exercice de la volonté de Dieu

Comme le cycle de l'année liturgique fait entrer l'Église de plus en plus profondément chaque année dans le mystère chrétien, le cycle des six degrés fait entrer le fidèle dans le mystère de Dieu, du Christ et de son adoption filiale : à mesure que l'homme mis en mouvement par le « trait » divin passe de plus en plus profondément par cet itinéraire des six degrés, grandit

en lui la ressemblance avec Jésus jusqu'à la participation à sa vie divine, comme fils adoptifs dans le Fils unique.

Centralité de cette dynamique pour la Règle de perfection en ses trois parties

Cette dynamique de l'exercice de la volonté de Dieu est proprement le cœur non seulement de la première partie, mais de tout l'ouvrage. Elle accompagnera en effet, sous une forme de plus en plus fine, l'âme dans la pratique de la volonté intérieure de Dieu et jusqu'à la pratique de sa volonté essentielle si Dieu lui en fait la grâce :

Donc prenant ainsi l'œuvre¹⁴⁵ extérieur comme intérieur comme la pure volonté de Dieu, et non pas comme œuvre d'homme sans aucune hésitation, et rejetant toute autre pensée et distraction que l'âme s'attache à icelle volonté de toutes ses forces, et avec toute simplicité, constance, et vivacité de foi, qu'elle y adhère, s'enferme, se plonge, et s'enfonce là dedans comme étant sa lumière et vie, sa paix et sa joie, sa demeure et son repos, comme étant sa règle et perfection, ses richesses et trésors, son commencement et sa fin, et ainsi elle accomplira la continuation des six degrés de parfaite intention, et par stabilité de persévérance établira en elle-même ce siège, et fera doucement reposer sur icelui le grand Roi Salomon son époux céleste.¹⁴⁶

La vie contemplative ou illuminative, nous le verrons, découle de l'accomplissement attentif et constant de la volonté extérieure de Dieu en la vie active qui en est le prérequis. La vie superéminente est la manière parfaite, autant qu'il est possible sur cette terre, de mener ensemble la vie active et la vie contemplative. L'ascension des six degrés mène l'âme sur le trône de Salomon, c'est à dire du Christ, le véritable Roi qui donne la vraie Paix qui est la vie même de Dieu.

C'est donc principalement la première partie de la *Règle de perfection*, avec ses six degrés, qui indique à l'âme la conduite à tenir, selon l'attrait et le secours permanent de la grâce, la deuxième partie décrivant surtout l'action de l'Esprit Saint pour les âmes pratiquant la pureté d'intention, et la troisième partie l'action de ce même Esprit dans les âmes appelées à la plus haute perfection qui est l'union la plus intime à la Passion du Christ.

¹⁴⁵ Le mot « œuvre » est ici au masculin selon un usage encore possible au début du XVII^e siècle.

¹⁴⁶ *RP*, p. 220 (I,14).

Le « cœur mystique » du cœur de la Règle de perfection

Pour signifier que, contrairement à l'opinion commune, l'union mystique ne réside pas exclusivement dans des états extraordinaires (extases, visions, prophéties...) ou dans la vie superéminente, mais qu'elle est ouverte à tous dans la vie active ordinaire, Benoît reprend les six degrés du trône de Salomon en associant chaque degré à une parole du *Cantique des Cantiques*. C'est l'objet du chapitre 15 de la première partie, intitulé de manière significative « Comme l'Époux céleste et son Épouse en leur colloque aux Cantiques font mention de ce siège ou trône spirituel avec ses six degrés¹⁴⁷ ». Alors que l'enseignement des chapitres 8 à 14 montre la patiente et précise pédagogie du capucin anglais dans des descriptions principalement de type psychologique ou moral à la manière d'un traité d'ascétique, la dimension profonde du vécu de l'âme lors de son ascension des six degrés est exprimée dans le chapitre 15 de manière symbolique. Le recours au Cantique de Salomon n'est pas d'ordre décoratif, car le parcours que l'âme accomplit ne se limite pas aux dimensions psychologiques ou morales. C'est d'abord et fondamentalement un chemin amoureux qu'elle a entrepris et l'accomplissement de la volonté de Dieu n'a rien de servile, mais est commandé par l'attrait de l'amour de Dieu. C'est la quête amoureuse du Bien-aimé (Jésus-Christ), le désir de découvrir où il repose à l'heure de midi, qui met en route la Bien-aimée (l'âme). De même l'énergie déployée par l'âme pour gravir les marches du trône de Salomon n'a d'autre ressort que l'amour du céleste époux, le Christ, et le désir amoureux de s'unir à lui. Le commentaire que Benoît de Canfield fait de quelques versets du *Cantique des Cantiques* s'inscrit dans une riche tradition avec Origène, Grégoire de Nysse et saint Bernard, pour ne nommer que quelques commentateurs du *Cantique des Cantiques*. Recourir au sens allégorique du texte biblique permet d'exprimer de manière à la fois pudique et profonde l'union de l'âme avec l'Époux en lequel toute la tradition chrétienne s'accorde à voir le Christ. Les patientes précisions et les enseignements parfois très techniques des chapitres précédents n'ont de sens qu'à la lumière de cette quête amoureuse du Christ. L'exercice de la volonté de Dieu n'est pas un exercice théorétique, philosophique, ou la quête d'un état « mystique » abstrait. C'est la quête amoureuse, due aux « traits » d'amour de Dieu lui-même, de Jésus-Christ qui est la seule clef herméneutique valable de cet exercice de la volonté de Dieu. Le terme de cette quête amoureuse n'est autre que l'expérience profonde qui suscite l'exclamation émerveillée de saint Paul : « je vis, non pas moi, mais c'est le Christ qui vit en

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 222 (I,15).

moi ». ¹⁴⁸ L'exercice de la volonté de Dieu est en effet cette lente conformation au Seigneur Jésus qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix.

À chaque degré du trône de Salomon, le capucin associe un verset du Cantique, voire plusieurs :

Degrés du trône de Salomon	Versets bibliques, principalement de Cantique de Salomon, associés aux degrés de parfaite intention
1. Actuellement	Mets-moi comme un signacle sur ton cœur, et comme un signacle sur ton bras (Ct 8,6).
2. Uniquement	Tes yeux sont comme ceux des colombes. (Ct 1,14). Ma sœur, mon Épouse, tu as navré mon cœur par l'un de tes yeux (Ct 4,9). Si ton œil est simple, tout ton corps sera lumineux (Mt 6,22).
3. Volontairement	J'ai ouvert la barre de mon huis à mon ami (Ct 5,6). Je m'en irai à la montagne de myrrhe (Ct 4,6). Je te ferai sacrifice volontairement (Ps 53,8).
4. Assurément	Je suis à mon Bien aimé, et vers moi est sa conversion (Ct 7,10). Comme une Épouse ornée pour son mari (Ap 21,2). Comme une épouse ornée de ses bijoux (Is 61,10).
5. Clairement	Ô toi que mon âme aime, montre-moi là où tu prends ton repas, où tu reposes à midi (Ct 1,6). Voici soixante forts hommes qui environnent le lit de Salomon (Ct 3,7). Le Dieu de mon cœur (Ps 72,26). Dieu ne sera point ému au milieu d'icelui (Ps 45,6). Mon bien-aimé me parle (Ct 2,10)
6. Promptement	Lève-toi, hâte-toi la mienne amie, ma belle, et viens (Ct 2,10). Elle alla à la montagne promptement et à la hâte (Lc 1,39).
Trône de Salomon ou siège de continuation	Je l'ai pris et ne le laisserai pas aller, jusques à ce que je le mène dedans la maison de ma mère, en la chambre de celle qui m'a engendré (Ct 3,4)

Ce simple tableau donne une première intuition du profond enracinement biblique de ce qui constitue le cœur, le noyau dur, de la *Règle de perfection*. L'Écriture sainte est,

¹⁴⁸ Gal 2,20.

conformément à la formation théologique reçue au *studium* de Venise, l'unique point de départ et de vérification, et surtout l'âme de sa théologie spirituelle. Dans ce chapitre, Benoît de Canfield s'inscrit dans la longue tradition du commentaire du *Cantique des cantiques*. Parmi les commentateurs chrétiens, Origène a ouvert la voie à une exégèse allégorique du *Cantique des cantiques*. Cette lecture mystique a été reprise par Grégoire de Nysse et Bernard de Clairvaux. Benoît de Canfield en s'inscrivant dans cette tradition entend affirmer la dimension proprement mystique que revêt l'exercice de la volonté de Dieu dans la vie active : l'Époux céleste Jésus-Christ attire à lui et s'unit à l'épouse qui est à la fois l'Église et l'âme du fidèle. Examinons à nouveaux frais les six degrés de la vie active déjà présentés dans les chapitres précédents et repris ici avec la profondeur que leur donne l'exégèse allégorique du Cantique.

Actuellement : « Mets-moi comme un signacle sur ton cœur, et comme un signacle sur ton bras¹⁴⁹ »

Le verset retenu pour le premier degré est : « Mets-moi comme un signacle sur ton cœur, et comme un signacle sur ton bras¹⁵⁰ ». Il rappelle que ce degré de mise en acte fait sortir l'âme de l'oubli de Dieu et que la mémoire de Dieu est imprimée sur son cœur et sur son bras comme par un anneau à cacheter qui, comme le remarque Jean Orcibal, est le sens du mot hébreu traduit dans la Vulgate par *signaculum*¹⁵¹. Ce détail est un indice de la connaissance que Benoît de Canfield a de l'hébreu et du fait qu'il médite l'ancien testament dans sa langue originale. Il ne se contente pas d'une lecture allégorique qui ignorerait le premier sens très concret de l'Écriture. Benoît part du sens très concret de l'anneau à cacheter. Le cœur est le siège des émotions, des affects, des désirs et aussi, en langage biblique de la décision, de la résolution, tandis que le bras est la partie du corps qui produit l'action concrète. Le capucin situe donc le premier degré « actuellement », porte d'entrée de tout l'exercice, dans la ligne du grand commandement biblique de graver la Loi donnée par Dieu dans son cœur et de la mettre sans cesse en pratique :

Écoute Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur ! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout ; tu les

¹⁴⁹ Ct 8,6.

¹⁵⁰ *RP*, p. 222 (I,15).

¹⁵¹ *Ibid.*, n. 2.

attacheras à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau ; tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes.¹⁵²

C'est bien de cela qu'il s'agit dans le premier degré de la *Règle de perfection*, d'inscrire concrètement le souvenir amoureux de Dieu et son commandement dans tous les aspects et dans toutes les circonstances de la vie.

Uniquement : « *Tes yeux sont comme ceux des colombes*¹⁵³ »

Pour le second degré, Benoît part du verset : « Tes yeux sont comme ceux des colombes¹⁵⁴ ». Ce compliment apparaît à deux reprises dans la bouche du Bien-aimé. À la beauté de la colombe est associée sa simplicité. Qu'elle est belle quand son regard est uniquement tourné vers celui qu'elle aime. Ainsi l'âme tournée entièrement vers son créateur. Cette beauté se perd dès que l'âme regarde autre chose que son créateur en s'attachant à une intention inférieure à celle de la seule volonté de Dieu. La métaphore amoureuse permet de comprendre la place centrale de la pureté d'intention dans l'exercice. Intention et regard sont ici intimement unis : avoir pour seule intention celle de la volonté de Dieu revient à ne regarder que Dieu. Autrement dit, résolution et contemplation sont profondément unies dans l'exercice du capucin anglais. L'expression du « simple regard » qui a fait fortune pour caractériser la *Règle de perfection* doit donc être bien comprise : Il est question d'agir uniquement en vue de la volonté de Dieu et non selon une quelque autre intention, fût-elle excellente. Comme la « ressouvenance » associée au premier degré, le « simple regard » associé au deuxième ont donc la signification ni sentimentale ni « abstraite » de l'acte posé en vue de Dieu seul.

L'âme qui agirait en vue d'un bien inférieur à Dieu qui est le Bien le plus élevé ressemble à l'amoureuse qui d'un œil regarderait celui qu'elle dit aimer et de l'autre regarderait ailleurs offensant celui qu'elle prétend aimer : « Ma sœur, mon Épouse, tu as navré mon cœur par l'un de tes yeux¹⁵⁵ ».

Le recours à l'expérience courante permet de comprendre le véritable ressort du deuxième degré qui n'est pas uniquement la conscience intellectuelle qu'il faut préférer le Bien supérieur à tout bien inférieur, le Créateur aux choses créées. Ce ressort c'est l'amour de Dieu qui doit toujours être préféré à toute autre affection quelle qu'elle soit. Cette radicalité est celle vécue et enseignée par Jésus, radicalité qui loin d'exclure l'amour du prochain purifie ce dernier

¹⁵² Dt 6,4-9.

¹⁵³ Ct 1,14.

¹⁵⁴ *RP*, p. 222 (I,15).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 224 (I,15).

et le porte ainsi à son achèvement. L'âme qui n'agit qu'en vue de la volonté de Dieu est pleinement éclairée par la lumière divine. C'est ainsi que Benoît de Canfield comprend l'assertion de Jésus¹⁵⁶ :

Si ton œil est simple, tout ton corps sera lumineux.¹⁵⁷

Volontairement : « *J'ai ouvert la barre de mon huis à mon ami*¹⁵⁸ »

Au troisième degré, Benoît de Canfield souligne le caractère libre et joyeux, sans contrainte ni chagrin du renoncement choisi pour faire la volonté de Dieu, telle la Bien-aimée qui s'empresse de déverrouiller la porte qui la sépare de son Bien-aimé : « J'ai ouvert la barre de mon huis à mon ami¹⁵⁹ ».

Ce qui fait obstacle entre l'âme et Dieu c'est la volonté propre à laquelle elle doit renoncer pour adhérer à la volonté divine. La dimension amère de ce renoncement est signifiée par la myrrhe : « Je m'en irai à la montagne de myrrhe¹⁶⁰ ».

Ce verset exprime la résolution franche et sans regret d'aller à la montagne, c'est-à-dire vers un endroit plus élevé que celui où elle se trouve. L'amertume est comme l'autre face du choix libre et joyeux de s'élever, car tout choix implique nécessairement le renoncement à ce qui n'est pas choisi. Choisir de manière radicale de n'agir que dans l'intention de la volonté de Dieu entraîne nécessairement le renoncement parfois amer à d'autres biens, mais l'âme parvenue à ce degré ne recule pas devant la montagne d'amertume, mais suit de grand cœur et sans regret de gravir cette montagne parce qu'elle sait que c'est la volonté de Dieu. L'amour soutenu évidemment par la grâce lui permet de s'élever au-dessus de la montagne des âpres renoncements qu'elle doit supporter. Cette attitude d'abnégation est possible parce que l'âme est amoureusement tournée vers celui qu'elle cherche. Pour lui elle déverrouillera la porte et franchira les montagnes y compris celle très amère du renoncement à sa volonté propre. Tournée vers Dieu, l'abnégation se fait sacrifice offert de grand cœur : « Je te ferai sacrifice volontairement¹⁶¹ ».

¹⁵⁶ Mt 6,22.

¹⁵⁷ *RP*, p. 224 (I,15).

¹⁵⁸ Ct 5,6.

¹⁵⁹ *RP*, p. 224 (I,15). Benoît de Canfield cite Ct 5,8.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 226 (I,15). Benoît cite Ct 4,6.

¹⁶¹ *Ibid.* Benoît cite Ps 53,8.

L'âme en cette libre mise en mouvement pour offrir à Dieu un sacrifice qui lui plaise entre non seulement dans une attitude qui revient fréquemment dans l'Écriture sainte, mais imite, en quelque sorte, le libre mouvement du Fils de Dieu décrit par la *Lettre aux Hébreux* : « C'est pourquoi en entrant dans ce monde, le Christ dit : *Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire ta*

Assurément : « Je suis à mon Bien aimé, et vers moi est sa conversion¹⁶² »

L'homme parvenu à ce degré réalise une profonde synthèse du chemin parcouru avec les trois degrés précédents :

J'ai purifié mon âme, et mon intention, l'ayant élevée et dressée vers lui « Actuellement » sans oubliance, « Uniquement » sans autre but, et « Volontairement » sans chagrin : Et par ainsi je suis à lui seul, il me possède entièrement, il m'a pris à lui, « Sicut sponsam ornatam viro suo » (Apo. 21)¹⁶³, comme une Épouse ornée pour son mari.¹⁶⁴

L'on constate que l'essentiel du vécu de l'âme n'est pas le détachement, le renoncement ou l'abnégation vécus dans les trois premiers degrés, mais l'orientation de ceux-ci vers le Christ. Bien plus, à mesure que l'âme renonce à sa volonté propre, la protagoniste principale de la transformation qui s'opère est le Christ lui-même qui s'attache l'âme pour la posséder entièrement. Le détachement qui caractérise les premiers degrés est le revers de l'attachement au Christ. L'âme entre dans le grand mystère qui ouvre tout l'enseignement du *Chevalier chrestien* : le Fils du grand Roi, le Christ, de la plus haute extraction, choisit par amour et prend pour épouse une pauvre de la plus basse extraction, l'Église. C'est lui qui a l'initiative et fait d'elle une reine. L'Époux, même si Benoît de Canfield ne le nomme pas explicitement, est le Christ. Cela est confirmé par la simple citation de l'Apocalypse¹⁶⁵. L'abnégation selon Benoît de Canfield n'est donc aucunement, comme ont pu le penser avec hardiesse quelques commentateurs, dépouillement de tout en vue s'unir à quelque divin impersonnel, ou à quelque déité au-delà de l'humanité du Christ voire au-delà des personnes de la Sainte Trinité. L'Époux de l'Apocalypse comme de toute la tradition chrétienne est le Seigneur Jésus qui n'a pas quitté son humanité. Celle-ci en effet n'a pas été abandonnée par le Verbe, mais assumée par lui de manière nouvelle dans le mystère de Pâques et de l'Ascension. Ce n'est pas parce que le nom

volonté. Il commence par dire : Sacrifices, oblations, holocaustes, sacrifices pour les péchés, tu ne les as pas voulus ni agréés – et cependant ils sont offerts selon la Loi –, alors il déclare : Voici je viens pour faire ta volonté » (He 10,5-9). Dans son incarnation, le Christ renonce, par amour de l'humanité à laquelle il désire s'unir, au rang qui l'égalait à Dieu en se faisant semblable aux hommes. Au mont des Oliviers dans l'amertume des larmes il renonce, toujours par amour du Père et des hommes, à la possibilité d'échapper à sa Passion et à sa mort sur la croix.

¹⁶² *RP*, p. 226 (I,15). Benoît cite Ct 7,10.

¹⁶³ Ap 21,2.

¹⁶⁴ *RP*, p. 226 (I,15).

¹⁶⁵ En Apocalypse 21, l'épouse « ornée pour son mari » est « la Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel de chez Dieu » (Ap 21,2). L'auteur de l'Apocalypse continue au verset 9 du même chapitre par l'invitation « Viens que je te montre la Fiancée, l'Épouse de l'Agneau » et cette Épouse est désignée au verset 10 comme « la Cité sainte, Jérusalem qui descendait du ciel de chez Dieu ». Nul doute donc que l'Époux soit le Christ car lui seul dans l'Apocalypse est désigné comme l'Agneau. Notons enfin la clameur montant du trône de Dieu au verset 3 : « Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux ; ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux sera leur Dieu » L'Époux qui est le Christ est Dieu avec son peuple, l'Emmanuel.

de Jésus-Christ apparaît peu dans l'exercice de la volonté de Dieu que le Seigneur Jésus n'en est pas le centre et l'acteur principal. L'assurance qui caractérise le quatrième degré vient de cette joyeuse prise de conscience. L'âme non seulement s'aperçoit qu'elle s'est donnée entièrement au Christ, mais que ce don est réciproque :

Et comme je suis à lui, aussi il est à moi ; car les mêmes actes internes qui me font sienne, le font aussi mien, comme la loi d'amour me donne à lui, aussi le donne[-t-]elle à moi, et comme par les autres degrés il a assurance en moi, aussi par celui-ci qui nécessairement les suit, j'ai la même en lui. Voilà pourquoi je dis « Assurément » que je suis à mon Bien aimé, et que sa conversion est à moi ; ce que non seulement je sais « Assurément » sans hésitation, mais aussi le vois « Clairement » sans endormissement de foi, par laquelle je le sais et vois ce qui est.¹⁶⁶

La certitude cognitive, psychologique ou morale de l'union soutenue par l'espérance prépare la claire vision de la foi vive.

L'union avec le Bien aimé est bien le cœur de toute la dynamique des six degrés, et par suite le cœur de toute la *Règle de perfection*. La deuxième partie en effet ne sera autre que l'illumination intérieure produite par la fruition de cette union, et pour ceux à qui Dieu fait cette grâce, la troisième partie sera anéantissement passif ou actif avec le Bien aimé dans le mystère de sa kénose (Ph 2) et union à lui dans le mystère de sa Passion salvifique et de sa Croix.

Clairement : « ô toi que mon âme aime, montre-moi là où tu prends ton repas, où tu reposes à midi¹⁶⁷ »

Élevée par Dieu au cinquième degré, l'âme fait mémoire des degrés déjà parcourus ; elle se souvient moins des œuvres accomplies, des résistances héroïques aux inclinations de la sensualité ou aux tromperies du tentateur ou des souffrances endurées, que du désir amoureux de Dieu qui s'est fortifié dans la recherche et la mise en œuvre concrète du bon plaisir divin, désir qui s'est purifié par le redressement de l'intention vers le seul Bien aimé et l'engagement joyeux de tout son être jusqu'à l'assurance émerveillée de sa présente agissante :

Le cinquième degré, auquel j'ai tant ardemment aspiré, lequel j'ai longtemps souhaité, et tant souvent demandé à mon Époux disant, *Indica mihi quem diligit anima mea, Ubi pascas, ubi cubas in meridie* (Cant. 1)¹⁶⁸. Ô toi que mon âme aime, montre-moi là où tu prends ton

¹⁶⁶ *RP*, p. 226 (I,15).

¹⁶⁷ Ct 1,6.

¹⁶⁸ *Ibid.*

repas, où tu reposes à midi, c'est-à-dire, en l'ardeur et vives flammes d'amour, et lumière méridienne, et où par union avec toi je puisse être embrassée et brûlée de ton divin feu, et éclairée et illuminée de ta céleste lumière.¹⁶⁹

À ce degré la charité déjà habituellement agissante enflamme de plus en plus la volonté, et l'intellect est de plus en plus illuminé par la vive foi jusqu'à reconnaître clairement et se réjouir de la présence agissante de Dieu en elle. L'acte posé en vue du seul bon plaisir divin et avec le concours joyeux de toutes ses forces, devient à ses yeux le lieu où vient reposer l'Époux divin :

Au reste, elle dit, « où il couche », pour le grand repos qu'il a dans l'âme, lorsqu'il y est par l'absence et l'abnégation d'elle-même ; Car c'est lors qu'il est couché comme dans son lit, duquel est dit, *En lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt* (Cant 3)¹⁷⁰, voici soixante forts hommes, qui environnent le lit de Salomon ; ce lit n'est autre que le cœur : Car il est dit, *Deus cordis mei* (Psal. 72)¹⁷¹, le Dieu de mon cœur, et « *Deus in medio eius non commovebitur* » (Psal. 45.)¹⁷², Dieu ne sera point ému au milieu d'icelui.¹⁷³

Le lecteur aura remarqué dans ce paragraphe consacré au cinquième degré, l'écriture en « je » renforçant l'impression d'expérience vécue, plus que ne l'aurait fait une description à la troisième personne. En relisant son expérience, l'âme semble s'identifier à l'Épouse du Cantique. Il ne s'agit plus d'une description de l'extérieur, mais d'une description de l'expérience intime, celle du Très-Haut qui se fait plus intérieur que le plus intime de moi-même, selon l'expression célèbre de saint Augustin au livre trois des *Confessions* : *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*¹⁷⁴.

¹⁶⁹ RP, p. 228 (I,15).

¹⁷⁰ Ct 3,7.

¹⁷¹ Ps 72,26.

¹⁷² Ps 45,6.

¹⁷³ RP, p. 228 (I,15).

L'image de la vive flamme pourrait trouver son origine dans le Cantique des Cantiques : « lampades eius ignis atque flammarum » (Ct 8,6). Nous faisons l'hypothèse d'une réminiscence ou d'une allusion discrète à *La vive flamme d'amour* de Jean de la Croix (JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Traduction nouvelle conforme à l'*Edición crítica* espagnole par André Bord, Desclée de Brouwer, Paris, 2016, p. 901-1007). Il est en effet plus probable que Benoît de Canfield ait eu accès aux écrits du mystique espagnol qui circulaient sous forme de cahiers en France bien avant leur première traduction en langue française éditée à Bordeaux en 1610. Ceux-ci ont été probablement rapportés de ses voyages en Espagne (1582-1586 et 1592-1594) par le rouennais Jean de Quintanadoine de Brétigny, qui contribua fortement à la première traduction française des œuvres de Thérèse d'Avila et, avec Bérulle et le cercle mystique de Madame Acarie, à la fondation en France du Carmel thérésien. Cette hypothèse sur l'introduction des écrits de Jean de la Croix en France est clairement argumentée par Jean Baruzi (BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Deuxième édition revue et augmentée d'une préface nouvelle, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Librairie Félix, Paris, 1931, p. 707-709). Elle n'est pas infirmée par les recherches plus récentes dont nous trouvons une synthèse dans l'édition française, précédemment citée, des *Œuvres complètes* du mystique espagnol. Dans la *Règle de perfection*, Benoît de Canfield cite Thérèse d'Avila, déjà connue de ses lecteurs, grâce à la parution d'une traduction française de ses œuvres en 1601.

¹⁷⁴ SAINT AUGUSTIN, *Confessions* III, 6, 11.

Comme l'évêque d'Hippone, l'âme parvenue à ce degré relit son expérience, comme nous venons de le voir, en termes de long déploiement du désir jusqu'à reconnaître, par-delà le désir qui l'a mise en mouvement, la « semonce », c'est à dire en français moderne l'invitation divine :

Et pour faire atteindre l'Épouse à cet heureux état, et au comble de ces degrés ; l'Époux la semond comme elle dit *En dilectus meus loquitur mihi* (Cant. 2)¹⁷⁵, voilà dit elle comme mon bien-aimé me parle, et me fait hâter, m'y semondant souvent, et sans cesse distillant ces douces paroles dans l'oreille de mon âme.¹⁷⁶

L'initiative de la rencontre intime de l'âme avec son Dieu vient de Dieu, qui l'attire lorsqu'elle se met en route et soutient son chemin en renouvelant souvent son invitation. Sans l'appel initial, fréquemment renouvelé, elle ne serait pas parvenue à ce degré d'heureuse union avec son bien-aimé. Pour dire les choses autrement, dans le mouvement besogneux de détachement de l'âme par rapport à sa volonté propre, l'âme à ce cinquième degré, découvre le désir amoureux qui la poussait, et dans ce désir elle découvre l'attrait puissant de son Époux divin. C'est cette attraction, ce « trait » divin qui a eu raison des difficultés et obstacles que l'âme a surmontés par parvenir au cinquième degré et qui lui fait déjà goûter l'empressement, la hâte caractéristique du sixième degré.

Promptement : « Lève-toi, hâte-toi la mienne amie, ma belle, et viens¹⁷⁷ »

Pour le sixième degré, Benoît de Canfield reprend comme au début de son commentaire du cinquième degré, l'écriture à la première personne. L'âme éveillée par l'appel divin¹⁷⁸ et purifiée par l'ascension des degrés précédents se pose, humblement, en sujet. Sur l'invitation divine, elle est passée de l'« ego »¹⁷⁹ de sa première condition de corruption au « je » simplifié de la nouvelle création :

En laquelle gracieuse semonce¹⁸⁰ il m'invite doucement à ses familières caresses, et veut de j'aïlle à lui : Et à cette fin me dit premièrement que je me lève, à savoir de ma basse et vile condition de nature corrompue par les degrés susdits : En après je me hâte et le fasse « Promptement » pource que ceux-là ne vont point à lui, qui vont avec lâcheté et tardivité, car *Nescit molimina tarda Spiritus sancti gratia* (Ambr. Hom. in Luc. lib. 2), le Saint-Esprit

¹⁷⁵ Ct 2,10.

¹⁷⁶ *RP*, p. 228 (I,15).

¹⁷⁷ Ct 2,10.

¹⁷⁸ Notons que le verbe « surgere », se lever, est l'un des verbes utilisés pour exprimer la résurrection.

¹⁷⁹ Nous entendons ici l'âme pleine d'elle-même, menée par sa volonté propre, celle, pour reprendre les termes de l'apôtre Paul, du vieil homme.

¹⁸⁰ « Semonce » signifie en français moderne « invitation ».

n'aime pas la lâche opération : Et pour ce la mère de Dieu l'ayant conçu, représentant l'âme qui le conçoit, *abiit in montana* (Luc 1)¹⁸¹, alla à la montagne qui est Jésus-Christ, [p. 230] en perfection, *cum festinatione* « Promptement » et à la hâte, qui est le sixième et dernier degré.¹⁸²

L'application de l'invitation du Bien-Aimé du Cantique « hâte-toi » à la « mère de Dieu l'ayant conçu, représentant l'âme qui le conçoit » requiert toute notre attention. Ici, en effet, Benoît de Canfield glisse du registre de la quête amoureuse et de la nuptialité à celui de la fécondité. La transformation qui s'est produite en l'âme lorsqu'elle franchissait les degrés précédents est perçue en termes de conception, à la manière de la Mère de Dieu au jour de l'Annonciation, lorsque, acquiesçant à la volonté divine de tout son être elle prononce son *fiat* : « qu'il m'advienne selon ta parole » et que, mystérieusement, l'Esprit Saint la couvre de son ombre. La transformation de l'âme parcourant l'exercice de la volonté de Dieu est relue à la lumière de ce qui advient à la mère de Dieu, c'est à dire à la lumière de l'insondable mystère de la volonté salvifique du Père, de l'action de l'Esprit Saint et de l'incarnation du Très-Haut Fils de Dieu.

Dans la tradition franciscaine, ce qui est advenu en Marie annonce ce qui advient en l'âme des fidèles. Ainsi François d'Assise salue-t-il la Vierge Marie comme « sainte mère de Dieu, Marie, qui es vierge faite église¹⁸³ ». Il commence ainsi sa lettre aux fidèles :

Tous ceux qui aiment le Seigneur de tout leur cœur, de toute leur âme et de tout leur esprit, de toute leur force, et qui aiment leur prochain comme eux-mêmes, et qui ont en haine leurs corps avec leurs vices et leurs péchés, et qui reçoivent le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ, et qui font de dignes fruits de pénitence, oh ! comme ils sont heureux et bénis, ceux-là et celles-là, tant qu'ils font de telles choses et qu'ils persévèrent dans de telles choses, car l'esprit du Seigneur reposera sur eux et fera chez eux son habitation et sa demeure ; et ils sont les fils du Père céleste dont ils font les œuvres, et ils sont les époux, les frères et les mères de notre Seigneur Jésus-Christ. Nous sommes époux quand nous faisons la volonté du Père qui est aux cieux ; des mères quand nous le portons dans notre cœur et dans notre corps, par l'amour divin et par une conscience pure et sincère, [et quand] nous l'enfantons par des saintes œuvres qui doivent luire en exemple pour les autres.¹⁸⁴

¹⁸¹ Lc 1,39.

¹⁸² *RP*, p. 228-230.

¹⁸³ *Sancta Dei genitrix, Maria, quae es virgo ecclesia facta* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 274 (*SalM* 1)).

¹⁸⁴ *Omnes qui Dominum diligunt ex toto corde, ex tota anima et mente, ex tota virtute et diligunt proximos suos sicut se ipsos, et odio habent corpora eorum cum vitiis et peccatis, et recipiunt corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, et faciunt fructus dignos poenitentiae : O quam beati et benedicti sunt illi et illae, dum talia faciunt et in talibus perseverant, quia requiescet super eos spiritus Domini et faciet apud eos habitaculum et mansionem, et sunt filii patris caelestis, cuius opera faciunt, et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Jesu Christi. Sponsi sumus, quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Domino nostro Jesu Christo. Fratres ei*

Pour François d'Assise, la maternité divine de la Vierge Marie s'étend, spirituellement, aux pénitents qui font la volonté du Père. Benoît de Canfield se situe clairement dans cette ligne d'interprétation de la parole de Jésus rapportée par l'évangéliste Matthieu : « Celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux est mon frère, ma sœur et ma mère¹⁸⁵ ». Aux relations nouvelles avec Jésus comme frère, sœur et mère, indiquées par l'évangéliste, saint François ajoute celle d'époux qui correspond parfaitement au commentaire que Benoît fait du *Cantique*. Le saint d'Assise précise la manière dont on devient mère de Jésus : « quand nous le portons dans notre cœur et dans notre corps, par l'amour divin et par une conscience pure et sincère, [et quand] nous l'enfantons par des saintes œuvres qui doivent luire en exemple pour les autres¹⁸⁶ ». À cette précision de saint François sur la manière d'enfanter Jésus, correspond parfaitement l'enseignement du capucin sur la pureté d'intention et les saintes œuvres par lesquelles le croyant donne naissance à Jésus pour lui-même et pour les autres¹⁸⁷. L'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active apparaît comme une manière de vivre concrètement la dynamique indiquée par saint François. Nul doute donc que Benoît de Canfield réinterprète dans la *Règle de perfection*, l'expérience d'enfantement de Jésus-Christ que François d'Assise a vécue et proposée à tous les fidèles.

L'influence de François d'Assise sur Benoît de Canfield en ce qui concerne l'extension aux fidèles de la grâce de la maternité divine faite à Marie ne fait pas de doute. Mais saint François n'a évidemment pas été le premier auteur à aborder un thème si important pour toute

sumus, quando facimus voluntatem patris qui in caelis est. Matres, quando portamus eum in corde et corpore nostro per divinum amorem et puram et sinceram conscientiam ; parturimus eum per sanctam operationem, quae lucere debet aliis in exemplum (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 220 (1 LFid 1-10)).

¹⁸⁵ Mt 12,50.

¹⁸⁶ FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 220 (1 LFid 10). Dans la seconde rédaction plus développée de la Lettre aux fidèles, François reprend à l'identique la façon de devenir mères de Jésus-Christ (*ibid.*, p. 236 (2 LFid 53)).

¹⁸⁷ Remarquons que dans l'expérience franciscaine, la maternité spirituelle désigne aussi la qualité de relation que les frères tendent à avoir les uns envers les autres. Elle est de l'ordre du prendre soin de l'autre, du pourvoir à ses besoins les plus concrets. L'apprentissage de la maternité spirituelle envers Jésus a à voir, dans l'expérience franciscaine, avec cet apprentissage concret de la maternité spirituelle dans la vie fraternelle. Cet apprentissage se fait aussi bien comme acteur que comme bénéficiaire de cette sollicitude maternelle. La sensibilité de Benoît de Canfield à cette thématique apparaît clairement dans la lettre, déjà citée, adressée à Ange de Joyeuse : « Si ainsi est que ceux qui ont été allaités d'une mesme mammelle en leur enfance, nourris d'une mesme viande en leur jeunesse, et repeus à vne mesme table en leur tendre aage spirituelle, ont ainsi esté allaités, nourris, et repeus, sçavoir est d'un lait tres-doux et diuin, et d'une mesme viande, ou plustost manne celeste, et si entre la mere et l'enfant est un si grand amour qu'il ne se peut expliquer : combien, ô tres-cher frere en Iesus-Christ, doit estre fort le lien d'amour entre ceux qui sont freres, non pas d'une mesme mere charnelle, mais spirituelle, diuine, seraphine et rayonnante, sçavoir est de la religion de S. François ; certes de cela le mesme S. nous admoneste en sa règle, puisque tel est l'amour qui doit estre entre nous, et que le propos de vray amour est de donner secours en vraye nécessité, comment seroit-ce possible que ie me teusse, et que ie ne taschasse point de vous ayder à present, vous voyant maintenant en grand danger, et nécessité, que pas un homme vivant, et pource que cette vostre nécessité est spirituelle, je vous envoie aussi du secours spirituel » (Benoît de Canfield, *Règle de perfection*, Chastellain, Paris, 1622, p. 153-154).

la spiritualité chrétienne. François a été porté par la longue tradition de l'Église¹⁸⁸ qu'il a rencontrée principalement par l'intermédiaire de saint Bernard et de la tradition cistercienne.

Benoît de Canfield, dans sa réinterprétation de la maternité de Jésus-Christ met l'accent non sur la naissance mais sur la conception¹⁸⁹. S'agit-il d'une approche plus théologique de l'enfantement de Jésus, privilégiant le moment proprement dit de l'Incarnation où le Verbe divin a été conçu de la Vierge Marie sous l'action de l'Esprit Saint ? L'expérience spirituelle personnelle de Benoît affleure-t-elle lorsqu'il évoque le thème de la maternité divine de l'âme à travers le vocabulaire de la conception ? C'est vers la fête de l'annonciation que le jeune William a pris l'habit religieux et qu'il prononça un an plus tard ses vœux solennels. Il ne serait pas étonnant que la méditation du mystère de l'annonciation l'ait marqué au point qu'il privilégie dans sa *Règle de perfection* le mystère de la conception spirituelle de Jésus dans l'âme des fidèles à la manière de la conception spirituelle et corporelle de Jésus en la mère de Dieu.

L'analogie présentée par Benoît de Canfield entre la conception spirituelle et corporelle de Jésus en Marie et la conception spirituelle dans l'âme qui pratique la volonté de Dieu pourrait bien trouver son origine dans la tradition cistercienne. C'est en effet chez Gueric d'Igny

¹⁸⁸ L'étude la plus poussée sur le thème de la maternité divine chez les Pères et les auteurs médiévaux reste celle de Hugo Rahner parue d'abord en 1935 dans la revue des Jésuites d'Innsbruck (RAHNER, Hugo, « Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen » in *Zeitschrift für katholische Theologie* 1935, Innsbruck, p. 333-418), puis republiée par son auteur en 1964 comme première partie de son traité sur les symboles de l'Église et l'ecclésiologie des Pères (*Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1964). Une traduction italienne de l'ouvrage est parue en 1971 et cette traduction a connu une seconde édition en 1995 (*Simboli della Chiesa, Ecclesiologia dei Padri*, Edizioni San Paolo, Milano-Torino, 1995).

L'étude initiale d'Hugo Rahner visait à mettre en évidence le développement dans l'Église primitive, chez les Pères orientaux et occidentaux et chez les auteurs médiévaux de la thématique de la naissance de Dieu dans l'âme, centrale dans la mystique de Maître Eckhart. Sa reprise comme première partie d'un ouvrage d'ecclésiologie met en lumière le lien tissé par la Tradition entre la maternité divine de Marie, la maternité divine de l'Église qui aux sources baptismales enfante le corps mystique du Christ et l'engendrement du Christ dans le cœur des croyants. Dans ce mystère d'engendrement, vie ecclésiale et vie mystique sont intimement liées. Cette étude éclaire non seulement le thème de la naissance de Dieu dans l'âme cher à la mystique rhénane mais aussi celui de la conception de Jésus dans l'âme qui s'exerce à la volonté de Dieu, thème approfondi par Benoît de Canfield, dont on connaît l'attachement aux sources scripturaires et patristiques ainsi qu'à la Tradition. En effet, pour le capucin anglais, ce qui arrive à l'âme dans la singularité de son parcours et dans l'unicité de sa décision, n'est pas isolé de la vie de l'Église quotidiennement régénérée dans la célébration des sacrements, comme le suggère la gravure d'ouverture de la *Règle de perfection* où les âmes sont disposées en cercles harmonieux autour du soleil de la volonté de Dieu (cf. gravure 5).

¹⁸⁹ Dans son enseignement sur la vie suréminente dans la troisième partie, Benoît parlera à nouveau de la conception de Jésus pour exprimer ce qui se produit dans l'âme lors de l'union avec l'époux céleste. Il s'appuiera à nouveau sur le Ct 1,6 et sur Mt 12,50 : « Heureuse l'âme qui ainsi manifestement voit l'époux en elle, qui en est ainsi pleinement remplie, et qui ainsi en lui laisse évanouir ses désirs, et actes particuliers ; voire très heureuse telle âme, car en cette manifestation elle le voit, où et comment il repose en elle. *In meridie* (Cant.) [Ct 1,6], à savoir en l'ardeur de son amour, et abondance de sa clarté ; en tel remplissement elle se voit toute saisie et possédée de son époux qui s'empare d'elle, en sorte que dès lors toutes ses forces sont bandées à sa réception, occupées en lui, employées à l'entretenir : et ainsi remplie de lui elle demeure comme l'épouse enceinte, et comme ayant conçu Jésus, suivant ce qu'il a dit, *Quicumque fecerit voluntatem patris mei, qui in coelis est, ille meus frater, et soror, et mater est* (Mat. 12 ; Mar. 3) [Mt 12,50 ; Mc 3,35]. Quiconque fera la volonté de mon père qui est ès cieus, icelui est mon Frère, et ma Sœur, et ma Mère » (*RP*, p. 361-362 (III,5)).

(c.1077/1097-1157) dans le deuxième sermon pour l'Annonciation, que l'on trouve cette analogie :

Persuadons-nous davantage encore que la conception de la Vierge n'a pas seulement une réalité mystique, mais aussi une portée morale : ce mystère orienté à la rédemption est aussi un exemple proposé à notre imitation ; par le fait, il est clair que nous laissons se perdre en nous la grâce du mystère lorsque nous n'imitons pas la vertu dont il donne l'exemple. Ainsi, celle qui a conçu Dieu par la foi te promet, à toi aussi, si tu as la foi, la même faveur. C'est-à-dire que, si tu veux bien recevoir avec foi la parole sortie de la bouche du messager céleste, tu peux toi aussi concevoir ce Dieu que la terre tout entière ne peut contenir, le concevoir en ton cœur, non en ton corps ; ou plutôt si : même en ton corps, quoi que ce ne soit pas par une opération ou une manifestation corporelle ; vraiment en ton corps, puisque l'Apôtre nous ordonne de glorifier et de porter Dieu en notre corps.¹⁹⁰

Pour Guericc cette analogie doit être mise en relation avec la thématique de la formation du Christ dans l'âme du moine, que l'on pourrait résumer ainsi : par l'écoute de la Parole de Dieu, le Christ se forme spirituellement en l'âme du moine, comme il s'est formé spirituellement et corporellement en Marie. Par l'écoute assidue du Verbe dans la sainte Écriture le moine conçoit l'esprit du Christ. Pour Guericc, la formation du Christ dans le moine présente une dimension très concrète, car elle se traduit par l'exercice des vertus.¹⁹¹

Comparons brièvement l'approche de Benoît de Canfield avec celle de Guericc d'Igny : il semble que pour Guericc la conception de Jésus dans l'âme du moine soit annoncée par la parole de Jésus rapportée par l'évangéliste Luc : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu, et qui la mettent en pratique¹⁹² », alors que la conception de Jésus dans l'âme du chrétien selon Benoît est annoncée par la parole de Jésus rapportée par

¹⁹⁰ *Et ut plenius noveris conceptum virginis non solum esse mysticum sed et moralem, quod sacramentum est ad redemptionem, exemplum quoquetibi est ad imitationem, ut manifeste evacues in te gratiam sacramenti si non imiteris vitutem exempli. Quae enim Deum fide concepit, si fidem habeas idem tibi promittit : quod videlicet si Verbum ex ore nuntii coelestis fideliter velis suscipere, Deum quem totus orbis non potest capere possis et ipse concipere, concipere autem corde non corpore, tamen plane corpore tuo ; quandoquidem [p. 140] iubemur ab Apostolo glorificare et portare Deum in corpore nostro* (GUERRIC D'IGNY, *Sermons*, tome II, texte critique et notes par John Morson et Hilary Costello, traduction sous la direction de Placide Deseille, Sources Chrétiennes 202, Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 138-140).

¹⁹¹ La vie et l'œuvre de l'abbé d'Igny sont remarquablement présentés dans l'ouvrage d'Annie NOBLESSE-ROCHER, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guericc, abbé d'Igny (XIIe siècle)*, Patrimoines christianisme, Éditions du Cerf, Paris, 2005. Le thème de la « formation du Christ en nous » dans les sermons de Guericc y est particulièrement étudié (p. 209-273).

¹⁹² Lc 8,21.

l'évangéliste Matthieu dans la péricope parallèle : « Celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux est pour moi un frère, une sœur et une mère¹⁹³ ».

Benoît aurait-il lu l'homélie pour l'Annonciation où Gueric parle précisément de la conception du Christ dans l'âme du moine ? Nous ne pouvons pas l'affirmer. Par contre, Benoît ne pouvait pas ignorer la thématique chère à Gueric de la formation du Christ dans l'âme du moine par la méditation de la Parole de Dieu et sa mise en pratique.

De la même manière, nous ne pouvons pas préciser quelle a été l'influence, directe ou indirecte, d'Origène et des Pères sur le capucin. Mais nous pouvons observer chez Benoît un accord avec l'ensemble de la tradition sur un point fortement souligné par la spiritualité franciscaine : ce qui advient spirituellement à l'âme du fidèle, c'est ce qui est advenu à la Vierge Marie et ne cesse d'advenir à l'Église. Alors que par des œuvres concrètes l'âme consent à la volonté du Père, et que l'Esprit Saint la revêt de la foi opérant par la charité, elle conçoit spirituellement Jésus, à la manière de Marie à l'annonciation et de l'Église qui ne cesse de mettre au monde le Christ particulièrement dans la célébration des sacrements.

Un autre texte, assez audacieux et d'auteur inconnu, longtemps attribué à saint Bernard et cité, en latin, par Hugo Rahner, va dans le sens de notre hypothèse d'une influence de la spiritualité cistercienne sur Benoît de Canfield :

Le Verbe du Père, le Fils du Père *est* la volonté du Père. De même, la volonté des hommes est-elle autre chose qu'un rejeton de l'esprit ? Ainsi si ta volonté et la volonté du Père sont identiques, la vérité, la sagesse et la volonté sont conçues et engendrées dans le cœur. Alors si tu veux ce que veut le Père (*Si igitur idem vis*), tu connais et goûte (*sapis*) ce que goûte et connaît le Père, tu as le même Fils que le Père... Tu peux engendrer le Christ en ton cœur et dans un autre cœur. Il est engendré par l'intellect, conçu par le consentement, il naît par l'affect.¹⁹⁴

Nous ne savons pas si Benoît de Canfield a eu accès à ce texte, mais il est très proche de la pensée du capucin associant la conception du Christ dans l'âme à l'accomplissement de la volonté du Père. Il va jusqu'à identifier le Verbe, le Fils du Père avec la volonté du Père. Ce

¹⁹³ Mt 12,50. Le texte de Marc est semblable : « Celui qui fait la volonté *de Dieu* est pour moi un frère, une sœur et une mère » (Mc 3,35).

¹⁹⁴ *Verbum Patris, Filius Patris est voluntas Patris. Item voluntas hominum quid aliud est nisi quaedam proles mentis ? Si igitur eadem est voluntas tua et voluntas Patris, veritas sapientia voluntas corde concipitur et corde generatur. Si igitur idem vis, idem sapis quod Pater, eundem Filium habes quem Pater... Potes Christum gignere in corde tuo et in corde alieno. Intellectu gignitur, consensu concipitur, affectu nascitur* (RAHNER, Hugo, « Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen » in *Zeitschrift für katholische Theologie* 1935, Innsbruck, p. 333-418, p. 394). Le chapitre de Hugo Rahner sur le développement de la doctrine patristique de la naissance de Dieu dans le cœur des croyants jusqu'au moyen âge, chapitre où apparaît le texte cité, est particulièrement éclairant pour notre propos.

que ne fait pas explicitement Benoît, même si, dans son enseignement, la personne et la vie de Jésus s'identifient à l'accomplissement de cette volonté du Père qui est sa nourriture et l'unique intention de sa vie et de sa Passion. De plus, le premier chapitre de la troisième partie est consacré à la démonstration de l'identité entre la volonté essentielle de Dieu, c'est-à-dire la volonté de Dieu connue essentiellement, de la manière la plus intime possible, et Dieu lui-même.

Pour Benoît de Canfield, l'analogie est entre la totale disponibilité à la volonté de Dieu exprimée dans le *fiat* de Marie et la disposition de l'âme qui a commencé à faire en tout la volonté de Dieu. Marie conçoit Jésus spirituellement et corporellement, et l'âme conçoit Jésus spirituellement. Se forme en cette âme celui qui est tout entier accomplissement de la volonté du Père. La liberté de l'âme est redressée et sa ressemblance avec Dieu rétablie. L'âme conçoit l'esprit du Christ. Ce qui, chez Gueric, se produisait dans la vie du moine, se produit chez Benoît en l'âme du fidèle entièrement tourné vers la volonté du Père. Tout se passe comme si le Père engendrait en elle son Fils et spirait en elle leur commun Esprit. L'âme devient spirituellement mère de Jésus et elle est un seul esprit avec lui. L'attestation de la formation du Christ en l'âme est qu'elle est mue comme Marie par la vertu théologique de la Charité, exercée envers Dieu et le prochain.

Le signe concret qui suit aussitôt l'annonce de l'Ange et la conception du Fils de Dieu est la hâte de Marie lorsqu'elle court chez Élisabeth, dans la montagne de Judée. Du verset de Luc, le capucin retient la hâte de la mère de Dieu, à peine a-t-elle conçu, vers la montagne qui est Jésus-Christ. Comme la mère de Dieu, l'âme a mystérieusement conçu Jésus-Christ et c'est en toute hâte qu'elle se dirige vers lui qui est l'unique terme de l'exercice. Dans l'analogie entre ce qui advient à l'âme et ce qui advient à la mère de Dieu, il n'est pas inutile de noter aussi l'originalité de l'allégorie qui identifie la montagne du verset de Luc (Lc 1,39) avec Jésus-Christ. L'on en conclut aisément que le recours à cette allégorie n'est pas porté par la façon habituelle de commenter ce verset, mais qu'il précise le christocentrisme de l'exercice de la volonté de Dieu. L'unique terme de l'exercice est Jésus-Christ et c'est vers ce but unique que se dirige avec empressement l'âme en qui, mystérieusement, ce même Jésus-Christ a commencé à se former. La transformation qui s'opère en l'âme est comme prise dans le mystère de l'Incarnation salvifique du Fils de Dieu. Comment à la lecture de ce passage douter encore du christocentrisme de la *Règle de perfection* et de son profond enracinement dans la tradition franciscaine dont le dynamisme principal est l'accueil émerveillé de l'Incarnation du Très-Haut Fils de Dieu¹⁹⁵ ? Que celui qui douterait encore du christocentrisme de l'ouvrage lise, dans ce

¹⁹⁵ Jean Orcibal conteste sans cesse, sans jamais prouver sa position, le christocentrisme de l'exercice de la volonté de Dieu et l'enracinement de son auteur dans la tradition franciscaine. Il écrit par exemple dans son

même chapitre quinze, le paragraphe suivant consacré au trône de Salomon ou siège de continuation.

*Le trône de Salomon ou siège de continuation : Je l'ai pris et ne le laisserai pas aller, jusques à ce que je le mène dedans la maison de ma mère, en la chambre de celle qui m'a engendré (Ct 3)*¹⁹⁶

L'allégorie du trône indique la stabilité dans la persévérance à accomplir la volonté de Dieu actuellement, uniquement, volontairement, assurément, clairement et promptement. Cette allégorie du trône n'est-elle pas à rapprocher de la naissance de Dieu dans l'âme thématifiée par Maître Eckhart¹⁹⁷ et les mystiques rhénans ? Dans la topographie de l'âme, le lieu du trône est le lieu le plus intérieur, la chambre où s'accomplit de manière stable l'union avec l'Époux divin, Jésus-Christ et sa mystérieuse génération dans l'âme. Au dernier degré permettant d'accéder au trône l'âme concevait spirituellement Jésus. Le trône n'est-il pas alors le sommet ou le fond sans fond de l'âme où les puissances de l'âme ne peuvent plus opérer mais où seule la Trinité peut agir, la chambre secrète où le Père engendre le Fils éternel dans la puissance de l'Esprit-Saint ?

Paradoxalement, ce qui est stable et permanent c'est de demeurer dans la dynamique indiquée par les six degrés. Pour cela sont requises la vertu de persévérance et la vigilance. L'homme, libre, demeure dans la fragilité et jusqu'à son dernier souffle peut être assailli de toutes sortes de tentations. Jusqu'au bout, il doit persévérer dans le discernement et

article pourtant très approfondi du point de vue philologique « La Règle de perfection a-t-elle été interpolée ? » : « On est plus surpris de la réduction de la vie du Christ à sa seule Passion. Nulle part la version B ne mentionne la Crèche, pourtant d'origine franciscaine » (Orcibal, Jean, « La Règle de perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée ? », in *Divinitas* 11 (1967), Apud Facultatem Sacrae Theologiae Pontificiae Universitatis Lateranensis, Rome, p. 845-874, p. 865). Il semble que la profondeur théologique de la Règle de perfection n'ait pas été perçue par celui qui en a donné une édition critique.

¹⁹⁶ Ct 3,4.

¹⁹⁷ Sur la vie, l'œuvre et la doctrine de Maître Eckhart, voir l'ouvrage récent de Marie-Anne Vannier, *Maître Eckhart prédicateur*, Beauchesne, Paris, 2018. Sur le thème central de la naissance de Dieu dans l'âme, voir en particulier les pages 628 à 636, la bibliographie p. 636-637, ainsi que l'index thématique p. 835. Voir aussi VANNIER, Marie-Anne, *et alii, La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Édition du Cerf, Paris, 2006. L'abondance des publications récentes sur Maître Eckhart et les mystiques rhénans montre la vitalité de la recherche dans ce domaine. La publication sous la direction de Marie-Anne Vannier d'une anthologie (*Les mystiques rhénans, Eckhart, Tauler, Suso : Anthologie*, Éditions du Cerf, Paris, 2010) et d'une encyclopédie des mystiques rhénans (*Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, L'apogée de la théologie mystique d'occident, Éditions du Cerf, Paris, 2011) a fait connaître à un large public la mystique rhénane. La fréquence des colloques internationaux est un indice de la vigueur actuelle de la recherche. La mise en évidence du cycle des sermons de Noël d'Eckhart a marqué de façon décisive cette recherche en montrant que le centre de la mystique eckhartienne n'est pas le détachement mais la naissance du Christ dans l'âme. Les études du XX^e siècle basées sur une connaissance partielle de l'œuvre de Maître Eckhart avaient parfois davantage mis en relief une mystique abstraite des essences et ignoré la centralité pour le Thuringien de l'engendrement par le Père de sa Parole éternelle dans le silence de l'âme des fidèles.

l'accomplissement de la volonté de Dieu. Ainsi, du reste, dans le récit de la dernière journée de Benoît de Canfield, le voit-on demander la prière des frères afin de persévérer jusqu'à la fin dans la volonté de Dieu¹⁹⁸.

Lorsque l'âme, par pure grâce, par le « trait » de Dieu, est parvenue jusqu'au trône de l'union mystique avec le Christ, elle n'est pas dispensée de l'observance commune de la loi de Dieu, de l'Église ou de la cité, ni du devoir d'état. Si elle est tenue de vivre les obligations communes à tous, elle les vit cependant de manière nouvelle, car son agir est vivifié par les vertus théologiques infusées par le Saint-Esprit. Toutes les vertus sont mises en œuvre, soutenues et progressivement perfectionnées par les dons de l'Esprit. La vie chrétienne ainsi vécue devient témoignage pour toutes les âmes encore en chemin. C'est la manière première et habituelle, selon la *Règle* de saint François, de témoigner du Christ, le témoignage par la parole venant en second et lorsque le frère a discerné que c'est la volonté de Dieu qu'il annonce le Christ par la parole. La prédication elle-même, lorsqu'on en a reçu la charge, doit être précédée du premier témoignage de la vie. C'est dans cette perspective missionnaire que Benoît de Canfield interprète les propos de l'épouse du Cantique de Salomon :

« Je l'ai pris » (savoir par les six actes internes et degrés susdits) « et ne le laisserai pas aller » (par négligence et ténacité), ains le garderai avec grande vigilance, et le chérirai par intime affection et ardent amour « jusques à ce que je l'aie mené dans la maison de ma mère (l'Église, par vertu, exemple ou prédication) « et en la chambre de celle qui m'a engendré » (à savoir en mon ordre particulier, par vie religieuse et céleste contemplation) et ainsi le chérissant toujours en mon âme, je lui donnerai repos sur ce siège de continuation et préparerai ce trône à six degrés pour mon vrai Roi Salomon.¹⁹⁹

La lecture allégorique de ce verset du Cantique des cantiques est originale. La « maison de ma mère » figure l'Église au sens de l'ensemble des baptisés devant qui l'âme est, comme nous venons de le voir, appelée à témoigner par l'exemple d'une vie vertueuse et éventuellement par la parole. La « chambre où elle m'a engendrée » représente l'institut religieux où elle a été enfantée à la vie nouvelle dans le Christ « par vie religieuse et céleste contemplation ». Il est clair que cette lecture allégorique du verset du Cantique de Salomon a une forte dimension autobiographique. Le « je » de l'âme s'identifie ici avec le « je » de l'auteur saisi de gratitude devant le fait que le Seigneur l'ait ainsi comblé dans sa vie religieuse capucine. Celle-ci est le lieu où à travers la vie ascétique, la vie contemplative et la vie de prédicateur,

¹⁹⁸ SIEUR DE NANTILLY, *Éloge*, p. 16.

¹⁹⁹ *RP*, p. 230 (I,15).

Dieu l'a formé à la vie de disciple du Christ pour être avec lui et pour l'annoncer. La vie d'union mystique qu'il a reçue s'inscrit dans la vie mixte apostolique et contemplative. L'on ne sera donc pas surpris de la dimension apostolique de la mystique canfieldienne. En fils de saint François d'Assise, il restitue au Très-Haut les grâces qu'il a reçues de lui par les actes de charité concrète de sa vie. C'est la manière franciscaine de rendre au Seigneur tous les biens reçus de lui. L'écriture de la *Règle de perfection* et ses réécritures successives relève de la sollicitude pastorale et du souci des âmes qui ne sont pas encore parvenues au bonheur profond et à la paix du trône de Salomon :

Voilà comme parle cette sainte âme pour l'instruction, consolation et encouragement des autres qui n'y sont pas encore arrivées.²⁰⁰

La nécessité de transmettre, par l'exemple de vie et – si Dieu en fait la grâce – par la parole ou l'écrit, ce qui a été reçu fait partie de la vie chrétienne et est un indice de la vérité et de la maturité de celle-ci. Ainsi l'exercice de la volonté de Dieu reçu par Benoît de Canfield s'est-il transmis de maître des novices en maître des novices, formant un véritable « courant mystique » au sein de la réforme capucine. Ce n'est pas par hasard que le *Chemin abrégé de la vie chrestienne* publié en 1673 par le missionnaire et maître des novices capucin Paul de Lagny²⁰¹ soit l'exacte reprise, dans un langage adapté à son temps, de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield. Pour les capucins, la vie mystique est le cœur de la vie chrétienne si bien que la formation du peuple à cette vie mystique est au cœur de cet apostolat. L'on comprend alors la fortune de l'exercice de la volonté de Dieu, exercice simple puis qu'il tient en un seul point, faire la volonté de Dieu, et accessible à tous. À travers le bonheur de l'union avec le Christ, figuré par le prestigieux trône de Salomon, Dieu attire de nouvelles âmes sur ce chemin. L'on comprend bien que les conovices de Benoît de Canfield, puis ses compagnons capucins et les autres personnes qu'il a rencontrées, notamment dans le cercle de Madame Acarie, soient attirés par son expérience mystique, et que le capucin anglais ne pouvant garder pour lui seul ce qu'il a reçu rende compte oralement puis par écrit du don que Dieu lui a fait : l'exercice de la volonté de Dieu comme chemin menant à l'union avec le Christ.

En bon pédagogue, Benoît de Canfield suggère successivement des relectures diverses de l'action de Dieu dans les âmes qui pratiquent l'exercice de la volonté de Dieu :

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ PAUL DE LAGNY, *Le chemin abrégé de la perfection chrestienne dans l'exercice de la volonté de Dieu*, chez Denys Thierry, Paris, 1673.

1. [...] Et ne faut pas penser que nous mettons trop de degrés en cette intention, puisque d'elle-même, si elle est parfaite, elle les a tous, et que sans iceux elle ne peut être parfaite, bien qu'au lieu qu'ils y sont implicitement, nous les avons montrés explicitement, et clairement, afin de pouvoir bien et parfaitement discerner de notre intérieur, qui est le point le plus important de tous, et à faute de quoi plusieurs, même spirituels, y demeurent aveuglés : 2. Attendu aussi qu'ils apportent tant de profit et lumière, élevant l'âme en si haut degré, comme peut paraître par ce que dessus en ce chapitre ; 3. vu finalement, qu'encore que nous les ayons ainsi distingués pour les pouvoir mieux voir dans ladite intention et l'examiner par iceux, néanmoins ils se font tous ensemble sans multiplicité par un seul acte vertueux et fervent, et ce avec la même facilité et la même manière comme si on ne les avait pas distingués.²⁰²

Benoît de Canfield sait pertinemment que nul ne saurait enfermer l'action de Dieu dans l'une ou l'autre de ces interprétations. Si la dynamique concrète proposée par l'exercice peut être pratiquée par toutes les âmes que Dieu appelle sur ce chemin, le chemin de chaque âme reste singulier et caché dans le mystère de la rencontre entre la liberté de Dieu et celle de la personne. Ce qui est commun à toute âme pratiquant cet exercice, c'est, paradoxalement, sa conformation à Jésus-Christ dans l'absolu respect de sa singularité. L'expérience pastorale, et la capacité d'écoute de la singularité de l'action de Dieu en chaque personne par le capucin anglais, l'ont amené à affiner sa description des degrés que l'âme franchit quand elle se propose d'accomplir en tout et toujours ce qui plaît à Dieu. Si la *Règle de perfection* a pu sembler abstraite, c'est peut-être parce qu'elle indique un processus, une dynamique et non des actions de dévotion ou de charité précises. Celles-ci appartiennent à la singularité de chaque âme et à la singularité de l'appel de Dieu pour chacune. La seule règle pour toutes, et à tout moment de sa vie spirituelle est de faire la volonté de Dieu en tout et en vue de cette seule volonté. L'âme qui se livre à cet exercice est configurée, par l'action mystérieuse de l'Esprit Saint, à Jésus-Christ qui accomplit en tout parfaitement la volonté du Père²⁰³.

²⁰² *RP*, p. 230 (I,15).

²⁰³ Nous avons montré l'influence décisive de la spiritualité ignatienne sur Benoît de Canfield au moment de sa conversion. Benoît pousse jusqu'au bout la thématique de la volonté de Dieu et ainsi restitue largement à la Compagnie de Jésus ce qu'il lui a emprunté. La proximité entre la *Règle de perfection* et la doctrine du jésuite Louis Lallemant (1588-1635) est saisissante. Bien plus encore, certaines pages du jésuite Jean-Pierre de Caussade (1676-1751) sur l'abandon à la volonté de Dieu semblent directement inspirées de la doctrine canfieldienne.

4. Points particuliers de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu

Après un long ornement, la présentation des degrés du trône de Salomon aux chapitres 8 à 14 et leur reprise au chapitre 15 dans une lecture allégorique du Cantique de Salomon, Benoît de Canfield poursuit aux chapitres 16 à 19 le cours de son exposé sur la volonté extérieure de Dieu. Selon la méthode d'exposition de son enseignement, c'est le moment d'aborder quelques points particuliers.

L'exercice de la volonté de Dieu comme suite et imitation du Christ

La radicalité de l'exercice, dans sa première présentation générale (chapitres 1 à 7) ou dans la présentation détaillée, quasi technique, des degrés menant au trône de Salomon (chapitres 8 à 14) a pu laisser croire au lecteur trop pressé qu'il est en présence d'un exercice ascétique de plus, à caractère fortement théocentrique invitant surtout au détachement radical des créatures pour s'attacher au seul bon plaisir de Dieu. L'originalité des degrés proposés par rapport aux traditionnelles échelles de vertus peut même échapper à ce lecteur impatient et lui sembler relever de l'abstraction en comparaison aux échelles de vertus classiques ou aux exercices concrets que propose habituellement la *Devotio moderna*, comme par exemple un cycle hebdomadaire de méditation des vertus de Jésus, ou des pratiques de dévotions comme la récitation quotidienne du chemin de croix. Rien de cela en l'exercice de la volonté de Dieu dans la vie active ! L'impression d'abstraction pourrait même être renforcée par l'élévation mystique du chapitre 15 qui pourrait sembler un commentaire désincarné du *Cantique des cantiques*²⁰⁴. L'on pourrait lire tous ces chapitres sans se rendre compte que le cœur de l'exercice n'est autre que la « vraie imitation de la vie et Passion de Jésus-Christ ». Et Benoît de Canfield, une fois de plus en bon pédagogue qui ne recule pas devant une nouvelle présentation de la même réalité d'y consacrer un chapitre entier, le chapitre 16 intitulé précisément : « Comme toutes les mortifications, vertus, et la vraie imitation de la vie et Passion de Jésus-Christ se pratiquent parfaitement en cette Règle et exercice ». À vouloir tout de suite passer aux choses les plus sublimes de la vie suréminente, jugées plus convenables à son cher « moi », plus d'un lecteur est passé à côté de vraie sublimité de cette première partie. Et celui-là de se faire gravement

²⁰⁴ Il semble bien qu'il faille ainsi comprendre l'affirmation de Jean Orcibal dans l'introduction de l'édition critique : « Il n'en reste pas moins que c'est pour célébrer l'« abstraction » que la version A paraphrasait le *Cantique des Cantiques* » (RP, p. 35). L'on saisit mal où Jean Orcibal perçoit la célébration de l'abstraction : dans le désir qui s'exerce en renoncements et sacrifices concrets ou bien dans la relecture de foi de la présence agissante de Dieu dans son action, sa résistance aux tentations et dans ce que l'âme endure pour la volonté de Dieu ?

illusion. Paradoxalement, le vrai Dieu, le seul Très-Haut se révèle pleinement dans l'abaissement de la vie et de la Passion de Jésus de Nazareth. Vouloir emprunter un autre chemin que le sien, entrer par une autre porte que lui revient à refuser le Dieu vivant qui vient à la rencontre de notre humanité et à se perdre dans une fausse spiritualité. Et Benoît de Canfield de marteler, exemple après exemple, après Paul de Tarse et François d'Assise, que l'exercice qui lui a été révélé n'est que la *sequella Christi* de l'Évangile, son imitation sur le chemin du don total de soi sur la croix :

Quant aux mortifications et vertus, et pour l'imitation de la vie et passion de notre Seigneur (qui sont choses tellement nécessaires, que sans icelles en vain on aspire à la vie spirituelle) comme la brièveté de cet abrégé ne permet d'en traiter directement, ains seulement indirectement ; aussi n'en est il pas de besoin, attendu qu'elles reluisent et se pratiquent parfaitement en cette volonté de Dieu.²⁰⁵

Benoît l'avait déjà indiqué au chapitre 2 où il présente l'excellence de l'exercice en lui-même qui

contient tous les autres exercices et toute manière de perfection. Car pour la perfection de la renonciation de soi-même, de laquelle notre Seigneur dit, *Qui vult venire post me, abneget semetipsum* (Mat. 16, Luc 9)²⁰⁶ : qui me veut suivre, qu'il renonce à soi-même, elle est en cette volonté de Dieu, vu qu'on ne la peut faire qu'en renonçant à soi-même et à sa propre volonté. De même en cet exercice est enfermée la perfection de résignation enseignée par l'exemple de notre Seigneur disant, *Fiat voluntas tua* (Mat. 26)²⁰⁷, ta volonté sois faite, pource que celui qui fait la volonté de Dieu, est résigné : puisque la résignation n'est autre chose qu'une parfaite disposition à recevoir, volontairement tout ce que la divine volonté gouvernante de l'univers ordonnera, soit en faisant ou souffrant choses faciles et difficiles, douces ou amères, honorables ou utiles : car tout cela, s'accomplit nécessairement en celui qui fait la volonté de Dieu.²⁰⁸

Au chapitre 16, Benoît reprend en cinq exemples significatifs et très concrets l'identification entre l'exercice de la volonté de Dieu et l'imitation de la vie et Passion de Jésus-Christ :

1. Celui donc qui étant grièvement et injustement persécuté, le supportera et endurera patiemment, suivant les documents susdits de la volonté de Dieu, qui le veut ainsi, celui-là

²⁰⁵ *RP*, p. 232 (I,16).

²⁰⁶ Mt 16,24 ; Lc 9,23.

²⁰⁷ Mt 26,42.

²⁰⁸ *RP*, p. 110 (I,2).

mortifiera la passion d'envie, pratiquera la vertu de patience, et imitera notre Seigneur, qui en telle persécution a eu pareille patience.

2. Semblablement celui qui étant moqué et outragé de paroles, gardera silence sans dire mot, pour cette seule volonté de Dieu, mortifiera la passion de colère, pratiquera la vertu de mansuétude, et imitera notre Sauveur, lequel s'est ainsi comporté, étant blasphémé et moqué des Juifs.

3. Pareillement celui qui lavera les pieds de quelque pèlerin, ou de ses frères (comme est la coutume des maisons des Religieux) avec cette pure intention mortifiera le vice d'orgueil, pratiquera la vertu d'humilité et imitera notre Seigneur lavant les pieds des Apôtres.

4. Derechef, celui qui pour le seul plaisir de Dieu priera pour ceux qui font manifeste injure, et le poursuivent à mort, mortifiera la passion de vengeance, pratiquera la vertu de charité, et imitera notre Sauveur, qui pria pour ceux qui le persécutaient, et mettaient à mort.

5. En outre celui qui avec cette seule intention et motif de la volonté de Dieu ne répliquera rien étant fausement accusé (toujours présupposée la discrétion) mortifiera l'amour propre, exercera la vertu de silence, et suivra en ceci Jésus-Christ, qui ne répondit rien aux faux témoignages produits contre lui.

La structure des cinq exemples est semblable : action ou souffrance pour la seule volonté de Dieu, vice mortifié, imitation de la vertu pratiquée par Jésus, contemplation de Jésus-Christ pratiquant cette vertu :

action ou souffrance pour la seule volonté de Dieu	passion ou vice mortifié	imitation de la vertu pratiquée par Jésus	contemplation de Jésus-Christ pratiquant cette vertu
supporter et endurer patiemment la persécution	passion d'envie	patience	notre Seigneur, qui en telle persécution a eu pareille patience
garder le silence étant moqué et outragé de parole	passion de colère	mansuétude	notre Sauveur, lequel s'est ainsi comporté, étant blasphémé et moqué des Juifs

laver les pieds des pèlerins ou des frères	vice d'orgueil	humilité	notre Seigneur lavant les pieds de ses Apôtres
prier pour ceux qui font manifester l'injure et poursuivent à mort	passion de vengeance	charité	notre Sauveur, qui pria pour ceux qui le persécutaient, et mettaient à mort
Ne rien répliquer étant faussement accusé (avec discernement)	amour propre	silence	Jésus-Christ, qui ne répondit rien aux faux témoignages produits contre lui

La situation dans laquelle se trouve celui qui pratique l'exercice de la volonté de Dieu est mise en relation avec une situation de la vie ou de la Passion du Seigneur. L'attitude de Jésus est, avec discernement, le modèle du comportement à adopter en vue de plaire à Dieu comme le Sauveur lui-même a plu à son Père. Le corollaire de l'exercice de la volonté de Dieu est la mortification des vices ou passions (envie, colère orgueil, volonté de vengeance, amour propre) et l'imitation des vertus de Jésus-Christ : patience, mansuétude, humilité, charité, silence.

Il est clair que ces exemples proviennent de l'expérience vécue par Benoît de Canfield, notamment lors de sa captivité en Angleterre et dans les périodes de maladie et d'une méditation constante de la vie et de la Passion du seigneur Jésus-Christ. Cette méditation indique la voie à suivre concrètement (« actuellement ») et l'agir concret fait entrer plus profondément dans le mystère du Christ contemplé. Comme nous l'avons déjà remarqué précédemment, Benoît de Canfield est profondément marqué par la tradition franciscaine et capucine d'imitation et de suite de l'humanité du Christ. L'exercice de la volonté de Dieu permet de vivre pleinement ce chemin franciscain de la suite du Christ et de l'imitation des vertus qu'il a pratiquées²⁰⁹. Le Christ contemplé par le capucin anglais a les traits du Serviteur souffrant d'Isaïe²¹⁰, qui n'ouvre

²⁰⁹ Nous soulignons cet accent de la pédagogie franciscaine et capucine mais il est évident que c'est le chemin pour tous les chrétiens. Une influence des *Admonitions* de saint François, où sont présentées les vertus du serviteur de Dieu est probable.

²¹⁰ La mystérieuse figure du Serviteur apparaît en quatre chants Is 42,1-9, Is 49,1-7, Is 50,4-11 et Is 52,13-53,12. « Il ne crie pas, il n'élève pas le ton, il ne fait pas entendre sa voix » (Is 42,2) ; « maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche » (Is 53,7). Ce qui est dit du serviteur de Dieu est appliqué par la prédication apostolique à Jésus, notamment par la première lettre de Pierre. Le verset suivant de cette épître (verset inaugural d'un cantique liturgique qui identifie Jésus au serviteur souffrant) a une influence considérable sur François

pas la bouche, et du Maître et Seigneur de l'Évangile de Jean qui « sachant qu'il venait de Dieu et retournait à Dieu²¹¹ » au moment d'entrer librement dans sa passion lave les pieds de ses disciples²¹². L'on pourrait multiplier les réminiscences bibliques cachées derrière le portrait du Christ dépeint en ces cinq exemples. L'on se contentera de noter que le Christ contemplé ici par Benoît de Canfield est Jésus aimant les siens jusqu'au bout, jusqu'à souffrir la Passion et la croix. L'exercice de la volonté de Dieu est entrée concrète dans cette Passion du Christ. La pratique de cet exercice devient en quelque sorte pratique de la Passion du Christ et ouvre à la contemplation de ce dernier donnant sa vie par amour. L'âme entre dans un cercle vertueux qui unit exercice de la volonté de Dieu et contemplation du Christ :

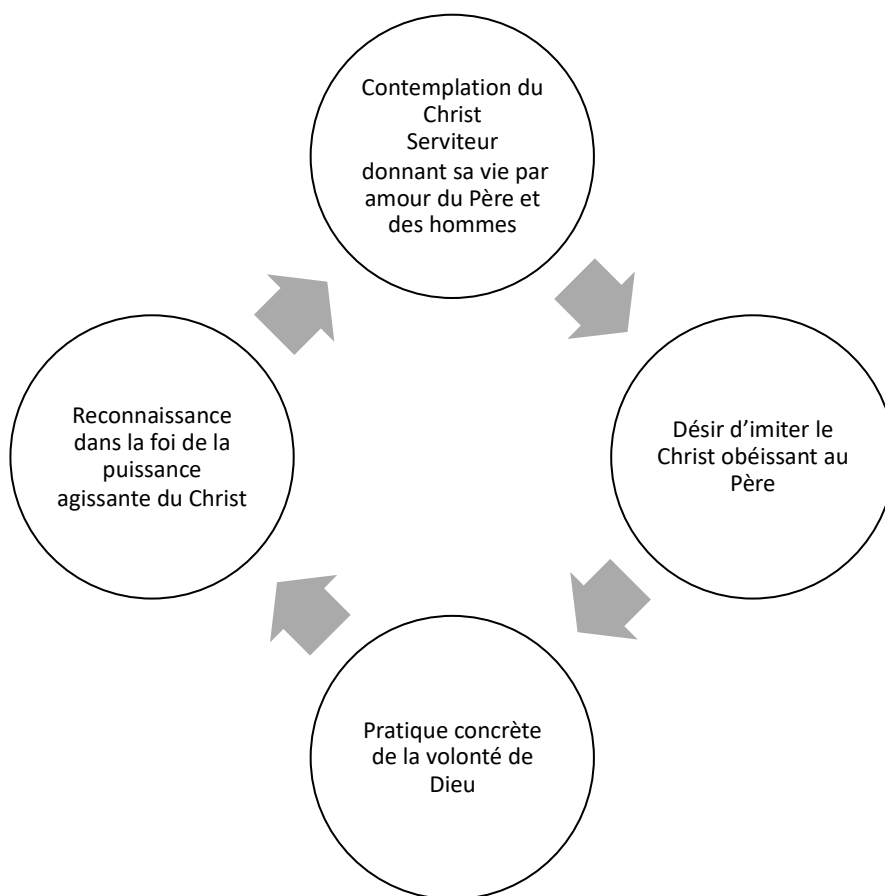


Figure 4 – L'exercice de la volonté de Dieu comme imitation, suite et contemplation du Christ Serviteur

d'Assise et la spiritualité franciscaine : « Et c'est à cela que vous avez été appelés, parce que le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple, afin que vous suiviez ses traces » (1P 2,21).

Ce n'est certainement pas par hasard que Jacques Picard, l'auteur de la gravure V-C-4 du Musée franciscain de Rome, représentant Benoît de Canfield dialoguant avec le Crucifié, a mis sur les lèvres du Christ une parole du deuxième chant du Serviteur : *Servus meus es tu Israel, in te gloriabor* (Is 49,3), en réponse au cri émerveillé du capucin : *Mihi absit gloriari, nisi in cruce tua, Domine Iesu* (Ga 6,14), la figure du Serviteur d'Isaïe évoquant la vie de Benoît de Canfield dans la volonté de Dieu (voir la conclusion du premier chapitre sur la vie du capucin anglais dans la volonté de Dieu).

²¹¹ Jn 13,3.

²¹² Jn 13,1-20.

Les cinq exemples donnés par Benoît de Canfield permettent d’approcher la dynamique fondamentale de la vie chrétienne à la fois active et contemplative. La dimension contemplative sera l’objet de la deuxième partie de l’exercice, mais n’est pas une réalité séparée de la vie active.

L’équilibre entre action et contemplation

Qu’apporte Benoît de Canfield à une longue tradition qui affirme le nécessaire équilibre entre action et contemplation²¹³ ? Craint-il une interprétation excessive de la mystique de l’action qu’il vient d’exposer ? La vie chrétienne pour être authentique doit tenir un équilibre entre le service concret et la contemplation. Les deux extrêmes sont à éviter l’un comme l’autre. C’est l’objet là encore d’un chapitre entier, le chapitre 18, « De deux erreurs qui peuvent arriver en cet exercice avec leur remède », car l’un ou l’autre excès viendrait ruiner l’exercice. La première erreur, très commune, est celle de ceux qui, ayant commencé à goûter la vie contemplative méprisent le labeur de la vie active. Ce serait l’erreur, notamment de capucins peu formés et insuffisamment encadrés de la toute jeune Province des Pays-Bas espagnols, l’actuelle Belgique²¹⁴. Le mépris de la vie active est figuré dans l’Écriture sainte par le mépris de Jacob pour sa première épouse dès qu’il épousa Rachel sa seconde femme :

Le 1. [erreur]²¹⁵ de ceux qui ressemblent à Jacob, lequel aussitôt qu’il eût épousé Rachel, qui signifie la vie contemplative, méprisa Lia, représentant la vie active. Car voyant clairement toute la vie active, en un si bref compendium, ils la pourront facilement comprendre, et ainsi peut-être penseront que ce leur suffise sans autre pratique d’icelle : et derechef se voyant tant élevés, même en la première, vraie et fidèle pratique de cette règle, et s’apercevant être comme transportés en la vie contemplative, ils s’y voudraient arrêter pour la douceur qu’ils commencent à trouver en telle contemplation.²¹⁶

La deuxième erreur, également dommageable à l’âme qui s’applique à l’exercice de la volonté de Dieu, résiderait, à l’inverse, dans l’illusion de plaire davantage au Seigneur en faisant plus au détriment de la vie de prière et de contemplation. Cette hyperactivité risque de faire

²¹³ Qu’il suffise d’évoquer ici *The cloud of Unknowing*, chef d’œuvre anonyme de la spiritualité anglaise du XIV^e siècle dont la lecture a dû marquer le jeune William.

²¹⁴ Nous avons déjà abordé ce point qui de nouveau se devine dans l’enseignement du chapitre 18. L’insistance de Benoît de Canfield nous laisse imaginer la tristesse qu’il éprouve devant cette situation dont il a parfaite connaissance, où la ferveur mal accompagnée de ses jeunes confrères les conduit sur de faux chemins. Benoît ne pouvait en effet ignorer les conflits qui déchirèrent cette province récemment fondée par des frères provenant de la province de Paris.

²¹⁵ L’on rencontre à plusieurs reprises le substantif « erreur » au masculin dans la *Règle de perfection*. Son emploi au féminin n’est pas encore fixé au moment où Benoît écrit.

²¹⁶ *RP*, p. 248 (I,18).

oublier l'unique nécessaire qui est l'attention à l'hôte divin. À quoi bon un service parfait si l'on passe à côté de la rencontre en profondeur avec cet hôte de notre âme ? Benoît reprenant les figures de Marthe et Marie va plus loin que cette lecture traditionnelle de la péripécie évangélique. En effet il applique celle-ci non seulement à un attachement exagéré à des actions extérieures, mais aussi à des pratiques de la vie de prière auxquelles les personnes sont habituées et en lesquelles elles pourraient trouver une sécurité illusoire. Elles risquent, si l'on peut dire, de faire des prières au lieu de prier de la manière voulue par Dieu :

L'autre erreur et extrémité qui peut arriver, est de ceux qui étant trop adonnés au ministère de Marthe, ne veulent pas choisir la meilleure partie avec Marie, ayant si grande affection à la vie active, qu'il ne se désirent passer à la contemplative, pour n'en connaître l'excellence : ce que nous n'entendons pas seulement de la vie active extérieure, mais principalement de la vie active intérieure, consistant en actes de l'entendement et volonté : car quelques-uns se voyants comme tirés par la main hors de la vie active, et de leurs accoutumés actes de discours, méditations et aspirations, et comme forcés par cette droite règle de ficher toute la force de leur esprit en cette seule volonté de Dieu, et y adhérer (en quoi consiste la pure et suréminente contemplation) ils ne savent où ils en sont, ni comment il s'y faut comporter et ainsi s'en détournent, et rejettent telle pure et nue contemplation, estimant que la pratique spirituelle de l'âme est sans profit et vérité, qui n'est accompagnée de leurs actes accoutumés, et discours d'entendement (D. Dion. de myst. Th. cap 1. B. Bon. cap. 9. myst. Theo. part. 4).²¹⁷

Benoît oppose à la deuxième erreur l'affirmation de la supériorité de la ferveur d'amour, acte de la volonté, sur les actes de l'entendement que sont discours et spéculations. La raison théorique d'une telle assertion est indiquée :

la spéculation de l'entendement proportionne Dieu tout puissant et infini à notre petite capacité ; mais au contraire la volonté par amour se proportionne en quelque degré, à l'infinité²¹⁸ et toute puissance de Dieu ; si que l'opération de l'entendement fait Dieu semblable à

²¹⁷ *RP*, p. 250 (I,18). Pour cette question qui exige un discernement fin, Benoît renvoie à l'autorité de la *Théologie mystique* de Denys l'aréopagite (au chapitre premier) et de saint Bonaventure (quatrième partie). Cette dernière, œuvre d'Hugues de Balma, était attribuée au Docteur séraphique et trouvait place dans ses *Opera omnia* publiées à l'occasion de la proclamation de saint Bonaventure comme Docteur de l'Église en 1587.

²¹⁸ L'insistance sur l'infinité de Dieu est un indice de l'influence de Duns Scot. Cette adhésion de Benoît à la contemplation de Dieu comme *ens infinitum* est renforcée par son expérience personnelle de l'infinité de Dieu qu'il exprime à plusieurs reprises à travers l'image de l'infinité de la mer. L'affirmation selon laquelle la volonté est plus apte que l'intellect à l'union avec Dieu, et l'argumentation qui conduit à cette affirmation sont également également scottistes. Pour Duns Scot, la volonté humaine est capable de se mettre en mouvement par elle-même. Ce qui lui donne une plus grande ressemblance avec Dieu. L'union entre Dieu et l'homme, dans la perspective scottiste, est union de la liberté de l'un avec celle de l'autre. Benoît tire toutes les conséquences pratiques de la

l'homme, le faisant descendre à lui, mais l'amour de la volonté de fait semblable à Dieu, l'élevant à icelui.

Finalement cette spéculation d'entendement est chose humaine, nous faisant demeurer en nous-mêmes, mais l'amour de la volonté est chose divine, nous élevant et tirant hors de nous-mêmes, et nous transformant en Dieu.²¹⁹

Benoît ne remet pas en cause l'utilité de la spéculation et de la méditation pour l'illumination de l'entendement ni celle des aspirations ou oraisons jaculatoires pour l'embrassement de la volonté. Il met en garde le lecteur qui pourrait prendre, par ignorance, ces actes intellectifs ou volitifs pour la parfaite contemplation. Celle-ci est donnée par attraction du Saint-Esprit au-dessus de ces actes lorsque l'Époux divin veut ainsi, par pure grâce, attirer l'âme à lui. L'âme ne doit alors pas résister à l'action « supernaturelle » de Dieu :

Lors donc que l'âme dévote sera en contemplation, ou se trouvera enflammée de l'amour de son Dieu son Époux, ou attirée par le souffle du saint Esprit, qu'elle le suive avec toute douceur, obédience, et humblesse d'esprit, et donnant lieu à l'opération supernaturelle de Dieu (Bon. de myst. Th. C. 3. part. 4. Har. 1. 3. de myst. Th. c. 27.), qu'elle quitte toutes ses aspirations, actes et naturelles opérations, excepté autant qu'elles peuvent servir à suivre ledit trait et adhérer uniquement à son Époux, ce qu'elle doit faire par telles manières d'actes, qui [p. 258] soient plus intérieurs et spirituels que les accoutumés, pour ainsi correspondre (autant qu'en elle est) à cette opération de Dieu, beaucoup plus spirituelle que les siennes accoutumées, voire tant plus spirituelles doivent elles être, et si éloignées du sens, qu'elles ne doivent faire aucun bruit en son intérieur, ains demeurant en comme en tranquille et profond silence (Har. ib. cap. 28. Orig. in Cant. 2.), elle ne devrait point tant agir, qu'être agitée, ni tant faire d'elle-même que souffrir la douce opération de Dieu ; ni finalement tant parler qu'écouter

théologie de Duns Scot : la libre conformation de la volonté humaine avec la libre volonté divine est le lieu de l'union la haute entre le Créateur et sa créature : l'union de l'Époux et de l'Épouse.

²¹⁹ BENOÎT de Canfield, *La Règle de perfection, The Rule of Perfection*, Éditeur Jean Orcibal, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, volume LXXXIII, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, (I,18), p. 252. À la note 9 de cette même page, Jean Orcibal souligne que cette idée est courante chez Hugues de Balma, Rodolphe de Biberach et Henri de Herp. La « transformation en Dieu », appelée aussi divinisation, déification ou théosis doit être comprise, depuis saint Irénée de Lyon, à la lumière de l'admirable échange dans lequel « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu » (*Contra Haereses* III,19,1). Dans le mystère de l'Incarnation du Verbe de Dieu, l'homme est appelé, selon la formule classique de Maxime le confesseur à « devenir par grâce ce que Dieu est par nature » (XXII^e question à Thalassios). La transformation de l'homme en Dieu comme motif de l'Incarnation apparaît dans le patrimoine liturgique lorsque Thomas d'Aquin introduit ainsi la première leçon de l'office des lectures de la nouvelle fête du *Corpus Domini* : *Unigenitus siquidem Dei filius, suae divinitatis volens nos esse participes, nostram naturam assumpsit ut homines deos faceret factus homo*. Benoît de Canfield n'entend pas offrir ici au lecteur un traité sur la divinisation mais il en rappelle le chemin, qui a fait l'objet de toute la première partie de l'exercice de la volonté de Dieu : suivre le Christ « avec toute douceur, obédience et humblesse d'esprit » et donner lieu à « l'opération supernaturelle de Dieu ». Cette « transformation en Dieu » est offerte à l'âme « enflammée de l'amour de Dieu son Époux, ou attirée par le souffle du saint Esprit ».

Dieu, disant, *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus* (Ps. 84), J'écouterai ce que le Seigneur mon Dieu dira en moi. Et ainsi suivant l'attraction de son Époux et lumière du saint Esprit, elle sera facilement tirée hors d'elle-même, et si haut élevée en Dieu, que ceux là ne le pourront facilement croire, qui ne l'ont expérimenté.²²⁰

La plus haute contemplation, selon Benoît de Canfield, consiste donc à suivre l'Époux avec douceur, obéissance et humilité, à souffrir la douce opération de Dieu et à écouter ce qu'il dira en elle. C'est la synthèse que Benoît opère en ce long développement du chapitre 18 partant de la péricope de Marthe et Marie, du Cantique des cantiques de Salomon, du Psautier ainsi que d'Origène, Denys, Bonaventure (en fait Hugues de Balma) et Henri de Herp, pour ne retenir que les sources explicitement mentionnées de ce passage. Il est plus question ici d'attraction (par l'Époux et par l'Esprit-Saint) que d'abstraction, et de christocentrisme trinitaire (écouter et souffrir l'opération de Dieu, écouter et suivre le Christ, se laisser conduire par l'Esprit) que de dépassement de l'humanité du Christ ou d'union à quelque déité impersonnelle.

La puissante synthèse de la vie spirituelle réalisée ici par le capucin anglais s'adresse aussi bien à des docteurs ou des théologiens qu'au simple lecteur. La voie vers la plus haute contemplation, demeure la voie commune de la suite du Christ doux, humble et obéissant dans la docilité au Saint-Esprit qui, de manière « surnaturelle », embrase l'âme de l'amour de Dieu²²¹.

La prière, partie intégrante de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu

Après le point d'orgue sur la contemplation qui est, Dieu en faisant la grâce, l'aboutissement de la pratique de la volonté extérieure de Dieu en la vie active, Benoît de Canfield conclut la première partie par un avertissement sur la prière. Le lecteur du *Chevalier chrestien* ne sera pas surpris du choix de Benoît de Canfield de conclure ainsi sa première partie. Il apparaît en effet dans cet ouvrage écrit dans les années 1599-1603, pendant la captivité en Angleterre, que le cœur de la vie chrétienne est la prière. Ce qui est symbolisé par la tour centrale du château placé au milieu du royaume chrétien : la tour d'oraison. Cette tour est composée de trois étages : celui de l'oraison vocale, celui de l'oraison mentale et celui de la contemplation. L'escalier qui permet de monter d'un étage à l'autre est l'escalier de la Passion du Christ. L'étendard qui flotte au-dessus de cette tour, et par conséquent au-dessus de tout le

²²⁰ *RP*, p. 258 (I,18).

²²¹ Benoît de Canfield se situe dans la ligne de saint François et des capucins pour lesquels l'ultime fin de la théologie est l'amour, de la manière voulue par Dieu.

royaume chrétien, est rouge, de la couleur du Sang du Christ, orné des instruments de sa Passion²²². C'est dans cette tour d'oraison que le chevalier chrétien, après avoir enseigné le Payen sur la splendeur de la foi chrétienne, se retire pour se ressourcer. Le chevalier passe la nuit dans la tour d'oraison et le lendemain, ayant ainsi refait ses forces, poursuit son enseignement sur les vertus dans la vie chrétienne et sur les dons du Saint-Esprit. La forme de vie de ce chevalier chrétien est celle du prédicateur qui annonce les merveilles que Dieu fait pour les hommes, les mystères du salut, ainsi que la vie nouvelle de l'homme sauvé par le Christ. Le prédicateur transmet ce qu'il a lui-même reçu dans l'oraison vocale, mentale ou contemplative. De la même manière tout chrétien transmet par sa manière de vivre ce qu'il a reçu du Seigneur et puise sa force dans la prière vocale, mentale ou contemplative suivant le point où il est parvenu dans son chemin d'oraison personnel.

Benoît ne reprend pas son enseignement sur la prière contenu dans le *Chevalier chrestien* mais y renvoie simplement le lecteur français dans l'édition de 1610, après la publication de l'ouvrage en 1609. La version anglaise de *Règle de perfection* omet bien évidemment ce renvoi parce que le *Chevalier chrestien* n'a pas été traduit en anglais²²³.

Ce qui fait progresser l'âme dans le chemin de la prière, c'est comme pour tous les actes humains, la droite intention dans laquelle elle est accomplie. Qu'il s'agisse de la prière vocale communautaire ou personnelle, de l'oraison mentale de méditation ou de la prière contemplative, l'unique conduite à tenir est l'accomplissement de la volonté divine.

L'on pourrait s'étonner de l'apparition seulement en conclusion de l'oraison, alors qu'elle est si importante pour la vie spirituelle. Elle est abordée, selon la méthode d'exposition dans les points particuliers. Elle peut aussi apparaître comme un épilogue, un ajout à l'exercice rendu nécessaire par l'élargissement du champ des destinataires. Pour les premiers destinataires de l'exercice, nous l'avons vu, la prière était en effet partie de l'agir quotidien.

Benoît de Canfield aurait pu achever par cette conclusion sa dernière partie, mais son souci de tous les destinataires dans leur diversité lui fait ajouter un sommaire en forme d'examen de conscience. Ceux qui pratiquent cet examen quotidien y trouvent un guide efficace

²²² Benoît choisit un langage symbolique adapté à l'imaginaire des lecteurs de son temps pour exprimer les fondements de la vie chrétienne et le combat spirituel que doit mener le chrétien sur les traces de Celui qui par amour a souffert la Passion et a versé son sang sur la croix. L'architecture du château et la centralité de la tour d'oraison sur laquelle flotte la bannière de l'agneau immolé et vainqueur rappelle la centralité de la personne de Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, constitué Roi par son Père. La symbolique de l'armure du chevalier et de l'équipement de sa monture renvoie aux vertus qui confèrent vigueur et beauté au combat de la vie chrétienne, leur splendeur étant portée à son paroxysme par l'action de l'Esprit-Saint.

²²³ Il est possible que Benoît de Canfield n'ait pas eu le temps de traduire en anglais cet ouvrage du fait de la maladie qui provoqua sa mort le 21 novembre 1610.

pour sans cesse reprendre les points à corriger et pour placer toujours davantage leur vie dans la volonté de Dieu.

5. La vie active fondement de toute la vie spirituelle

Nous avons examiné dans le détail la première partie de la *Règle de perfection*. Qu'est-ce que cet enseignement sur l'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active, si minutieusement exposé par Benoît de Canfield, nous apprend de la vie spirituelle ? Y aurait-il une dynamique de la vie spirituelle déjà amorcée dans la vie active ?

Parvenus à ce point, il n'est pas inutile de visualiser la structure de cette première partie. Les unités de base en sont 20 chapitres organisés ainsi :

	Numéro et résumé du chapitre	
Objet de l'exercice : suivre en tout le Christ en pureté d'intention pour plaire en tout au Père	1	L'exercice de la volonté de Dieu et plus excellent que les autres exercices : il contient toute la vie spirituelle, est plus bref et plus méritoire que les autres, il est la fin de tous les exercices et convient à tous, il est simple et sûr, et il demeure le même du début jusqu'au sommet de la vie spirituelle
	2	Excellence de l'exercice qui contient toutes les voies de perfection : renoncement à soi-même et résignation, pureté du cœur et expérience de la présence de Dieu, connaissance de soi et de Dieu, annihilation et union avec Dieu, contemplation, amour de Dieu et transformation en Dieu qui consiste à revêtir Jésus-Christ
	3	Pratique générale de l'exercice : faire tout et souffrir tout pour la seule volonté de Dieu, car l'intention détermine la valeur de l'action

<p>Adaptation de l'exercice à chaque étape de la vie spirituelle</p>	<p>4</p>	<p>Division de la Volonté de Dieu, bonne, plaisante et parfaite (Rm 12,2), en trois parties (volonté extérieure, intérieure et essentielle) selon la capacité des âmes (commençants, profitants et parfaits) avançant dans la vie active, la vie contemplative et la vie suréminente</p>
<p>Discernement de la volonté extérieure de Dieu</p>	<p>5</p>	<p>L'obéissance à la volonté extérieure de Dieu, connue par la loi et la raison, porte d'entrée dans la vie éternelle (Mt 19,17)</p>
	<p>6</p>	<p>Règle pour connaître et pratiquer la volonté de Dieu en toutes choses commandées, défendues ou indifférentes</p>
	<p>7</p>	<p>Précisions sur la conduite à tenir en toutes circonstances jusque dans les choses les plus petites et les moins estimées</p>
<p>Dynamique pascalle de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu : mort progressive à la volonté propre pour vivre selon Dieu (métaphore des degrés du trône de Salomon)</p>	<p>8</p>	<p>Progression de l'âme selon les six degrés du trône de Salomon Premier degré « actuellement » : mettre en acte la volonté de Dieu</p>
	<p>9</p>	<p>Deuxième degré « uniquement » : agir ou souffrir en tout sans autre intention que la seule volonté de Dieu</p>
	<p>10</p>	<p>Troisième degré « volontairement » : agir de tout son cœur et de toute son âme, sans chagrin</p>
	<p>11</p>	<p>Quatrième degré « assurément » : reconnaître dans son intention purifiée et redressée la présence agissante de Dieu</p>
	<p>12</p>	<p>Cinquième degré « clairement » : expérience de la « vive foi », c'est-à-dire illumination de l'esprit et embrasement du cœur par l'Esprit Saint qui poussent l'âme à agir selon la charité divine.</p>

	13	Sixième degré « promptement » : expérience de l'attraction vers Dieu dès le début de tout acte à l'instar de l'empressement de la Vierge Marie qui, dès qu'elle fut couverte de l'ombre de l'Esprit et qu'en elle le Fils unique de Dieu fut conçu, partit en toute hâte pour la montagne de Dieu (Lc 2,39)
	14	Le trône du véritable Salomon, le Christ, comme siège de continuation de la pureté d'intention et d'approfondissement de l'union au Christ par l'exercice de la volonté du Père
	15	Relecture de la progression amoureuse de l'âme à la lumière du Cantique des Cantiques de Salomon comme attraction de Dieu et union mystique avec l'Époux céleste, Jésus-Christ.
Points particuliers	16	L'exercice de la volonté de Dieu comme pratique parfaite des mortifications et vertus et comme vraie imitation de la vie et de la passion de Jésus-Christ
	17	Un aspect de l'exercice de la volonté de Dieu : la mortification des sens (par rapport à ce qui distrait de Dieu), de la mémoire et de la volonté (discernement des passions dérégées, affections désordonnées, péchés)
	18	Les deux erreurs à éviter : l'action sans la contemplation et la fausse contemplation qui méprise l'action
	19	Conclusion : la prière comme essentielle à l'exercice de la volonté de Dieu
Sommaire	20	Sommaire en forme d'examen de conscience

L'on voit bien que la première partie de la *Règle de perfection* n'est pas une partie réservée aux commençants dans la vie spirituelle. Elle est construite de manière à permettre à

tous, débutants et plus avancés dans les voies d'une vie chrétienne authentique, d'entrer dans l'exercice de la volonté de Dieu, exercice reçu par Benoît de Canfield dès les premières années de sa conversion et de sa formation à la vie religieuse capucine²²⁴. Ce qui est proposé au lecteur de cette partie vaut pour toute la vie spirituelle jusqu'au sommet de la vie mystique : décision de faire en tout et de toutes ses forces la volonté de Dieu, recherche amoureuse de celle-ci selon des principes clairs de discernement, engagement total et joyeux dans la mise en actes extérieurs ou intérieurs, reconnaissance dans une foi vive et dans l'embrasement du Saint-Esprit de la présence agissante de Dieu dans son propre agir ou pâtir en vue du bon plaisir divin, transformation en profondeur de l'âme à la manière de celle de la Vierge Marie qui, aussitôt couverte de l'ombre de l'Esprit, part en toute hâte à la montagne, lieu de la rencontre avec Dieu. Un directeur de conscience expérimenté peut comprendre et accompagner le processus dans lequel l'âme est engagée. La *Règle de perfection* ne se substitue pas au directeur de conscience mais peut par les critères précis qu'elle propose éclairer le directeur et le dirigé, sur le travail que Dieu est en train d'accomplir dans l'âme et sur la meilleure collaboration possible à l'action divine. La proposition est très exigeante, mais sa radicalité n'empêche pas une entrée progressive dans l'exercice par degrés. La métaphore biblique des six degrés du trône de Salomon, figure du Christ roi qui donne la paix véritable, accompagne pas à pas la progression de l'âme dans la volonté extérieure de Dieu. Le cœur purifié par l'unique recherche et mise en acte de la volonté divine parvient à la contemplation selon la sixième béatitude matthéenne : « Heureux les cœurs purs, ils verront Dieu²²⁵ ».

La première partie de la *Règle de perfection* introduit l'âme dans une dynamique pascalle, à la suite du Christ obéissant au Père jusqu'à donner sa vie sur la croix. L'âme, par l'action de l'Esprit-Saint est ainsi transformée à l'image du Christ, homme et Dieu, faisant la volonté du Père. Elle est configurée à celui qui, dans la gravure inaugurale de la *Règle de Perfection*, s'écrie : *non mea voluntas sed tua fiat*, « non pas ma volonté, mais que ta volonté soit faite²²⁶ ».

La première partie contient donc tout ce qui est nécessaire à l'exercice de la volonté de Dieu quel que soit l'avancement de l'âme. Elle est la partie la plus importante de la *Règle de perfection* et la seule nécessaire. La pratique de cette première partie dispose l'âme, ainsi

²²⁴ Qu'il suffise de rappeler ici la conversion de Benoît de Canfield à la lecture du *Book of Resolution*, le *Livre de la résolution*, du Jésuite anglais Robert Persons. Le point central de cette conversion est la décision de quitter son mode de vie pour une vie qui plaise à Dieu, en obéissance inconditionnelle à ce que Dieu voudra de lui pour la plus grande gloire de Dieu (voir notre premier chapitre).

²²⁵ Mt 5,8.

²²⁶ Lc 22,42.

purifiée de ses vices et de ses passions, à recevoir de Dieu le don de la vie contemplative. La deuxième partie accompagnera le lecteur qui pratique sans cesse la première partie à recevoir ce don de la vie contemplative. Les deux premières parties constituent ainsi un manuel de la vie chrétienne parfaite. La publication des deux premières parties, sans la troisième, en 1608 n'est donc pas chose étrange : le lecteur y trouve tout ce qui est nécessaire pour mener la vie chrétienne dans toutes ses dimensions ecclésiale, personnelle, contemplative, active et missionnaire.

Quant à la troisième partie, dont la publication a été littéralement arrachée à son auteur, elle ne concerne que très peu d'âmes, pratiquant parfaitement la première partie, et placées par Dieu en une vie suréminente en laquelle sous la motion du Saint-Esprit s'accomplissent de manière « surnaturelle » vie active et vie contemplative²²⁷.

Le cœur de la *Règle de Perfection* n'est donc pas la troisième partie, mais bien la première qui contient en germe la deuxième et, pour les rares personnes à qui Dieu en ferait librement et libéralement la grâce, la troisième partie.

Cela étant posé, il nous reste à examiner le passage de la vie active à la vie contemplative ou illuminative. Affirmer que la vie active précède la vie contemplative n'est pas une nouveauté de l'enseignement de la vie spirituelle. Maître Eckhart, trois siècles plus tôt l'affirme avec force dans son sermon 86 consacré à la figure de Marthe :

Marthe connaissait Marie mieux que Marie ne connaissait Marthe, celle-ci ayant mené longtemps une vie bonne, car *la vie donne la connaissance la plus noble*. La vie connaît mieux que la joie ou la lumière tout ce que l'on peut obtenir en cette vie.²²⁸

Maître Eckhart s'oppose clairement dans ce sermon à l'opinion commune selon laquelle la vie contemplative prévaudrait sur la vie active, la vie contemplative étant l'« unique nécessaire », la « meilleure part » choisie par Marie qui, assise pour écouter le Seigneur, aurait omis les occupations du service et reçu pour cela l'éloge de Jésus²²⁹. C'est l'opinion des groupes du Libre Esprit auxquels Maître Eckhart est envoyé par son Ordre pour enseigner une juste approche théologique et spirituelle de la vie chrétienne. C'est également l'opinion des groupes de faux spirituels à laquelle s'oppose avec vigueur Benoît de Canfield, notamment dans le

²²⁷ Benoît n'accepte, malgré lui, cette publication que parce qu'il reconnaît que c'est la volonté de Dieu, vu le discernement opéré par ses supérieurs et le conseil de personnes jugées sages et saintes. Il ne conviendrait pas en effet que les âmes les plus avancées fussent privées du soutien de la troisième partie, sous prétextes que d'autres, non parvenues à cette vie suréminente, pourraient en faire un usage dommageable.

²²⁸ MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, t. III, *Sermons 60-86*, Présentation et traduction de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Éditions du Seuil, Paris, 1979, p. 172.

²²⁹ Lc 10,38-40. L'on se reportera avec bonheur à la présentation par Jeanne Ancelet-Hustache de ce long sermon 86 (ECKHART, *Sermons*, t. III, p. 163-171) et bien sûr au sermon lui-même (*Ibid.*, p. 171-179).

chapitre 14 de la troisième partie où le capucin traite de « la vraie et de la fausse oisiveté avec leurs différences et marques pour les connaître²³⁰ » :

Mais au contraire on ne veut faire telles oeuvres suivant la susdite règle, c'est une paresseuse oisiveté, d'autant plus dangereuse, qu'elle est masquée du voile de contemplation, ou de s'adonner à l'esprit.²³¹

Maître Eckhart refuse, comme impossible, l'interprétation des paroles de Jésus sur la « meilleure part » et l'« unique nécessaire » par les groupes du Libre Esprit : « certaines gens veulent parvenir à être libérés des oeuvres. Je dis : cela ne peut pas être²³² ».

Pour Maître Eckhart, Marie est encore à l'école alors que Marthe, enseignée par la vie active, a atteint un accomplissement plus parfait de la vie spirituelle :

Marthe était dans un état de vertu mûre et affermie, avait un esprit libre que rien n'entravait. Elle souhaitait donc que sa sœur fût dans le même état, car elle voyait que celle-ci n'était pas accomplie en son essence. C'était la maturité du fond [de son être] qui lui faisait désirer [p. 177] que sa sœur fût établie en tout ce qui concerne la béatitude éternelle.²³³

Si Maître Eckhart accorde une telle place dans sa prédication à la figure de sainte Marthe²³⁴, c'est qu'elle réalise parfaitement l'idéal de la vie chrétienne, qui est aussi l'idéal de la vie dominicaine qui est une vie mixte contemplative et active où le service de la prédication suit la contemplation, selon l'expression de Thomas d'Aquin devenue devise des frères prêcheurs : *contemplata aliis tradere*²³⁵.

L'expérience de la vie mixte franciscaine, synthétisée dans les premières *Constitutions* des capucins, unit de la même manière contemplation et action, la prédication capucine devant être « redondance d'amour²³⁶ ». Pour Benoît de Canfield, formé et profondément enraciné dans cette expérience de vie de prédicateur capucin, toute la vie spirituelle part de l'accomplissement de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active. La vie active marquée par l'unique quête du

²³⁰ *RP*, p. 413 (III,14).

²³¹ *Ibid.*, p. 415 (III,14).

²³² ECKHART, *Sermons*, t. III, p. 179.

²³³ *Ibid.*, p. 176-177.

²³⁴ Déjà le sermon 2, commentant la même péripécie de l'Évangile de Luc (Lc 10,38-40), présentait les figures de Marthe et Marie (ECKHART, *Sermons*, t. I, p. 52-56).

²³⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 188, a. 6, c.

²³⁶ Voir le chapitre 9 sur la prédication, chapitre déjà cité et largement commenté (*Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum saeculorum decursu promulgatae*, vol. I, *Constitutiones antiquae* (1529-1643), Editio anastatica, Curia Generalis OFM Cap., Romae, 1980). L'amour de Dieu contemplé presse le prédicateur de prêcher cette immensité de l'amour divin. Prêcher cet amour c'est accomplir concrètement la volonté de Dieu ; prêcher cet amour le dispose à contempler et par suite à prêcher de nouveau. C'est à ce cercle vertueux entre la vie pratique (la prédication) et la vie contemplative que renvoie l'expression « redondance d'amour » caractéristique de la législation capucine sur la prédication.

bon plaisir divin dispose l'âme à la vie contemplative et la vie contemplative atteint sa plénitude en s'exprimant sous la motion de l'Esprit Saint dans la charité concrète de la prédication.

Les frères mendiants, Eckhart et Benoît de Canfield, expérimentent et théorisent dans leur propre tradition l'enseignement monastique traditionnel de Jean Cassien (c. 360-c. 435)²³⁷ sur la prééminence de la vie pratique par rapport à la vie théorique. Ce dernier, dans sa conférence XIV, reprend l'enseignement de l'abbé Nesteros, moine du désert d'Égypte, « homme remarquable en toutes manières et d'une science consommée » sur la « science spirituelle » ou connaissance de Dieu²³⁸. Les voies qui mènent à celle-ci

comportent un ordre et une méthode bien définis. Elle fait la matière de deux sciences : la première, *πρακτική*, c'est-à-dire active, est toute dans le soin de réformer ses moeurs et de se purifier des vices ; la seconde, *θεωρητική*, théorique, consiste en la contemplation des choses divines et la connaissance des significations les plus sacrées.²³⁹

La partition de la vie spirituelle en vie active et contemplative ou illuminative de Benoît de Canfield reprend donc, dans les termes et en substance, celle de Jean Cassien. Ce dernier affirme :

Quelqu'un veut parvenir à la *θεωρητικήν* : nécessairement toute son étude et son énergie doivent tendre d'abord à acquérir la science pratique. Cette *πρακτική* peut s'obtenir sans la théorique ; mais la théorique, sans la science pratique, demeure absolument hors de nos prises. Ce sont comme deux degrés méthodiquement disposés, pour que la petitesse humaine puisse monter dans les hauteurs. S'ils se succèdent en la manière que nous avons dite, on peut arriver jusqu'aux sommets. Mais le premier degré supprimé, on n'y volera point par-dessus cet abîme. C'est en vain que l'on tend à voir Dieu, si l'on n'évite la contagion des vices, car *l'Esprit de Dieu hait l'astuce et n'habite point dans un corps esclave du péché*.²⁴⁰

²³⁷ Sur la vie, les œuvres et la doctrine de Jean Cassien, voir GUY, Jean-Claude, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*, P. Lethielleux éditeur, Paris, 1961.

Remarquons que l'enseignement de la *Règle de perfection* reprend plusieurs points essentiels des *Conférences* de Jean Cassien : non seulement le rapport entre vie active et contemplative (*Conférence XIV*) qu'il semble important de reprendre ici plus en détail, mais aussi le discernement comme clé de toute la vie spirituelle (*Conférences I et II*) et l'enseignement concernant les grâces mystiques exceptionnelles (*Conférences IX et X*) que Benoît aborde dans sa troisième partie.

²³⁸ *Praeclari in omnibus summaeque scientiae uiri* (JEAN CASSIEN, *Conférences VIII-XVII*, Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, Sources Chrétiennes 54, Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 182-183 (*Conf. XIV,1*)).

²³⁹ *Certo ordine ac ratione subsistit. cuius quidem duplex scientia est : prima πρακτική, id est actualis, quae emendatione morum et uitiorum purgatione perficitur : altera θεωρητική, quae in contemplatione diuinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit* (*Ibid.*, p. 184-185 (*Conf. XIV,3*)).

²⁴⁰ *Quisquis igitur ad θεωρητικήν uolerit peruenire, necesse est ut omni studio atque uirtute actualem primum scientiam consequatur. Nam haec πρακτική absque theoretica possideri potest, theoretica uero sine actuali omnimodis non potest adprehendi. Gradus enim quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana*

Ainsi, l'enseignement de Jean Cassien qui a fait passer l'expérience des Pères du désert d'Égypte dans la tradition monastique occidentale, est-il lu et actualisé à partir de l'expérience nouvelle de la forme de vie des ordres mendiants par le dominicain Maître Eckhart puis, trois siècles plus tard, par le capucin Benoît de Canfield²⁴¹.

Le capucin anglais reprend, de la tradition monastique et de la mystique rhénane, dans sa propre tradition franciscaine, la dynamique où vie active et contemplative s'accomplissent l'une dans l'autre. La maturité de la vie spirituelle, représentée par la figure de sainte Marthe, unit donc les dimensions active et contemplative de la vie chrétienne et les conjugue comme l'inspir et l'expir d'une seule respiration d'amour. Prière et action concrète relèvent pour l'auteur de la *Règle de perfection* de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active, puis, par intériorisation progressive, de l'exercice de la volonté intérieure de Dieu dans la vie illuminative. Toute la dynamique de la vie spirituelle part de la vie active et y repasse sans cesse, comme le montre la figure suivante :

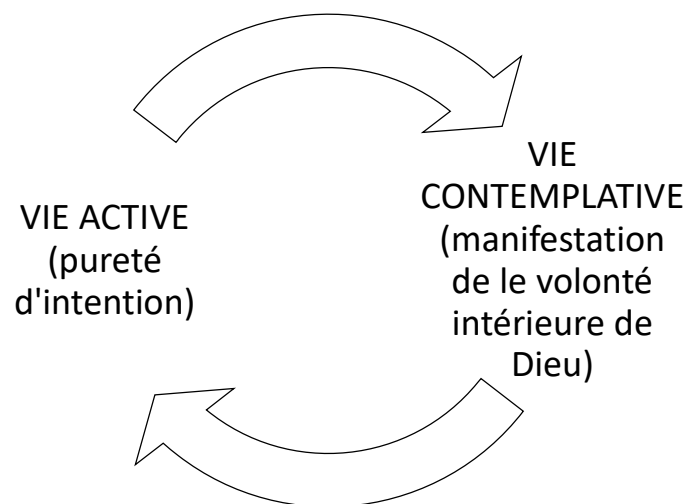


Figure 5 – Synergie entre vie active et vie contemplative

humilitas possit ad sublime conscendere : qui si inuicem sibi ea qua diximus ratione succedant, potest ad altitudinem perueniri, ad quam sublato primo gradu non potest transuolari. Frustra igitur ad conspectum dei tendit qui uitiorum contagia non declinat : spiritus namque dei odit fictum, nec habitat in corpore subdito peccatis (*Ibid.*, p. 184-185 (*Conf.* XIV, 2)). La dernière phrase s'inspire de Sg 1,4-5.

²⁴¹ Cet enseignement, concentré en particulier dans la conférence XIV (*Ibid.*, p. 181-208), est bien connu des ordres mendiants. L'on sait par exemple que les conférences de Jean Cassien faisaient partie des lectures qui revenaient souvent au réfectoire des frères prêcheurs.

Benoît de Canfield comme Jean Cassien traitent de façon séparée les états de vie spirituelle exceptionnels en lesquels se manifeste essentiellement l'action de l'Esprit-Saint : la « prière de feu » dans les conférences IX et X de Jean Cassien, et la « vie suréminente » dans la troisième partie de la *Règle de perfection* consacrée à la « volonté essentielle » de Dieu. Pour les deux auteurs, la vie active précède toujours la vie contemplative et est pendant toute la vie décisive de la vie spirituelle. Ils sont catégoriques sur ce point : il n'y a pas de vie contemplative sans vie active.

Cela étant posé, voyons maintenant de façon concrète comment se fait le passage de la vie active à la vie illuminative.

La manifestation de la volonté intérieure de Dieu est pour l'âme un événement qui s'inscrit dans la ligne des théophanies de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Elle est « manifestation du plaisir que Dieu prend en l'exécution de sa volonté²⁴² ». Dieu accorde à l'âme qui s'est appliquée à accomplir la volonté divine, la même marque de reconnaissance qu'il avait accordée à Jésus lorsque ce dernier s'est présenté au baptême de Jean afin d'accomplir toute justice : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, qui a toute ma faveur ». ²⁴³ Le Père dans sa liberté manifeste son contentement à l'âme qui comme Jésus s'attache à accomplir ce qui est juste, ce qui lui plaît. Le Père et Jésus-Christ se manifestent à cette âme : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime, or celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; et je l'aimerai et je me manifesterai à lui²⁴⁴ ».

6. Le passage la vie active à la vie illuminative

Quelle est la part de Dieu et quelle est la part de l'homme dans la vie spirituelle ? Dieu, par amour, ne cesse d'attirer l'homme à lui et de susciter sa libre réponse. Cette liberté de l'homme et son amour pour Dieu se fortifient par son engagement concret dans l'accomplissement de la volonté extérieure de Dieu. À mesure que la liberté humaine grandit, l'homme est plus disposé à accueillir le projet de Dieu. Au fur et à mesure qu'il avance dans la vie spirituelle l'action divine l'envahit de plus en plus, y compris sous des formes paradoxales. Dieu est cet époux qui brûle de se donner à l'âme son épouse mais il ne le fait que quand la liberté de l'âme est suffisante. C'est seulement alors qu'il peut se révéler à elle et la faire passer de la vie active à la vie contemplative²⁴⁵. En se situant résolument dans la perspective scotiste de la rencontre des libertés divine et humaine, le capucin offre une solution aux débats de son temps sur la liberté et la grâce. L'initiative de l'union entre Dieu et l'homme est chez Dieu. Elle est purement gratuite et ne dépend pas de l'effort humain. Il n'y a pas de trace de pélagianisme ni même de

²⁴² RP, p. 292 (II,3).

²⁴³ Cf. Mc 1,11 ou parallèles.

²⁴⁴ *Qui habet mandata mea, et servat ea: ille est, qui diligit me. Qui autem diligit me, diligitur a Patre meo: et ego dilegam eum, et manifestabo ei meipsum* (Jn 14,21). La dernière proposition traduit le grec : « καὶ ἐμφανισῶ αὐτῷ ἐμαυτόν ».

²⁴⁵ En fait l'âme ne quittera pas la vie active mais la révélation de Dieu y sera tellement importante que l'âme semblera plus occupée à contempler qu'à agir. L'âme contempera Dieu agissant en elle à l'intérieur de son propre agir, si bien que la vie illuminative selon Benoît de Canfield apparaîtra dans une certaine continuité de la vie active.

semi-pélagianisme dans la *Règle de perfection*. Il n'y a pas non plus l'erreur opposée qui affirme l'action de Dieu sans la collaboration humaine car le libre consentement de l'homme à la grâce est toujours requis. Dieu est trop respectueux de l'homme pour forcer en quelque manière sa liberté. Dieu a créé l'homme à l'image de sa liberté et la grâce perfectionne la liberté humaine ou la répare, si l'homme y consent, lorsque cette liberté est réduite ou aliénée. Pour le capucin anglais, il n'y a pas concurrence entre Dieu et l'homme mais humble et libre collaboration de l'homme avec son Dieu. Lorsque l'homme agit librement selon la volonté de Dieu et pour lui plaire, il découvre l'action mystérieuse de Dieu dans sa propre action. L'agir divin transcende et perfectionne l'agir humain sans le détruire. L'homme reconnaîtra avec émerveillement l'admirable action de Dieu à travers sa pauvre réponse à la volonté de Dieu et c'est ainsi que sa vie active deviendra vie contemplative. Cette alliance des volontés ou des libertés est si subtile que l'homme ne peut la comprendre qu'à la mesure où il en fait l'expérience. Ce qui rend possible et fonde cette alliance, Benoît de Canfield le déclare clairement dès le deuxième chapitre de la première partie c'est le mystère théandrique de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme sans mélange, sans séparation et sans confusion, selon la définition du Concile de Chalcédoine en 451. En la personne de Jésus se réalise l'union parfaite de la volonté humaine et de la volonté divine, qui sont distinctes selon l'affirmation du troisième Concile de Constantinople en 680-681. C'est la solidité et la précision des bases dogmatiques qui donnent sa force à l'enseignement spirituel de la *Règle de perfection* et le tiennent à l'écart des courants théologiques qui s'affrontent et agitent la modernité naissante sur la question de la liberté et de la grâce.

L'âme purifiée par la pratique habituelle de la volonté extérieure de Dieu est généralement introduite par Dieu dans la vie contemplative. L'*habitus* de chercher et de mettre en œuvre la volonté de Dieu connue par les lois positives et les commandements divins dispose l'âme, purifiée par cette pratique, à reconnaître les inspirations intérieures de Dieu, et à y obéir en actes, uniquement pour le bon plaisir divin, sans chagrin, avec assurance, vive foi et promptitude. L'entraînement, qu'elle n'interrompt jamais, à obéir aux commandements extérieurs la prépare à l'obéissance aux motions divines intérieures. Graduellement, l'âme devient capable d'accueillir de manière de plus en plus fine et intérieure la volonté de Dieu²⁴⁶. Après

²⁴⁶ Faut-il rappeler ici le caractère pédagogique de la tripartition par Benoît de Canfield de la volonté divine ? Dieu n'a évidemment pas une volonté extérieure, une volonté intérieure et une volonté essentielle mais une unique volonté que l'homme découvre progressivement à mesure de son avancée spirituelle : « Toutefois ceci se dit selon notre capacité, savoir que la volonté divine est différente ; car en elle-même elle n'est qu'une, et toujours la même chose comme nous avons dit au commencement de la première partie, chap. quatrième ; mais notre capacité l'entend ainsi, et en telle façon et par tels degrés elle se découvre et manifeste à nous, ne la pouvant pas au commencement comprendre autrement, ni tout à la fois, car *nemo repente fit summus*, personne n'est rendu

s'être exercée au discernement de la volonté de Dieu dans les situations et événements extérieurs, elle apprend progressivement à reconnaître en elle les mouvements qui l'animent et à distinguer ce qui plaît à Dieu :

Donc cette volonté de Dieu Intérieure est le bon plaisir de Dieu, connu par une parfaite, manifeste, et expérimentale connaissance interne, illuminant l'âme en la vie intérieure ou contemplative, savoir est, quand l'âme voit et contemple en Dieu et intimement expérimente, sent, et goûte la volonté divine, qui est le plaisir et contentement que Dieu prend en telle ou telle chose.²⁴⁷

Dans cette vie contemplative ou illuminative, l'âme se trouve transformée par la conformité de plus en plus grande de sa volonté avec celle de Dieu :

Par laquelle conformité ou conjonction le vouloir et contentement divin et éternel se communique et se montre au vouloir et contentement humain et temporel, en telle manière que l'homme en cette volonté intérieure ne goûte ni ne sent plus son propre vouloir et contentement humain, ains seulement le divin, comme étant le sien absorbé et transformé en celui de Dieu. Car cette transformation demande et requiert que toutes les forces, et puissances de notre âme soient entièrement employées en Dieu et conséquemment rien en soi-même, et par ainsi par une autre conséquence, en tant qu'ainsi transformée, elle ne sent son vouloir propre, mais seulement celui de Dieu. Je veux dire que par cette déiforme intention et divin vouloir l'âme est si étroitement unie à Dieu, remplie d'esprit et de vie, si élevée, magnifiée, déifiée, et glorifiée, et tant enfoncée en l'abîme de l'inaccessible lumière éternelle, qu'elle ne sent aucun vouloir ou mouvement sien comme sien, mais comme de Dieu, auquel seulement elle se voit et sent.²⁴⁸

Pour rendre compte de cette transformation, Benoît a recours à la doctrine des sens spirituels de saint Bonaventure : l'homme passe, selon la pédagogie de la grâce divine, des sens corporels aux sens spirituels qui meurent à leur tour dans l'expérience mystique avec le Christ en croix de telle sorte que l'âme goûte de façon parfaite l'union avec son céleste époux.²⁴⁹ Cette doctrine explicitée par le Docteur séraphique notamment dans l'*Itinerarium mentis in Deum* sous-tend la présentation du cheminement spirituel de François d'Assise par saint Bonaventure dans la *Legenda Major*. Le passage de l'amertume corporelle de la compagnie des

parfait tout à coup, dit saint Bernard : de sorte que cette divine volonté et céleste lumière descend à nous par degrés, et nous par icelle montons à Dieu par pareils degrés » (RP, p. 278).

²⁴⁷ RP, p. 274 (II,1).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 276 (II,1).

²⁴⁹ Au chapitre 17 de la première partie, Benoît de Canfield a déjà insisté sur la mortification des sens corporels, affirmant que c'était la pratique de saint François et de plusieurs saints (*Ibid.*, p. 240-242 (I,17)).

lépreux à la douceur spirituelle, dans la vie du Petit Pauvre est emblématique de cette transformation de tout son être par la grâce divine vers la joyeuse union à son Seigneur crucifié.

Il convient de noter l'insistance de Benoît de Canfield sur la douceur expérimentée par l'âme lorsqu'elle est unie à la volonté intérieure de Dieu dans la vie illuminative. Nous avons déjà souligné l'importance particulière de cette expérience de la douceur dans le chemin spirituel de saint François d'Assise et dans la spiritualité franciscaine : lorsque le Poverello dépasse les mouvements naturels de dégoût ou de peur que lui inspirent les lépreux pour suivre le mouvement intérieur qui reconnaît en eux des frères, l'amertume se change en une grande douceur pour l'âme et pour le corps. De même dans la vie illuminative, l'amertume qui accompagne les renoncements à la volonté propre cède la place à une douceur jusqu'alors inconnue :

Cette volonté, plaisir, et contentement de Dieu est chose si délicieuse et plaisante à l'âme, (quand elle le goûte parfaitement) qu'il attire, illumine, dilate, étend, élève, ravit, et enivre en telle sorte, qu'elle ne sent plus aucun vouloir, affection ou inclination propre, mais totalement dépouillée d'elle-même, et de toute propre volonté, intérêt ou commodité, est plongée en l'abîme de cette volonté, et absorbée en l'abyssale volupté d'icelle et ainsi est faite un même esprit.²⁵⁰

L'âme pleinement accordée à la volonté intérieure de Dieu fait alors l'expérience de n'être qu'un seul esprit avec Dieu : *unus cum Deo spiritus est*²⁵¹. L'expérience spirituelle décrite dans la deuxième partie de la *Règle de Perfection*, comme celle décrite dans la première partie, reste profondément enracinée dans l'expérience paulinienne, franciscaine et capucine²⁵².

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 276 (II,1).

²⁵¹ 1Co 6,17. Sur ce point encore de l'« unus spiritus », nous faisons l'hypothèse d'une influence directe ou indirecte de la spiritualité cistercienne, et en particulier de Bernard de Clairvaux qui pense l'union mystique comme « unus spiritus ». Étienne Gilson explique ainsi la position de saint Bernard : « L'union mystique respecte intégralement cette distinction réelle de la substance divine et de la substance humaine, de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme ; elle n'est ni une confusion des substances en général, ni une confusion de la substance de deux volontés en particulier ; mais elle est leur accord parfait, la coïncidence de deux vouloirs » (GILSON, Étienne, *La théologie mystique de saint Bernard*, Études de philosophie médiévale, Vrin, Paris, 1986, p. 146).

²⁵² Qu'il suffise ici de rappeler dans les épîtres pauliniennes le passage de la vie selon la chair à la vie selon l'Esprit, dans la Règle de saint François la recherche par-dessus tout de l'Esprit du Seigneur (2 Reg 10,8) et dans la littérature capucine primitive le projet de transformation des hommes charnels en hommes spirituels, à commencer bien sûr par soi-même : *Questa voce del beato Francesco che all'osservanza dell'evangelio ne invita, nelle virtù che hebbe Iesu Christo non à altro, se non de homini carnali fare spirituali, de terreni celesti, de homini dii; e non è altra via di perfettione più spedita di questa, cioè nell'osservanza delle tre eccellentissime virtù, le quali nel nostro signor Iesu Christo perfettamente risplendettero, et in queste tutte le altre* (GIOVANNI PILI DA FANO, *Diologo della salute*, 1536, a cura di BERNARDINO DA LAMPEDONA, Società tipografica Macicoce e Pisani, Isola del Liri, 1935, p. 36-37). De ce dernier passage de la seconde édition du *Dialogue du salut* de Jean Pili de Fano, hautement significatif de la spiritualité des premières générations de capucins, nous pouvons donner la traduction suivante : « Cette voix du bienheureux François qui invite à observer l'évangile dans les vertus qui furent celles de Jésus-Christ n'est pas autre chose que de faire d'hommes charnels des hommes spirituels, d'hommes terrestres des hommes célestes, d'hommes des dieux, et il n'y a pas s'autre voie de perfection que

En bon pédagogue, une fois de plus, Benoît de Canfield décrit la dynamique de la vie illuminative en cinq degrés : la manifestation, l'admiration, l'humiliation, l'exultation et l'élévation. Quelle progression propose-t-il à travers ces degrés ?

Le premier degré de la vie illuminative : la manifestation

Au quatrième degré de la vie active, l'âme a commencé à percevoir que l'œuvre accomplie dans la volonté de Dieu est accomplie par le Seigneur lui-même et cette expérience s'est approfondie au cinquième degré en la claire vision, dans la foi, que c'est Dieu qui agit en elle et qui la pousse à persévérer dans l'action caritative ou contemplative avec lui. Comme l'enseigne la sainte Écriture, c'est Dieu qui a l'initiative de se révéler librement à l'homme, à la mesure de sa capacité d'engagement progressif dans l'alliance avec lui, dans une histoire où ils agissent ensemble librement, l'acteur principal de cette action commune étant bien sûr le Seigneur. L'homme de la Bible découvre le Dieu qui ne cesse de se révéler à lui en le libérant de l'oppression des Égyptiens, en lui faisant traverser la Mer Rouge, en le guidant, le nourrissant et l'abreuvant au désert, en l'installant dans la terre promise ou en le ramenant sur cette terre après l'exil à Babylone. Dieu se manifeste librement à l'homme quand celui-ci avance librement, en alliance d'amour, dans la voie qu'a tracée pour lui la volonté divine. Lorsque le Seigneur se révèle à Moïse au buisson ardent, il lui communique son nom que nul ne peut prononcer, se manifestant à lui à la fois comme connaissable et inconnaissable. La connaissance intime que Moïse a de Dieu, si elle a son origine dans l'épisode mystique du buisson ardent, s'approfondit au fur et à mesure de l'accomplissement de la mission qu'il a reçu dans ce même épisode fondateur. Dieu se révèle comme celui qui a vu la misère de son peuple et a résolu de le délivrer de l'esclavage de l'Égypte. La connaissance que Moïse a de Dieu va de pair avec la révélation de sa volonté de libérer le peuple qu'il a élu par amour. C'est dans son engagement à accomplir la volonté salvifique de Celui qui est qui il est que Moïse entre dans une intimité de plus en plus profonde avec le Seigneur qui l'a choisi pour accomplir, à travers sa collaboration, son dessein de salut. Ce qui advient à Moïse préfigure en quelque sorte ce qui advient à l'homme Jésus. Certes la connaissance que Jésus a du Père est unique puisque

celle-là, à savoir dans l'observance des trois vertus les plus excellentes, lesquelles vertus resplendirent parfaitement en notre Seigneur Jésus-Christ et en lesquelles sont contenues toutes les autres vertus ». La *Règle de perfection* de Benoît de Canfield se situe manifestement dans ce programme de vie personnelle, de vie commune et de vie pastorale. Pour approfondir ce point, l'on se reportera avec intérêt aux travaux récents de l'historien Michele Camaioni et en particulier à sa thèse de doctorat soutenue en 2013 à l'Université Roma Tre, thèse intitulée : *De homini carnali fare spirituali. Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento*. Cette thèse est notamment accessible en ligne sur le site <https://www.academia.eu>.

Jésus est le Fils unique, mais au baptême qui inaugure la vie publique, il y a la voix du Père qui déclare : « celui-ci est mon fils en qui j'ai mis tout mon amour » et l'Esprit descend sur lui à la manière d'une colombe. L'homme Jésus, débordant d'Esprit Saint, approfondit sa relation au Père, s'émerveillant devant le fait qu'il a choisi de se révéler non pas aux sages et aux savants mais aux tout-petits. C'est dans ce mystère de la révélation de Dieu aux tout-petits qui acceptent de tout recevoir de Dieu et de faire sa volonté que Jésus comprend sa propre vocation d'envoyé du Père. L'homme Jésus connaît le Père non seulement de manière singulière parce qu'il est Dieu fait homme mais aussi parce qu'en toute chose il accomplit la volonté salvifique du Père, jusque dans sa Passion et sa vie donnée sur la croix. Ce cadre biblique de la manifestation de Dieu à ceux qui participent à son œuvre de salut est celui de la rédaction de la *Règle de perfection* et pour Benoît de Canfield, la manifestation de Dieu est révélation progressive de la volonté intérieure de Dieu. C'est le passage du statut de serviteur qui accomplit extérieurement les ordres à celui d'ami qui connaît de l'intérieur ce que veut le maître, d'où pour le capucin anglais une quasi identification de la connaissance de Dieu à la connaissance de sa volonté²⁵³.

²⁵³ Le capucin ne théorise pas sur la connaissance de Dieu mais transmet à ceux qui veulent avancer dans la vie spirituelle ce qu'il a reçu, à savoir le chemin sûr de l'accomplissement de la volonté de Dieu qui fait entrer concrètement dans la connaissance amoureuse de Dieu. Après avoir traité de la parfaite connaissance de soi-même que permet l'exercice de la volonté de Dieu, il consacre à paragraphe à la connaissance de Dieu que permet ce même exercice : « Pareillement est ici apparente la perfection de la connaissance de Dieu, de laquelle est écrit, *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (Jean 17). Cette est la vie éternelle, vous connaître seul Dieu et celui que vous avez envoyé Jésus Christ [Jn 17,3], vu que la volonté de Dieu (prise comme elle est en lui) est Dieu même, comme en la troisième partie paraîtra, tellement que celui qui sait et fait cette volonté, par conséquent connaît Dieu, l'affection de laquelle connaissance de Dieu, jointe avec celle de soi-même était si bien gravée et empreinte au cœur de notre père saint François, qu'il continuait l'espace d'une nuit en oraison toujours répétant ces deux sentences. "Mon Dieu, que je vous connaisse, et que je me connaisse". (RP, p. 114 (I,2)).

Benoît nous paraît trop attaché à la tradition pour faire sienne la pensée de Guillaume d'Occham et des nominalistes : ses références pour aborder la connaissance de Dieu sont le quatrième évangile et l'expérience de saint François. Que l'homme ne puisse connaître Dieu, cela découle non d'une approche nominaliste mais de la Révélation elle-même au sens où saint Jean écrit : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître » (Jn 1,18). Pour Benoît comme pour Jean, c'est Jésus seul qui fait connaître le Père, inconnaissable hors de la révélation dans le Fils unique. L'humanité de Jésus, sa vie, son agir, sa parole, sa Passion et sa mort en croix sont la révélation plénière et ultime de qui est Dieu. L'homme Jésus est le chef d'œuvre de la création, en lui sont l'image et la parfaite ressemblance du Père céleste ; il est l'unique chemin vers le Père et la vie du Père offerte en partage à ceux qui veulent l'accueillir. Benoît insiste sur la parfaite obéissance de Jésus à la volonté du Père comme chemin offert à l'homme pour connaître Dieu et vivre de sa vie. Cette obéissance mène l'homme à son plein accomplissement, et de plus redresse ce qu'il y a de faussé en lui depuis la chute et restaure la ressemblance perdue.

L'arrière-plan théologique de l'exercice proposé par Benoît de Canfield nous semble être la doctrine du Docteur subtil pour lequel le sommet de la vie spirituelle est la rencontre amoureuse de la liberté de Dieu avec celle de l'homme. Pour le capucin, l'exercice de la volonté de Dieu est la voie de purification qui permet à l'homme de naître à sa propre liberté, en se libérant de la tyrannie de la volonté propre, de la sensualité désordonnée et du tumulte des passions. Cette rencontre singulière des deux libertés de Dieu et de l'homme n'est pas exprimée par Benoît en termes philosophiques mais par le recours des Cantiques au Cantique des Cantiques qui met si bien en scène cette rencontre amoureuse entre la liberté du Bien-Aimé et celle de la Bien-Aimée dont le désir ne cesse de s'approfondir à la mesure de sa quête du lieu où repose celui que son cœur aime : « Donc c'est la pureté d'intention qui découvre Dieu, et manifeste sa volonté, et la fait goûter à l'âme, tellement que par cette manifestation l'âme voit et expérimente ce que devant elle possédait seulement, elle entend, dis-je, voit et goûte cette volonté divine

Ainsi advient-il, affirme Benoît de Canfield, à l'homme engagé dans la pratique de la volonté extérieure de Dieu. L'Écriture sainte, pour Benoît de Canfield comme pour Augustin, Grégoire de Nysse et d'autres Pères est le livre où l'âme apprend à lire l'action de Dieu avec les hommes²⁵⁴.

Le capucin anglais a recours aux *Psaumes* et au *Cantique des Cantiques* pour décrire longuement la manifestation du Seigneur à l'âme qui pratique la pureté d'intention :

Or cette manifestation et sentiment procède de la pureté d'intention en cette manière : la pureté apporte un amortissement²⁵⁵ des passions et affections dans l'âme, l'amortissement fait naître une grande tranquillité, la tranquillité cause un profond silence : en ce profond silence, l'âme dit, J'écouterai ce que le Seigneur Dieu parlera en moi (Ps. 84)²⁵⁶, et quant et quant oyant et connaissant, comme vraie brebis, sa douce voix²⁵⁷, et comme son épouse, s'écrie d'une abondance de cœur, *Vox dilecti pulsantis, aperi mihi, soror mea sponsa* (Cant. 5)²⁵⁸ ; La voix de mon ami frappant, et disant : ouvre-moi ma sœur mon épouse, *Sonet vox tua in auribus nostris, vox enim tua dulcis, et facies illa tua decora* (Cant. 2)²⁵⁹. Que ta voix sonne à nos oreilles, car ta voix est douce, et ta face belle. Et étant comme enivrée de tes semonces²⁶⁰ et paroles, elle lui répond et dit : *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo* (Psal. 118)²⁶¹, Que tes paroles sont douces à mon palais plus que le miel à ma bouche. Et derechef. *Ignitum eloquium tuum vehementer, et servus tuus dilexit illud (ibid.)*²⁶², ta parole est véhémentement enflammée et ton serviteur l'a aimée : Bref ayant reconnu sa voix et la douceur d'icelle, elle ne peut tenir [p. 288] qu'elle ne l'en loue, disant *Guttur illius suavissimum* (Cant. 5)²⁶³, sa gorge ou voix est très suave. De sorte que même *anima me*

en sa propre capacité, jouissant d'icelle comme de la sienne, et ce avec autant plus de plaisir qu'elle sent l'une être plus délicieuse, pénétrative [capable de pénétrer en elle], et enivrante que l'autre, et s'unit et se transforme en elle avec autant de violence et d'impétuosité d'amour ardent, qu'elle a découvert et reconnu qu'il fait meilleur vivre en icelle qu'en la sienne, et laquelle ayant pris pleine, entière et paisible possession de l'âme, l'attire, l'élève, la ravit, et conjoint à soi, et l'emporte comme l'ambre la paille, et comme un torrent de délices lâché et débondé sur elle, l'abreuve, enivre, et remplit tellement son fond et intimité, que comme toute liquéfiée et confite en douceur, elle demeure en telle manière privée de forces propres, que le divin plaisir y prend domaine par une totale maîtrise, et sans aucune contradiction, la poussant à tout bien, et faisant en elle, par elle, et avec elle toutes ses saintes et amoureuses opérations intérieures » (RP, p. 290 (II,2)).

²⁵⁴ Parmi les personnages bibliques qui enseignent à l'homme comment relire cette action de Dieu, Marie, mère de Jésus, tiendra une place particulière.

²⁵⁵ Le mot « amortissement » a au début du XVII^e siècle le sens de « destruction ».

²⁵⁶ Ps 84,9.

²⁵⁷ L'on se souvient dans le récit autobiographique de sa conversion, de la voix du Seigneur s'élevant pour vaincre sa surdité et l'appeler au libre choix de vivre dans sa volonté. À ce stade la vie spirituelle, l'apaisement du tumulte des passions permet à l'homme d'entendre la douce voix de Dieu, comme la brebis qui entend la voix du bon Pasteur (Cf. Jn 10,4).

²⁵⁸ Ct 5,2.

²⁵⁹ Ct 2,14.

²⁶⁰ Nous avons déjà rencontré le terme « semonce », dont la signification est « invitation ».

²⁶¹ Ps 118,103.

²⁶² Ps 118,140.

²⁶³ Ct 5,16.

*liquefacta est ut dilectus locutus est (ibid.)*²⁶⁴, mon âme est toute liquéfiée, et fondue de sa douceur, aussitôt qu'il a commencé à me parler²⁶⁵.

Le processus décrit ici peut être synthétisé dans la figure suivante :

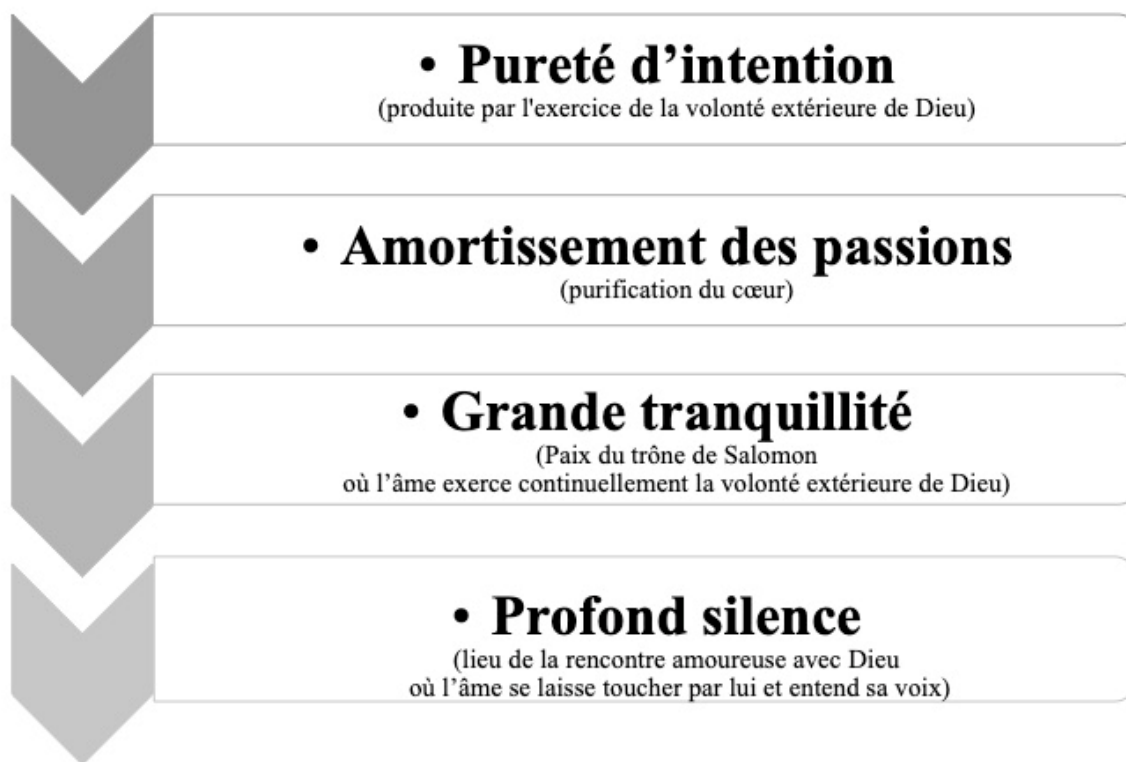


Figure 6 – Processus de la manifestation de la volonté intérieure de Dieu à l'âme

L'expression « profond silence » choisie par Benoît de Canfield rappelle à l'évidence la terminologie des mystiques rhénans, en particulier celle retenue par Maître Eckhart dans le cycle des sermons de Noël pour désigner le lieu profond où le Père engendre au fond sans fond de l'âme son Verbe éternel²⁶⁶. Dieu mène l'âme en ce profond silence, dans la tranquillité qui

²⁶⁴ Ct 5,6.

²⁶⁵ RP, p. 286-288 (II,2).

²⁶⁶ MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme, Sermons 101 à 104*, Orbey, Éditions Arfuyen, 2004. Nous ne pouvons évidemment pas affirmer que le capucin anglais aie eu connaissance du sermon 101 qui, commentant l'antienne de Noël « *alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses, et que la nuit venait au milieu de sa course, du haut des cieux ta Parole toute-puissante s'est élancée du trône royal* » (cf. Sg 18,14-15), célèbre la naissance du Christ dans l'âme de l'homme détaché des créatures (voir notre article « Le "Chemin abrégé" de Paul de Lagny : influences de la mystique rhénane, de la mystique de Ruysbroeck et de la *Devotio moderna* », in *Les chemins spirituels dans la mystique rhénane et la Devotio moderna*, actes du colloque des 8 et 9 novembre 2017, Beauchesne, Paris, 2019, p. 265-282, en particulier p. 272-274). Dans la mystique canfieldienne, le silence profond suit la pureté d'intention qui libère l'homme des attachement désordonnés aux créatures. Nous voulons souligner ici la dimension christologique que revêt l'expression « profond silence » dans la tradition rhénane comme dans l'œuvre du capucin. Le silence est l'écrin de la voix du Bien-aimé qui est aussi le Bon Pasteur guidant l'âme vers ce qui plaît au Père. Le pédagogue capucin se place du point de vue de l'âme dans sa progression vers Dieu alors que le maître Thuringien se plaçait du point de vue de la naissance éternelle du Verbe.

suit non pas quelque technique de méditation ou d'oraison silencieuse mais bien l'exercice continu de la volonté extérieure de Dieu en la vie active.

Qu'en est-il du passage de la volonté extérieure à la volonté intérieure ? La manifestation de Dieu, à savoir de sa volonté connue intérieurement, non seulement est une suite de la pratique de sa volonté connue extérieurement mais la douceur éprouvée lors de cette expérience affermit l'âme dans son propos d'accomplir plus pleinement cette volonté extérieure. En cette âme, en effet, se réalise ce que Jésus dit de l'homme qui a trouvé un trésor dans un champ et vend tout pour acquérir ce trésor :

Et lorsqu'une âme a trouvé ce trésor, et goûté parfaitement ce plaisir, il ne lui sera plus difficile de renoncer à elle-même et avoir cette pureté d'intention, attendu qu'on renonce facilement au moindre bien et plaisir pour jouir d'un plus grand.²⁶⁷

L'expérience de la manifestation de la volonté intérieure de Dieu est tellement suave que l'âme y trouve la force de renoncer à toutes les choses auxquelles elle était attachée et qui se révèlent alors de moindre valeur, la jouissance qu'elle lui procuraient étant bien moindre que celle éprouvée lors de la manifestation du Seigneur. Si, didactiquement, cette manifestation apparaît en ouverture de la vie illuminative ou contemplative, il est clair que c'est elle qui donne à l'homme la force pour accomplir les renoncements successifs qui jalonnent la vie active ou purgative. Les dynamiques de la vie active et de la vie contemplative ne peuvent être comprises selon une simple succession chronologique, l'une nourrissant l'autre et vice-versa :

Et notez qu'entre cette manifestation et la pureté d'intention y a naturelle augmentation, et réciproque accroissement. Car comme celle-là naît de celle-ci, aussi celle-ci s'augmente par celle-là : et plus grande que sera cette pureté, et plus claire aussi sera la manifestation ; et tant plus claire sera la manifestation, et plus grande encore sera cette pureté.²⁶⁸

Le deuxième degré de la vie illuminative : l'admiration

Comme dans les théophanies bibliques, l'admiration de l'homme suit la manifestation de Dieu. L'homme biblique est saisi d'étonnement ou d'admiration devant la perception des hauts faits, de la sagesse ou de la grandeur de Dieu, en particulier lorsqu'il contemple son œuvre de création, de libération, de guérison, de résurrection, de victoire, etc.

²⁶⁷ *RP*, p. 290 (II,2).

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 290 (II,2).

De même, dans la *Règle de perfection*, la « manifestation » du contentement de Dieu, de son bon plaisir, ou, selon la terminologie de Benoît, de la volonté intérieure de Dieu, produit l'admiration. Qu'est ce l'âme découvre pour être à ce point saisie d'admiration ?

Benoît énumère trois causes principales provoquant l'admiration : l'expérience de l'immense grandeur de Dieu, du néant de l'homme et de la familiarité de Dieu avec l'homme.

La connaissance de la grandeur de Dieu et par contraste du néant de l'homme n'est pas d'abord d'ordre métaphysique ou ontologique mais d'ordre expérimental. Dieu est certes connu comme intensité d'être, comme le seul à être par lui-même, l'être étant seulement « prêté » aux autres créatures puisque Dieu est le seul qui soit, au sens plénier du verbe être, le seul qui puisse vraiment dire « Je suis ». L'homme à ce degré de la vie illuminative expérimente la grandeur sans limite du Dieu tout-puissant :

Quant à la première [cause], l'immense grandeur de Dieu tout-puissant commence ici à se découvrir et manifester si merveilleusement, qu'elle rend l'âme tout étonnée. Car cette volonté intérieure, dans laquelle elle s'est abîmée et avec laquelle elle s'est faite une même chose, lui donne tant de vraie connaissance de Dieu, qu'elle sait et voit qu'il n'y a autre chose que lui, et qu'il y a qu'un Être qui soit vrai, et qu'en fin toutes autres choses que celui-là ne sont rien, et bien que les autres choses aient quelque être emprunté, non toutefois lorsqu'il est question de l'Être de Dieu, d'où elles fluent, lequel ne serait pas infini, s'il n'y avait autre que lui ; car là aurait fin l'un où commencerait l'autre.²⁶⁹

Si cette connaissance est, fort heureusement, en accord avec celle obtenue par déduction philosophique ou théologique, elle est avant tout de nature expérimentale à la manière de celle de Moïse mystérieusement saisi au buisson ardent par la grandeur de Celui qui est qui il est :

Or connaissant et voyant par propre sentiment cette vérité, elle s'y fonde et s'y arrête, non par discours particulier de l'entendement, mais par un général et simple regard²⁷⁰ et

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 292 (II,3)). Le raisonnement de Benoît sur l'infinité de l'être de Dieu est précisément celui de Duns Scot. Ce qui confirme l'influence du Docteur subtil non seulement sur la théologie du frère Benoît mais aussi sur sa manière de raisonner. Remarquons encore que ce même raisonnement d'inspiration scotiste est repris au premier chapitre de la troisième partie quand le capucin entend démontrer l'identité entre la volonté essentielle de Dieu et Dieu lui-même. Dans l'enseignement de Benoît de Canfield, la connaissance expérimentale, si elle est chez lui première chronologiquement, est toujours confirmée par le donné révélé ou par le raisonnement logique certain. Le recours à l'Écriture sainte et à la Tradition (l'enseignement des docteurs et les saints) est la seule garantie de la véracité de son propre discours.

²⁷⁰ Le « simple regard » n'est pas de l'ordre d'une vague et générale contemplation intellectuelle de la divinité ou de la déité mais est associé à l'adhésion avec Dieu, c'est-à-dire à la focalisation des puissances intellectives et surtout de la volonté sur le bon plaisir divin. Le regard de l'âme est tourné simplement vers Dieu et non plus vers la multiplicité des choses créées et des gratifications qui pourraient résulter de son agir. À ce stade de la vie illuminative, elle trouve son bonheur dans le contentement divin et sa joie dans la contemplation admirative de l'agir divin qui se manifeste de plus en plus en elle.

adhésion avec Dieu, en telle façon qu'elle ne voit ni connaît, et ne sent autre chose que cet Être infini, qu'elle ne voit ni connaît, et ne sent autre chose que cet Être infini, l'immense spaciosité duquel la rend étonnée, et commence dès ici à goûter l'immensité et infinité, dont auparavant elle avait seulement ouï parler, [p. 294] et cette connaissance expérimentale de cette immensité de Dieu produit en l'âme cette admiration.²⁷¹

Benoît de Canfield a entendu et lu l'émerveillement de Duns Scot devant l'infinité de Dieu au point que le Docteur subtil aime à parler de Dieu, y compris dans sa réflexion philosophique et théologique, comme de l'Être infini. À son tour, très discrètement, Benoît livre au lecteur un aspect de sa propre expérience mystique, celle de l'immensité de Dieu. C'est l'expérience qui affleure dans le choix de la « mer océane » comme image de la volonté de Dieu : l'homme spirituel y plonge comme le poisson en son élément naturel et lorsqu'il a accompli le commandement divin d'avancer en eau profonde il ne voit plus rien du rivage et des choses terrestres mais seulement la mer en son immensité. L'expérience de Dieu à ce degré de la vie illuminative est telle qu'elle entraîne déjà la focalisation de l'âme qui ne perçoit plus que la grandeur de Dieu, comme l'amoureuse qui ne voit plus que l'amoureux au point que pour elle le monde environnant semble n'avoir plus d'existence.

La deuxième cause d'étonnement de l'âme saisie par l'immensité de Dieu est le néant des créatures et son propre néant au regard d'une telle intensité et grandeur de l'Être de Dieu. L'on croirait entendre saint François d'Assise au mont Alverne répéter inlassablement son étonnement en s'écriant « qui es-tu ô Dieu et moi ô Dieu qui suis-je ? » ou encore son célèbre « Deus meus et omnia ». L'expérience de Dieu est telle à cette étape du cheminement spirituel que tout ce qui n'est pas Dieu semble s'évanouir ou être en quelque sorte frappé d'inexistence et l'âme elle-même semble comme anéantie. Son regard quitte la multiplicité et devient simple. Comme en chimie est dit simple un corps qui n'est pas composé, ainsi est le regard de l'âme débarrassée des diverses impuretés qui l'obscurcissaient ou lui ôtaient la vue. Néant de l'homme et simple regard vers Dieu qui est tout. L'expérience personnelle de Benoît de l'immensité de Dieu semble rejoindre ce que le vocabulaire biblique désigne comme l'expérience de la gloire de Dieu.

Le champ lexical retenu par Benoît de Canfield pourrait aussi faire écho, pour le lecteur averti, au *Miroir des âmes simples et anéanties* de Marguerite Porète. Le texte admirable de la béguine brûlée en place le grève le premier juin 1310 n'a en effet pas cessé de circuler, sous forme de manuscrits copiés et recopiés parmi les spirituels et très certainement aussi chez les

²⁷¹ RP, p. 292-294 (II,3).

capucins. Toutefois, Benoît n'a pas recours aux termes « anéanti » ou « anéantissement », mais il parle avec prudence d'annihilation, seulement dans sa troisième partie non destinée initialement à la publication, et marque ainsi sa distance par rapport au *Miroir*. Le capucin, en pasteur prudent, craint que le langage hyperbolique, l'un des langages cependant en mesure d'approcher l'indicible de l'expérience mystique, soit pris à contresens. Pour lui, l'annihilation est toujours reliée à la kénose et à la mort de Jésus-Christ. C'est l'expérience de l'annihilation du vieil homme dans le baptême pour que surgisse la vie nouvelle. C'est l'expérience de l'annihilation des puissances de l'âme évoqué par saint Bonaventure au dernier chapitre de l'*Itinerarium*, leur passage par la croix qui achève de les transformer à l'image du Seigneur.

Là où Benoît de Canfield semble le plus original, c'est dans son insistance sur la troisième cause d'admiration qu'est la familiarité d'un Dieu qui est Tout avec une âme qui n'est rien. C'est bien là le plus étonnant pour l'esprit humain, comme il l'expose clairement dans le *Chevalier chrestien* au début du deuxième chapitre de la première partie, répondant à la question « Pourquoi Jésus-Christ a pris l'Église pour épouse » :

Le Payen : Pourquoi est-ce donc que ce grand Empereur et redoutable Roy voyre (selon vous) le Triomphant et souverain Roy des Roys a il voulu prendre pour espouse une telle et si souffreteuse femme et mal appointée, comme estoit vostre mere devant qu'il l'ennoblit par son mariage, car il me semble qu'il s'y est fort oublié.

Le Chevalier : Et vous semble il donc chose nouvelle que l'amour s'oublie, car si entre vous l'on dit que l'amour bien que finy, n'a pas de mesure, comment son amour ne sera-il demesuré, estant luy infiny.

Le Payen : Il l'a donc espousé par amour.

Le Chevalier : Ouy.

[...]

Le Payen : Mais il semble au moins qu'ainsi s'abaisser, déroge à sa grandeur.

Le chevalier : Non fait : ainçois au contraire y est chose fort seante et proportionnée, dautant que sa grandeur demande qu'il soit grand et infiny en toute perfection et excellence : Mais il ne seroit grand et infiny en excellence et perfection de misericorde, et bonté, s'il ne pouvoit compatir avec misere et pauvreté. Aussi sa grandeur ne s'amointrit pas par tel abaissement à ceste [p. 14] petitesse, ains²⁷² demeurant en son estat sublime, et estant

²⁷² Le mot « ains » signifie « mais ».

toujours infinie, relève ceste bassese et enrichit ceste pauvreté, renforce ceste foiblesse, annoblit ceste vilité, affranchit ceste servitude, et glorifie ceste Ignominie et misere, sans rien quitter du sien, et sans aucunement decheoir d'aucune de ses perfections.

Le Payen : Comment peut-il tant donner et eslargir des perfections sans en rien amoindrir en soy ?

Le Chevalier : Cela advient pour ce qu'elles se retrouvent toutes en luy comme dans leur vive source, et saillent de luy comme deux ruisseaux coulans d'une fontaine inepuisable, et de laquelle tant plus qu'on espouse, tant plus y à, a espuser, voire mesme sa gloire en augmente, et par tel eslargissement de richesse il s'enrichit d'avantage, d'autant que la ou auparavant il les avoit seulement en soy mesme, par telle donaison il les a aussi és creatures.²⁷³

Le chevalier chrétien, par la métaphore du grand roi épris d'une pauvrese, tente de faire entrevoir à son interlocuteur qui n'a pas la foi mais, attiré par la splendeur de la vie chrétienne, est en quête de vérité, la profondeur d'amour qui fait que le Tout infini de Dieu veut s'établir en familiarité avec le néant de l'homme. Le chevalier, par cette métaphore prépare le payen à l'exposé du mystère de l'Incarnation. C'est en raison de son amour infini et de sa miséricorde sans limite que le Tout divin choisit la familiarité avec le néant humain, et celle-ci se réalise dans l'abaissement du Verbe de Dieu venu s'unir de manière indissoluble à l'humanité. Benoît choisit le langage allégorique pour exprimer ce que la liturgie du temps de Noël appelle l'admirable échange.

La troisième cause d'admiration est donc à entendre non seulement comme l'étonnement devant l'alliance paradoxale entre le Tout et le néant, mais surtout comme émerveillement devant le mystère de l'Incarnation dans lequel est plongé l'âme au deuxième degré de la vie illuminative. Il semble bien que le « simple regard » dans l'enseignement de Benoît de Canfield soit le regard émerveillé qui aperçoit, en une seule vue de foi, ce qu'il y a de divin dans l'agir humain accordé à la volonté divine. Le fondement et la source de ce « simple regard » ne peuvent être que la contemplation dans la foi de la divinité dans l'agir de l'homme Jésus, agir parfaitement accordé à la volonté de Dieu. Lorsque l'homme passe à une vie nouvelle en imitant ou en suivant l'obéissance de Jésus au Père, il devient possible de contempler dans cette ressemblance de vie et d'agir quelque chose de l'agir divin du Christ. L'acte accompli en obéissance à la volonté du Père et pour cette seule volonté devient le lieu où se manifeste et

²⁷³ BENOÎT DE CANFIELD, *Le chevalier chrestien contenant un dialogue entre un Chrestien & un Payen, divisé en deux parties comme se veoit en la page suivante*, chez Jean Osmond, Rouen, 1609, p. 12-14. Nous avons conservé l'orthographe de l'édition de 1609, sauf en ce qui concerne l'usage des formes u et v, de manière à conserver le style du texte tout en facilitant sa lecture, et nous avons écrit en entier les mots abrégés.

peut être contemplé avec admiration l'agir divin : il conforme l'homme au Christ, produit la communion avec le Père et l'union avec l'Esprit du Père et du Fils. Admirable grandeur de la toute-puissance divine agissant avec familiarité dans le néant de l'homme²⁷⁴ !

Le troisième degré de la vie illuminative : l'« humiliation »

De ce « simple regard » d'admiration naît le troisième degré de la vie illuminative que le capucin anglais nomme l'« humiliation » :

Cette « Admiration » est suivie de « l'Humiliation », qui est un degré qui suit incontinent²⁷⁵ après avoir découvert et admiré cette immensité et toute puissance divine, sur ce que l'âme a clairement vu que Dieu est partout, après avoir fixement regardé Dieu par dehors d'elle, et par dedans, par dessus et par dessous, d'un côté et d'autre, et tout à l'entour d'elle, et après avoir parfaitement connu que Dieu est plus intimement dans elle, qu'elle même²⁷⁶, ayant en outre connu sa bonté, goûté sa douceur, senti sa débonnaireté, joui de sa familiarité, et expérimenté en elle sa vive et efficace inaction, sa secrète et suave opération, sa forte et véhémence attraction, ayant finalement avec cette immensité de gloire et bonté considéré sa néantise, vileté et propre malice, elle produit des actes très profonds, mais très secrets et subtils, d'humilité, en disant tantôt avec Saint Pierre, « Recede a me, quia homo peccator ego sum » (Luc. 5)²⁷⁷. Retirez-vous de moi, car je suis homme pécheur. Tantôt avec sainte Élisabeth, *Et unde hoc mihi*, d'où et de quelle bonté vient-il que Dieu daigne me visiter ?

²⁷⁴ Notons la profondeur théologique de la familiarité de l'homme avec Dieu. Elle est la condition de l'homme qui accepte d'être lavé par Jésus, purifié par Dieu fait homme. Elle a sa source dans le désir de Dieu d'être en communion avec l'homme, désir qui a été mis en acte dans l'incarnation du Fils de Dieu. Le mystère de Dieu fait humain pour que l'homme soit fait divin (Cf. *RP*, p. 122-123, (I,2)), continue à s'accomplir dans l'âme du fidèle : lorsque celui-ci met en acte la volonté divine, la volonté de Dieu devient volonté de l'homme et la volonté de l'homme devient volonté de Dieu. Dans cette conjonction des volontés, est consommée l'union avec Jésus-Christ dont la nourriture est de faire la volonté du Père.

La familiarité entre l'homme et Dieu est produite par la révélation du dessein de Dieu et du mystère du Christ et l'accueil, par la foi, de ce dessein et de ce mystère par l'homme. Benoît de Canfield se situe dans ligne théologique ouverte par le troisième chapitre de l'épître aux Éphésiens sur la révélation du mystère du Christ : « C'est le projet éternel que Dieu a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur, en qui nous avons, par la foi en lui, la liberté de nous approcher de Dieu avec confiance » (Ep 3,11-13). La même épître présente comme un fruit de la mort du Christ en croix, « grâce à son sang » (Ep 2,14) le libre accès dans l'Esprit auprès du Père et le nouveau statut de « familiers de Dieu » (Ep 2,19), *domestici Dei* dans la Vulgate ou οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ dans le grec (Benoît de Canfield a étudié et médité le Nouveau Testament en grec), c'est-à-dire « gens de la maison de Dieu ». La familiarité des chrétiens avec Dieu dans la *Lettre aux Éphésiens*, ou de l'âme avec Dieu dans la *Règle de perfection* a sa source dans le mystère du Christ, dans son Incarnation, sa passion et sa mort en croix. Pour le capucin anglais, cette familiarité de l'âme, vécue dans la mise en acte de la volonté divine et par suite dans l'union des volontés humaine et divine, s'approfondit, nous l'avons vu, selon la dimension sponsale.

²⁷⁵ L'adverbe « incontinent » en ancien français signifie « aussitôt ».

²⁷⁶ Le lecteur reconnaît sans peine le caractère augustinien de cette affirmation. Ce chemin vers l'intérieur est aussi une caractéristique du courant mystique espagnol du XVI^e siècle, si sensible au recueillement. Il s'exprime tout particulièrement chez Thérèse d'Avila, très appréciée de Benoît de Canfield et rangée par lui parmi les « saints personnages » (*RP*, p. 461 (III,20)), où le spirituel est conduit vers les demeures les plus intérieures du château qu'est son âme.

²⁷⁷ Lc 5,8.

Quelquefois aussi comme Saint Pierre, *Tu mihi lavas pedes*. Vous me lavez les pieds, des affections fangeuses et terrestres, par vos célestes et familières et délicieuses caresses (Joan. 13)²⁷⁸ ; Vous, ô Seigneur, Roi de gloire, voulez-vous par l'opération familière et délicieuse de votre volonté divine me dégôûter de l'amère opération de ma volonté ? Et quoi ? vous qui êtes le Roi des Rois, et Seigneur des Seigneurs, daignerez-vous conjoindre votre volonté à la mienne et opérer familièrement avec elle, en elle, et par elle, [p. 302] et endurer qu'elle fasse de même avec la vôtre, et par icelle ? Seigneur, je suis effrayé de cette nouveauté, étonné de cette bonté, et opprimé de cette gloire de votre grandeur, et ne puis endurer un tel abaissement de votre grandeur, ni supporter un tel éclat de splendeur, ni comprendre un tel excès de bonté, ni soutenir un tel assaut d'amour, *Recede a me* (Joan. 13), Seigneur retirez-vous de moi pécheresse, *Dimitte me paululum ut plangam dolorem meum* (Job. 10)²⁷⁹, Permettez-moi de pleurer la douleur de mes offenses ; car autrement, *Non lavabis mihi pedes in aeternum* (Joan. 13)²⁸⁰, Vous ne me laverez jamais les pieds de mes passions et affections par vos familières caresses et célestes délices.²⁸¹

Benoît ne définit pas, comme on aurait pu l'attendre, le degré de l'« humiliation » mais renvoie le lecteur à sa propre expérience spirituelle. Celui-ci le comprendra dans la mesure où il expérimente quelque chose de ce degré. Le passage, assez long, que nous venons de citer forme un tout. Il n'est pas un traité offrant une approche technique du degré de vie illuminative présenté, non parce que Benoît n'aurait pas les aptitudes d'analyse et de synthèse pour donner au lecteur une vision claire et immédiate du degré étudié, mais parce que cela n'intéresse pas le capucin et que son projet rédactionnel est autre : il s'agit pour lui d'accompagner pas à pas le lecteur qui entre dans cette étape de vie spirituelle, un peu à la manière des paraboles que Jésus préfère à un enseignement analytique ou synthétique sur le Royaume de Dieu. Toutefois le choix de Benoît n'est pas de recourir aux paraboles que chacun comprend progressivement ou ne comprend pas à la mesure de son engagement plus ou moins effectif à la suite du Christ et à la mesure des grâces spécifiques d'intelligence du mystère que Dieu lui donne progressivement. Le passage que nous examinons a un caractère « mystagogique » : il est destiné à accompagner l'entrée du lecteur dans le mystère de l'« humiliation », à la mesure de son propre engagement et de la gracieuse liberté de Dieu.

²⁷⁸ Jn 13,6.

²⁷⁹ Jb 10,20.

²⁸⁰ Jn 13,8.

²⁸¹ *RP*, p. 300-302.

Il est question de Dieu et de l'homme : d'une part de l'immensité et de la toute-puissance de Dieu, de sa bonté, de son inaction²⁸² dans l'homme, et d'autre part du néant, du côté vil, de la malice et du péché de l'homme. L'inaction divine est présentée en termes d'« attraction » et de volonté de devenir familier de l'homme. En face de cette inaction, très profonde et secrète de Dieu, est indiqué un chemin pour l'homme d'acceptation de cette réalité de la grandeur, de la toute-puissance de Dieu et de son désir de familiarité divine. Même si à certains moments l'homme peut se sentir effrayé ou comme opprimé, voire écrasé, par cette réalité, Dieu ouvre à travers elle un chemin de liberté dans la justice et la vérité. D'une situation initiale de goût pour la douceur des choses terrestres et de dégoût pour les réalités célestes et pour l'amertume des choix radicaux que ces dernières entraînent, l'homme est secrètement et mystérieusement attiré par un goût nouveau pour la douceur des réalités célestes. L'attraction est renforcée par un dégoût tout aussi nouveau pour les choses qui ne sont pas de Dieu. Les zones d'amertume et de douceur sont pour ainsi dire renversées, ou plus exactement l'expérience d'une douceur plus intense fait paraître amer ce qui au départ semblait doux. Une fois de plus, nous retrouvons la polarité douceur amertume, si importante dans l'expérience de conversion de saint François puis de ses frères. La douceur de l'expérience de fraternité avec les lépreux est la force d'attraction divine qui a prévalu sur la répulsion initiale causée par la vue ou l'odeur des lépreux²⁸³. Cette expérience fondatrice dans la spiritualité franciscaine affleure à différents moments de l'itinéraire proposé par la *Règle de perfection*. Si l'allusion à l'expérience de saint

²⁸² Le préfixe « in » du mot « inaction » n'a pas son sens habituel privatif, mais un sens d'intériorité comme par exemple dans le mot théologique « inhabitation » : il ne s'agit pas de la « non-action » de Dieu mais de son « action dans » l'âme.

²⁸³ Dans son Testament, saint François résume ainsi sa conversion : « Et en m'en allant de chez eux [les lépreux], ce qui me semblait amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps » (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 205 (Test 3)). Dans les louanges de Dieu qu'il écrit dans les derniers mois de sa vie pour conforter frère Léon dans ses épreuves, François écrit en s'adressant à Dieu : « tu es tota dulcedo nostra », tu es toute notre douceur (*Ibid.*, p. 340-341 (LD 6)). Sur le même billet autographe où s'exprime le cœur de son expérience spirituelle, François écrit aussi : *tu es pulchritudo*, tu es beauté (*Ibid.* (LD 5)). La version anglaise de la *Règle de perfection*, pour décrire le degré de l'humiliation, associe à l'expérience de la douceur celle de la beauté : « en outre, ayant connu sa bonté, goûté sa douceur, vu sa beauté, joui de sa familiarité, et expérimenté sa vive et efficace inaction, sa douce et secrète opération, sa forte et violente attraction, et (finalement) après avoir considéré sa vileté, sa malice, son néant avec l'immense gloire et bonté de Dieu, elle [l'âme] a commencé à produire de profonds (quoi que des plus secrets et subtiles) actes d'humilité », *moreover, having knowne his goodnesse, tasted his sweetness, seene his beauty, enjoyed his familiaritie, and experimented his lively and efficacious Inaction, his sweet and secret operation, his strong and violent attraction, and (finally) after having compared her vilitie, her mallice, her nothing, with the immense glorie and goodnesse of God, shee [the soulle] beginneth to produce profownd (though most secret and subtle) acts of humilitie* (RP, p. 302 (II,4)). La triade commune à l'expérience de saint François et à celle du degré d'humiliation, bonté, douceur et beauté, est associée chez le capucin anglais comme chez le saint d'Assise à l'expérience de la grandeur et de la toute-puissance divine et, pour Benoît comme pour saint François, c'est leur considération qui éclaire et transforme la misère de l'homme.

Notons enfin dans ces mêmes *Louanges à Dieu* l'audace de saint François qui, de celui qu'il désigne comme tout-puissant, très-haut et grand Seigneur, écrit : « tu es humilité ». Il semble bien que l'expérience mystique décrite dans le degré d'« humiliation » rejoigne l'expérience que saint François fait de Dieu au point d'écrire : « tu es humilité », *tu es humilitas* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 338-339 (LD 4)).

François ne peut échapper au lecteur franciscain, c'est bien évidemment en faisant abondamment appel à l'Écriture sainte que Benoît de Canfield s'adresse au plus grand nombre de lecteurs.

Le capucin anglais convoque la figure de Job dont la foi et la confiance en Dieu se sont purifiées dans la terrible épreuve qu'il a traversée et qui au final de sa pâque a expérimenté la douceur et la bonté de Dieu de façon infiniment plus vive qu'avant l'épreuve. Mais dans ce passage c'est la figure de Jésus qui domine, celle du chapitre treize de l'Évangile de Jean, celle de Jésus lavant les pieds de Simon Pierre et des apôtres. Par au moins trois fois dans ce passage, Benoît fait référence au lavement des pieds. Le degré de l'« humiliation » aurait-il quelque chose à voir avec cette scène inaugurale de la deuxième partie de l'Évangile selon saint Jean ?

Devant la manifestation de la grandeur de Dieu, Pierre et l'âme sont pris d'effroi et s'écrient avec justesse : « éloigne-toi de moi Seigneur car je suis pécheur ». Lors du lavement des pieds, Pierre, comme l'âme étonnée de l'abaissement du divin Maître, refuse d'abord que Jésus lui lave les pieds mais est mis en garde contre la conséquence d'un tel refus : ne plus avoir de part avec Jésus. Pierre accepte alors que Jésus lui lave les pieds demandant même, dans son désir de ne pas rompre la relation avec Jésus, que lui soient lavées aussi les mains et la tête.

Dans le degré de l'« humiliation », c'est donc Dieu qui lave « les pieds des passions et affections par ses familières caresses et célestes délices²⁸⁴ ».

L'accompagnement mystagogique du lecteur réalisé par Benoît de Canfield dans le passage que nous analysons maintenant, amène donc le lecteur à relire, à la lumière des saintes Écritures ce qu'il vit comme expérience inattendue d'avoir les pieds (les pieds de l'âme) lavés par Dieu lui-même en la personne de Jésus. Nul doute que cette expérience d'avoir les pieds ou les parties plus basses de l'âme lavés par Jésus n'ait à voir avec l'expérience sacramentelle dans laquelle l'âme, dans la foi, reconnaît l'agir de Dieu, ses « familières caresses et célestes délices²⁸⁵ ». Ce qui justifie l'emploi que nous faisons de l'adjectif « mystagogique » qui au sens strict se réfère à l'accompagnement de l'expérience sacramentelle jusqu'au mystère célébré dans le sacrement.

Ainsi donc, le degré de l'« humiliation » n'a-t-il rien à voir avec le sens courant, éminemment négatif, du mot humiliation tel qu'il est habituellement compris au XXI^e siècle. Il s'agit plutôt de la production d'un acte d'humilité. Dans ce degré, l'homme est suffisamment conforté par la manifestation du contentement de Dieu (premier degré) et tiré vers le haut par l'admiration qu'il éprouve devant la toute-puissance et la grandeur de Dieu qui veut entretenir

²⁸⁴ *RP*, p. 302 (II,4).

²⁸⁵ Le lavement des pieds lui-même a lieu pendant la dernière cène et n'est pas sans rapport avec l'expérience eucharistique des disciples de Jésus et, plus tard, des frères mineurs.

avec lui une relation familière (deuxième degré) pour pouvoir, par grâce, prendre la mesure de son néant, de sa malice et de son péché et accepter que le Seigneur lui-même vienne laver ce qui en lui a besoin d'être purifié. Cette dynamique de l'abaissement de Dieu pour élever l'homme est le cœur de la vie illuminative selon Benoît de Canfield. En cela, le capucin se situe clairement dans la lignée de François d'Assise qui, vers la fin de sa vie²⁸⁶, conclut la lettre adressée à tous ses frères par une prière où apparaissent la manifestation de ce qui plaît à Dieu, l'admiration devant la toute-puissance de Dieu, la propre expérience de la misère de l'homme et de la purification par l'Esprit du Seigneur :

Dieu tout-puissant, éternel, juste et miséricordieux, donne-nous, à nous misérables, à cause de toi-même, de faire ce que nous savons que tu veux, et de toujours vouloir ce qui te plaît, afin qu'intérieurement purifiés, intérieurement illuminés et embrasés du feu de l'Esprit-Saint, nous puissions suivre les traces de ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, et par ta seule grâce parvenir jusqu'à toi, Très-Haut, qui en Trinité parfaite et en simple Unité, vis et règnes et es glorifié, Dieu tout-puissant, pour tous les siècles des siècles. Amen.²⁸⁷

La prise de conscience par l'homme de sa situation misérable, ce que Benoît appelle « néantise, vileté et propre malice », pour saint François comme pour Benoît, ne conduit pas au désespoir car elle est précédée et comme entourée par l'expérience de la bonté et de la miséricorde de Dieu. Pour l'un comme pour l'autre, cette prise de conscience place l'homme devant sa liberté d'accepter ou de refuser la purification que Dieu lui propose, que celle-ci soit perçue comme lavement des pieds par Jésus ou comme action purifiante de l'Esprit-Saint. Dans les deux cas, la purification est orientée vers l'union à Jésus, qu'il s'agisse d'avoir part avec lui ou de suivre ses traces. L'abaissement de Dieu en Jésus permet à l'homme de s'abaisser à son tour en reconnaissant sa misère et en acceptant joyeusement que Dieu y remédie par son action purifiante qui le conduit à l'union avec lui.

L'abaissement de Dieu jusqu'au fond de la misère humaine dans le mystère de l'Incarnation et de la Croix révèle à l'homme sa misère, l'incomplétude ou l'inachèvement de son humanité. « Je suis un ver pas un homme » répétait François d'Assise avec les paroles du psaume 22²⁸⁸. Cette misère est enveloppée par la bonté, la douceur et la beauté de Dieu au point

²⁸⁶ La lettre semble pouvoir être datée de 1226, l'année de la mort de François, avant son Testament (Cf. FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 34-35).

²⁸⁷ *Omnipotens, aeterna, iuste et misericors Deus, da nobis miseris propter temetipsum facere, quod scimus te velle, et semer velle, quod tibi placet, ut interius mundati, interius illuminati et igne Spiritus accensi sequi possimus vestigia dilecti Filii tui, Domini nostri Jesu Christi, et, ad te, Altissime, sola tua gratia pervenire, qui in Trinitate perfecta et Unitate simplici vivis et regnas et gloriatis Deus omnipotens per omnia saecula saeculorum. Amen* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 255 (L'Ord 50-52)).

²⁸⁸ Ps. 22,7.

que l'inaction de Dieu en lui relève l'homme en le rendant familier de la grandeur et de la toute-puissance divines. Le degré d'« humiliation » ouvre en quelque sorte la porte à la contemplation de l'action salvifique de Dieu dans la misère, la vileté et la malice de l'homme, de la même manière que, paradoxalement, l'humanité défigurée de Jésus en sa passion est la plus haute révélation de son humanité et de sa divinité²⁸⁹. Le degré d'« humiliation » est entrée à la fois dans ce paradoxe et dans la profondeur du mystère de Dieu et du mystère de l'homme : « qui es-tu Seigneur et moi ô Dieu qui suis-je ? » répétait inlassablement saint François. C'est le degré central de la vie illuminative qui prépare l'homme à l'union, douloureuse et joyeuse, à la Passion du Seigneur contemplée dans sa propre existence, comme l'explique le traité de la Passion qui couronne la troisième partie de la *Règle de perfection*²⁹⁰. L'entrée dans ce mystère n'est pas possible à l'homme seul, mais c'est l'inaction du Seigneur en lui qui unit l'homme à la Passion bienheureuse du Sauveur, par la connaissance intellectuelle et surtout par la conformation de sa volonté à la volonté divine.

Mais l'usage canfieldien du vocabulaire de l'« humiliation » correspond-il l'usage commun de son époque ? Il n'est pas inutile de rapprocher ce chapitre de la *Règle de perfection* avec le premier chapitre du *Bref discours de l'abnégation intérieure*, œuvre de jeunesse (1597) de Pierre de Bérulle (1575-1629), chapitre qui lui-même semble une adaptation du deuxième chapitre de l'*Abrégé de la perfection chrétienne* de la « Dame milanaise », Isabelle Bellinzaga. L'on y trouve la « vilité », l'expérience de sa propre « néantise » et l'estime de Dieu « comme de Tout-puissant, [et] de Souverain Bien » qui « disposera [l'âme] à déposer aisément toutes ses volontés pour les conformer au vouloir divin qu'elle prendra désormais pour règle de tous ses desseins, affections et opérations quotidiennes²⁹¹ ». Pierre de Bérulle développe dans ce chapitre quatre façons pour l'âme d'exercer l'« humiliation²⁹² ». Le rapprochement des deux chapitres, légitimé, nous l'avons entrevu, par la proximité lexicale et la mise en regard de la bassesse de l'homme et de la grandeur de Dieu, fait ressortir l'originalité de l'approche canfieldienne de l'« humiliation ». Dans le *Bref discours*, l'humiliation est une composante importante du dispositif ascétique²⁹³ proposé par l'étudiant Pierre de Bérulle en réponse aux affirmations radicales de Jésus en Lc 14 : *Omnis ex uobis qui non renuntiat omnibus quae*

²⁸⁹ « Il n'avait plus figure humaine, et son apparence n'était plus celle d'un homme » dit le quatrième chant du serviteur en Is 52,14, chant que la liturgie chrétienne applique à la Passion du Seigneur.

²⁹⁰ Il s'agit des chapitres 16 à 20 de la troisième partie (RP, p. 429-471 (III,16-20)).

²⁹¹ PIERRE DE BÉRULLE, *Œuvres complètes*, II *Courts traités*, Texte établi et annoté par Michel DUPUY, Oratoire de Jésus, Éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 22.

²⁹² *Ibid.*, p. 23-26.

²⁹³ *Ibid.*, p. 13

*possidet, non potest meus esse discipulus*²⁹⁴, *Qui uenit ad me et non odit patrem, etc, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*²⁹⁵, et à l'injonction tout aussi radicale de Mt 16 : *Si quis uult uenire post me, abneget semetipsum*²⁹⁶. Benoît de Canfield, quant à lui, pour décrire le degré de l'« humiliation », met l'accent sur la dynamique d'illumination et de transformation de l'âme. La dimension ascétique, nécessaire tout au long de la vie spirituelle, a déjà été largement envisagée dans la première partie de la *Règle de perfection* consacrée à la vie active. Ici l'accent est mis sur l'« humiliation » du Christ, sa kénose qui entraîne l'humanité à sa suite vers une vie nouvelle.

La contemplation de l'« humiliation » du Christ est le centre de la vie de saint François. Il en contemple la représentation quotidienne sur l'autel lorsque par l'action de l'Esprit Saint le pain et le vin sont transformés au corps et au sang de Jésus-Christ :

Ô humilité sublime ! Ô humble sublimité ! que le Seigneur de l'univers, Dieu et Fils de Dieu, s'humilie au point de se cacher pour notre salut sous la modique forme du pain ! Voyez, frères, l'humilité de Dieu et répandez vos cœurs devant lui ; humiliez-vous, vous aussi, pour être exaltés par lui. Ne retenez donc pour vous rien de vous, afin que vous receviez tout entiers celui qui se donne à vous tout entier.²⁹⁷

Le mystère de l'humiliation du Christ représenté chaque jour dans la célébration eucharistique doit être le modèle et la source de toute la vie des frères. S'ils sont appelés frères mineurs c'est en référence à ce mystère d'abaissement du Christ. C'est le mystère d'abaissement du Christ, contemplé dans l'eucharistie qui doit structurer leur vie active et leur contemplation. Dans la vie active, ils sont entraînés à donner toute leur vie comme celui qui s'est livré sur la croix et se donne tout entier à eux chaque jour dans la célébration eucharistique. Dans leur vie contemplative, ils sont invités à reconnaître le Dieu de gloire dans le mystère d'abaissement du Christ. Ce mystère d'abaissement est à la fois celui de la Passion et de la mort en croix de Jésus que le mystère d'abaissement du Fils de Dieu prenant chair de la Vierge Marie :

²⁹⁴ Lc 14,33.

²⁹⁵ Lc 14,26.

²⁹⁶ Lc 14,24.

²⁹⁷ *O humilitas sublimis ! O sublimitas humilis, quod Dominus universitatatis, Deus et Dei Filiius, sic se humiliat, ut pro nostra salute sub modica panis formula se abscondat ! Videte, fratres, humilitatem Dei et effundite coram illo corda vestra ; humiliamini et vos, ut exaltemini ab eo. Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 248-250 (L'Ord 27-29)).

Voici, chaque jour il s'humilie comme lorsque des trônes royaux il vint dans le ventre de la Vierge ; chaque jour il vient lui-même à nous sous une humble apparence ; chaque jour il descend du sein du Père sur l'autel dans les mains du prêtre.²⁹⁸

Le mystère de l'Incarnation est contemplé dans l'eucharistie en même temps que le mystère pascal du Christ. L'exemple de Jésus à la Cène et au lavement des pieds structure la vie franciscaine dans ses dimensions active et contemplative. C'est la même dynamique eucharistique qui structure l'enseignement sur la vie spirituelle de la *Règle de perfection*²⁹⁹. Jésus qui a été conçu dans l'âme au dernier degré de la vie active est reconnu au troisième degré de la vie contemplative dans le mystère d'« humiliation » qui l'a conduit à la Passion et à la mort en croix. L'âme qui a traversé le degré de l'« humiliation », dynamique pascal à la suite du Christ, est placée par Dieu dans celui de l'exultation.

Le quatrième degré de la vie illuminative : l'exultation

Après l'expérience de l'« humiliation », l'exultation serait-elle l'anticipation de la résurrection ? Benoît s'exprime avec les paroles de l'Écriture, à travers la figure de la bien-aimée du Cantique des Cantiques et celle de la Vierge Marie chantant son cantique d'action de grâces.

L'Époux divin a lavé les pieds de l'âme, c'est-à-dire ses bassesses, et l'a ainsi préparée à expérimenter le mystère de Pâques. L'union avec le Bien-aimé a été consommée de manière nouvelle dans le mystère de la Croix et l'épouse, transfigurée dans l'allégresse de l'Esprit Saint, participe à l'exultation de la création nouvelle. Sous l'action de l'Esprit Saint, elle a été conduite, à travers la suite du Christ dans sa kénose, jusqu'à l'exultation de la résurrection.

Dans la vie active, l'âme a commencé à découvrir la présence agissante de Jésus qui se forme en elle et s'est mise promptement à sa suite. Dans la vie contemplative, à travers l'expérience de l'« humiliation », elle approfondit ce mystère : celui qu'elle conçoit spirituellement revêt les traits du crucifié ressuscité. Par l'opération du Saint-Esprit, l'âme reçoit l'esprit et la vie. Sa connaissance du mystère du Christ conçu spirituellement en elle s'approfondit et elle est de plus en plus unie au mystère pascal de Jésus. En elle, s'imprime de plus en plus

²⁹⁸ *Ecce, quotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus venit in uterum Virginis ; quotidie venit ad nos ipse humilis apparens ; quotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis* (FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 92 (*Adm* 1,16-18)).

²⁹⁹ Benoît ne parle pas explicitement de l'eucharistie dans la *Règle de perfection* mais l'on sait la place qu'elle tient dans sa vie. Quand William fraîchement converti cherche à discerner sa vocation il fait célébrer trois messes en l'honneur de la Sainte Trinité. Devenu frère et prêtre, il célèbre chaque jour la messe où il contemple quotidiennement selon l'exhortation de saint François les mystères de l'Incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ.

profondément l'image du crucifié ressuscité, cette même image qui s'était imprimée à l'Alverne, spirituellement et corporellement, en saint François dans la douleur et l'exultation.

Marie mère de Jésus était par son empressement modèle pour l'âme dans la vie active. Elle l'est encore bien plus dans la vie illuminative par son exultation : l'âme qui a conçu spirituellement Jésus exulte à la manière de Marie mère de Dieu d'une exultation qui est déjà celle de la création nouvelle car dans la nuit de Pâques Dieu a accompli de grandes choses pour son humble servante.

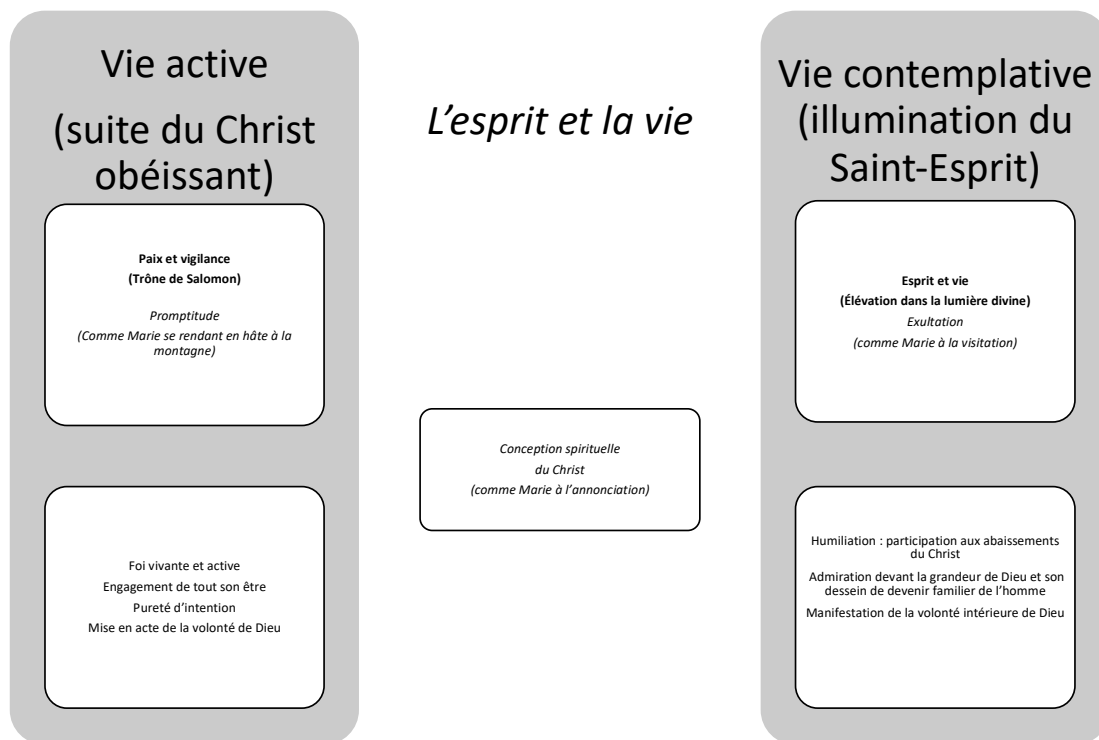


Figure 7 – La conception spirituelle dans la vie active et contemplative

De même que Marie a accueilli dans son sein le Verbe de Dieu, de même l'âme qui accomplit la volonté du Père accueille en elle Jésus-Christ par l'opération du Saint-Esprit. Ce qui s'est produit lorsque la Vierge Marie eut prononcé son *fiat* se produit également, spirituellement, en elle. L'élection particulière de la Vierge Marie devient la vocation de tout fidèle. François d'Assise et toute la tradition franciscaine reconnaissent en Marie le modèle de la vie chrétienne, et c'est bien dans cette tradition que se situe Benoît de Canfield.

La joie de l'expérience de la conception spirituelle et de l'« humiliation » éclate dans l'exultation de l'union amoureuse et sponsale de l'épouse du Cantique des Cantiques.

Paradoxalement, la conscience de la propre bassesse regardée, visitée et transformée par l'amour miséricordieux de Celui qui vient épouser notre humanité est cause de ce paroxysme de l'expérience de la joie³⁰⁰.

Le cinquième degré de la vie illuminative : l'élévation

Comment la dynamique pascalle participe-t-elle à l'élévation de l'âme ? Parvenue au cinquième degré de l'« élévation » l'âme par la grâce de Dieu goûte pleinement que la volonté de Dieu est « l'esprit et la vie », selon la parole de Jésus lors du discours du pain de vie (Jn 6,63), parole reprise par saint François au point de devenir une expression signifiante de la spiritualité franciscaine. En cela, le cinquième degré est un approfondissement ou plutôt une intériorisation du premier degré de « manifestation » :

Car cette « Manifestation » montre premièrement à l'âme suivant sa portée cette vraie volonté de Dieu, comme elle est en Dieu, lui faisant vraiment goûter en sa propre capacité, et par expérience que cette volonté est *l'esprit et la vie* : chose si surpassante tout entendement que nul esprit ni doctrine n'y peut atteindre ni l'entendre, vu que naturellement on ne peut excéder les bornes de nature, mais pour savoir *l'esprit et la vie*, il faut être *en l'esprit et en la vie*, ce qui est par dessus la nature et excède ses bornes, et par conséquent on ne le peut naturellement savoir. Toutefois comme ce degré ne découvre pas si pleinement cette volonté comme font les autres en leur ordre, ainsi il n'élève pas l'âme autant qu'eux, ains comme il ne fait que commencer seulement à la découvrir ainsi il commence seulement à élever l'âme en Dieu.³⁰¹

Ainsi donc la vie illuminative est-elle élévation progressive de l'âme au-dessus de ces capacités naturelles d'intellection ou de volition. À l'instar du discours du Pain de vie, elle ne peut donc être objet d'intellection ou d'adhésion que de ceux à qui l'Esprit-Saint fait la grâce de cette élévation, selon la parole de Jésus :

c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie.³⁰²

L'élévation de l'âme en Dieu que constitue la vie illuminative est aussi incompréhensible et scandaleuse à ceux à qui il n'a pas été donné d'en faire l'expérience que

³⁰⁰ Cette expérience d'une telle qualité de joie est aussi à rapprocher de l'expérience pascalle de la joie parfaite de François d'Assise. C'est la joie de celui qui au cœur de l'épreuve la supporte par amour et est ainsi uni à son Seigneur dans le mystère de sa Passion.

³⁰¹ *RP*, p. 312 (II,6).

³⁰² Jn 6,63.

la prétention de Jésus à être lui-même la nourriture de ceux qui ont adhéré à sa parole de vie. Bien plus, la triple mention de l'esprit et de la vie, mise en évidence dans le texte cité, suggère un fort rapprochement voire une identification entre l'élévation de la vie illuminative et ce qui se passe pour le disciple de Jésus qui progressivement découvre que sa vraie nourriture est la vie, le corps de son Maître dont la propre nourriture n'est autre que la volonté du Père³⁰³ :

Quiconque s'est mis à l'écoute du Père et à son école vient à moi. Non que personne ait vu le Père, sinon celui qui vient d'auprès de Dieu : celui-là a vu le Père. En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle. Moi je suis le pain de vie.³⁰⁴

La vie illuminative selon Benoît de Canfield aurait-elle à voir avec l'approfondissement de cette relation cachée aux sages et aux savants de ce monde entre Jésus et ses disciples, pour lesquels Jésus devient tellement leur vie qu'ils peuvent s'écrier avec l'apôtre Paul : « Pour moi vivre c'est le Christ³⁰⁵ » ?

C'est pour ainsi dire une ressaisie du dynamisme de la vie illuminative présenté à travers les quatre premiers degrés de manifestation, admiration, humiliation et exultation. Le troisième degré d'humiliation, véritablement central, semblait indiquer une dynamique vers le bas, en relation avec la kénose du Christ en son incarnation et en sa Passion et mort en croix célébrée par l'hymne du deuxième chapitre de la *Lettre aux Philippiens* (Ph 2,6-11). Le cinquième degré vient en quelque sorte confirmer la dynamique pascalle de la vie illuminative en exprimant le mouvement ascendant de la vie illuminative, en relation avec le relèvement de Jésus d'entre les morts et son ascension à la droite du Père. Il n'est pas surprenant de trouver chez un auteur capucin cette symbolique pascalle descente-ascension ou humiliation-élévation de l'hymne très ancienne car elle est aussi la clé herméneutique de la spiritualité franciscaine. La minorité, union au Christ prenant la dernière place, celle de celui qui lave les pieds et qui est venu pour servir, s'accomplit dans la remise joyeuse et totale de soi-même au Père jusqu'à la Passion et la mort³⁰⁶. La vie selon la minorité est accueillie par le Père et élevée par lui jusqu'à la communion à la Vie trinitaire, en union avec Jésus dans le mystère de sa résurrection et de son ascension. L'humanité transformée est accueillie en l'humanité de Jésus désormais exaltée à la

³⁰³ Cf. Jn 4,34 : « Ma nourriture c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de mener son œuvre à bonne fin ».

³⁰⁴ Jn 6,45-47.

³⁰⁵ Ph 1,21.

³⁰⁶ Les fondements christologiques et trinitaire de la minorité sont remarquablement décrits dans la contribution de Paolo Martinelli au colloque « "Minores et subditi omnibus", Tratti caratterisanti dell'identità francescana » (MARTINELLI, Paolo, «La minorità: segno dell'amore kenotico di Dio nella Chiesa e nella società» in *"Minores et subditi omnibus" Tratti caratterisanti dell'identità francescana*, a cura di Luigi PADOVESE, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi - Laurentianum, Roma, 2003.

droite du Père. Le degré d'élévation est l'achèvement de la vie contemplative : par l'humanité du Christ, avec l'humanité du Christ et en l'humanité du Christ élevée à la vie divine, l'âme est « abstraite », attirée hors des choses terrestres et élevée vers les réalités célestes. L'abstraction n'est pas dépassement de l'humanité du Christ mais adhésion à l'humanité du Christ en son élévation à la droite du Père. Telle est en christianisme, en spiritualité franciscaine et dans l'itinéraire proposé par Benoît de Canfield la plus haute contemplation. L'âme purifiée par la suite du Christ en l'exercice de la volonté du Père est unifiée par Dieu et saisie par lui en l'humanité de Jésus élevé à la droite du Père.

La métaphore retenue par Benoît de Canfield pour figurer la progression de la vie illuminative est celle de la montée du soleil des premières lueurs de l'aube jusqu'à la lumière resplendissante, lorsque l'astre d'en haut a atteint le zénith :

Dont il se peut voir comment cette intérieure volonté de Dieu, vient non pas tout ensemble, mais petit à petit, et comme par degrés, l'âme sans cette volonté, étant semblable au monde tout rempli et couvert des ténèbres de la nuit, et icelle divine volonté pareille au Soleil, et jour, lequel venant, les ténèbres s'enfuient, et le monde demeure illuminé.³⁰⁷

Et Benoît de filer la métaphore en reprenant les différents degrés. Il confirme la centralité du degré d'humiliation, le place au plus haut de la vie illuminative. Il a préalablement précisé le contenu de ce degré qui est accueil de l'abaissement salvifique du Fils de Dieu dans la contemplation du mystère du Dieu fait homme se donnant tout entier jusqu'à mourir sur une croix et dans le consentement de l'âme à ce que ce mystère s'accomplisse en elle comme il s'est accompli en Marie. Benoît peut dans cette synthèse désigner le degré d'« humiliation » suffisamment décrit auparavant comme « grand abaissement et annihilation de soi-même³⁰⁸ ». Le capucin, comme pédagogue et pasteur attentif, s'est bien gardé d'employer le terme d'annihilation de l'âme avant d'en avoir suffisamment indiqué le sens, à savoir la participation par grâce de l'âme à la kénose du Christ :

Mais comme le jour vient tout à coup, ains peu à peu, ainsi cette volonté vient petit à petit : car comme au matin le jour commence peu à peu à se montrer, ainsi fait cette volonté au commencement de la pure intention ; après l'aube vient, qui montre manifestement que le jour est entré au monde, ce qui ressemble au degré de « manifestation », qui semblablement nous manifeste que la volonté de Dieu est entrée dans l'âme ; Puis après le Soleil commence

³⁰⁷ *RP*, p. 314 (II,6).

³⁰⁸ Benoît de Canfield est suffisamment averti des déviations de groupes basculant dans une fausse spiritualité pour préciser autant que faire se peut l'expérience décrite d'anéantissement de l'âme.

à se lever éclaircissant davantage le monde, ressemblant au degré « d'Admiration », auquel aussi on pénètre davantage cette volonté, et est-on plus illuminé : En après le Soleil chasse toutes les ténèbres et la nuit, ce qui est le degré « d'Humiliation », auquel par ce grand abaissement, et annihilation de soi-même, on découvre plus essentiellement cette volonté de Dieu, et s'unissant parfaitement à icelle, elle chasse et dissipe toutes les ténèbres de l'âme ; Et incontinent après le Soleil se montre en telle beauté et lustre, que par sa splendeur il recrée, et réjouit tant les créatures raisonnables, qu'irraisonnables ; ce qui appartient au degré « d'Exultation », où cette volonté se montre si belle et si admirable, que par son lustre elle fait réjouir tant la partie raisonnable qu'irraisonnable de l'homme ; Finalement le Soleil demeure si haut élevé, et le jour si clair, que le monde est élevé de l'abîme de ténèbres de la nuit, jusqu'à cette si grande lumière et extrême clarté du midi, ce qui signifie le degré « d'Élévation ». Cette volonté divine apportant en fin une si grande lumière et brillante splendeur, que l'âme en est élevée du gouffre des ténèbres jusqu'à la parfaite contemplation de Dieu, vrai Soleil, duquel étant revêtue comme la femme en l'Apocalypse (Apoc. 12)³⁰⁹, Et étant « amicta lumine sicut vestimento » (Ps. 103)³¹⁰, habillée de lumière comme d'un vêtement, les Anges l'admirent disant. *Quae est ista quae progreditur sicut aurora consurgens, pulchra ut Luna, electa ut Sol, terribilis ut castrorum aacies ordinata* (Cant. 6)³¹¹ ; Qui est celle qui vient s'élevant comme l'aube du jour, belle comme la lune, élus comme le Soleil, terrible comme la pointe d'une armée bien dressée.³¹²

Cette remarquable synthèse de l'exercice de la volonté intérieure de Dieu dans la vie illuminative s'achève sur la figure de la femme revêtue du soleil de Dieu du chapitre douzième de l'Apocalypse. Le sort lumineux de cette femme figure celui de Marie qui a enfanté le Fils de Dieu et déjoué les ruses de l'adversaire. C'est le sort de l'Église appelée après avoir fait naître le Christ en une multitude de fils et après avoir combattu l'adversaire à entrer dans la plénitude de la lumière divine. C'est enfin le sort de l'âme parvenue à la pureté d'intention, qui après avoir conçu spirituellement le Christ et après avoir été plongée avec lui dans l'abaissement de sa kénose est baignée de la splendeur de la volonté intérieure de Dieu, à savoir de son dessein salvifique. L'allégorie de la femme revêtue de soleil, signe de la réussite de la création et de la victoire finale du Christ, est choisie par Benoît pour souligner la lumineuse vocation à la perfection de l'âme : celle-ci est appelé à être illuminée de la lumière même de son créateur³¹³.

³⁰⁹ Ap 12,1.

³¹⁰ Ps 13,2.

³¹¹ Ct 6,9.

³¹² *RP*, p. 316 (II,6).

³¹³ Voir la gravure inaugurale de la *Règle de perfection* qui indiquait l'attraction des âmes vers le soleil lumineux de la volonté de Dieu.

Cette finale magistrale de l'exposé sur la vie illuminative rappelle le cadre ecclésial de celle-ci et lui donne comme modèle la vie de la Vierge Marie (identifiée à la femme de l'Apocalypse et à l'épouse du Cantique des Cantiques), du *fiat* de l'annonciation au couronnement dans le ciel en passant par son « humiliation » auprès de son fils et Seigneur crucifié.

L'une des caractéristiques de la vie illuminative est l'expérience émerveillée de la grandeur de Dieu, de l'immensité de sa gloire, de sa beauté, de sa douceur, de sa bonté infinie, de son amour sans limite, de sa miséricorde et de son dessein d'alliance avec l'homme. C'est l'expérience forte qui a permis à saint Paul de continuer son ministère d'apôtre de Jésus dans d'innombrables épreuves : « ma puissance donne toute sa mesure dans ta faiblesse³¹⁴ ». C'est l'expérience qui a permis à saint François de traverser la terrible crise de la fin de sa vie, lorsque la fraternité fondée par lui devenait nombreuse au point de sembler s'écarter de sa vocation initiale. C'est l'expérience qui a soutenu son chemin jusqu'au mont Alverne, où retentissait sans cesse son cri angoissé : « qui es-tu Seigneur et moi ô Dieu qui suis-je ? » jusqu'à sa stigmatisation où atteignit son paroxysme son expérience de l'union à la fois douloureuse et joyeuse avec Jésus crucifié, de la douceur et de l'infinie bonté de Dieu, de la beauté du monde nouveau inauguré par la très cruelle Passion du sauveur. C'est l'expérience, maintes fois renouvelée et approfondie, de Benoît de Canfield de l'aube de sa conversion au plein midi de sa mort : il y a trouvé la force de tout quitter (notamment sa famille, ses biens, son statut social, ses relations, son pays) pour vivre pleinement sa foi au Christ dans l'Église catholique et dans l'ordre austère des capucins. Il y a trouvé la lumière pour accompagner les âmes confiées à sa conduite. Il y a trouvé l'audace missionnaire de retourner dans son pays natal au risque du martyre. Il y a trouvé la persévérance pour faire face aux conflits dans sa famille religieuse, aux multiples contradictions, notamment celles liées à une lecture erronée de son exercice de la volonté de Dieu, et aux souffrances de la maladie. Toutefois, rappelons-le, l'expérience personnelle du capucin anglais n'apparaît jamais en tant que telle dans la *Règle de perfection* mais seulement la voie ouverte par l'Écriture sainte et authentifiée par la vie des saints et l'enseignement des Docteurs de l'Église.

³¹⁴ 2 Co 12,9.

Conclusion

L'ensemble de la documentation historique disponible fait apparaître Benoît de Canfield comme un homme entièrement dédié au projet fraternel et pastoral des capucins de la province de Paris, au sein de laquelle il a, jusqu'à sa mort, exercé des fonctions de transmission du charisme franciscain capucin, comme maître des novices ou des étudiants, et des fonctions de gouvernement, comme gardien ou définitiveur. La difficulté même d'établir précisément sa biographie tient au fait qu'on le trouve sur tous les fronts vu son exceptionnelle capacité à gérer les multiples difficultés institutionnelles ou relationnelles. Exceptionnelles aussi étaient ses aptitudes à la prédication et au discernement spirituel au point que lui ont été confiées les missions les plus délicates d'accompagnement des personnes ou de réforme de monastères. Il était reconnu comme un grand spirituel et un homme d'action qui répondait parfaitement à sa vocation de prédicateur capucin chargé d'annoncer par son travail, sa prière et sa parole l'amour de Jésus-Christ crucifié. Son zèle apostolique lui a valu l'emprisonnement lors de sa mission en Angleterre. Même dans les geôles anglaises, son humilité a gagné des âmes à la vie avec le Christ et à la foi catholique. Les combats intérieurs l'ont suivi jusque sur son lit de mort où il s'est éteint soutenu par la prière de ses frères et tenant fermement le crucifix dans une extase. Sa réputation de maître spirituel aussi bien dans son ordre qu'au-dehors ne relevait pas uniquement du discours hagiographique ou apologétique de milieux proches des capucins. L'examen des sources a laissé plutôt entrevoir la figure d'un homme qui a pris au sérieux l'appel du Christ à se renier lui-même et à le suivre dans sa kénose.

Il a trouvé sa voie dans la vie religieuse franciscaine, dans une tradition intellectuelle qui vivait précisément cette kénose du Fils de Dieu et une tradition spirituelle qui le contemplait dans le mystère de la crèche et de la croix. C'est dans cette tradition spirituelle et intellectuelle franciscaine qu'il a reçu, vécu, prêché et approfondi l'enseignement traditionnel de l'Église sur la vie spirituelle, accueillant aussi bien les enseignements des Pères orientaux et occidentaux, l'enseignement de la tradition monastique, les grandes synthèses théologiques, philosophiques et spirituelles des maîtres mendiants médiévaux qu'ils soient dominicains comme Thomas d'Aquin et Maître Eckhart ou franciscains comme Bonaventure et Duns Scot à qui il a emprunté le cadre philosophique et théologique de sa propre synthèse. Il a également intégré l'enseignement spirituel de Jean Ruysbroeck et des mystiques du Nord, sans ignorer l'intériorisation de la *Devotio moderna* et de la mystique espagnole avec une affection particulière par la mère Thérèse d'Avila. Les exercices spirituels de saint Ignace, qui accordent une grande place à la volonté de Dieu et au discernement de celle-ci, exercices repris dans le livre qui a provoqué sa conversion, l'ont également profondément et durablement marqué. Il ne s'est pas enfermé dans la spiritualité des auteurs capucins dont il a retenu toutefois les accents

johanniques et pauliniens ainsi que le souci de promouvoir pour tous les baptisés une vie chrétienne forte alliant à l'engagement social et caritatif la contemplation de Jésus-Christ par la pratique eucharistique et par l'oraison mentale. La *Règle de perfection* dans sa version finale est le fruit original de toute une vie marquée par la méditation de ces textes de l'Écriture sainte et par la célébration quotidienne de l'eucharistie qui le renvoyait à vivre dans toute sa vie ce qu'il célébrait dans l'action liturgique¹.

Dans un contexte de grandes souffrances et de profonds traumatismes causés par les guerres de religion, Benoît de Canfield a osé proposer, au-delà des douloureuses divisions, une voie spirituelle permettant à chaque baptisé, quelle que soit sa confession, de vivre pleinement la vie chrétienne dans toutes ses dimensions. Anticipant en quelque sorte la proclamation de la vocation universelle à la sainteté de la constitution dogmatique sur l'Église du Concile Vatican II (*Lumen Gentium* 40), il a eu pour souci, dans la *Règle de perfection*, d'offrir un chemin simple et accessible à tous les baptisés vers la perfection de la vie chrétienne : mettre en œuvre par toute sa vie la demande que Jésus a enseignée dans le Notre Père, « que ta volonté soit faite ». Une même et unique règle pour toute la vie spirituelle qui permettra à celui qui l'observe d'intérioriser progressivement cette unique volonté de Dieu, connue d'abord « extérieurement » par les Commandements et la loi positive, puis « intérieurement » par les inspirations de l'Esprit-Saint, jusqu'à une connaissance « essentielle » de cette volonté pour les quelques personnes livrées totalement à cette volonté et n'ayant d'autre intention que le bon plaisir divin.

C'est l'apprentissage de la dialectique et de la rhétorique de la Renaissance aux écoles de droit de Londres, joint à sa propre expérience mystique, qui a permis au jeune capucin d'organiser ainsi son enseignement sur la vie spirituelle autour de l'axe unique de la volonté de Dieu.

Nous avons mis en évidence la construction en chiasme de l'œuvre : dans la première partie dédiée à la vie active *l'homme* monte vers *Dieu*, dans la troisième et dernière partie consacrée à la vie suréminente *Dieu* descend vers *l'homme*. Au centre de la deuxième partie qui traite de la vie contemplative, se trouve le troisième degré d'« humiliation » où l'homme est invité à participer à la kénose de Jésus-Christ décrite en Ph 2,6-11, à son mystère

¹ En particulier, la prière secrète que Benoît récitait chaque jour pendant la purification du calice l'invitait à accueillir celui qu'il venait de recevoir sacramentellement, dans la pureté du cœur, c'est-à-dire la pureté d'intention (*pura mente*) qui le disposerait à la vie éternelle : « Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporalis fiat nobis remedium sempiternum » (*Missale romanum, Ex Decreto Sacrosancti Concilij Trident. restitutum, ac Pij V. Pont. Max. iussu editum. Cum calendario gregoriano, Additis SS. ex praecepto Sixti V. et Clementis VII. S. P.P. in Kalend. descriptis, Apud Nicolaum Misserinum, Venitiis, 1597, f° 120v.*)

théandrique où *Dieu se fait homme* pour que *l'homme* devienne *Dieu*. La figure centrale de la *Règle de perfection* est celle de Jésus serviteur lavant les pieds de ses disciples. C'est lui qui purifie le cœur de l'homme pour que l'homme puisse contempler Dieu.

C'est tout un itinéraire pratique, décrit par degrés, qui conduit l'homme à accepter librement que Jésus lave les pieds de son âme, autrement dit le purifie des débordements de ses passions et de sa volonté propre. C'est la vie concrète à la suite de Jésus obéissant à la volonté du Père qui produit la transformation de l'homme et l'amène progressivement à la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ. L'enseignement dispensé par Benoît indique ce chemin de vie concrète où l'homme pourra découvrir de manière sans cesse plus intime son Seigneur : l'Esprit Saint en infusant en lui l'espérance, la foi et la charité lui fait reconnaître dans sa propre action accomplie pour la seule volonté de Dieu la présence agissante du Seigneur.

Pour accompagner le lecteur dans son chemin spirituel, Benoît a recours à d'autres métaphores ou figures pour désigner Jésus-Christ : celui-ci apparaît comme la montagne vers laquelle, à l'instar de la Vierge Marie, court l'âme pressée par la vertu théologale de Charité. Il est ainsi le terme de tout l'accomplissement de la volonté extérieure de Dieu dans la vie active. Il est aussi désigné comme le véritable Roi de paix, préfiguré par Salomon, vers le trône duquel tend toute la vie active. Il apparaît comme la vraie lumière qui illumine les fidèles.

Le plus souvent, Jésus-Christ apparaît en relation avec le Père, avec l'Esprit, avec l'Église ou avec l'homme qui met en pratique la volonté du Père. Cet homme est présenté par Benoît de Canfield, suivant le portrait que François d'Assise dépeint du chrétien pénitent, comme à la fois époux, frère et mère de Jésus.

L'image privilégiée par le capucin est celle de l'Époux. Les abondantes citations du Cantique des Cantiques renvoient à Dieu comme Époux de son peuple. Benoît reprend la lecture allégorique inaugurée par Origène et largement reprise par la tradition chrétienne qui voit dans l'Époux du Cantique Jésus-Christ et dans l'Épouse aussi bien l'Église que l'âme. Le titre d'Époux domine la christologie du capucin anglais. Dès ses premiers pas dans la vie spirituelle, l'âme, sans qu'elle le sache encore clairement, est attirée par les « traits » de l'Époux et peut progressivement se libérer de ce qui fait obstacle à l'union sponsale avec lui. Cette union appartient à la fois au « déjà là » et au « pas encore » de la venue eschatologique de l'Époux de l'apocalypse, venue appelée conjointement par l'Esprit et par l'Église. Benoît se situe dans la ligne de la lecture allégorique du *Commentaire du Cantique des cantiques* d'Origène et dans la

tradition mystique des Pères et des médiévaux, du commentaire du Cantique, tradition mystique illustrée notamment après Origène par Grégoire de Nysse et Bernard de Clairvaux².

L'union de l'âme avec l'Époux céleste n'est ni une imagination ni un sentiment qui pourrait être trompeur. Elle est l'union concrète et en toute liberté de la volonté de l'homme avec celle de Dieu et cette union se réalise dans la personne de Jésus-Christ et prépare et anticipe l'accomplissement des temps où Dieu sera tout en tous. Jésus-Christ en tant qu'homme est celui qui accomplit parfaitement la volonté du Père et en tant que Dieu il est lui-même cette Volonté.

La conception spirituelle du Christ dans l'âme du fidèle est précisément et explicitement pour Benoît de Canfield conception de Jésus, c'est à dire du Christ selon son humanité. Comme la Vierge Marie, après avoir prononcé son *fiat* à la volonté du Père annoncée par l'ange Gabriel, est couverte de l'ombre de l'Esprit Saint et conçoit spirituellement et corporellement le Fils du Très-Haut, de la même manière, le fidèle qui a accompli la volonté du Père de tout son cœur, de toutes ses forces et de toute son âme et pour le seul bon plaisir de Dieu reçoit du Saint-Esprit, par pure grâce, l'Espérance et la Foi opérant par la Charité et mystérieusement, et de façon très secrète, conçoit spirituellement Jésus. Cette humanité du Christ est tellement importante pour le capucin qu'il demande à l'âme, même parvenue en la vie suréminente, de ne jamais abandonner la contemplation de cette humanité du Christ et particulièrement de sa Passion, même quand, par pure grâce encore, elle serait capable de contempler sa divinité. L'humanité de Jésus est contemplée dans la propre vie du fidèle, dans la mesure où il suit les traces de son Seigneur, et en particulier dans sa propre souffrance. L'humanité de Jésus à contempler est moins celle du Jésus historique que l'on contemplerait par imagination en Palestine que la corporéité du Seigneur ressuscité et monté aux Cieux, cette humanité qui est transformée en son corps mystique dans la source baptismale et qui se donne à voir dans la célébration eucharistique. C'est le Jésus qui lave aujourd'hui les pieds de ses disciples, dans le *mysterium magnum* de son union avec l'Église. La contemplation de la présence agissante de Jésus dans les sacrements est pour ainsi dire étendue à sa présence agissante dans la vie de ceux qui accomplissent en tout la volonté du Père et accomplissent tout uniquement pour cette volonté du Père. C'est le même Jésus-Christ qui s'est humilié en prenant chair de la Vierge Marie, et

² Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que Benoît ait lu ces commentaires du Cantique des Cantiques. Cela mériterait un examen plus approfondi qui n'entre pas dans le cadre de la présente étude. Il apparaît toutefois que Benoît a lu ou entendu au moins des passages significatifs des homélies de ces commentateurs, au cours de sa formation théologique et spirituelle, dans la liturgie ou au cours de lectures au réfectoire. Il a clairement intégré cette tradition mystique qui affleure dans son enseignement. Une première idée de l'influence respective des commentateurs du Cantique des Cantiques nous est donnée par les éléments statistiques suivants : Jean Orcibal relève quatre citations d'homélies d'Origène sur la *Cantique*, une citation d'homélie de Grégoire de Nysse et une vingtaine de citations des homélies de saint Bernard sur le *Cantique* (BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle*, p. 479-489).

qui s'humilie chaque jour sur l'autel dans la célébration eucharistique, qui ne craint pas d'être conçu dans le cœur du fidèle livré entièrement à la volonté du Père. C'est la même humilité du Fils de Dieu. C'est la même puissance de l'Esprit Saint couvrant Marie de son ombre qui est invoquée sur les espèces eucharistiques et sur les fidèles transformés au corps du Christ. L'Esprit répand les vertus théologiques d'espérance de foi et de charité sur les fidèles en qui Jésus est conçu spirituellement. La formation et la croissance de Jésus dans le cœur des fidèles sont confiées à leur maternelle tendresse et vigilance. L'œuvre du Père qui pouvait être contemplée dans la vie et l'agir terrestre de Jésus, peut être contemplée dans l'agir des fidèles. La présence agissante de Dieu expérimentée dans la pratique de la *Règle de perfection* est tout à la fois, sans qu'on les puisse distinguer, présence agissante du Seigneur Jésus-Christ et présence agissante de la Sainte Trinité. De même que dans la tradition cistercienne, et particulièrement chez Gueric d'Igny, le moine devait prendre le plus grand soin du Christ formé en lui et de sa croissance, par l'écoute de plus en plus attentive de la Parole de Dieu, de même chez Benoît de Canfield, le chrétien doit par une obéissance de plus en plus attentive à la volonté du Père prendre soin de Jésus qui a commencé à se former en lui. Si Benoît de Canfield n'évoque pas explicitement comme Maître Eckhart, la naissance éternelle du Verbe, il est en revanche attentif à sa naissance à Bethléem et plus encore à sa naissance dans l'âme. Cette troisième naissance, après l'enseignement des cisterciens et des rhénans, ne peut plus être séparée des deux premières. Elle est évidemment mise en lien avec la deuxième quand, par deux fois, Benoît compare la conception de Jésus en l'âme à sa conception en Marie. Pour Benoît de Canfield comme pour saint François d'Assise, la naissance de Jésus se produit dans l'homme quand il accomplit la volonté du Père, selon la parole même de Jésus : « Celui qui fait la volonté de mon Père est pour moi un frère, une sœur et une mère »³. C'est en agissant, résistant ou souffrant pour la volonté de Dieu que le fidèle laisse Jésus se former, naître et grandir en lui. Prendre soin de la croissance du Christ dans son propre cœur ou dans le cœur de l'autre revient à être attentif à la volonté du Père et à l'accomplir soigneusement.

À une vie franciscaine centrée sur Jésus-Christ correspond donc, chez Benoît de Canfield, un enseignement centré lui aussi sur l'humanité du Christ. Dans la *Règle de perfection*, Benoît dispense l'enseignement de l'Écriture sainte et de la Tradition sur la vie spirituelle à partir de l'unique point de la volonté de Dieu. Le fondement de toute la vie spirituelle est clairement indiqué dès le deuxième chapitre : c'est le mystère de l'Incarnation, unique chemin de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Clairement positionné dans la

³ Évangiles + lettre aux fidèles.

tradition spirituelle et intellectuelle franciscaine, cet enseignement est avant tout pratique, car la connaissance serait parfaitement inutile si elle ne conduisait à aimer davantage et à vivre de manière plus accordée à Dieu. Le chemin spirituel proposé, traditionnel dans son fond, se rapproche dans sa forme de celui d'Ignace de Loyola (1491-1556)⁴ : par la pratique du discernement de la volonté de Dieu et son accomplissement en toutes choses, la vie ordinaire devient le lieu où l'homme coopère à l'agir divin par l'œuvre bonne accomplie dans la seule intention du bon plaisir divin, par le refus de ce qui déplaît à Dieu ou par le fait d'accepter et de supporter ce qui est pénible ou douloureux quand il apparaît que c'est la volonté de Dieu. Benoît propose ainsi une mystique de la vie ordinaire, accessible à tout baptisé : dans l'agir, le résister où le pâtir pour la seule volonté de Dieu, le baptisé, avec le secours des vertus théologiques, découvre l'action même de Dieu en lui. Il est saisi d'admiration devant la grandeur du Très-Haut qui daigne accomplir de grandes choses en lui malgré son indignité et sa propre misère. C'est le même Très-Haut qui s'est abaissé en prenant chair de la Vierge Marie, qui s'abaisse chaque jour sur l'autel et qui continue à s'abaisser dans l'agir en lui malgré son indignité. De même que l'humanité est relevée par l'incarnation du Fils de Dieu, et que les humbles espèces sont transformées au Corps et au Sang du Christ, de même la propre misère de l'homme est transformée par l'inaction divine en lui.

La première partie de la *Règle de perfection* et la deuxième partie qui découle de la première vont à l'encontre de l'interprétation « abstraite » de la *Règle de perfection* proposée par Louis Cognet et Jean Orcibal selon laquelle l'humanité du Christ doit être dépassée pour que l'âme puisse s'unir à la divinité. La rencontre entre l'homme et Dieu est tout entière contenue dans le mystère de l'incarnation et cette rencontre est impossible hors du mystère théandrique de Jésus-Christ. L'humanité du Christ n'appartient pas au passé de sa vie terrestre, mais par l'action du Père et de l'Esprit, son humanité a été transformée dans le mystère de sa résurrection d'entre les morts et de son ascension à la droite du Père. L'humanité des baptisés est incorporée à l'humanité nouvelle du Christ mort et ressuscité. Leur nourriture est le corps et la vie même de celui dont l'unique nourriture est la volonté du Père. L'humanité de Jésus, inséparable de sa divinité dans l'unité de sa personne, n'est pas absorbée par la divinité selon une perspective de tendance monophysite. Benoît de Canfield connaît ses gammes théologiques

⁴ Alors que saint Ignace a une approche plus psychologique et affective du discernement des esprits, Benoît préfère porter son attention directement sur le discernement de la volonté de Dieu elle-même. Son approche utilise surtout pour les commençants des catégories juridiques qui ont l'avantage d'être claires et nettes : ce qui est permis, ce qui est défendu, ce qui est indifférent ; mais le fond du discernement selon Benoît est vraiment la quête de ce qui plaît à Dieu, comme on cherche ce qui plaît à l'être aimé, ce qu'Ignace avait pensé en termes de « la plus grande gloire de Dieu ».

et l'affirmation du Christ vrai Dieu et vrai homme sans séparation, mélange, ni confusion du Concile de Chalcédoine. Il connaît et a parfaitement intégré aussi l'enseignement du troisième Concile de Constantinople contre l'hérésie monothélisme : volonté humaine et volonté divine sont distinctes dans la personne de Jésus-Christ comme cela ressort de la scène de l'agonie au Jardin des Oliviers, scène qui est la porte d'entrée et le paradigme de toute la *Règle de perfection*.

Dans la personne de Jésus-Christ, l'humanité est portée à sa perfection absolue, par son obéissance totale à la volonté du Père qui va jusqu'à souffrir par amour la Passion et la mort infamante de la croix. C'est cette humanité portée à son achèvement qui est entrée par la puissance du Père et de l'Esprit dans la gloire de la divinité. C'est dans cette humanité du Christ que les baptisés accèdent à la perfection de leur humanité et sont introduits dans la plénitude de la vie divine. Il n'y a pas de vie spirituelle hors du mystère théandrique du Christ, qui est mystère de Charité. L'âme qui prétend contempler Dieu en dehors de mystère de charité agissante du Christ est dans une fausse spiritualité comme le répète Benoît tout au long des trois parties de la *Règle de perfection*.

En somme, le Christ est pour Benoît de Canfield tout à la fois Jésus conçu en Marie par l'opération du Saint-Esprit et conçu spirituellement dans l'âme des fidèles, l'envoyé du Père s'incarnant ou la recherche amoureuse de l'homme par Dieu, la Parole du Père qui donne l'esprit et la vie, le véritable Salomon roi de paix, le Christ s'anéantissant dans sa Passion pour accomplir la volonté du Père jusqu'à la mort sur la Croix, l'Époux de l'Église et de l'âme qui accomplit la volonté du Père. Jésus-Christ en son humanité, inséparable de sa divinité, est le fondement, la source, le chemin et le terme de toute la vie spirituelle. Il est lui-même la volonté du Père et le centre de la *Règle de perfection*.

Les luttes meurtrières entre les confessions en France au XVI^e siècle, aussi bien que la persécution des catholiques en Angleterre, appelaient un renouveau en profondeur de la vie chrétienne, qui devait être purifiée de tout ce qui éloigne de Dieu. L'anthropocentrisme de la Renaissance ne conduisait pas non plus au bonheur espéré. Ce n'était pas par hasard que la première œuvre de Pierre de Bérulle fût le *Bref discours sur l'abnégation*. Une conversion radicale à Dieu était nécessaire, et les chrétiens les plus éveillés du XVI^e siècle finissant cherchèrent dans la tradition patristique et dans l'héritage rhéno-flamand les voies d'un réel détachement des choses du monde pour se recentrer sur celles de Dieu. Benoît de Canfield, avec l'appui de la dialectique de la Renaissance, de sa propre expérience mystique et avec les ressources de la tradition franciscaine a poussé jusqu'au bout cette recherche théocentrique et l'a transformée en un chemin de perfection accessible à tous ceux qui désiraient cette perfection,

quel que soit leur état de vie. Ce souci de proposer à tous les baptisés la perfection de la vie chrétienne, à savoir la sainteté, déjà présent chez les capucins du XVI^e siècle, se traduit, dans la *Règle de perfection* en un chemin très simple et très concret accessible à tous, du fait de la réduction de toute la vie spirituelle au seul point de la volonté de Dieu, avec cette seule consigne de faire uniquement ce qui plaît à Dieu et dans la seule intention de la volonté de Dieu. La vie mystique était désormais ouverte à tous.

C'est du reste dans cette ligne d'ouverture de la vie spirituelle à tous les baptisés que s'est clairement située l'*Introduction à la vie Dévote* de François de Sales. Cette nouvelle conception de la vie spirituelle permettait même du point de vue des personnes et des institutions, de penser une forme de vie religieuse féminine hors du cadre monastique. Il semble que le projet initial de la Visitation fût dans ce sens. Une intuition semblable se concrétisa peu après dans la fondation par Vincent de Paul des Filles de la Charité. La grande liberté spirituelle proposée par la *Règle de perfection* était possible dans le cadre sûr de la conformité à la volonté divine. Dans ce cadre, la réponse aux appels variés de l'Esprit-Saint devenait possible au plan personnel et institutionnel, la condition étant toujours bien évidemment un réel discernement de la volonté de Dieu opéré selon règles traditionnelles de l'Église précisées et mises en ordre au début de la *Règle de perfection*.

Avec le petit ouvrage de Benoît de Canfield, héritier de la tradition franciscaine, l'aspiration à se tourner vers Dieu seul trouvait sa pleine réalisation dans la personne de Jésus-Christ qui en était tout à la fois la source, le modèle, le chemin et le terme. Dans ce christocentrisme concret où l'âme rencontre et s'unit à Jésus en faisant comme lui la volonté du Père se trouvait déjà la semence de l'attachement (l'« adhérence ») à l'humanité du Christ de Pierre de Bérulle et de l'École française de spiritualité. La petite graine de l'« humiliation » au cœur de vie contemplative proposée par la *Règle de perfection* s'épanouit magnifiquement dans d'admiration sans mesure de Bérulle devant les abaissements du Verbe incarné.

Ce qui est original dans l'exercice proposé par le capucin anglais c'est qu'il contient et mène à la perfection tous les autres exercices spirituels. Ainsi chacun peut-il le pratiquer dans sa propre tradition spirituelle et selon la diversité des charismes propres reçus, par exemple dans le champ de la prédication pour les capucins ou dans celui de la charité pour la famille vincentienne. En quelque sorte, Benoît de Canfield transforme et mène à sa plénitude l'aspiration mystique du XVI^e siècle finissant et la rend accessible, selon la diversité des grâces reçues, aux acteurs de la vie chrétienne du XVII^e siècle. L'on comprend alors bien l'apport considérable de Benoît de Canfield au Grand Siècle et en quel sens Henri Brémond pouvait le présenter comme le « maître des maîtres eux-mêmes ».

Le capucin anglais leur apporte une doctrine intellectuellement et spirituellement cohérente de la volonté de Dieu, enracinée dans la tradition bonaventurienne et scotiste, qui part de l'expérience fondamentale du Dieu qui « nous a fait, nous fait et ne nous fera que du bien⁵ », au point que l'homme puisse abandonner tout autre bien et se fier entièrement à la providence divine. Cette doctrine de la volonté de Dieu, avec ses implications dans la vie concrète, constitue une alternative à la synthèse thomiste qui domine la théologie scolastique de l'époque. Cette proposition alternative ouvre un espace où François de Sales peut élaborer sa propre théologie de la volonté de Dieu empruntant des éléments à saint Thomas et d'autres à Benoît de Canfield⁶.

L'arrière-plan de l'approche Canfieldienne est une vision du monde marquée par l'expérience fondamentale de Dieu comme infinie Bonté et la vision de sa volonté comme volonté de bien pour tous les hommes, devenue volonté salvifique après la chute d'Adam, volonté de mener l'humanité à sa perfection dans le Seigneur Jésus, alpha, oméga et chef-d'œuvre de toute la création. C'est ce cadre qui permettra à Vincent de Paul de pousser jusqu'au bout sa doctrine de la Providence divine et de la collaboration de l'homme à l'action providentielle de Dieu.

Quant à Pierre de Bérulle, son attention se focalisera sur la volonté salvifique de Dieu réalisée dans le mystère de l'incarnation et de la croix. Les abaissements du Verbe incarné sont pour lui les signes éminents de cette volonté de bien de Dieu à l'égard de l'humanité. La haute idée que Pierre de Bérulle a du sacerdoce s'inscrit dans cette perspective.

L'influence de la *Règle de perfection*, traduite en italien dès 1616, fut grande aussi au-delà des Alpes. Ainsi, en Ombrie, au monastère des clarisses capucines de Città di Castello, la pratique de la Passion, point d'orgue de la *Règle de perfection*, fut-elle le pain quotidien de la mystique capucine stigmatisée, sainte Véronique Giuliani (1660-1727). À travers cette spiritualité « victimale », les épreuves et souffrances vécues dans l'acceptation de la volonté de Dieu peuvent être union sponsale à Jésus dans sa Passion et sa mort sur la croix.

L'apport de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield, heureusement redécouvert au début du XX^e siècle, dépasse bien les limites du Grand Siècle. L'intuition de Benoît de Canfield de rapporter toute la vie spirituelle à la volonté du Père se retrouve, par exemple, admirablement exprimée dans les méditations sur l'Évangile de Charles de Foucault (1858-1916), pour qui « la

⁵ Ce sont les dernières paroles de sainte Claire d'Assise embrassant d'un seul regard sa vie en extrême pauvreté avec les sœurs du monastère de Saint-Damien au moment de s'élancer avec une absolue confiance vers son divin Époux qui vient à elle : « Pars tranquille ô mon âme bénie ! ».

⁶ Sur ce point, nous renvoyons à nouveau le lecteur à l'ouvrage de référence d'Hélène Michon, *Saint François de Sales, Une nouvelle mystique*.

vraie perfection est de faire la volonté du Père »⁷. La réception de la *Règle de perfection* hors des frontières du catholicisme montre que les chrétiens peuvent y trouver un chemin d'œcuménisme et l'attitude profonde où, quelle que soit leur confession, ils peuvent se rencontrer sur l'essentiel de la vie spirituelle, dans le respect des diverses sensibilités. Dans le dépassement des individualismes et des intérêts particuliers en vue Dieu seul, les baptisés peuvent se laisser renouveler et expérimenter une manière nouvelle de faire Église, qui soit signe concret du Dieu d'amour qui les attire aux chemins de sa volonté. Benoît de Canfield leur offre une mystique de l'ordinaire, une mystique pour tous et pour tous les jours. En faisant concrètement la volonté du Père, ils seront revêtus de l'Esprit de Jésus et iront ensemble, avec les lampes allumées de la foi opérant par la charité, à la rencontre du céleste Époux, Jésus-Christ.

⁷ CHARLES DE FOUCAULT, *Œuvres spirituelles*, Éditions du Seuil, 1958, p. 213.

Bibliographie

Sources manuscrites et imprimées

Sources manuscrites

Angers, Bibliothèque municipale

Ms. 1819, *Exercice composé par le R. P. Benoist capucin*, auteur et date inconnus.

Louvain, Archives de l'Université

Ms. ACB,III, 5008, *Ceremoniae et observantiae in nostra Congregatione Gandensi ordinatae Anno Domini 1594.*

Ms. ACB, Ms 2142.

Marseille, Bibliothèque municipale

Ms 470, f. 96-319, manuscrit de la *Règle de perfection* en 17 chapitres des carmélites de Marseille.

Paris, Archives des Capucins

4J23 et 4J24, *Nécrologe* du P. Jean Mauzaize.

Paris, Archives du séminaire Saint-Sulpice (rue du Regard)

Volumes 361 à 364, *Capitula* de Maurice d'Épernay.

Paris, Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris

Ms 91, Copie des *Annales* de Maurice d'Épernay.

Ms 92, Copie du *Catalogue* de Maurice d'Épernay.

Ms 96, Copie des *Eloges* de Maurice d'Épernay.

Ms 97, Copie des *Chapitres* (1594-1650) de Maurice d'Épernay.

Ms 98, Copie des *Chapitres* (1551-1650) de Maurice d'Épernay.

Ms 99, Copie de l'*Abrégé historique* de Maurice d'Épernay.

Ms 100, Copie de la *Chronologie historique* de Philippe de Paris.

Ms 101, Copie du *Manuel* de Dominique de Paris.

Ms 102, Copie de l'*Abrégé des annales* de Maurice d'Épernay.

Ms 1623B, Histoire parisienne des Capucins par Ubald d'Alençon.

Ms 1623I, Histoire parisienne des Capucins par Ubald d'Alençon.

Ms 1634, Copie des *Capitula* de Maurice d'Épernay.

Ms 1776, Description des *Capitula* par Ubald d'Alençon.

Ms 1869, Exemplaire annoté de la *Bibliotheca scriptorum capuccinorum* de Bernard de Bologne.

Ms 2049, *Bibliographia capuccinorum*.

Ms 2078, Recueil bibliographique d'Ubald d'Alençon.

Ms 2269B, Auteurs capucins par Julien-Eymard d'Angers.

Ms 2275, Auteurs capucins français par Julien-Eymard d'Angers.

Nécrologe du Titre : Photographies d'un manuscrit appartenant à la collection privée de la famille de Hautefeuille, réalisées par Dominique Tronc et gracieusement laissées en consultation à la bibliothèque.

Paris, Bibliothèque Mazarine

Ms 2418, *Annales des Révérends Pères capucins de la province de Paris, la mère et la source de toutes celles de deça les monts, en 1574. Commencé le 2^e juin 1713, par Maurice d'Épernay.*

Ms 2419-2420, *Compilation chronologique des chapitres provinciaux, des élections du Provincial, deffiniteurs, pères maîtres, gardiens, lecteurs, négociateurs et fabriciens de la province de Paris, depuis l'an 1594 jusques à présent, 1705, 2 volumes, par Maurice d'Épernay.*

Paris, Bibliothèque nationale de France, site Richelieu

F. fr. 5859, *Recueil concernant les capucins et les capucines de la province de Paris, rédigé et écrit par le Père Maurice d'Épernai.*

F. fr. 6451-6452, *Manuel de Dominique de Paris.*

F. fr. 25044, *Chronologie historique de Philippe de Paris.*

F. fr. 25045, *Catalogue de tous les religieux de Maurice d'Épernay.*

F. fr. 25046, *Eloges historiques I de Maurice d'Épernay.*

F. fr. 25047, *Eloges historiques II de Maurice d'Épernay.*

F. fr. 25048, *Abrégé historique de Maurice d'Épernay.*

NAL 2149 à 2153, *Catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint-Honoré, par HÉLIODORE DE PARIS, c. 1733.*

Rome, Bibliothèque Apostolique Vaticane

Barberini, lat. 587, f^o 315, *liste des récusants capables d'être nommés évêques.*

Sources imprimées

Ouvrages de Benoît de Canfield

BENOÎT DE CANFIELD, *Récit autobiographique de la conversion de Benoît de Canfield composé vers 1596, in BROUSSE, Jacques, La vie du Reverend Pere, P. Ange de Ioyeuse, Predicateur capucin, autrefois Duc, Pair, et Mareschal de France, et Gouverneur pour le Roy en Languedoc. Ensemble des vies de RR. PP. P. Benoist Anglois, et P. Archange Escossois, du mesme Ordre, Chez Louis Boulenger, Paris, 1621, p. 442-553.*

—, *Reigle de perfection, contenant vn bref et lucide Abregé de toute la vie spirituelle reduite à ce seul point de la volonté de Dieu, divisé en trois parties. La premiere traitant de la volonté exterieure de Dieu, comprenant la vie active. La seconde de la colonté interieure, contenant la vie contemplative. La troisieme de la volonté essentielle, parlant de la vie Supereminente. Composee par F. Benoist, Anglois, de canfeld en Essex, Predicateur Capucin. Vita in voluntate eius. Psal. 29., Chez Charles Chastelleain, Paris, 1609. Exemplaire à la BnF, contenant les deux premières parties.*

—, *Le chevalier chrestien contenant un dialogue entre un Chrestien et un Payen, divisé en deux parties comme se veoit en la page suivante, chez Jean Osmont, Rouen, 1609.*

—, *The Rule of Perfection Contayning a Breif and Perspicuous Abridgement of all the whol'e spiritual life, rduced to this only point of the will of God. Divided into three Partes. The*

- first treating of the exterior will of God, contauning the Active life. The second of the interior will, containing the Contemplative life. The third of the essentiall will concerning the life Supereminent. Composed by the R. Benet Capucin, Preacher, of the Order of Saint Francis, now of the Provbince of France, heartofore called W. Fitch of Canfeld in Essex. Vita in voluntate eius. Psal. 29., John Couturier, Rouen, 1609. Exemplaire à l'Université de Cambridge, contenant les deux premières parties.*
- , *The Rule of Perfection contauning a breif and perspicuous Abridgement of all the wholle spirituall life, reduced to this only point of the (vvill of God.), Divided into three Partes. The first treating of the exterior will of God, contauning the Active life. The second of the interiour vvill contauning the Contemplative life. The third of the essentiall vvill concerning the life supereminent. Composed by the Ve. Br (Benet) Heertfore (VVilliam Fitch) Englishman; Preacher of the holie Order of the Capuchins of Saint Francis, Cardin Hamillion, Roan (Rouen), 1609 (reproduit à l'identique : English recusant Literature 1558-1640, volume 40, Scolar Press, Menston, 1970). Exemplaire à la Bibliothèque municipale de Rouen, contenant les deux premières parties.*
- , *Reigle de perfection, contenant vn bref et lucide Abregé de toute la vie spirituelle reduite à ce seul point de la volonté de Dieu, divisé en trois parties. La premiere traitant de la volonté exterieure de Dieu, comprenant la vie active. La seconde de la colonté interieure, contenant la vie contemplative. La troisieme de la volonté essentielle, parlant de la vie Supereminente. Composee par F. Benoist, Anglois, de canfeld en Essex, Predicateur Capucin., Troisieme Edition, Vita in voluntate eius. Psal. 29., Chez Charles Chastelleain, Paris, 1609. Exemplaire à la médiathèque de Troyes-Métropole. Edition subreptice, désapprouvée par l'auteur, contenant les trois parties.*
- , *Reigle de perfection, contenant Vn bref et lucide Abregé de toute la vie spirituelle reduite à ce seul point de la volonté de Dieu ; divisée en trois parties. La premiere, traittant de la volonté Exterieure de Dieu, comprenant la vie active. La seconde, de la volonté Interieure, contenant la vie contemplative. La troisieme, de la volonté Essentielle, parlant de la vie Supereminente. Composée par F. Benoist, Anglois, de Canfeld en Essex, Predicateur Capucin, Cinquiesme Edition reveuë et corrigee par l'Autheur, des fautes eschappees aux autres impressions. Vita in voluntate eius. Psal. 29., Chez Charles Chastellain, Paris, 1610. Exemplaire à la BnF.*
- , *Regula perfectionis, continens breve et lucidum compendium totius vitae spiriualis, redactae ad unicum punctum voluntatis divinae, et in tres partes divisae. Quarum Prima tractat de voluntate Dei exteriori, complectens vitam activam. Secunda, de voluntate interiori, continens vitam contemplativam. Tertia, de voluntate essentiali, agens de vita supereminente. A Fr. Benedicto Anglo de Canfeld in Essexia Paedicatoro Capucino. Gallice primum et Anglice composita. Postmodum de mandato Adm. R. P. Hieron. a Castro Ferrettorum eiusdem Ord. Generalis, typis ab eodem Latine mandata. Vita in voluntate eius. Ps. 29., apud Carolum Chastellain, Parisiis, 1610. Exemplaire à la BnF.*
- , *Regula perfectionis, continens breve et lucidum compendium totius vitae spiriualis, redactae ad unicum punctum voluntatis divinae, et in tres partes divisae. Quarum Prima tractat de voluntate Dei exteriori, complectens vitam activam. Secunda, de voluntate interiori, continens vitam contemplativam. Tertia, de voluntate essentiali, agens de vita supereminente. A Fr. Benedicto Anglo de Canfeld in Essexia Paedicatoro Capucino. Gallice primum et Anglice composita. Postmodum de mandato Adm. R. P. Hieron. a Castro Ferrettorum eiusdem Ord. Generalis, typis ab eodem Latine mandata. Vita in*

voluntate eius. Ps. 29., apud Joannem Crithium, Coloniae, 1610. Un exemplaire était conservé à la Bibliothèque provinciale de Bois-le-Duc (Pays Bas).

- , *Reigle de Perfection, contenant un abregé de toute la vie spirituelle reduite à ce seul poinct de la Volonté de Dieu ; divisée en trois parties. La 1. traitant de la Volonté Exterieur de Dieu, comprenant la vie active. La 2. de la Volonté Interieure, contenant la vie contemplative. La 3. de la Volonté Essentielle, parlant de la vie supereminente.*, Composee par le P. Benoist Anglois, de Canfeld en Essex, Predicateur Capucin. Augmentee en ceste sixiesme edition de sa miraculeuse Conversion, et un sommaire discours de son heureuse vie et mort ; plus une sienne methode et adresse de l'oraison, avec une lettre qu'autrefois il a escrit au P. Ange de Ioyeuse. *Vita in Voluntate eius Psal. 29.*, Chez Charles Chastellain, Paris, 1614. Exemplaire à la Bibliothèque centrale des Capucins de Rome.
- , *La Regola di perfettione, la quale contiene un breve e chiaro compendio di tutta la vita spirituale ridotta ad un solo punto della divina volontà, & divisa in tre parti*, presso Marco Guarisco, Venetia, 1616.
- , *Reigle de Perfection, contenant un abregé de toute la vie spirituelle reduite à ce seul poinct de la Volonté de Dieu ; divisée en trois parties. La 1. traitant de la Volonté Exterieur de Dieu, comprenant la vie active. La 2. de la Volonté Interieure, contenant la vie contemplative. La 3. de la Volonté Essentielle, parlant de la vie supereminente.*, Composee par le P. Benoist Anglois, de Canfeld en Essex, Predicateur Capucin. Augmentee en ceste septiesme edition de sa miraculeuse Conversion, et un sommaire discours de son heureuse vie et mort ; plus une sienne methode et adresse de l'oraison, avec une lettre qu'autrefois il a escrit au P. Ange de Ioyeuse. *Vita in Voluntate eius Psal. 29*, Chez la veufve Charles Chastellain, Paris, 1622. Exemplaire à la BnF.
- , *Regola di perfettione, La quale contiene vn breue, e chiaro compendio di tutta la vita spirituale. Ridotta ad un sol punto dellà volontà diuina, e diuisa in tre parti. Del R. P. F. Benedetto Da Canfelt Inglese dell'Ordine de' Minori Capuccini. E tradotta dalla lingua latina nell'italiana. Dal P. F. Modesto Romano predicatore del medesimo Ordine. Vita in voluntate eius. Psal. 29.*, Per Pietro Martinelli, in Viterbo, 1667. Exemplaire à la Bibliothèque centrale des capucins de Rome. Traduction mise à l'index par le Saint Office le 26 avril 1689.—, *La Règle de Perfection, The Rule of Perfection*, Éditeur Jean ORCIBAL, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, volume LXXXIII, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

Autres ouvrages

- ABELLY, Louys, *La vie du venerable servitevr de Dieu Vincent de Paul institutevr et premier superievr general de la Congregation de la Mission, Diuisée en trois Liures, Par Messire Louys Abelly Euesque de Rodez*, Chez Florentin Lambert, Paris, 1664.
- AUGUSTIN (SAINT), *Confessions*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel (†) et A. Bouissou, Œuvres de saint Augustin 13-14, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.
- , *La doctrine chrétienne*, Introduction et traduction de Madeleine Moreau, annotation et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec, texte critique du CCL revu et

- corrigé, Œuvres de saint Augustin 11.2, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.
- , *Homélie sur la première épître de saint Jean*, Texte critique de John William MOUNTAIN, Traduction de Jeanne LEMOUZY, Introduction et notes de Daniel DIDEBERG, Œuvres de saint Augustin 76, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 2008.
- BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Opera omnia*, 7 volumes, Typographia Vaticana, Romae, 1588-1596.
- , *Opera omnia*, 10 volumes, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Aquas Claras (Quaracchi), 1882-1902.
- , *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, Texte latin introduit et annoté par Laure SOLIGNAC et traduit par André MÉNARD, Collection Translatio Philosophies Médiévales, Vrin, Paris, 2019.
- BROUSSE, Jacques, *La vie du Reverend Pere, P. Ange de Joyeuse, Predicateur capucin, autrefois Duc, Pair, et Mareschal de France, et Gouverneur pour le Roy en Languedoc. Ensemble des vies de RR. PP. P. Benoist Anglois, et P. Archange Escossois, du mesme Ordre*, Chez Louis Boulenger, Paris, 1621.
- , *The Lives of Ange de Joyeuse and Benet Canfield, Edited from Robert Rookwood's translation of 1623 by T. A. Birrell.*, Sheed and Ward, London - New York, 1959.
- CARGNONI, Costanzo, *I frati cappuccini, Documenti e testimonianze del primo secolo*, 6 volumi : I, II, III1, III2, IV, V, Edizioni Frate Indovino, Perugia, 1988-1993.
- CASSIEN, Jean, *Conférences I-VII*, Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, Sources Chrétiennes 42, Éditions du Cerf, Paris, 1955.
- , *Conférences VIII-XVII*, Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, Sources Chrétiennes 54, Éditions du Cerf, Paris, 1958.
- , *Institutions cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude GUY, Sources Chrétiennes 109, Éditions du Cerf, Paris, 1965.
- Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum saeculorum decursu promulgatae*, vol. I, *Constitutiones antiquae* (1529-1643), Editio anastatica, Curia Generalis OFMCap., Romae, 1980.
- CRISCUOLO, Vincenzo, *Acta Ordinis, Tabulae capitulorum generalium Fratrum Minorum Capuccinorum*, I, 1529 - 1623, Monumenta historica Ordinis Minorum Capuccinorum 32, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 2008.
- DE NANTILLY (SIEUR), *Eloge ou sommaire discours, de l'heureuse vie et mort du R. P. Benoist de Canfeld Anglois Capucin*, in BENOÎT DE CANFIELD, *Reigle de Perfection, contenant un abregé de toute la vie spirituelle reduite à ce seul poinct de la Volonté de Dieu ; divisée en trois parties. La 1. traitant de la Volonté Exterieur de Dieu, comprenant la vie active. La 2. de la Volonté Interieure, contenant la vie contemplative. La 3. de la Volonté Essentielle, parlant de la vie supereminente.*, Composee par le P. Benoist Anglois, de Canfeld en Essex, Predicateur Capucin. Augmentee en ceste septiesme

- edition de sa miraculeuse Conversion, et un sommaire discours de son heureuse vie et mort ; plus une sienne methode et adresse de l'oraison, avec une lettre qu'autrefois il a escrit au P. Ange de Ioyeuse. Vita in Voluntate eius Psal. 29*, Chez la veufve Charles Chastellain, Paris, 1622.
- Die ersten Kapuziner-Konstitutionen von 1536*, eingeleitet und übersetzt von Oktavian SCHMUCKI OFMCap, zu dessen 90. Geburtstag herausgegeben von Leonhard LEHMANN OFMCap, Quellen zur franziskanischen Geschichte Band 4, Fachstelle Franziskanische Forschung, Münster, 2016.
- DU VAL, André, *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. Par M. André du Val, Docteur en Théologie, l'un des Supérieurs dudit Ordre en France*, Chez Adrian Taupinart, Paris, 1647 (1^{ère} édition 1621. Réédition en français modernisé : *La vie admiabile de la bienheureuse Sœur Marie de l'Incarnation religieuse converse en l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel et fondatrice de cet Ordre en France appelée dans le monde Mademoiselle Acarie par M. André Du Val Docteur en Théologie, l'un des Supérieurs dudit Ordre en France*, Nouvelle édition publiée sur la demande et avec l'autorisation de Son Éminence le Cardinal Archevêque de Paris, Librairie Victor Lecoffre, Paris 1893).
- ECKHART (MAÎTRE), *Sermons*, Tome III, *Sermons 60-86*, Présentation et traduction de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Éditions du Seuil, Paris, 1979.
- , *Sermons*, Tome I, *Sermons 1-30*, Présentation et traduction de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Éditions du Seuil, Paris, 1974.
- ERASMUS, *Enchiridion Militis Christiani, An english Version*, O'DONNELL Anne M., published for the Early English Text Society, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- , *Opera omnia Desiderii erasmi roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ordinis quinti, Tomus octavus*, Brill, Leiden - Boston, 2016.
- FRANÇOIS D'ASSISE (FRANCESCO D'ASSISI), *Scritti*, Edizione critica a cura di Carlo PAOLAZZI, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata, 2009.
- , *Écrits*, Sources Chrétiennes n° 285, Éditions du Cerf, Paris, 1981.
- , *Écrits, Vies, témoignages*, Sources franciscaines, vol. 1, sous la direction de Jacques DALARUN, Éditions de Cerf - Éditions Franciscaines, Paris, 2010.
- FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres de saint François de Sales évêque et prince de Genève et Docteur de l'Église, Édition complète d'après les autographes et les éditions originales enrichie de nombreuses pièces inédites dédiée à N. S. P. le Pape Léon XIII et honorée d'un bref de Sa Sainteté publiée sur l'invitation de Mgr Isoard, évêque d'Annecy, par les soins des religieuses de la Visitation du 1er monastère d'Annecy*, 27 tomes, Imprimerie J. Niérat, Annecy, 1892-1964.
- GIOVANNI PILI DA FANO, *Diologo della salute*, 1536, a cura di BERNARDINO DA LAMPEDONA, Società tipografica Macicoce e Pisani, Isola del Liri, 1935.

- GUERRIC D'IGNY, *Sermons*, tome II, texte critique et notes par John Morson et Hilary Costello, traduction sous la direction de Placide Deseille, Sources Chrétiennes 202, Éditions du Cerf, Paris, 1973.
- IGNACE DE LOYOLA, *Le récit du pèlerin*, Autobiographie, édité par André THIRY, Desclée de Brouwer, Bruges, 1956.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Écrits I, La Pierre Brillante, Les sept clôtures, Les sept Degrés de l'Amour, Livre des Éclaircissements*, Introduction de Paul VERDEYEN, Présentation et traduction par Dom André LOUF, Spiritualité occidentale n° 1, Abbaye de Bellefontaine, 1990.
- , *Écrits II, Les noces spirituelles*, Présentation et traduction par Dom André LOUF, Spiritualité occidentale n° 3, Abbaye de Bellefontaine, 2007 (1^{ère} édition 1993).
- JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Traduction nouvelle conforme à l'Edición crítica espagnole par André BORD, Desclée de Brouwer, Paris, 2016.
- JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo*, Editorial Doble, Sevilla, 2008 (1^{ère} édition 1611).
- , *Obras del P. Jeronimo Gracián de la Madre de Dios*, editadas y anotadas por el P. SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., 3 tomos, Tipografía « El Monte Carmelo », Burgos, 1932-1934.
- MARTIAL D'ÉTAMPES, *L'exercice du silence intérieur de pensée, de parole et d'œuvre pour être tout unie et absorbée en Dieu seul* in *Martial d'Étampes : maître d'oraison*, recueil de textes édités par Joséphine FRANSEN et Dominique TRONC Sources mystiques, Éditions du carmel, 2008.
- Missale romanum, Ex Decreto Sacrosancti Concilij Trident. restitutum, ac Pij V. Pont. Max. iussu editum. Cum kalendario gregoriano, Additis SS. ex praecepto Sixti V. et Clementis VII. S. P.P. in Kalend. descriptis*, Apud Nicolaum Misserinum, Venitiis, 1597.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, 2 tomes, Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par Luc BRÉSARD, et Henri CROUZEL, Sources Chrétiennes 375-376, Éditions du Cerf, Paris, 1991-1992.
- , *Homélie sur le Cantique*, Introduction, traduction et notes par Olivier ROUSSEAU, Sources Chrétiennes 37 bis, Éditions du Cerf, Paris, 2007.
- PAUL DE LAGNY, *Le chemin abrégé de la perfection chrestienne dans l'exercice de la volonté de Dieu*, chez Denys Thierry, Paris, 1673.
- PIERRE DE BÉRULLE, *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle éditée par Jean Dagens*, Tome 1er, 1599-1618, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 17, Desclée de Brouwer - Bureaux de la Revue, Paris - Louvain, 1937.
- , *Œuvres complètes*, 12 tomes, Éditions du Cerf, Paris, 1995-2015.
- , *Œuvres complètes, II Courts traités*, Texte établi et annoté par Michel DUPUY, Oratoire de Jésus, Éditions du Cerf, Paris, 1997.

—, *Œuvres complètes, IV Correspondance (1-205)*, Texte établi et annoté par Michel DUPUY, prêtre de Saint-Sulpice, et Blandine DELAHAYE, Oratoire de Jésus, Éditions du Cerf, Paris, 2006.

PIERRE DE LA RAMÉE (PETRUS RAMUS), *Dialectique de Pierre de la Ramée, A Charles de Lorraine cardinal, son Mecene*, Chez André Wechel, Paris, 1555.

VINCENT DE PAUL (SAINT), *Correspondance, entretiens, documents*, 14 tomes, édition publiée et annotée par Pierre COSTE prêtre de la mission, Librairie Lecoffre - J. Gabalda Éditeur, Paris, 1920-1925.

Études

ANCILLI, Ermano, PAPAROZZI, Maurizio, *et alii, La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, 2 volumi, Città Nuova Editrice, Roma, 1984.

ASSEMBLÉE DES PROVINCIAUX D'EXPRESSION FRANÇAISE (APEF), *Un siècle de Renaissance franciscaine, La réforme capucine (1525-1625), Sessions de Dinard (novembre 1982) et de Valpré (avril 1983)*, Imprimerie des Capucins, Annecy, 1983.

ATTIAS, Jean-Christophe, *et alii, De la conversion*, Centre d'études des religions du livre, Patrimoines, Éditions du Cerf, Paris, 1997.

BARTOLI, Marco, *et alii, Storia della Spiritualità francescana*, volume 1, *Secoli XIII-XVI*, Edizioni Dehoniane di Bologna, Bologna, 2017.

BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Deuxième édition revue et augmentée d'une préface nouvelle, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Librairie Félix, Paris, 1931.

BÉLY, Lucien, *et alii, Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

BÉRUBÉ, Camille, *L'amour de Dieu selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield et les Capucins*, Istituto storico dei Cappuccini, Rome, 1997.

BORRIELLO, Luigi, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2009.

—, DI MURO, Raffaella, *Breve storia della spiritualità cristiana*, Ancora Editrice, Milano, 2013.

—, *et alii, Nuovo dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2016.

BOUGEROL, Jacques Guy, *Introduction à saint Bonaventure*, Éditions Vrin, Paris, 1988.

—, *Opere di san Bonaventura, Introduzione generale*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990.

BOUYER, Louis, *Histoire de la spiritualité chrétienne, I. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris, 1960.

- , *Histoire de la spiritualité chrétienne, 2. La spiritualité du moyen-âge par Jean Leclercq, François Vandembroucke et Louis Cognet*, Aubier, Paris, 1961.
- BRÉMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*, 12 volumes, Librairie Boud et Gay, Paris, 1916-1933.
- BROVETTO, Costanzo, *et alii, La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Storia della spiritualità 5, Edizioni Borla, Roma, 1987.
- BROUAIRE, Claude, *La dialectique, Que sais-je ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2021 (1^{ère} édition : 1985).
- BRUNETTE, Pierre, *Essai d'analyse symbolique des Admonitions de François d'Assise, Une herméneutique de son expérience spirituelle à travers ses écrits*, Éditions franciscaines, Montréal, 1989.
- BRUNO DE JÉSUS MARIE, *La belle Acarie, Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1942.
- BUFFON, Giuseppe, *Storia dell'Ordine francescano, Problemi e prospettive di metodo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
- CAMAIONI, Michele, « Le opere della “viva fede”. I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto » in *Politiche di misericordia tra teorie e prassi, Confraternite, ospedali e Monti di pietà (XIII-XVI secolo)*, a cura di DELCORNO, Pietro, Società editrice Il Mulino, Bologna, 2018, p. 275-309.
- , «Lo spirito e la maschera. Note sul nicodemismo di cappuccini e gesuiti nell'Italia del Cinquecento» in *Dis/simulazione e tolleranza religiosa nello spazio urbano dell'Europa moderna*, a cura di ÉLISE BOILLET et LUCIA FELICI, Biblioteca universitaria Claudiana, Torino, 2020, p. 49-65.
- CARRAFIELLO, Michael L., *Robert Parsons and English Catholicism, 1580-1610*, Susquehanna University Press - Associated University Presses, Selinsgrove (Pennsylvania) - London, 1998.
- CANDIDE DE NANT, « Benoît de Canfeld » in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome I, Éditions Beauchesne, Paris, 1937, col. 1446-1451.
- CHARLES DE FOUCAULT, *Œuvres spirituelles*, Éditions du Seuil, 1958.
- CHATELLIER, Louis, *L'Europe des dévots*, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, Flammarion, Paris, 1987.
- , *le catholicisme en France, Tome 1 : le XVI^e siècle*, Sedes, Paris, 1995.
- , *le catholicisme en France, Tome 2 : le XVII^e siècle. 1600-1650*, Sedes, Paris, 1995.
- CHRISTOFLOUR, Raymond, *Spirituels et mystiques du Grand Siècle*, Préface de Daniel-Rops, Librairie Arthème Fayard, 1961.
- COCHOIS, Paul, *Bérulle et l'École française*, Maîtres spirituels, Éditions du Seuil, Paris, 1963.

- COGNET, Louis, « Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle » in *Culture catholique* 4 (Septembre 1949), Éditions du Vieux Colombier, Paris.
- , *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1958.
- , *Crépuscule des mystiques*, Desclée, Tournai, 1958.
- , « Jean Orcibal. *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord.* » in *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 47 (1961), n° 144, p. 263-264.
- , *La spiritualité moderne. I. L'essor : 1500-1650*, Histoire de la spiritualité chrétienne III **, Éditions Aubier, Paris 1966.
- Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *Bernard de Clairvaux, Histoire mentalités spiritualité*, Sources Chrétiennes 380, Éditions du Cerf, Paris, 1992.
- CONGAR, Yves, « Langage des spirituels et langage des théologiens » (1963), dans *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cogitatio Fidei 27, Éditions du Cerf, Paris, 1967, p. 135-158.
- CUTHBERT OF BRIGHTON, *The Capuchins: a Contribution to the History of Counter-Reform*, 2 volumes, Sheed and Ward, London, 1928.
- DAGENS, Jean, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1952.
- , *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Desclée De Brouwer, Paris, 1952.
- DAHAN, Gilbert, NOBLESSE-ROCHER, Annie, *La vulgate au XVI^e siècle : les travaux sur la traduction latine de la Bible. Études réunies par Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher*, Brepols, Turnhout, 2020.
- DAVIDE M. DA PORTOGRUARO, *Il Tempio del Redentore e il convento dei Cappuccini di Venezia*, Scuola Tip. Emiliana Artigianelli, Venezia, 1930.
- , *Storia dei Cappuccini Veneti*, 3 volumes, *Primi sviluppi (1560-1580)*, Curia provinciale dei FF. MM. Cappucini, Venezia-Mestre, 1941-1979.
- DE ANDIA, Ysabel, *Mystère du Christ, mystère de Dieu, Introduction à la mystagogie et à la mystique*, Donner raison - théologie 69, Lessius, Bruxelles - Paris, 2019.
- DE CERTEAU, Michel, « “Mystique” au XVII^e siècle, Le problème du langage “mystique” » in *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, volume 2, *Du moyen âge au siècle des Lumières*, Édition Aubier-Montaigne, Paris, 1964, p. 267-291.
- , *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, I, Bibliothèque des histoires, Éditions Gallimard, Paris, 1982.
- , *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, Hautes études, Gallimard - Le Seuil, Paris, 2005.

- , *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, II, Bibliothèque des histoires, Éditions Gallimard, Paris, 2013.
- DE COURCELLES, Jean-Baptiste-Pierre, *Dictionnaire universel de la noblesse de France*, tome cinquième, Bureau général de la Noblesse de France, Paris, 1822.
- DEFRENNES, Pierre, « La vocation de saint Vincent de Paul, étude de psychologie surnaturelle » in *Revue d'Ascétique et de Mystique* XIII (1932), p. 60-86, 164-183, 294-321, 389-411.
- DELUMEAU, Jean, COTTRET, Monique, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Clio, L'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, 2010 (Première édition : 1971).
- DEVILLE, Raymond, *L'école française de spiritualité*, Bibliothèque d'histoire du christianisme n° 11, Desclée, Paris, 1987.
- DE WASSEIGE, Max, *Le cœur du petit pauvre, Commentaire du Testament de Saint François*, Éditions franciscaines, Paris, 2012.
- DI MURO, Raffaele, «Il vissuto mistico nella scuola francescana», in *Miles Immaculatae* XLIX (2013), fascicolo II, p. 325-346.
- DODIN, André, *Saint Vincent de Paul et la charité*, Maîtres spirituels, Éditions du Seuil, Paris, 1960.
- DOMPNIER, Bernard, *Enquête au pays des frères des anges, Les Capucins de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1993.
- DUPUY, Michel, *Bérulle, une spiritualité de l'adoration*, Desclée, Paris, 1962.
- , *Le Christ de Bérulle*, Jésus et Jésus-Christ 83, Desclée, Paris, 2001.
- , « L'intériorité selon Bérulle : solitude ou ouverture ? » in *L'intériorité au temps de la Renaissance*, Actes du colloque de Paris 2003-2004, Sous la direction de M.T. JONES-DAVIES, Société Internationale de Recherches Interdisciplinaires sur la Renaissance, Éditions Honoré Champion, Paris, 2005.
- EMERY, Kent, *Renaissance Dialectic and Renaissance Piety: Benet of Canfield's Rule of Perfection*, Medieval & Renaissance texts & Studies v. 50, State University of New York at Binghamton, Binghamton, New York, 1987.
- EPINEY-BURGARD, Georgette, « Gérard Grote fondateur de la Dévotion Moderne » in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 71, fascicule 3, Strasbourg, 1997, p. 345-353.
- FINKELPEARL, Philip J., *John Marston of the Middle Temple: An Elizabethan Dramatist in his Social Setting*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.
- FLORENTINO, Mariosvaldo, *Francisco de Asís y la liturgia*, Colección Hermano Francisco 71, Ediciones franciscanas Arantzazu, Vitoria-Gasteiz (España), 2019.

- FREGONA, Antonio, *I frati cappuccini nel primo secolo di vita (1525-1619), Approccio critico alle fonti storiche, giuridiche e letterarie più importanti*, Messaggero di sant'Antonio - Editrice, Padova, 2006.
- GENTILI, Antonio, REGAZZONI, Mauro, *La Spiritualità della Riforma cattolica*, Storia della spiritualità 5/c, Edizioni Dehoniane di Bologna, Bologna, 1993.
- GHISALBERTI, Alessandro, *Medioevo teologico, Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2020.
- GILSON, Étienne, *La théologie mystique de saint Bernard*, Études de philosophie médiévale, Vrin, Paris, 1986.
- GODEFROY DE PARIS, *Les frères mineurs capucins en France, histoire de la Province de Paris*, tome I, fascicule 1, *Introduction des Capucins en France*, Bibliothèque franciscaine provinciale, Paris, 1937.
- , *Les frères mineurs capucins en France, histoire de la Province de Paris*, tome I, fascicule II, *Progrès, crise et redressement de la Province Saint-François (1583-1597)*, Éditions Lecerf - Bibliothèque franciscaine provinciale, Rouen - Paris, 1937.
- , *Les frères mineurs capucins en France, histoire de la Province de Paris*, tome II, *De l'expulsion projetée à l'approbation enregistrée (1597-1601)*, Bibliothèque franciscaine provinciale, Paris, 1950.
- , *L'École Saint-Honoré*, Cahiers de Spiritualité Capucine N° 2, APEF, Paris, 1995.
- GOFFI, Tullo, ZOVATTO, Pietro, *La spiritualità del Settecento*, Storia della Spiritualità 6, Edizioni Dehoniane di Bologna, Bologna, 1990.
- GOTOR, Miguel, «“Un paradosso ombreggiato da oscuro enigma”: il mito delle origini e Bernardino Ochino nella storiografia cappuccina tra cinque e seicento» in *Nunc alia tempora, alii mores, Storici e storia in età postridentina*, a cura di Massimo FIRPO, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2005.
- GRACIA, Jorge J. E., NOONE, Timothy B., *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Malden (USA) - Oxford - Berlin, 2002.
- GRANT, Patrick, *Images and Ideas in Litterature of the English Renaissance*, The Macmillan Press LTD, London, 1979.
- GUIDUCCI, Pier Luigi, *Mihi vivere Christus est, Storia della spiritualità cristiana orientale e occidentale in età moderna e contemporanea*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2011.
- GULLICK, Etta, « The life of Father Benet of Canfield » in *Collectanea Francescana* 42 (1972), p. 39-67.
- , « Benet of Canfeld. The *Rule of Perfection*: the active and contemplative Life », in *Laurentianum* 13 (1972), p. 401-436.
- , « The supereminent life and the contemplation of the Passion in the doctrine of Benet of Canfield » in *Laurentianum* 15 (1974), p. 288-348.

- GUY, Jean-Claude, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*, P. Lethielleux éditeur, Paris, 1961.
- HADOT, Pierre, « Conversion » in *Encyclopaedia Universalis*, 1984.
- HECK, Christian, « Raban Maur, Bernard de Clairvaux, Bonaventure, Expression de l'espace et topographie spirituelle dans les images médiévales », in *The Mind's Eye. Art and theological Argument in the Middle Ages*, edited by Jeffrey F. HAMBURGER and Anne-Marie BOUCHÉ, Princeton University Press, Princeton, 2006, p. 112-132.
- HILAIRE DE BARENTON, *Les capucins français*, Maison Saint-Roch, Couvin, 1903.
- HILDEBRAND DE HOOGLEDE, « Les premiers capucins belges et la mystique », in *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XIX (1936), p. 245-294.
- HOUDARD, Sophie, *Les invasions mystiques, Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Collection Histoire, Les Belles Lettres, Paris, 2008.
- , « Un cas d'athéisme spirituel aux Pays-Bas espagnols : les *Dix Lamentations* de Jérôme Gratien (1611) » in *Littératures classiques* n° 93 (2017), Presses universitaires du Midi, Toulouse, 2017, p. 33-50.
- HOULISTON, Victor, *Catholic resistance in Elizabethan England: Robert Person's jesuit polemic, 1580-1610*, Ashgate - Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, Aldershot - Roma, c. 2007.
- HUIJBEN, Jacques, « Aux sources de la spiritualité » in *La Vie Spirituelle, Supplément* 25 (1930) p. 113-139 ; 26 (1931) p. 17-46, 75-111 ; 27 (1931) p. 20-42, 94-122.
- HUXLEY, Aldous, *Grey Eminence*, Chatto and Windus, London, 1956.
- ICARD, Simon, *Le mystère théandrique, action de Dieu, action de l'homme dans l'œuvre du salut*, Éditions Honoré Champion, Paris, 2014.
- INGHAM, Mary Beth (Mary Elizabeth), *Scotus for Dunces. An Introduction to the Subtle Doctor*, The Franciscan Institute, New York, 2003.
- , « John Duns Scotus : An Integrated Vision » in OSBORNE, Kenan B., *et alii, The History of Franciscan Theology*, The Franciscan Institute, San Bonaventure University, New York, 2007 (first edition 1994), p. 185-230.
- IRIARTE, Lázaro, *Histoire du franciscanisme*, Éditions du Cerf - Éditions franciscaines, Paris, 2004 (traduit de l'espagnol : *Historia francescana*, Editorial Asis, Valencia, 1979).
- ISIDORO DE VILLAPADIERNA, « Laurent de Brindes (saint) » in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome IX, Beauchesne, Paris, 1976, col. 388-392.
- JEDIN, Hubert, *et alii, Storia della Chiesa*, 10 volumi, Volume VI, *Riforma e Controriforma*, Jaca Book, Milano, 2007 (Œuvre originale : *Handbuch der Kirchengeschichte, Reformation Katholische Reform und Gegenreformation*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1967).

- , *Storia della Chiesa*, 10 volumi, Volume V/2, *Tra medioevo e rinascimento*, Jaca Book, Milano, 2007 (Œuvre originale : *Handbuch der Kirchengeschichte, Die mittelalterliche Kirche. Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Das Spätmittelalter*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1968).
- , *Storia della Chiesa*, 10 volumi, Volume VII, *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, Jaca Book, Milano, 2007 (Œuvre originale : *Handbuch der Kirchengeschichte, Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1970).
- JONES-DAVIES, Marie-Thérèse, et alii, *L'intériorité au temps de la Renaissance*, Actes du colloque de Paris 2003-2004, Société Internationale de Recherches Interdisciplinaires sur la Renaissance, Éditions Honoré Champion, Paris, 2005.
- KRUMENACKER, Yves, *L'école française de spiritualité, Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Collection Histoire, Éditions du Cerf, Paris, 1998.
- La réforme capucine (1525-1625), Un siècle de Renaissance franciscaine*, Sessions de Dinard (novembre 1982) et de Valpré (avril 1983), 1983.
- LÉOPOLD CHÉRIL DE CHATELAIS, « L'exercice des bienheureux du Père Joseph de Paris », in *RAM* 37 (1961), p. 148-156.
- Lexicon Capuccinum*, Bibliotheca Collegii internationalis S. Laurentii Brundusini, Romae, 1951.
- MARANESI, Pietro, et RESCHIGLIAN, Massimo, «Beato il servo che...», *Intorno alle Ammonizioni di frate Francesco*, Atti della settimana di studi francescani Cavallino, 1-6 settembre 2013, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano, 2014.
- MARIANO D'ALATRI, *I cappuccini, Storia d'una famiglia francescana*, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma, 1994.
- MARIE-BENOÎT DU BOURG D'IRÉ, « Nos maîtres de spiritualité : le Père Benoît de Canfield », article du P. UBALD D'ALENÇON revu et complété, in *Études franciscaines* XLII (1930), p. 688-707.
- MARIE-THÉRÈSE DE SAINT-JOSEPH, « Marie de l'Incarnation (Madame Acarie) », in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome X, Beauchesne, Paris, 1980, col. 486-487.
- MARTIN, Francis Xavier, *Friar Nugent, A Study of Francis Lavalin Nugent (1569-1635) Agent of the Counter-Reformation*, Bibliotheca seraphico-capuccina 21, Capuchin Historical Institute - Methuen and Co Publishers, Rome - London, 1962.
- MARTINA, Giacomo, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, 4 volumi, Volume 1, *L'età della Riforma*, Morcelliana, Brescia, 2013 (Nuova edizione riveduta e ampliata: 1993).
- , *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, 4 volumi, Volume 2, *L'età dell'assolutismo*, Morcelliana, Brescia, 2013 (Nuova edizione riveduta e ampliata: 1994).
- MARTINELLI, Paolo, «La minorità: segno dell'amore kenotico di Dio nella Chiesa e nella società» in "*Minores et subditi omnibus*" *Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*,

- a cura di Luigi PADOVESE, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi - Laurentianum, Roma, 2003.
- MAUZAIZE, Jean, (RAOUL DE SCEAUX), *Histoire des Frères Mineurs Capucins de la Province de Paris (1601-1660)*, 2 tomes, Tome I, 1601-1625, Éditions Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1965.
- , *Le rôle et l'action des capucins de la Province de Paris dans la France religieuse du XVII^e siècle*, 3 tomes, Atelier de reproduction des thèses Université de Lille III - Librairie Honoré Champion, Lille - Paris, 1978.
- MAYEUR, Jean-Marie, *et alii*, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Tome 8, VÉNARD, André, *et alii*, *Le temps des confessions (1530-1620)*, Desclée, Paris, 1992.
- MELCHIOR A POBLADURA, *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Pars prima, 1525-1619, Institutum historicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum, Romae, 1947.
- MERLO, Grado Giovanni, *Au nom de saint François, Histoire des Frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, Éditions du Cerf - Éditions franciscaines, Paris, 2006 (Traduit de l'italien : *Nel nome di san Francesco, Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova, 2003).
- MEYER, Michel, *La rhétorique, Que sais-je ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2020 (1^{ère} édition : 2004).
- , *et alii*, *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Le livre de poche, Librairie générale française, Paris, 1999.
- MICCOLI, Giovanni, *Le Testament de Saint François*, traduit de l'italien par Mara BOBBERA-ALBERT, Éditions Brepols, Paris, 1996.
- MICHON, Hélène, *Saint François de sales, Une nouvelle mystique*, Patrimoines Christianisme, Éditions du Cerf, Paris, 2008.
- MIQUEL, Pierre, « La Naissance de Dieu dans l'âme » in *Revue des Sciences Religieuses*, n° 35/4 (1961), p. 378-406.
- MOMMAERS, Paul, « Benoît de Canfield : sa terminologie "essentielle" », in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 47 (1971), p. 421-454.
- , « Benoît de Canfield et ses sources flamandes » in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 48 (1972), p. 401-434.
- , « La Règle de perfection de Benoît de Canfield » in *Ons Geestelijk Erf* 58 (1984), p. 247-273.
- MONFORT, François, *Petite vie de Pierre de Bérulle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.
- MORACCHINI, Pierre, « Les réseaux franciscains de Madame Acarie » in *Études Franciscaines* 5 (2012) fasc. 2, Paris, p. 283-307.

- MORGAIN, Stéphane-Marie, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France, La querelle du gouvernement, 1583-1629*, Histoire, Éditions du Cerf, Paris, 1995.
- NOBLESSE-ROCHER, Annie, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Gueric, abbé d'Igny (XIIIe siècle)*, Patrimoine christianisme, Éditions du Cerf, Paris, 2005.
- , « “La formation du Christ en nous” selon Gueric d'Igny » in VANNIER, Marie-Anne, *et alii, La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Édition du Cerf, Paris, 2006, p. 55-72.
- ODDO, Nancy, « L'invention du Roman français au XVII^e siècle : Littérature religieuse et matière romanesque », in *Dix-septième siècle*, n° 215 (2002/2), p. 221-234.
- OPTAT DE VEGHEL (OPTAT VAN ASSELDONK), *Benoît de Canfield (1562-1610), Sa vie, sa doctrine et son influence*, Institutum historicum Ordinis Fratrum Minorum Cappucinatorum, Rome, 1949.
- , « Aux sources d'une spiritualité des laïcs, Le P. Benoît de Canfield et l'Exercice de la Volonté de Dieu » in *Études franciscaines N.S. Supplément 15*, Paris, 1965, p. 33-44.
- , « Benedetto da Canfield, Regola di Perfezione » in *L'Annuario del Parroco*, Nuova serie - Vol. XVIII, Edizioni dell'INA, Roma, 1972.
- , « La spiritualité franciscaine du XVI^e au XVIII^e siècle » in *Laurentianum* 21 (1980), p. 94-109.
- , « Le Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la doctrine de Benoît de Canfield, son christocentrisme contesté » in *Laurentianum* 24 (1983), p. 328-430.
- , *La lettera e lo spirito, tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi*, 2 volumi, Dimensioni spirituali 6-7, Editrice Laurentianum, Roma, 1985.
- ORCIBAL, Jean, *La rencontre du Carmel thérésien et des mystiques du Nord*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957.
- , « La Montée du Mont Carmel a-t-elle été interpolée ? » in *Revue d'histoire des religions* tome 166 n° 2 (1964), p. 171-213
- , *Le Cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité*, Tradition et spiritualité, Éditions du Cerf, Paris, 1965.
- , « La Règle de Perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée ? » in *Divinitas* 11 (1967), p. 845-874.
- OSBORNE, Kenan B., *et alii, The History of Franciscan Theology*, The Franciscan Institute, San Bonaventure University, New York, 2007 (first edition 1994).
- OSSOLA, Carlo, *et alii, Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle*, Séminaire du professeur Carlo Ossola organisé en 2000-2001 au Collège de France, textes réunis par François Trémolières, Nino Aragno Editore, Torino, 2005.

- PAPAÏLIAKI, Niki, « La mission catholique auprès des Grecs de l'Empire ottoman, XVII^e siècle » in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 119 (2010-2011), *Résumés de conférences*, p. 207-210.
- PERATONER, Alberto, *Storia dello studio teologico Laurentianum di Venezia*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 2009.
- PIERRE, Benoist, *Le Père Joseph, l'Éminence grise de Richelieu*, Éditions Perrin, Paris, 2007.
- PRUNEL, Louis, *La renaissance catholique en France au XVII^e siècle*, Desclée, De Brouwer - Auguste Picard, Paris, 1921.
- RAHNER, Hugo, « Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen » in *Zeitschrift für katholische Theologie* 1935, Innsbruck, p. 333-418.
- , *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1964.
- REBOUL, Olivier, *Introduction à la rhétorique, Théorie et pratique*, Quadrige manuels, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- RENAUDIN, Paul, *Un maître de la Mystique française, Benoît de Canfeld*, Éditions Spes, Paris, 1955.
- ROS, Carlos, *Jerónimo Gracián, El amigo de Teresa de Jesús*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2014.
- RYAN, Frances, and RYBOLT, John E., *Vincent de Paul and Louise de Marillac, Rules, Conferences, and Writings*, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York - Mahwah, 1995.
- SCHLOSER, Marianne, « Triplex via » in Caroli, Ernesto, *et alii, Dizionario bonaventuriano, Filosofia, teologia, spiritualità*, Editrici Francescane, Padova, 2008.
- STEIN, Peter, «Common Law» in *Enciclopedia Giuridica*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1988.
- SOHET, Jean-Louis, «Benedetto da Canfield, maestro di vita spirituale, e la *Regola di perfezione*» in *Storia della spiritualità francescana*, vol. 2, *secoli XVI-XX*, a cura di Alessandra BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Wieslaw BLOCK e Alessandro MASTROMATTEO, Edizioni Dehoniane di Bologna, Bologna, 2021, p. 381-398.
- , « Le "Chemin abrégé" de Paul de Lagny : influences de la mystique rhénane, de la mystique de Ruysbroeck et de la Devotio moderna », in *Les chemins spirituels dans la mystique rhénane et la Devotio moderna*, Actes du colloque des 8 et 9 novembre 2017, Beauchesne, Paris, 2019, p. 265-282.
- SPADE, Paul Vincent, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- TINELLO, Gianfranco, «*Ceremoniae et observantiae per totam Provinciam observandae*», Ms. *ACB III, 5008*: "*Ceremoniae et observantiae per totam provinciam in nostra*

- Congregatione Gandensi Anno Domini 1594” dei Frati Minori Cappuccini*, 2 vol., thèse de doctorat soutenue en juin 2019 à l’Institut Liturgique Pontifical Saint-Anselme de Rome.
- TIXIER, Frédéric, *La monstrence eucharistique, Genèse, typologie et fonctions d’un objet d’orfèvrerie (XII^e-XVI^e siècle)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2014.
- TRÉMOLIÈRES, François, *et alii, Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle, Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Nino Aragno Editore, Torino, 2004.
- TRONC, Dominique et Murielle, *Benoît de Canfield, La Règle de perfection, Quinze chapitres de De la Volonté de Dieu essentielle d’après la première édition*, Texte établi et présenté par Dominique et Murielle Tronc, Éditions Arfuyen, 2009.
- TRONC, Dominique, *La vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle*, 3 tomes, Tome I, *Observants, Tiers Ordres, Récollets*, Centre Saint-Jean-de-la-Croix, Mers-sur-Indre, 2014.
- , *La vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle*, 3 tomes, Tome II, *Florilège de figures mystiques de la réforme capucine*, Centre Saint-Jean-de-la-Croix, Mers-sur-Indre, 2014.
- , *et alii, La vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle*, 3 tomes, Tome III, *Figures féminines, minimes et héritiers, Études historiques*, Centre Saint-Jean-de-la-Croix, Mers-sur-Indre, 2014.
- , *Expériences mystiques en occident*, 3 volumes, Les Deux Océans, Paris, 2012-2014.
- UBALD D’ALENÇON, « La Spiritualité franciscaine » in *Études franciscaines*, Tome XXXIX (1927), p. 276-295, 338-351, 449-471, 591-604, Société et Librairie Saint-François d’Assise, Paris.
- VAN DIJK, Willibrord, « Paul de Lagny, capucin, † 1694 » in *Dictionnaire de spiritualité*, tome XII, Éditions Beauchesne, Paris, 1983, col. 465-569.
- VANNIER, Marie-Anne, *et alii, La naissance de Dieu dans l’âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Édition du Cerf, Paris, 2006.
- , *et alii, Les mystiques rhénans, Eckhart, Tauler, Suso : Anthologie*, Éditions du Cerf, Paris, 2010.
- , *et alii, Encyclopédie des mystiques rhénans d’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception, L’apogée de la théologie mystique d’occident*, Éditions du Cerf, Paris, 2011.
- , *Saint Augustin, La conversion en acte*, Sagesses éternelles, Éditions Entrelacs, Paris, 2011.
- , *Maître Eckhart prédicateur*, Beauchesne, Paris, 2018.
- , *Saint Augustin pasteur, théologien et maître spirituel*, Nouvelle Cité, Paris, 2019.
- VÉNARD, Marc, BONZON, Anne, *La religion dans la France moderne XVI^e - XVII^e siècle*, Carré Histoire, Hachette, Paris, 1998.

VERDEYEN, Paul, *Ruusbroec l'admirable*, Éditions du Cerf, Paris, 2004.

VIDAL, Daniel, *Critique de la Raison mystique, Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVII^e siècle*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

WAGNER, Jean-Pierre, « Saint François de Sales, analyste et narrateur de la convenance entre Dieu et l'homme » in *Revue des Sciences Religieuses* 75 (2001) n° 2, p. 233-255.

—, « Saint François de Sales prédicateur de la croix » in *Revue des Sciences religieuses* 72 (1998) n° 2, p. 176-197.

WOLTER, Allan B., *Duns Scot, on the Will and Morality*, The Catholic University of America, Washington D. C., 1986.

Index

Index biblique

Exode

Ex 3,14, 136

Ex 34,6, 136

Deutéronome

Dt 5,16, 151

Dt 6,4-9, 207

1 Rois

1 R 10,18-20, 155

Job

Jb 10,20, 255

Psaumes

Ps 13,2, 266

Ps 15,2, 149

Ps 15, 149

Ps 22,7, 258

Ps 29,6, 14

Ps 29,6, 77, 139, 140

Ps 41,7, 140

Ps 44,7, 158

Ps 45,6, 205, 211

Ps 51,3, 149

Ps 53,8, 205, 208

Ps 72,26, 205, 211

Ps 75,3, 156, 170

Ps 75,12, 151

Ps 84, 231, 247

Ps 84,9, 247

Ps 118,103, 247

Ps 118,140, 247

Ps 141,7, 131

Ps 146, 178, 181, 182

Cantique des cantiques

Ct 1,6, 205, 210, 215

Ct 1,14, 205, 207

Ct 2,10, 205, 212

Ct 2,14, 247

Ct 3, 205, 219

Ct 3,4, 205, 219

Ct 3,7, 205, 211

Ct 4,6, 205, 208

Ct 4,9, 205

Ct 5,2, 247

Ct 5,6, 205, 208, 248

Ct 5,8, 208

Ct 5,16, 247

Ct 6,9, 266

Ct 7,10, 205, 209

Ct 8,6, 205, 206, 211

Sagesse

Sg 1,4-5, 240

Sg 18,14-15, 248

Isaïe

Is 42,1-9, 226

Is 42,2, 226

Is 49,1-7, 226

Is 49,3, 227

Is 49,3, 77

Is 50,4-11, 226

Is 52,13-53,12, 226

Is 53,7, 226

Is 61,10, 205

Ézéchiël

Ez 17,3, 121

Matthieu

Mt 5,48, 200

Mt 5,8, 164, 166, 236

Mt 6,10, 148

Mt 6,22, 205, 208

Mt 12,50, 37, 214, 215, 217

Mt 15, 150

Mt 16, 224, 260

Mt 16,24, 224

Mt 19, 17-20, 150

Mt 18,17, 150, 151

Mt 19,17, 150, 151, 234

Mt 26,42, 224

Mt 28, 46

Marc

Mc 1,11, 241

Mc 3,35, 215, 217

Mc 6,7, 108

Luc

Lc 1,39, 205, 213, 218
Lc 1,78, 136
Lc 2,39, 235
Lc 5,8, 254
Lc 8,21, 216
Lc 8,21, 37
Lc 9,23, 224
Lc 10,1, 108
Lc 10,37, 186
Lc 10,38-40, 237, 238
Lc 14, 259
Lc 14,24, 260
Lc 14,26, 260
Lc 14,33, 260
Lc 20,25, 151
Lc 22, 39-47, 138
Lc 22,42, 125, 236

Jean

Jn 1,18, 119
Jn 1,18, 246
Jn 4,34, 115, 119
Jn 4,34, 264
Jn 6,45-47, 264
Jn 6,63, 184, 263
Jn 10,4, 247
Jn 13,1-20, 227
Jn 13,3, 227
Jn 13,6, 255
Jn 13,8, 255
Jn 14,21, 241

Actes

Ac 9,15-18, 34
Ac 22,6-9, 42

Romains

Rm 8,13, 153
Rm 12,2, 135, 143, 148, 234
Rm 13,1, 151
Rm 13,2, 151

1 Corinthiens

1 Co 6,17, 244
1 Co 10,31, 181
1 Co 12, 179
1 Co 12,6, 192
1 Co 12,23, 182
1 Co 12,31, 132

1 Co 13,8, 157
1 Co 15,28, 124

2 Corinthiens

2 Co 12,9, 267

Galates

Ga 1,1, 42
Ga 2,15, 42
Ga 2,20, 107, 131, 205
Ga 6,14, 77, 227

Éphésiens

Ep 2,19, 254
Ep 3,11-13, 254
Ep 5, 128
Ep 6,5, 151

Philippiens

Ph 1,21, 264
Ph 2, 192, 210
Ph 2,6-11, 124, 264, 270
Ph 2,13, 192

Colossiens

Col 1,24, 20
Col 3,5, 153
Col 3,17, 178

Hébreux

He 10,5-9, 209
He 13,17, 151

1 Pierre

1 P 2,9, 41
1 P 2,21, 227

1 Jean

1 Jn 4,7, 132

Apocalypse

Ap 12,1, 266
Ap 21,2, 205, 209
Ap 21,5, 158

Index thématique

- abaissement, 70, 119, 124-125, 172, 192, 201, 224, 253, 255, 257-258, 260, 265-266, 276-277
- anéantissement, 10, 201, 210, 252, 265
annihilation, 95, 105, 107, 119, 129, 130-131, 169, 233, 252, 265-266
- charité, 5, 6, 31, 44-45, 50, 53, 58, 60, 68, 84, 96, 107, 116, 128, 132, 145, 157-158, 164, 171, 174, 186, 195, 197, 201, 211, 217, 221-222, 225-226, 234, 239, 271, 273, 275-276, 278
- conception, 213, 215, 216, 217, 218, 262, 272, 276
- Époux, 50, 123, 125, 128, 130, 147, 204, 206, 209-212, 219, 230-231, 235, 261, 271-272, 275, 277-278
- espérance, 27, 31, 43, 45, 116, 128, 271, 273
- Esprit Saint, 31, 92, 104, 115, 140, 143, 145, 184-185, 187, 189-190, 193-196, 200-201, 203, 213, 215, 217, 222, 231, 234, 236, 239, 246, 260-261, 263, 270, 273, 276
- foi, 1, 21, 25, 31-32, 36, 45, 62, 66, 83, 90, 94, 116, 128-129, 136, 168, 174, 184-189, 193, 195-198, 201-203, 210-211, 216-217, 223, 232, 234, 236, 242, 245, 253-254, 257, 267, 269, 271-273, 278
- grâce, 27, 31, 42, 49, 61, 84-85, 108, 116-117, 125, 127, 143, 145, 149, 161, 168, 170-171, 187, 196-197, 203, 208, 210, 214, 216, 220-221, 230-231, 237, 241, 243, 258, 263, 265, 272
- humanité, 10, 15, 20, 22, 25, 43, 46, 48, 66, 85, 107, 111, 114, 119, 125, 136, 139, 186-187, 193, 201, 209, 224, 226, 231, 246, 253, 258, 260, 263-264, 272-277
- intention, 6, 11, 13-15, 22, 39, 47, 116-118, 138, 142, 147, 153-170, 173-179, 181, 185, 188, 191-201, 203, 205, 207-210, 214, 218, 222, 225, 232-235, 243, 246-249, 265-266, 270, 274, 276
- Jésus, 1, 3, 4, 6-7, 10, 20, 22-23, 25-26, 31, 33, 36-37, 39-52, 55, 57-60, 66-67, 71-72, 77, 85, 88, 92, 95, 99, 101, 104-108, 111, 114, 116-120, 123-125, 128-132, 136, 138-139, 142-143, 145, 147, 150, 154-157, 159, 163-164, 166, 168, 173, 178, 181, 184-185, 187-190, 192, 201-210, 213-219, 222-227, 232-233, 235-238, 241-242, 244-247, 249, 252-255, 257-265, 267, 269-278
- kénose, 210, 252, 260-261, 264-266, 269-270
- liberté, 24, 49, 108, 117, 124-125, 137, 145, 173, 200, 218, 222, 229, 241, 246, 254-256, 258, 272, 276
- Marie, 34, 60, 70, 71, 75, 189, 213-218, 229, 231, 235-238, 247, 260-262, 265-267, 271-275
- œuvre, 3, 7-9, 11, 13, 15, 21-22, 25-26, 32, 38-39, 43-44, 49, 59-60, 73, 77, 79, 83, 90, 95, 102-104, 108, 112, 114, 129, 132, 145, 149-150, 153-154, 160, 162, 170, 172-178, 181, 185, 187-189, 191-194, 196-198, 203, 210, 213-214, 217, 245-246, 249, 259, 270, 273-275
- oraison, 4, 6-7, 9, 21, 25, 48, 62, 66, 71, 75, 87-88, 94-96, 107, 131, 145-147, 195, 231, 232, 246, 249, 270
- Passion, 1, 10-13, 20, 25, 66, 72, 77, 79, 104-108, 111-112, 114, 118-119, 124, 134, 138, 145, 147, 168, 195, 200, 203, 210, 218, 223-224, 226-227, 231-232, 235, 246, 259-261, 264, 267, 272, 275, 277
- Père, 37, 42-43, 46, 49, 77, 145, 155, 159, 164-165, 185, 187, 193-194, 200-201, 209, 213-214, 217-219, 222, 226, 232-233, 235-236, 241, 246, 248, 253-254, 261-262, 264-265
- perfection, 1, 4-5, 9, 66, 79, 81, 83, 87-88, 95, 113, 119-12, 150, 123, 126, 131-132, 141-142, 145, 148-149, 155, 157, 160, 162-163, 169, 176, 193, 196, 200, 203, 213, 224, 233, 252, 266, 275-278
- pureté, 47, 129, 142, 147, 155, 158, 164, 166-167, 169-170, 190, 199, 201, 203, 207, 214, 233, 235, 246-249, 266, 270
- Saint Esprit, 46, 80, 128, 142-143, 167, 169-170, 185, 187, 196, 212, 220, 230-232, 236-237, 261-262, 272
- Vie
active, 4, 9, 12, 14-15, 86-87, 103, 113, 119-124, 129-130, 134-135, 143, 145, 148-149, 154, 163-164, 166-170, 193,

198-199, 203-204, 206, 214, 223,
 228-229, 231, 233-234, 237-242,
 245, 249, 260-262, 270-271
 contemplative, 4, 9, 12, 15, 28, 48, 87,
 104, 113, 119-121, 127, 129, 134-135,
 148, 164, 168, 170, 173, 203, 220-
 221, 228-229, 232, 234, 237-243,
 245, 249, 260-262, 265, 270, 276
 superéminente, 113, 119-20, 203, 204
 suréminente, 4, 92, 103, 106-107, 111,
 120-122, 124, 130-131, 135, 143,
 159, 169-170, 215, 223, 229, 234,
 237, 240, 270, 272
 Trinité, 25, 31, 46, 49, 66, 128, 129, 145,
 187, 209, 219, 258, 261, 273
 vertu, 8, 21, 24-25, 53, 66-68, 82, 88, 104,
 106, 111, 116, 126, 128-129, 141, 159,
 168, 176, 189, 196, 216, 218-220, 225,
 238, 271
 volonté, 20, 22-23, 25, 28, 31-32, 37, 39,
 43, 45, 49, 54, 56, 58, 63, 68-70, 72, 77,
 79-84, 86-89, 92-93, 96, 99, 101-108,
 111, 113-120, 122-125, 127-177, 179,
 181-183, 185-193, 195-230, 232-236,
 238, 241-246, 249, 251, 253-256, 259,
 262-278
 essentielle, 9, 104, 113, 121, 134, 143,
 148-149, 169, 203, 218, 234, 240,
 242, 250
 extérieure, 9, 87-89, 104, 113, 120-121,
 135, 143, 146-152, 154, 159, 163,
 164, 169, 193, 198, 203, 214, 223,
 231, 233-234, 236, 238, 240-242,
 247, 249, 271
 intérieure, 87, 89, 104, 113, 121, 134,
 143, 148, 169, 203, 234, 240, 242-
 244, 246, 248-250, 266

Index alphabétique jusqu'au XVII^e siècle

A

Abelly, Louys, 5
Abra de Raconis, Claire d', 63, 65, 82
Acarie, Barbe, 3, 4, 31, 61-62, 81-82, 84, 85, 102, 106, 198, 211, 221
Acarie, Pierre, 61, 83
Adam, 25, 277
Alphonse de Madrid, 142
Ananie, 34
Ange de Joyeuse, 2, 7, 55- 57, 60, 64, 80-81, 90, 103, 214
Angran, Louis, 21
Anne de Jésus, 9, 10, 61, 94
Antoine de Paris, 72
Archange de Pembroke, 10, 21, 54, 70, 80, 102
Arnauld, Antoine, 21
Asseline, 83
Augustin (saint), 25, 27, 30, 37-38, 42-43, 49, 91, 123, 126, 128-129, 154, 161, 164, 178-179, 181-182, 211-212, 247
Avrillot, Barbe *Voir* Acarie, Barbe
Avrillot, Nicolas, 61, 72

B

Barberini, Maffeo, 67
Basile de Chartres, 92
Beaucousin, Dom Robert, 62, 83, 113-114, 121-122
Benny, Edmund, 90
Benoît de Canfield, 1-278
Benoît l'anglais *Voir* Benoît de Canfield
Benoît l'anglois *Voir* Benoît de Canfield
Bernard d'Osimo, 54, 56, 80, 93
Bernard de Clairvaux, 4, 140-141, 204, 206, 217, 243, 244, 272
Bernardin d'Asti, 48
Bernardin de Sienne, 136
Bernardin Occhino, 48
Bernardino da Lampedona, 244
Bérulle, Pierre de, 3-4, 7, 62-64, 82, 211, 259, 275-277
Besnard, Laurent, 83
Bochart de Champigny, Charles, *Voir* Honoré de Champigny
Bonaventure (saint), 25, 45, 59, 80, 108, 111, 114, 116-118, 122, 127-129, 132, 155-157, 168, 229, 231, 243, 252, 269

Bonhours, Dominique, 21
Bouchier, 91
Bouette de Blémur, Jacqueline, 63, 84
Bouissou, André, 27, 43
Boverio, Zaccaria, 73
Bréauté, Marquise de, 82
Brossier, Marthe, 64
Brousse, Jacques, 21, 23-24, 27, 49, 54-55, 57
Brulard, Jean-Baptiste, 65
Brûlart de Sillery, Nicolas, 82
Bunny, Edmund, 167

C

Cassien, *Voir* Jean Cassien
Campion, Edmund, 26, 29
Catherine d'Orléans, 82
Catherine de Gênes, 62
Catherine de Médicis, 48
Caussade, Jean-Pierre de, 222
Charles d'Aremberg de Bruxelles, 73
Charles Quint, 94
Claire d'Assise, 277
Clément VII, 47
Clément VIII, 94
Cospéan, Philippe de, 83
Couturier, Jean, 90, 113, 126, 180

D

Darbysher, Robert, 35
Denys l'aéropagite, 10, 73, 169-170, 229, 231
Dorothee de Gaza, 191
Du Val, André, 62, 82, 83, 91, 102

E

Eckhart, 94, 215, 219, 237, 238-240, 248, 269, 273
Élie, 138
Élisabeth, 254, 34
Erasme de Rotterdam, 24, 114

F

Felix de Paris, 72
Ficht, William *Voir* Benoît de Canfield
François d'Assise, 1, 31, 41, 43-47, 52, 54-56, 62, 64, 68, 80, 86, 99, 101, 108, 111, 123, 141, 150, 157, 171-172, 180, 184-

189, 191, 193-194, 213-214, 221, 224,
227, 243-244, 251, 256, 258, 260, 262-
263, 271, 273
François de Sales, 3-5, 276, 277
François de Senlis, 72

G

Gabriel, ange, 272
Gallemand, M., 83
Gallot, Thomas, 82, 83
Gamaches, Philippe de, 82, 83
Gaultier, René, 82
Geslin, 91
Giovanni Pili da Fano *Voir* Jean Pili de
Fano
Giuliani, Véronique, 277
Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo, 94-
97
Godefroy de Paris, 22
Gratien, Jérôme *Voir* Gracián de la Madre
de Dios, Jerónimo
Grégoire de Nysse, 204, 206, 247, 272
Grégoire XIII, 94
Grignon de Monfort, Louis-Marie, 3
Groote, Gérard, *Voir* Gröte, Gérard
Gröte, Gérard, 118, 168
Guerric d'Igny, 215, 216, 217, 273
Guillaume d'Ockham, 25, 246
Guyion, 91

H

Henri de Herp, 52, 80, 98, 166, 168, 230,
231
Henri III, 55, 56, 57
Henri IV, 61, 67
Henri, duc de Joyeuse, comte du Bouchage,
Voir Ange de Joyeuse
Hildebrand Van Hooglede, 93, 102
Honoré de Champigny, 2, 7, 55, 60, 64, 80,
81
Hugues de Balma, 229- 231

I

Ignace de Loyola, 30, 120, 167, 274
Isabelle Bellinzaga, 259
Isaïe, 227
Isidoro de Villapadierna, 60

J

Jacques, 197
Jean, 50, 227, 257

Jean Cassien, 131, 153, 164, 167, 239-240
Jean Chrysostome, 21, 65
Jean de la Croix, 210, 211, 258, 261
Jean de san Rémo, 72
Jean Duns Scot, 200, 229-230, 250-251,
269
Jean Pili de Fano, 48, 244
Jean Ruysbroeck, 84, 94, 98, 114, 120-121,
248, 269
Jean Tauler, 94, 98
Jean-Baptiste de Blois, 92, 98
Jérôme de Castelferretti, 53-54, 80, 101,
103, 111
Jérôme de Rouen, 72
Job, 257
Joseph d'Amiens, 72
Joseph du Tremblay, 7, 72-73, 82, 86, 98
Joyeuse, François cardinal de, 90, 99
Julien Marcelli de Camerino, 53, 80

L

Lalane, 21
Lallemant, Louis, 222
Laurent de Brindes, 59, 60
Léandre de Paris, 21
Lebel, C., 91
Lengles, P., 91
Léon X, 47
Léonard de Paris, 55, 80, 90
Léopold Chéril de Chatelais, 98
Lhuillier, Marie, 61
Loeffler, Joannes Eckhard, 73
Loeffler, Joannes Henricus, 73
Lorenzo Valla, 114
Lorraine, Cardinal de, 48
Loubert, Jean de, 20-21, 49, 69-70
Louis de Blois, 98
Louis de Fossombrone, 47
Luc, 216, 218

M

Maffeo Barberini *Voir* Urbain VIII
Maignelay, Claude Marguerite de Gondy,
marquise de, 82
Marguerite d'Orléans, 82
Marie de Beauvilliers, 63, 64, 84
Marie de l'Incarnation *Voir* Barbe Acarie
Marillac, Michel de, 82, 102
Mars, Noël, 83
Marthe, 229, 231, 237-238, 240

Martial d'Étampes, 7, 86
Mathias de Salò, 195
Mathieu de Bascio, 47
Matthieu, 50, 164, 166, 214, 217
Mauclerc, M., 91
Maurice d'Épernay, 21
Maxime le confesseur, 230
Moïse, 95, 136, 138, 164, 245, 250

N

Nantilly, Sieur de *Voir* Loubert, Jean de
Néri, Philippe, 63
Nesteros, 239
Nicolas de Cues, 119
Nicolas de Lire, 148
Nugent, François, 93

O

Ochino, Bernardino, 197, 245
Origène, 204, 206, 217, 231, 271, 272
Osmont, Jean, 90, 99, 100, 104, 112

P

Parsons, Robert, *Voir* Persons, Robert
Paul, 4-8, 10-11, 14, 41-42, 49-50, 58-59,
105, 128, 139, 148, 179, 181, 192, 204,
212, 224, 264, 267
Paul de Lagny, 7, 14, 86, 168, 221, 248
Père Joseph, *Voir* Joseph du Tremblay
Persons, Robert, 29, 30, 167, 236
Philippe de Paris, 21, 72
Philippe II, 94
Picart, Jacques, 73, 77, 227
Pie IX, 55
Pie VI, 61
Pierre, 50, 226, 257
Porète, Marguerite, 251
Poulet, Guillaume, 90

Q

Querquifinian, marquis de *Voir* Léonard de
Paris
Quintanadoine de Brétigny, Jean de, 211

R

Rachel, 228
Ramée, Pierre de la, 113, 115, 118, 121
Ramus, Petrus, *Voir* Ramée, Pierre de la
Raoul de Sceaux *Voir* Mauzaize, Jean
Raphael de Fossombrone, 47

Richelieu, Armand Jean du Plessis cardinal
duc de, 7, 55, 72, 86, 198
Rodolphe de Biberach, 230
Roxas, Cardinal Bernardo de, 97
Rudolph Agricola, 115

S

Sainte-Beuve, Madame de, 82
Salomon, 89, 124, 127-130, 154-159, 161,
163-164, 169-170, 180, 198, 200-205,
211, 219-221, 223, 231, 234-236
Saul de Tarse, 34, 42
Scupoli, Lorenzo, 167
Séguier d'Autry, Madame, 82
Simon Pierre, 257
Sixte V, 59
Soulfour, Nicolas de, 82
Sourdis, Cardinal de, 63
Sublet de la Guichonnière, Jean, 82

T

Thérèse d'Avila, 4, 12, 61-62, 73, 85, 94,
95, 111, 145, 211, 254, 269
Thérèse de Jésus, *Voir* Thérèse d'Avila
Thibault, Philippe, 83
Thomas a Kempis, 168
Thomas d'Aquin, 25, 59, 66, 230, 238, 269,
277

U

Urbain VIII *Voir* Barberini, Maffeo

V

Vincent de Paul, 3, 5, 6, 14, 102

W

Wadding, Luc, 189
Wiseman, Anne, 23, 32

Index alphabétique après le XVII^e siècle

A

Ancelet-Hustache, Jeanne, 237
Attias, Jean-Christophe, 38

B

Baruzi, Jean, 211
Bobbera-Albert, Mara, 184, 194
Bochet, Isabelle, 126
Boillet, Élise, 167
Bord, André, 211
Bouyer, Louis, 8, 12
Brémond, Henri, 2-3, 8, 10, 14, 22
Brunette, Pierre, 189

C

Camaioni, Michele, 167, 197, 245
Cargnoni, Costanzo, 21-22, 52, 73, 86, 93
Carrafiello, Michael L., 29
Certeau, Michel de, 130
Cochois, Paul, 4, 7
Cognet, Louis, 2, 8-13, 84, 122, 131, 146
Congar, Yves, 130
Coste, Pierre, 6
Costello, Hilary, 216

D

Dagens, Jean, 4, 10, 84, 85, 167
Davide M. da Portogruaro, 57
De Andia, Ysabel, 128
De Wasseige, Max, 184
Delahaye, Blandine, 3
Delcorno, Pietro, 197
Deseille, Placide, 216
Deville, Raymond, 4
Dideberg, Daniel, 154
Dodin, André, 5
Domański, Juliusz, 24
Dompnier, Bernard, 50
Dupuy, Michel, 3-4, 259

E

Emery, Kent, 12-13, 22, 24, 26, 35, 79, 89,
104, 112-113, 119, 129, 180 Epiney-
Burgard, Georgette, 168

F

Felici, Lucia, 167
Finkelpearl, Philip J., 24
Florentino, Mariosvaldo, 194

Foucault, Charles de, 277-
278 Fransen, Joséphine, 7

G

Gilson, Étienne, 244
Grant, Patrick, 120
Gratien de Paris, 64
Gullick, Etta, 12, 22-23, 29, 35
Guy, Jean-Claude, 167, 239

H

Hadot, Pierre, 42
Hendriks, Lawrence, 35
Houliston, Victor, 29
Huijben, Dom Jacques, 10, 82-83

J

Jones-Davies, Marie-Thérèse, 4

K

Krumenacker, Yves, 4

L

Lehmann, Leonhard, 105
Lemouzy, Jeanne, 154
Louf, Dom André, 120

M

Madec, Goulven, 126
Maranesi, Pietro, 189
Marcel, Raymond, 24
Marie-Thérèse de Saint-Joseph, 61
Martin, Francis Xavier, 93
Martinelli, Paolo, 264
Mauzaize, Jean, 22, 91
Ménard, André, 108, 116, 156
Merton, Thomas, 22
Meyer, Michel, 118
Miccoli, Giovanni, 184, 194
Michon, Hélène, 4, 277
Mommaers, Paul, 85, 121
Moracchini, Pierre, 61
Moreau, Madeleine, 126
Morgain, Stéphane-Marie, 4
Morson, John, 216
Mountain, John William, 154

N

Noblesse-Rocher, Annie, 216

O

O'Donnel, Anne M., 24

Optat de Veghel, 3, 5, 8, 12, 21-23, 53, 55,
63, 65, 67, 84, 90, 93, 184

Optat van Asseldonk *Voir* Optat de Veghel

Orcibal, Jean, 4, 9-14, 79, 80, 85-87, 89, 99,
102-104, 111-112, 122, 142, 147, 169,
175, 196, 206, 218-219, 223, 230, 272,
274

Ossola, Carlo, 130

P

Padovese, Luigi, 264

Paolazzi, Carlo, 45

Papaïliaki, Niki, 7

Peratoner, Alberto, 57

Pichery, Dom E., 153, 239

R

Rahner, Hugo, 215, 217

Reboul, Olivier, 126

Renaudin, Paul, 8, 22, 60, 68

Reschiglian, Massimo, 189

Ros, Carlos, 94

Ryan, Frances, 102

Rybolt, John E., 102

S

Schmucki, Oktavian, 105

Silverio de santa Teresa, P., 94-95

Skutella, Martin, 27, 43

Solignac, Aimé, 27, 43

Solignac, Laure, 108, 116, 156

Stein, Peter, 115

T

Thiry, André, 30

Tinello, Gianfranco, 93

Tixier, Frédéric, 136

Tréhorel, Eugène, 27, 43

Trémollières, François, 130

Tronc, Dominique, 7

V

Van Dijk, Willibrord, 7

Vannier, Marie-Anne, 38, 168, 219

Verdeyen, Paul, 114, 120

Vidal, Daniel, 13

W

Wagner, Jean-Pierre, 5

Table des matières

Abréviations	1
Introduction	3
Chapitre 1 L'exercice de la volonté de Dieu dans la vie de Benoît de Canfield : « la vie dans sa volonté »	
1. La jeunesse et les études de William Fitch.....	23
Le milieu familial et l'adolescence : le goût de lire	23
Sept années d'études à Londres : un haut niveau de formation en droit et arts libéraux.....	24
2. La « miraculeuse » conversion de William Fitch	27
Une semaine décisive : la résolution de vivre dans la volonté de Dieu	28
La relecture de la conversion comme initiative miséricordieuse de Dieu infiniment bon et prévenant.....	38
La relecture de la conversion comme expérience personnelle et ecclésiale de libération par le Christ	40
La relecture de la conversion comme expérience pascalle de transformation et d'illumination par la révélation intérieure du Fils de Dieu.....	40
3. La vocation religieuse et la formation à la vie capucine	44
La vocation à la vie religieuse franciscaine	44
Le noviciat chez les Capucins.....	49
La formation à la prédication.....	57
4. Une vie religieuse apostolique résolument missionnaire	60
L'intense activité apostolique de Benoît de Canfield en France (1592-1599 / 1603-1610).....	60
L'intrépide voyage missionnaire et la captivité en Angleterre (1599-1603).....	65
5. La participation aux souffrances du Christ.....	67
Conclusions : la mémoire d'une vie sainte centrée sur le Christ	71
Chapitre 2 De l'« exercice de la volonté de Dieu » à la Règle de perfection : genèse, structure et problématique de l'œuvre	
1. Approche diachronique : la formation du texte	80
Un exercice de la volonté de Dieu pour les compagnons de noviciat ou d'études	80
Un exercice de la volonté de Dieu pour le soutien des membres des cercles mystiques et des abbayes à réformer	81
Un exercice de la volonté de Dieu pour la formation des novices	85
Le manuscrit d'Angers : témoin d'une version primitive de la <i>Règle de perfection</i> ?	86
La publication des deux premières parties en anglais et en français.....	90
Des lecteurs non choisis : du vol de manuscrit et de la circulation de cahiers recopiés au mauvais usage de la troisième partie par de faux spirituels	91
La publication subreptice en 1609 de la troisième partie de la <i>Règle de perfection</i> : l'exemplaire de Troyes	98
L'antidote : la publication en 1610 par Benoît de Canfield d'une nouvelle rédaction de la troisième partie en français et en latin	101
2. Approche synchronique : genre littéraire de la <i>Règle de perfection</i> , style et méthode	112
La version du texte retenue : celle de l'édition de 1610	112
Style littéraire, méthode et genre rhétorique de la <i>Règle de perfection</i>	112

L'« invention » : la découverte théologique de la volonté de Dieu comme règle suprême et universelle de la vie chrétienne et la découverte dialectique et rhétorique de la « règle de perfection » comme expression de celle-ci.....	114
La « disposition » du texte selon les règles de la fin du XVI ^e siècle.....	121
Le style et les figures rhétoriques.....	126
3. L'intention générale de l'auteur.....	131
4. La problématique générale de l'œuvre : accompagner chacun dans sa progression de l'indifférence à Dieu jusqu'à l'union avec le Christ.....	132
Le diptyque de la volonté de Dieu.....	133
La vie dans la volonté de Dieu.....	139
Un chemin abrégé.....	141
 Chapitre 3 Le cœur de la Règle de perfection : la volonté extérieure de Dieu dans la vie active	
1. Définition de la volonté de Dieu extérieure et processus à suivre pour la discerner.....	148
2. Le trône de Salomon, lieu de l'union avec le Christ.....	154
3. Les six degrés du trône de Salomon.....	159
Premier degré de parfaite intention : actuellement.....	160
Deuxième degré de parfaite intention : uniquement.....	163
Troisième degré de parfaite intention : volontairement.....	170
Quatrième degré de parfaite intention : assurément.....	174
Cinquième degré de parfaite intention : clairement.....	193
Sixième degré de parfaite intention : promptement.....	197
La dynamique de l'exercice de la volonté de Dieu dans la vie active.....	198
Centralité de cette dynamique pour la Règle de perfection en ses trois parties.....	203
Le « cœur mystique » du cœur de la Règle de perfection.....	204
4. Points particuliers de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu.....	223
L'exercice de la volonté de Dieu comme suite et imitation du Christ.....	223
L'équilibre entre action et contemplation.....	228
La prière, partie intégrante de l'exercice de la volonté extérieure de Dieu.....	231
5. La vie active fondement de toute la vie spirituelle.....	233
6. Le passage la vie active à la vie illuminative.....	241
 Conclusion.....	268
Bibliographie.....	279
Index.....	299

Jean-Louis SOHET

Le christocentrisme de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield

Résumé

Le capucin Benoît de Canfield (1562-1610), dans sa *Règle de perfection*, offre une synthèse originale de l'enseignement traditionnel de l'Église sur la vie spirituelle : il réorganise tout cet enseignement autour de l'unique point de l'exercice de la volonté de Dieu. Il s'agit, quelle que soit la situation, de discerner et d'accomplir la volonté du Père comme l'a fait Jésus, dans la puissance de l'Esprit Saint. Par conformité de sa volonté à celle de Dieu, l'âme s'unit avec son céleste Époux Jésus-Christ et conçoit spirituellement Jésus. Ainsi, par la mise en œuvre de cette règle très simple de la volonté de Dieu, la perfection de la vie chrétienne, dans la vie active et contemplative, est accessible à tout baptisé, quel que soit son état de vie. Pour le capucin anglais, profondément enraciné dans la tradition spirituelle et intellectuelle de son Ordre, l'homme-Dieu, Jésus-Christ, dans le mystère de son Incarnation et de sa Passion, est le centre, l'alpha et l'oméga de toute la vie spirituelle et par suite de la *Règle de perfection*.

Mots-clés : Canfield, capucin, mystique, Dieu, christocentrisme, volonté.

Résumé en anglais

Abstract:

The Franciscan Capuchin friar Benet of Canfield (1562-1610), in his *Rule of Perfection*, offers an original synthesis of the traditional teaching of the Church concerning the spiritual life: he organizes his teaching around the one point of the will of God. Whatever the situation, one must discern and accomplish the will of the Father, as Jesus did in the power of the Holy Spirit. Through the conformity of its will to the will of God, the soul is united with its heavenly bride Jesus, and also spiritually conceives Jesus. Thus, through the implementation of this very simple rule of the will of God, the perfection of christian life – in active and contemplative life – is offered to any baptized person, whatever his state of life would be. For the English capuchin friar, deeply rooted in the spiritual and intellectual tradition of his Order, the God-man Jesus Christ is, in the mysteries of his Incarnation and Passion, the centre, the alpha and omega of all spiritual life and so of the *Rule of Perfection*

Key-words: Canfield, capuchin, mysticism, God, christocentrism, will.