

(l'auteur précise les difficultés que Jean de La Haye rencontra à Paris).

Manuel de CASTRO.

LA HUERGA (CYPRIEN DE), cistercien, 1514-1560. — Moine de Nogales en Espagne, professeur d'Écriture sainte à Alcalá de Henares, Cyprien de la Huerga laissa des commentaires mss de plusieurs livres de la Bible et publia à Alcalá en 1555 un *Commentarius in psalmum 38* et un *Commentarius in psalmum 129*. Après sa mort, on éditait ses *Commentaria in Nahum* (Lyon, 1562) et ses *Commentaria in librum beati Job et in Cantica canticorum Salomonis regis* (Alcalá, 1582, 297 p.). Ses ouvrages sont rédigés dans le style humaniste de l'époque. L'exégèse du *Cantique*, parsemée de textes et de parallèles tirés de la littérature classique, est de type ecclésiologique. Parmi ses sources, il faut compter aussi les œuvres de saint Bernard.

C. Henriquez, *Phoenix reviviscens sive ordinis cisterciensis scriptorum... series*, Bruxelles, 1626, p. 288-292. — C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 73-76. — *Dictionnaire de la Bible*, t. 3, 1903, col. 768. — E. Martin, *Los Bernardos españoles*, Palencia, 1953, p. 49.

Edmundus MIKKERS.

LAÏC ET LAÏCAT — 1. *Historique d'une spiritualité des laïcs*. — 2. *Propos sur une « spiritualité » du laïc*.

1. HISTORIQUE D'UNE SPIRITUALITÉ DES LAÏCS

Chercher une « spiritualité des laïcs » dans l'ancien ou le nouveau Testament n'a guère de sens. On n'y parle même pas de « laïcs ». Certes, le mot existait, il est antérieur au vocabulaire religieux chrétien et étranger à l'emploi spécifique de *λαϊκός* dans le texte grec de l'ancien Testament; on le trouvait dès le 3^e siècle avant Jésus-Christ dans les papyrus et les inscriptions, au 2^e siècle dans la langue culturelle grecque pour désigner les non-initiés, enfin dans les traductions juives de la Bible en grec, appliqué aux choses, pour signifier « profane », ordinaire, non spécialement consacré à Dieu (ainsi 1 *Samuel* 21, 5-6; *Éz.* 22, 16 et 48, 15). Mais le terme est étranger au nouveau Testament. Il apparaît, dans le christianisme, avec la lettre de Clément de Rome (40, 6) et il demeure rare jusqu'au 3^e siècle; on le trouve alors chez Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Cyprien, avec le sens de membre non-clerc du peuple de Dieu, de l'Église.

O. Kern, *Aaot, die Laien*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 30, 1933, p. 205-207. — I. de la Potterie, *L'origine et le sens primitif du mot « laïc »*, NRT, t. 80, 1958, p. 840-853. — M. Jourjon, *Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique*, dans *Lumière et vie*, n. 65, 1963, p. 37-42.

Déjà sous l'ancienne Disposition, selon la religion prophétique et préexilienne, tout le peuple était saint, en tout cas appelé à l'être (*Ex.* 19, 6; *Deut.* 7, 6; 14, 2 et 21; 26, 19; 28, 8; *Jér.* 2, 3). Contre une tendance à réserver à certains personnages ou aux prêtres l'appellation « les saints » (cf *Sir.* 45, 24, grec), on perçoit une réaction dans un récit comme celui de *Nomb.* 16 (cf 16, 3, tradition P). Toute la communauté est sainte; s'il existe une spiritualité particulière, ce serait plutôt l'ensemble des exigences et dispositions qui concernent les ministres du culte, prêtres et lévites. Mais la 1^{re} *Petri* applique à tous les chrétiens une éthique ou spiritualité

lévitique transposée (cf E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, 1947).

Dans le christianisme, au niveau du nouveau Testament, il n'existe pas de spiritualité propre des « laïcs » : ils sont appelés à vivre simplement la vie dans le Christ et dans l'Esprit. Les épîtres développent bien des éléments de parénèse à l'usage de catégories particulières : esclaves, enfants, parents, etc. C'est au même titre qu'elles offrent des perspectives de spiritualité à l'usage des témoins et serviteurs de l'Évangile, sans qu'il s'agisse toujours de ministres institués. Cela ne préjuge pas du fait qu'il existe au niveau des évangiles et des épîtres une certaine distinction entre *tous* et *quelques-uns* (cf *Le ministère et les ministères selon le nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, 1974), entre le troupeau et ses pasteurs (*Actes* 20, 28 svv; 1 *Pierre* 5, 3), le champ et ceux qui le cultivent, l'édifice et ses constructeurs. Mais les seconds ne forment pas toujours un groupe défini de façon fixe et institutionnelle. Il arrive que le titre de « frères » désigne plutôt ce que nous appelons les fidèles, mais c'est un terme commun à tous ceux qui partagent la même foi et pratiquent le même culte chrétien; s'il existe une paternité du ministre de l'Évangile, elle ne fait pas des fils, mais des frères. Les premières générations chrétiennes se sont appelées « disciples », « frères », « les saints », « communauté de Dieu ».

E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*, Leipzig, 1925. — J. Ratzinger, *Frères dans le Christ*, Paris, 1962; art. FRATERNITÉ, DS, t. 5, col. 1144-1167. — J.-P. Audet, *Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung*, dans *Der priesterliche Dienst, 1. Ursprung und Frühgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1970, p. 115-175.

1^o **Des temps apostoliques à Grégoire le Grand † 604.** — Le sentiment dominant est toujours que tous les baptisés sont l'Église; celle-ci est le « nous » des chrétiens. En elle, ils ont part aux biens célestes, eschatologiques. Ce mystère saint de l'Église existe en chaque fidèle, il est vécu par lui. « Toute âme est l'Église ».

H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938. — DS, art. ÉGLISE, t. 4, col. 388. — E. Dassmann, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 61, 1966, p. 121-144.

Ainsi les *Constitutions apostoliques* (II, 26, 1, éd. F. X. Funk, p. 102-103), reproduisant la Didascalie syriacque (3^e siècle), s'adressent en ces termes aux laïcs : « Écoutez vous aussi, les laïcs, qui êtes l'Église élue de Dieu. Car si le premier peuple s'appelait déjà Église, vous, vous êtes l'Église catholique et sacro-sainte, un sacerdoce royal, une sainte multitude, un peuple acquis, une grande Église, une épouse ornée pour le Seigneur Dieu ».

On entre dans l'Église par la foi professée dans le baptême. Il constitue membre du Corps du Christ, avec la qualité sacerdotale qui revient aux membres du souverain Prêtre (cf DS, art. SACERDOCE DES FIDÈLES). Les fidèles sont nourris dans l'Église à la fois par la fréquentation des Écritures, par un commentaire qui en applique typiquement les récits, les personnages, les paraboles, etc. à la fois au Christ, à l'Église, à chaque âme, et par une mystagogie qui introduit dans la participation à la célébration des mystères. Les fidèles sont ainsi formés, non tant à des dévotions, comme ce sera le cas au moyen âge, qu'à une mystique des mystères de la foi et à la célébration liturgique. Ils consomment leur communion au mystère du Christ, vivifié par l'Es-

prit, dans l'Eucharistie. La spiritualité des laïcs consiste à participer activement au mystère et à la vie de l'Église, grâce au ministère des évêques et des prêtres.

Comment? En intervenant à leur place de laïcs, comme partie prenante subordonnée mais active, dans les décisions : élections ou approbation des ministres, conciles, coutumes, etc; en exerçant leurs dons ou charismes propres, ce qui supposait d'abord un sens et un respect des initiatives de l'Esprit. Justin, Origène mettent ainsi leurs dons au service de la foi. Les fidèles qui le peuvent se nourrissent des Écritures.

A. Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, 5 Ueber den privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche*, Leipzig, 1912. — G. Bardy, *La lecture de la Bible aux premiers siècles chrétiens*, dans *Bible et vie chrétienne*, 1953, n. 2, p. 25-39. — DS, art. *Écriture et vie spirituelle*, t. 4, col. 150-158. — Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 1953, p. 433.

Bien des laïcs s'intéressent aux questions dogmatiques et théologiques : non seulement une élite cultivée, à laquelle les Pères ont souvent adressé lettres ou traités (M. Viller et K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brigau, 1939, p. 285-291; L. Welsersheimb, *Kirchenväterbriefe an Laien*, 2^e éd., Fribourg-en-Brigau, 1954), mais le menu peuple lui-même; on ne pouvait aller chez le cordonnier, le boucher ou aux bains, dit Grégoire de Nysse, sans qu'on vous parle de la génération éternelle du Fils (PG 46, 557). Très vive est la conviction que, connaissant la vérité, on doit la communiquer : « Quiconque peut dire la vérité et la tait, sera jugé par Dieu » (Justin, *Dialogue avec Tryphon* 82). Il ne s'agissait pas nécessairement de l'enseignement proprement dit, encore que des laïcs l'aient exercé (Jérôme, *De viris illustribus* 36 et 54), mais du devoir qu'a tout chrétien d'œuvrer pour le salut de son prochain. Jean Chrysostome est particulièrement affirmatif à cet égard (*De S. Babyla* 8, PG 50, 545), mais également Augustin (*Enarr. in Ps.* 96, 10, PL 37, 1243).

L. Meyer, *S. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934. — B.-H. Vandenberghe, *L'apostolat des laïcs d'après S. Jean Chrysostome*, VS, t. 102, 1960, p. 626-638. — A.-V. Seumois, *L'apostolat laïc dans l'antiquité selon les témoignages patristiques*, dans *Euntes docete*, t. 1, 1952, p. 126-133. — Sur la part prise par les laïcs à l'enseignement religieux dans les six premiers siècles : M. Sauvage, *Catéchèse et laïc. Participation des laïcs au ministère de la parole*, Paris, 1962, p. 35-184.

Les laïcs étaient totalement d'Église. Ils formaient à leur rang, dans l'assemblée, le sujet liturgique total (B. Renaud, *L'Église comme assemblée liturgique selon S. Cyprien*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 38, 1971, p. 5-68; Jean Chrysostome, *Hom. 18 in 2 Cor.* 3, PG 61, 527). Ils exerçaient leur service sacerdotal en participant non seulement à l'Eucharistie mais à la psalmodie, le matin, le soir, dans les vigiles hebdomadaires (E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Bruxelles, 1947, p. 24-126; J. Stadlhuber, *Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 71, 1949, p. 129-183; J. A. Jungmann, *Die vormonastische Morgenhore*, *ibidem*, t. 78, 1956, p. 306-333). Jean Chrysostome affirme qu'à l'exception du mariage, le moine et le chrétien qui vit dans le monde ont les mêmes obligations (*In Mat.* hom. 7, 7, PG 57, 81-82);

les béatitudes sont pour tous (*In Hebr.* hom. 7, 4, PG 63, 67-68). Cependant, les moines vivent plus parfaitement et sont un exemple pour les laïcs (L. Meyer, *RAM*, t. 14, 1933, p. 253-262). Le christianisme était une façon de vivre pour l'eschatologie et vers elle. L'idéal était de reconfigurer en soi l'image à la ressemblance de Dieu (DS, art. *IMAGE ET RESSEMBLANCE*, t. 7, col. 1406 svv; G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass., 1959). Les modèles d'une telle vie étaient les martyrs, puis leurs successeurs, moines et ascètes, et les vierges, donc des modèles de non-engagement dans le train de ce monde; on se sanctifie par l'ascèse. Cependant, les Pères proclament la beauté du mariage, tout en affirmant la supériorité de la virginité, de façon excessive s'il s'agit de Jérôme.

Concile de Gangres (343), can. 1, 9, 10, 14. — Grégoire de Nazianze, PG 37, 537-555. — Jean Chrysostome devenu pasteur, *In Col.* hom. 12, 6, PG 62, 388; *In Gen.* hom. 21, 4, PG 53, 180; *De virginitate* 14-26, PG 48, 543-551; cf D. Gorce, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, dans *Études carmélitaines*, avril 1936, p. 245-284, et DS, t. 8, col. 347. — Augustin a fini par admettre le bien des conjugales amplexus (J. Burnaby, *Amor Dei*, Londres, 1938, p. 113). — Jean Cassien, *Conférences* xxi, 10, 1.

Tous les auteurs, ceux même qui exaltent la vie monastique, affirment qu'un laïc peut dépasser un moine en sainteté (*Vitae Patrum* III, 123; vi, 3, 3 et 17, PL 78, 783-784, 1006, 1013). C'est que, finalement, ce qui compte, ce qui mesure la perfection, quel que soit l'état de vie, c'est l'amour de Dieu et du prochain selon Dieu (Jean Chrysostome, *In Rom.* hom. 1, 4 et 7, 5, PG 60, 399 et 447; *De virginitate* 4, PG 48, 536; Augustin : « Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus », *De civitate Dei* x, 3). Augustin a développé toute une éthique de l'usage du créé sur la base de la distinction entre ce dont on peut jouir, le Bien absolu, et ce dont il faut seulement se servir en vue du Bien absolu, les biens relatifs, tout le temporel (*De doctrina christiana* I, 3-4, PL 34, 20-21; *Confessions* x, 6-27 et 40, *De civitate Dei* I, 29 et xv, 22; *Enarr. in Ps.* 41, 6-8, PL 36, 467-469; *Sermo* 177, 8, PL 38, 958).

Cet idéal de référence eschatologique et divine, avec les modèles de type ascétique et monastique, pouvait évidemment fonder une spiritualité de mépris et de fuite du monde, d'autant plus que chez les Pères des 3^e-5^e siècles on discerne un sens péjoratif du corps (P. Daubercies, *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre*, Tournai, 1959; DS, art. *CHAIR*, t. 2, col. 448, et art. *CORPS*, col. 2349-2350). L'intérêt pour le terme absolu détourne de l'entre-deux terrestre. Même les chefs de la cité temporelle et les empereurs devaient fixer leur regard sur l'eschatologie. En vérité, peu de thèmes demandent à être traités avec plus d'attention et de finesse que celui du mépris du monde, terme qui est absent des antiques législations monastiques ou a, comme chez Jean Cassien, un sens concret, circonstancié, existentiel (pour le moine) d'un amour préférentiel pour Dieu. Le point de vue est ascétique, ou d'anthropologie spirituelle, non de métaphysique dualiste (cf DS, art. *FURTE DU MONDE*, t. 5, col. 1588-1599; J.-C. Guy et R. Grégoire, dans *Le mépris du monde... dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, 1965, p. 5-58).

Les apôtres détaillaient les devoirs de chaque caté-

gorie (DS, art. DEVOIR D'ÉTAT, t. 3, col. 672 svv). Cela a continué après eux, ainsi Polycarpe (2 *Phil.* 4-6). A partir du 3^e siècle, une tendance s'affirme à « canoniser » certaines catégories en « chœurs » et en « ordres » : Hippolyte (*In Daniele* I, 17, SC 14, p. 85), Tertullien (un « ordo viduarum », *Ad uxorem* I, 7; un « ordo monogamorum », *De monogamia* 12; « differentia inter ordinem et plebem », *De exhortatione castitatis* 7, 3 et 13, 1-4), Méthode d'Olympe † 311 (« tagma parthenôn », *Banquet* VII, 3, SC 95, p. 186), etc. Après la paix de l'Église, divers privilèges et règles de vie distinguent les clercs des fidèles (J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, 1958, p. 152-153, 172-173). On s'oriente vers ce qui sera le « duo sunt genera christianorum » de Gratien dans un texte qu'il attribue à saint Jérôme (*infra*, col. 87).

Eusèbe déclare (*Démonstration évangélique* I, 8, PG 22, 76-77) : « D'après les instructions du Maître les disciples adaptèrent sa doctrine aux différents degrés de capacité des foules... Ainsi deux manières différentes de vivre se distinguent désormais dans l'Église du Christ. La première dépasse la nature et la façon habituelle de vivre, n'admettant ni mariage ni procréation, ni commerce ni possessions. Se détournant de la vie de tous les jours, elle se voue exclusivement, inondée d'amour céleste, au service de Dieu... Celle des autres est moins sublime. Ils vivent chastement dans le mariage et se dévouent à la propagation du genre humain; ils s'occupent des affaires et de la milice, de l'agriculture et du commerce... Pour eux une heure est déterminée pour leurs exercices de piété et certains jours sont consacrés à l'instruction religieuse et à la lecture de la loi de Dieu ».

Ainsi on distingue et on hiérarchise des catégories, par exemple l'ordre de procession indiqué en 396 par Victrice de Rouen (*De laude sanctorum* 2-3, PL 20, 445). Se rattachant à la distinction des *tria genera hominum* que déjà Origène mais surtout Augustin avaient reliés aux types de Noé, Daniel et Job, Grégoire le Grand systématise la distinction de trois ordres de fidèles : *pastores*, *continentes*, *coniugati* (*Moralia* I, 14, 20; V, 13, 30; XXXII, 20, 35, PL 75, 535, 695; 76, 657; *In Ezechielem* I, hom. 8, 10; II, 4, 5 et 7, 3, PL 76, 858, 976, 1014). Cf Y. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie*, cité *infra*, col. 88.

H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938. — I. Hausherr, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, dans *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome, 1963, p. 33-115. — G. H. Williams, *The Ancient Church, A.D. 30-313*, et W. H. C. Frend, *The Church of the Roman Empire, 313-600*, dans *The Layman in Christian History*, éd. S. C. Neill et H. R. Weber, Londres, 1963, p. 23-37. — E. Lanne, *Le laïc dans l'Église ancienne*, dans *Verbum caro*, t. 18, n. 71-72, 1964, p. 105-126. — Methodos G. Fougas, *The social Message of St John Chrysostom*, Athènes, 1968. — Y. Bodin, *S. Jérôme et les laïcs*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 15, 1969, p. 133-147.

2^o **Moyen âge.** — Nous aurons à distinguer des moments et des tendances dans cette longue période qui, du moins en Occident, va de la mort de saint Grégoire (604) et de saint Isidore (636) à la fin du 15^e siècle. Elle commence cependant sous le signe de deux sentiments qui se retrouvent, avec des fortunes diverses, tout au long de ces siècles : la référence de la vie terrestre au (gain du) ciel et un besoin de respecter un ordre hiérarchisé. Si une spiritualité chrétienne interprète l'existence selon certaines valeurs en référence à Jésus-Christ, celle qu'on propose alors aux laïcs interprète leur existence terrestre en référence au ciel et selon une

échelle des valeurs ascétiques, privilégiant le détachement terrestre.

1) **UNE CERTAINE DÉPRÉCIATION.** — Une affirmation, un sentiment dominant tout, ceux de l'unité du corps dont le Christ est la tête, avec l'obligation correspondante, si souvent exprimée par Augustin, de chercher « non quae sua sunt, sed quae Jesu Christi » (*Phil.* 2, 21). Mais cette unité est faite de parties, ordres ou, comme le corps, de deux côtés.

Concile de Paris (829), c. 2 et 3 (éd. MGH *Concilia aevi karolini*, t. 1, vol. 2, Hanovre, 1908, p. 610, ou *Capitula regum francorum*, t. 2, 1897, p. 29), rédigés par Jonas d'Orléans, qui écrit aussi le *De institutione regia* (cf 9 et 11) et le *De institutione laicali*; *infra*, col. 86. — Walafrid Strabon † 849, *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum* 32 (MGH *Capitula*, t. 2, p. 515). — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* II, 2, PL 176, 416-417 et *Sermo 2 in dedicatione*, PL 177, 905. — Werner II de Saint-Blaise, *Desolationes Patrum* II, PL 157, 1049. — S. Bernard, *Ep.* 490, 2, PL 182, 698d-699a : « Uni Domino servitur, uni regi militatur, et in foro et in claustris gratia Dei eadem valet »; *Sermo in Cantica* 76, 8, PL 183, 1153cd.

Cette unité est diversifiée et hiérarchisée, car les uns vivent la référence au Christ et au ciel de façon immédiate, totale, littérale (moines et clercs), les autres selon la permission ou la concession d'utiliser des choses terrestres : possessions, mariage, mais à condition d'en user comme n'en usant pas. Texte caractéristique, Gilbert de Limerick (vers 1110-1139), *De statu Ecclesiae* : « Et tota quidem imago pyramidis formam praetendit (Ecclesia) quia inferius ampla est, ubi carnales et coniugatos recipit; superius autem acuta, ubi arctam viam religiosi et ordinati proponit » (PL 159, 997a). Dans l'unité de l'Église ou du corps, il existe deux formes de vie : base et sommet, mais le plus souvent on en parle en termes soit d'*ordines*, soit des deux côtés du corps.

M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne, 1955. — H. Wolter, *Bernhard von Clairvaux und die Laien. Aussagen der monastischen Theologie über Ort und Berufung des Laien in der erlösten Welt*, dans *Scholastik*, t. 34, 1959, p. 161-189. — M. Bernards, *Die Welt der Laien in der kölnischen Theologie des 12. Jahrhunderts. Beobachtungen zur Ekklesiologie Ruperts von Deutz*, dans *Die Kirche und ihre Ämter und Stände* (Festgabe J. Frings), Cologne, 1960, p. 391-416. — L. Prosdociimi, *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo de S. Vittore*. « Duo populi » e « Duae vitae », dans *Études d'histoire du droit canonique* (Mélanges G. Le Bras), t. 1, Paris, 1965, p. 673-680. — *I laici nella « Societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, 1968 (recueil très riche et documenté).

L'image des deux côtés a été très souvent appliquée à la distinction, dans l'unité, des deux personnes ou deux pouvoirs, le royal et le sacerdotal. Elle l'a été, à l'époque carolingienne, surtout pour exprimer l'unité de leur mission, les princes étant alors vus comme des ministres de et dans l'*ecclesia* (Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris, 1968, p. 267-276). Après la réforme du 11^e siècle, on a insisté sur la distinction des deux côtés, celui de droite représentant les *spirituales*, clercs et moines, s'occupant des *spiritualia*, celui de gauche les *carnales*, voués aux *temporalia*.

Cardinal Humbert, *Adversus simoniacos* III, 9 : « Laici sua tantum, id est saecularia, clerici sua tantum, id est ecclesiastica negotia, disponant et provideant » (*Libelli de lite*, éd. MGH, t. 1, Hanovre, 1891, p. 208). — Honorius Augustodunensis,

Summa gloria (24, *ibidem*, t. 3, 1897, p. 74-75). — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. II, p. 2, c. 3, 4 et 7, PL 176, 417-420. — Robert Pulleyn, *Sententiae* VII, PL 186, 920. — Innocent III, *De sacro altaris mysterio* III, 5, PL 217, 844.

Chez certains moines, cette distribution est assimilée à la différence entre esprit et chair : déjà Abbon de Fleury (*Apologeticus*, PL 139, 461 svv), Isaac de l'Étoile (*Sermo* 53, PL 194, 1870) et, très lourdement, Henri d'Albano (*De civitate Dei peregrinante* II et X, PL 204, 263-264, 325-326).

Dans ce qu'on peut reconnaître comme attitude dépréciative, intervient souvent le fait que les laïcs ont été généralement peu instruits, voire illettrés, en tout cas sans connaissance du latin. On les comparait à l'âne et les clercs au bœuf, avec référence soit à *Deut.* 22, 10, soit à *Job* 1, 14, ou encore à l'ânesse par rapport à Balaam, mais cette comparaison était alors entendue dans le cadre de la relation, à la fois de dépendance et de solidarité, entre *minores* et *maiores*. L'âne avait aussi la qualité de simplicité (cf PL 219, 163) que reflète également le terme *idiota* (cf DS, t. 7, col. 1242-1248). Mais parfois on faisait dériver *laicus* de *lapis*, « quia durus et extraneus a scientia litterarum » (Jean de Gênes, *Catholicon*, vers 1286; Guy de Baisio, *Rosarium*, fin 13^e siècle); cf Y. Congar, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge*. « *Laicus* » = sans lettres, dans *Studia mediaevalia et mariologica*, Mélanges C. Bališ, Rome, 1974, p. 309-332, avec bibliographie. Mais la cause principale d'une certaine dépréciation de la condition laïque a été l'application de critères ascétiques et souvent monastiques pour hiérarchiser les états de vie. Ces termes sont équivalents : *laici* = *saeculares* = *coniugati*. L'étymologie de « saint », *hagios* = *a terrenis, extra terram*, qui pouvait se réclamer de Platon (*Cratyle*) et d'Origène, est reprise en Occident par Césaire d'Arles (cf *Traditio*, t. 8, 1952, p. 387-389), Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Jacques de Viterbe. On la trouvera même chez des auteurs protestants du 17^e siècle (cf L. Doekes, *Der Heilige. Quados und Hagios*, Franeker, 1960). En Orient, « les saints » = les moines : ainsi chez Nicolas Cabasilas (DS, t. 2, col. 1-9), lui-même laïc et profond spirituel. Dans le moyen âge occidental, si influencé par Grégoire le Grand, le plus parfait était le plus détaché des biens terrestres.

Abbon de Fleury, *Apologeticus*, PL 139, 463-464. — A. Wilmar, *Une lettre de S. Pierre Damien à l'impératrice Agnès*, dans *Revue bénédictine*, t. 44, 1932, p. 125-146. — Rupert de Deutz, *Ad Lizelinum* : « Sic nimirum in sancta Ecclesia quanto quisque ordo est arctior, tanto est et altior » (PL 170, 665c). — Othon de Freising, *Chronica* VII, 35, éd. A. Hofmeister, Hanovre, 1912, p. 369 svv. — Rufin de Bologne, *Summa decretorum* XIV, 1, éd. H. Singer, Paderborn, 1902, p. 339-340. — Vincent de Beauvais, cf DS, t. 5, col. 864 et 866. — Jacques de Voragine, cf DS, t. 8, col. 62-64. — Voir les biographies spirituelles, DS, t. 1 col. 1662-1663. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, vol. 2, Paris, 1959, p. 573-574.

Pourtant, les vertus vantées dans les Vies de saints dessinent un type religieux sans extrémisme, mais l'aspect d'austérité s'y est accentué avec le temps (L. Hertling, *Der mittelalterliche Heiligtum nach den Tugendkatalogen*, ZAM, t. 8, 1933, p. 260-268, qui étudie 66 Vies du 6^e au 13^e siècle). La virginité était la valeur supérieure. Si, dans les premiers siècles, le texte de *Mt.* 13, 8 et 23 sur la semence rapportant 100, 60 ou 30 était généralement appliqué aux martyrs, aux vierges, aux gens mariés, il l'est, depuis le 4^e siècle, aux vierges, aux veuves, aux gens mariés (DTC, t. 9, col.

2180; M. Bernards, *Speculum virginum*, p. 40-48; A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana : 100, 60 e 30*, Rome, 1953). Dans ces conditions, le mariage est présenté comme une concession faite à la faiblesse des hommes, pour les détourner de la fornication et perpétuer l'espèce.

« Coniugii quidem ratio sola indulgentia permittitur, ne fragilitate carnis in deterius aetas proclivior delabatur » (Abbon de Fleury, *Apologeticus*, PL 139, 463bc); « His concessum est uxorem ducere » (Gratien, cité *infra*, col. 87); « Quia legaliter vivunt et legali connubio utuntur, in extremo per Dei miserationem salvabuntur » (Godefroid d'Admont, *Hom. 12 in Scripturam*, PL 174, 1112c). Cf DTC, t. 9, col. 2169, 2172, 2177; Congar, *Jalons*, p. 567 svv; I *laici nella « Societas christiana »*, p. 45-46, 53, 329-330, 390.

Il ne faut certes pas exagérer la dépréciation du mariage au moyen âge (N. Paulus, *Mittelalterliche Stimmen über den Eheorden*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 141, 1908, p. 1008-1024).

Cependant, il convient de faire deux observations :

a) On proclame unanimement qu'un laïc marié peut non seulement faire son salut, mais dépasser en sainteté un clerc ou un moine médiocre.

M. Viller et K. Rahner, *Ascese und Mystik*, déjà cité, p. 278-280.

Alcuin, *Epist.* 305, MGH *Epistolae*, t. 4, Berlin, 1895, p. 465. Raban Maur, *In Ezechielem* xv, PL 110, 918-919. — Odon de Cluny, *Vita Geraldi* II, 8, PL 133, 675. — Rupert de Deutz, cf M. Bernards, *Die Welt*, p. 411-412 (cité col. 84). — Gerhoh de Reichersberg, *Expositio in ps.* 33, dans *Opera inedita*, t. 2, vol. 1, éd. Van den Eynde, Rome, 1956, p. 201-202. — Concile du Latran de 1215, c. *Firmiter* (Denzinger, n. 802). — Thomas d'Aquin, *Contra gentiles* III, 136; *Summa theologica* 2^a 2^a, q. 152, a. 4, ad 2; q. 184, a. 4; *De perfectione vitae spiritualis* 23-24 (éd. de Parme) ou 25-26 (éd. Vivès). — Bonaventure, *In Hexameron* XVIII, 26, et XXII, 23, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 418 et 441. — Jean Tauler, *Sermon* 65, 1, trad. É. Hugué, t. 3, Paris, 1935, p. 115-116. — Congar, *Jalons*, p. 118 et 568.

b) On indique la voie de vie chrétienne qui convient aux laïcs (*coniugati*). A travers une histoire qui a connu bien des phases, les textes sont assez concordants.

Bède † 735 (*In Cantica* v, 6, PL 91, 1176bc) demande que les époux jouissent de ce monde en s'assurant la récompense céleste par de généreuses aumônes. Dans sa lettre de 734 à Egbert d'York (PL 94, 657-658), Bède précise : qu'on apprenne aux laïcs le *Pater* et le *Credo* dans leur langue, qu'ils les récitent chaque jour, qu'on les invite à faire le signe de la croix, à communier souvent, même dans l'usage du mariage pourvu qu'il s'accompagne d'une certaine continence.

Jonas d'Orléans † 843, dans son *De institutione laicali* dédié au comte Matfried vers 825-830 (PL 106, 121-278), parle de la vie chrétienne : livre 1, baptême et pénitence; livre 2, mariage (reconnait l'aspect interpersonnel de l'amour); il traite aussi de l'éducation, de l'administration d'une maison, de la communion eucharistique, des dîmes et du respect des prêtres, du sens du pauvre et de la justice, de la loyauté, de l'hospitalité; livre 3, les vertus et les vices, les fins dernières (cf DS, t. 3, col. 1269-1272; É. Delaruelle, *Jonas d'Orléans et la promotion du laïc*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 55, 1954, p. 221-228).

Dans les textes de l'époque carolingienne sur les laïcs, il est peu question de prière. Pourtant, Théodulphe d'Orléans † 821 voulait que tous les baptisés adultes connussent le *Pater* et le *Credo*, les disent matin et soir ou, à défaut, cette prière : « Seigneur, qui m'as formé et créé, aie pitié de moi pécheur », en l'accompagnant d'action de grâces et d'un appel à l'intercession de la Vierge et des saints (*Capitula*, PL 105, 191-206; texte largement répandu).

Gratien (12^e siècle), en un texte célèbre, « Duo sunt genera christianorum », explique : « Est autem genus unum quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit », et il ajoute : « Il y a une autre sorte de chrétiens, dont sont les laïcs. Laos, en effet, signifie peuple. A ceux-là, il est permis de posséder des biens temporels, mais seulement pour les besoins de l'usage. Rien n'est plus misérable que de mépriser Dieu pour l'argent. Ils sont autorisés à se marier, à cultiver la terre, à dirimer les querelles par un jugement, à plaider, à déposer des offrandes sur l'autel, à payer les dîmes; ainsi peuvent-ils être sauvés, si toutefois ils évitent les vices en faisant le bien » (*Decretum*, p. 2, c. 12, q. 1; éd. F. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 678; trad. dans *Jalons*, p. 29).

Innocent III, Profession de foi prescrite aux vaudois (1208) : « Remanentes in saeculo et sua possidentes, eleemosynas et cetera beneficia ex rebus suis agentes, praecepta Domini servantes salvam fatemur et credimus » (Denzinger, n. 797).

Humbert de Romans † 1277 (DS, t. 7, col. 1108-1116), *Sermo ad omnes laicos* : « Les laïcs ne doivent pas s'élever à scruter les mystères de la foi que les clercs détiennent, mais adhérer implicitement selon le texte de Job (1, 14), les bœufs labouraient et les ânesses paissaient à leurs côtés, texte expliqué par Grégoire qui dit : les ânesses sont des gens simples, qui doivent se satisfaire de l'enseignement de leurs maiores (*Moralia* II, 30, 49, PL 75, 578). De plus, ils doivent témoigner respect aux clercs comme étant ministres de Dieu... Ils doivent leur rendre les droits ecclésiastiques, ou plutôt à Dieu à travers eux (*Mt.* 22, 21) : *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu*. Et encore, en raison du danger d'incontinence, ils doivent se marier sans retard (1 *Cor.* 7, 2) : *A cause du péril d'impudicité, que chaque homme ait sa femme*. Qu'ils instruisent soigneusement leurs enfants dans le bien, à l'exemple de Tobie (*Éph.* 6, 4) : *Parents, usez, en éduquant vos enfants, de corrections et de semonces (qui s'inspirent) du Seigneur*. Et encore, observez les devoirs de charité envers vos voisins (1 *Pierre* 4, 8) : *Avant tout, conservez entre vous une grande charité*. Aux temps marqués, et sans y manquer, réunissez-vous à l'église pour y entendre les instructions et prescriptions de l'Église, à l'exemple des parents de Jésus, dont il est dit (*Luc* 2, 42) : *Ils montèrent à Jérusalem, comme c'était la coutume pour la fête*. De même, ils doivent apprendre et réciter chaque jour les prières communes, le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo*. Ils doivent aussi faire des aumônes selon leurs moyens (*Tobie* 4, 8) : *Si tu as beaucoup donne davantage, si tu as peu donne moins, mais de bon cœur*. Enfin, le laïc doit se montrer disposé à obéir à ses supérieurs (*Ps.* 76, 21) : *Tu as conduit ton peuple comme des agneaux par la main de Moïse et d'Aaron* » (*De eruditione praedicatorum*, livre 2 De modo prompte eudendi sermones, tr. 1, c. 71, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 491).

2) MOMENTS D'ESTIME ET DE PROMOTION. — Une conscience très forte domine : celle que, par le baptême, tous appartiennent au Corps du Christ. Or, le Christ est roi universel, on l'affirme et on le représente sans cesse (cf Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, p. 73-76, 260; pour la suite, J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris, 1959), mais le Christ est aussi Souverain Prêtre; les membres de son Corps ont une qualité sacerdotale (textes innombrables, cf P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles...*, cité *infra*, col. 94; Y. Congar, *L'ecclésiologie...*, p. 109, et *Jalons*, p. 180-181; DS, art. SACERDOCE DES FIDÈLES). Les fidèles ne sont pas purement passifs, même dans les activités sacrées et sacramentelles : offrande à la Messe, onction des malades, audition de confessions, communication de la foi aux enfants, etc.

Le Corps du Christ ou l'Église est ordonné et hiérarchisé en *ordines*, mais, malgré la valeur propre de chaque terme, on emploie souvent l'un pour l'autre : *ordo, status, professio, gradus, officium*. On distingue non seulement l'*ordo clericorum* et l'*ordo laicorum* ou

coniugatorum mais, à l'intérieur de celui-ci, des catégories répondent aux fonctions sociales : *militēs, agricolae* ou *laboratores*, toujours situés à la base, *artifices, negotiatores*, etc. On fait son salut « per obedientiam in suis ordinibus », dit l'*Hortus deliciarum* d'Herrade de Landsberg (éd. J. Walter, Strasbourg, 1952, p. 97; DS, t. 7, col. 366-369). Le salut individuel se fait dans l'office public qu'on remplit. Un texte parmi des douzaines : « Habet enim omnis ordo et omnino omnis professio in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certo poterit pervenire ad coronam » (Gerhoch de Reichersberg, *De aedificio Dei* 43, PL 194, 1302d). Il s'est développé ainsi une éthique des professions ou des ordres, y compris de l'*ordo coniugatorum*, qui s'est exprimée soit dans des sermons *ad ordines* ou *status*, soit dans des traités particuliers ou des « Miroirs ». C'est un aspect très positif d'une spiritualité laïque au moyen âge.

N. Paulus, *Mittelalterliche...*, cité *supra*; *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 32, 1911, p. 725-755; *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 50, 1926, p. 445-454. — K. Dunkmann, *Die Lehre vom Beruf. Eine Einführung in die Geschichte und Soziologie des Berufes*, Berlin, 1922. — K. Holl, *Die Geschichte des Wortes Beruf*, dans *Gesammelte Aufsätze*, t. 3, Tübingen, 1928, p. 189-219. — W. Schwer, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn, 1934; rééd. par N. Monzel, 1952. — *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, éd. P. Wilpert et W. P. Eckert, Berlin, 1964. — Y. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des « ordines » chez les théologiens des 11^e et 12^e siècles*, dans *I laici nella « Societas christiana »...*, Milan, 1968, p. 83-117.

Sermons et Miroirs. — Rathier de Vérone, *Praeloquia*, en 935-937 (PL 136, 145-344). — Honorius Augustodunensis, *Speculum ecclesiae. Sermo generalis*, PL 172, 861-870. — Alain de Lille † 1202, *Sermones ad omnes status*, PL 210, 184 svv. — Jacques de Vitry, *Sermones vulgares*, en 1226. — Berthold de Ratisbonne † 1272 (DS, t. 1, col. 1532-1534), 75 *sermones vulgares*, dont celui sur les dix chœurs des anges, où les différents métiers sont situés dans le service de la chrétienté. — Guibert de Tournai, *Sermones perameni ad status diversos*, vers 1261 (Hain, n. 8332; Lyon, 1511). — Humbert de Romans, *op. cit.* — Jacques de Soest († 1338; cf DS, t. 1, col. 278, et t. 4, col. 62), etc. La prédication s'est adaptée au temps : ainsi l'éthique des transactions chez un saint Antonin de Florence † 1459; F. Vogl, *Das Vollkommenheitsideal des Christen in der Welt nach Antonin von Florenz*, Kallmünz près Ratisbonne, 1941.

Les Miroirs des princes forment une catégorie propre, florissante surtout au 9^e siècle (cf DS, t. 5, col. 847-851, et Congar, *L'ecclésiologie...*, p. 300, bibliographie), au 13^e siècle et dans la suite. Étude standard de W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart, 1938; réimpr., 1952. Pour les siècles ultérieurs : A. Werminghoff, *Drei Fürstenspiegel des 14. und 15. Jahrhunderts*, dans *Geschichtliche Studien A. Hauck*, Leipzig, 1916, p. 152-176; M.A.G. Carrillo, *Los Tratados sobre la educación de Principes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1948.

La promotion des laïcs a été largement tributaire de leur accès à l'instruction, lequel dépendait des clercs, des paroisses, des monastères, puis du progrès de l'urbanisation. Un nombre limité de laïcs comprenait le latin, et plutôt parmi les nobles (J. W. Thompson, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*, Berkeley, 1939). C'est pourtant dans le psautier qu'on apprenait à lire. Les prières en langue vulgaire sont des paraphrases du psautier. La Bible rayonne par des traductions au moins partielles qu'on trouve dès le 8^e siècle

en Angleterre, au 12^e en France, mais aussi par les Bibles moralisées, les Bestiaires, les Lucidaires et l'iconographie des sculptures, chapiteaux et vitraux. Depuis la fin du 11^e, on rencontre des faits de plus en plus nombreux d'instruction dans la petite noblesse, la bourgeoisie naissante, la classe des marchands qui se développe (P. Riché, *L'instruction des laïcs au 12^e siècle*, dans *Mélanges S. Bernard*, Dijon, 1954, p. 212-217). Les traductions, les écrits et l'enseignement religieux se développent au cours du 12^e siècle, et surtout au 13^e, après le quatrième concile du Latran (H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935; rééd., 1961, p. 431-432). En 1281, Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry (DS, t. 8, col. 645-649), ordonnait que, quatre fois l'an, on expose au peuple *vulgariter* les quatorze articles de foi, les dix commandements, les deux préceptes évangéliques de charité, les sept œuvres de miséricorde, les sept péchés capitaux avec leur progéniture, les sept vertus principales, les sept sacrements de grâce. L'exemple a été suivi.

G. H. Russell, *Vernacular Instruction of the Laity in the Later Middle Ages in England*, dans *The Journal of Religious History* (Sydney, t. 2, 1962-1963, p. 98-119). Mais là et dans de nombreux autres traités, tels que la *Somme des vices et des vertus* ou *Somme Le Roi* de Laurent d'Orléans (en 1279), qui répond assez bien au programme de Peckham et a été traduite ou copiée maintes fois, il s'agit d'instruction religieuse un peu encyclopédique plutôt que de « spiritualité ». Voir la notice de Laurent, t. 9, ci-dessous.

A. Dufourcq, *Histoire moderne de l'Église*, 6^e éd., t. 6, Paris, 1932, p. 536, 640 svv. — Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge, du 12^e au milieu du 14^e siècle*, t. 4 *La vie spirituelle*, Paris, 1928 (sur la *Somme Le Roi*, p. 123-198). — E.-J. Arnould, *Le Manuel des péchés. Étude de littérature religieuse anglo-normande*, Paris, 1940. — Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires...*, Paris, 1954, et DS, t. 7, col. 730-737. — G. Duby et R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, t. 1, Paris, 1958, p. 124-125 (révélation d'une culture profane).

Les 14^e et 15^e siècles voient, d'une part, une forte croissance de l'instruction et de la culture chez les laïcs, d'autre part, dans le contexte global des dissociations qui marquent cette époque, une certaine autonomie de la « spiritualité » (place de l'affectivité et de l'expérience) à l'égard de la théologie : prédication ou écrits en langue vulgaire, bien que souvent dans des cadres religieux (les spirituels rhénans ou flamands : Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso, Ruysbroeck; les mystiques anglais : Richard Rolle, Julienne de Norwich, Walter Hilton); rayonnement de la *Devotio moderna*, Gérard Groote et Thomas à Kempis; souci de Jean Gerson d'une formation des laïcs à la piété dans le monde, selon une ligne, à vrai dire, ascétique et quasi religieuse; à la fin de cette période, rappelons la prédication de Savonarole. On ne peut donner ici que quelques indications.

W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, 1955, p. 220-262. — F. X. Haimerl, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, Munich, 1952. — *Speculum christianum. A Middle English Religious Treatise of the 14th Century*, éd. G. Holmstedt, Oxford, 1930 (peu après 1350 : parties en anglais, très grande diffusion). — H. F. Frander, *Some Medieval Manuals of Religious Education in England and Observations on Chaucer's « Parson's Tale »*, dans *Journal of English and Germanic Philology*, t. 35, 1936, p. 242-248 (préparation à la confession). — Guy de Roye, évêque de Castres, *Doctrine de Sapience*, vers 1385 (cf Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. 14, Paris, 1962, p. 324). — G. Dufner, *Die « Moralia » Gregors des Grossen in ihren italienischen vulgarizzamenti*, Padoue, 1958. — Jean

Gerson, *ABC des simples gens* (*Œuvres*, éd. P. Glorieux, t. 7, Paris, 1966, p. 154-157; cf DS, t. 6, col. 314-315, et J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain, 1928). — K. Chesney, *Notes on some Treatises of Devotion intended for Margaret of York*, dans *Medium Aevum*, t. 20, 1951, p. 11-39. — S. Antonin de Florence, *Une règle de vie au 15^e siècle* (vers 1455), trad. Thierard-Baudrillart, Paris, 1921.

3) LES LAÏCS S'AFFIRMENT COMME CHRÉTIENS ET SPIRITUELS en dehors des cadres monastiques et cléricaux traditionnels. Ce sont des moments de fondation où apparaît l'affirmation d'un sentiment laïque.

a) On assiste peu à peu dans l'Église à l'intégration des *milites*, c'est-à-dire des combattants à cheval, qu'il ne faut pas d'emblée identifier avec la noblesse. Avant la fin du 10^e siècle, l'Église bénit les armes et ceux qui les portent comme un service des fins de la chrétienté : défense des pauvres, veuves et orphelins, des moines et des églises (Fliche et Martin, *ibidem*, t. 7, 1940, p. 483-487; t. 8, p. 462-478). L'idéal qu'on offre aux *milites* est celui d'une vie religieuse dans le monde et le service des armes (Cluny), de sorte que, de ce service intégré d'une façon plus organique et massive dans la vie militante de la chrétienté naissent, avec les croisades, les ordres militaires (S. Bernard, *De laude novae militiae ad milites Templi*, PL 182, 921-940; A. Borst, *Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit*, dans *Saeculum*, t. 10, 1959, p. 213-234; J. Blumke, *Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert*, Heidelberg, 1964). Avec les croisades, le chevalier gagne sur le moine dans l'estimation chrétienne (cf P. Rousset, *Les laïcs dans la Croisade*, dans *I laici nella « Societas christiana »*..., p. 428-445).

Mais la chevalerie a développé par elle-même certaines valeurs humaines et laïques qui étaient prisées très haut dans le monde et la société médiévale : fidélité à soi-même, à la chevalerie et à son code d'honneur. C'est ce qu'on trouve chanté dans le *Parzival* et le *Willehalm* de Wolfram d'Eschenbach (début 13^e siècle), indépendamment d'une foi chrétienne et surtout de l'Église et du clergé. A partir de la fin du 13^e, on voit se développer et s'exprimer un goût des valeurs séculières, courtoises, de la possession du monde, des formes d'individualisation de la religion (G. Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme, 1289-1440*, Paris, 1966, surtout p. 34-35, 89-90, 153-154).

b) Avant les croisades, le puissant mouvement de réforme commencé avant Grégoire VII, mais dont celui-ci a été le centre, a profondément changé la conscience de la situation des laïcs. Grégoire, d'abord, les a utilisés contre les clercs simoniaques ou incontinents : exemple de la *Pataria* de Milan avec saint Ariald † 1066 et Erlambaud † 1075, *strenuissimus miles Christi* (Grégoire, *Registrum* I, 27, éd. E. Caspar, Berlin, 1920, p. 45); de plus, il a cherché à détourner un Hugues de Bourgogne (mort à Cluny en 1093) de se faire moine : ce serait mettre la recherche de sa quiétude personnelle avant le salut des autres. A ce sujet, le pape écrit en 1079 à l'abbé de Cluny : « Cur non perpendis, non consideras in quanto periculo, in quanta miseria sancta versatur Ecclesia? » (*ibidem*, VI, 17, p. 423). Il y avait des antécédents : un moine avait détourné Guillaume de Longuépée † 942, fils de Rollon de Normandie, de se faire moine : son devoir était sur terre, dans l'exercice juste du pouvoir (cf PL 141, 675c). Des antigrégoriens, pour justifier leur opposition, arguent du fait que clercs et laïcs sont également d'Église et sont prêtres : ainsi Guibert (dans Landul-

phe, *Historia mediolanensis* III, 23, MGH *Scriptores*, t. 8, Hanovre, 1848, p. 90) et, vers 1100, l'Anonyme Normand veut exclure le mot *laicus*, qui est dépréciatif et non-chrétien, et ne parler que de *christianus* (*Die Texte des Normannischen Anonymus*, éd. K. Pellens, Wiesbaden, 1966, p. 200-201).

On voit s'exprimer, dans le dernier tiers du 11^e siècle et le début du 12^e siècle, une estime positive de la condition laïque. On en a un témoignage dans le *De vita christiana* de Bonizon de Sutri, entre 1089 et 1094 (éd. E. Perels, Berlin, 1930). Si son livre 7 est « De his qui sunt praelati in laicali ordine », son livre 8 est « De his qui sunt subditi in laicali ordine ». Il ne définit pas le laïc simplement par rapport au clerc, mais en lui-même, à partir de son baptême et de sa place dans la société; il traite des trois ordres, *artifices, negotiatores, agricolae*, ensuite des dîmes, du mariage et des règles d'un *legale coniugium*, puis montre « qualiter christiano sub sacerdotum obedientia sine querela vivere oporteat », en traitant des œuvres serviles, jeûnes et fêtes de l'Église. Les laïcs sont de vrais chrétiens, ils ont renoncé au monde aussi, ce sont à leur manière des *regulares*, sous la règle de l'Évangile.

Ainsi disent au 12^e siècle : Gerhoh de Reichersberg † 1169 (*De aedificio Dei* 43, PL 194, 1302; en 1138-1139), Étienne de Muret † 1124, initiateur des « pauvres du Christ » (*Sermo de unitate diversarum regularum*, dans E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 4, Anvers, 1764, p. 308); après eux, Jacques de Vitry † 1240 (*Sermones in epistolas et evangelia dominicalia*, Anvers, 1575, p. 156; *Historia orientalis et occidentalis*, Douai, 1597, p. 357-358). Au 13^e siècle, un Pierre de Vérone en travaillant à la paix des cités, invitera les laïcs à sanctifier la vie de celles-ci en en prenant la responsabilité (fondation de la Société de la Vierge et de la Société de la Foi, dont l'exemple se répandra de Milan à Florence et dans l'Italie du nord : G.-G. Meersseman, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, AFP, t. 20, 1950, p. 5-113; t. 21, 1951, p. 51-196; t. 22, 1952, p. 5-176; t. 23, 1953, p. 275-308).

É. Delaruelle, *Essai sur la formation de l'idée de croisade*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1944, p. 74-79, et 1953, p. 37-42. — M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique*, RHE, t. 49, 1954, p. 59-89 (= *La théologie au XII^e siècle*, p. 225-251). — B. Töpfer, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, Berlin, 1957. — G. Duby, *Les laïcs et la paix de Dieu*, dans *I laici nella « Societas christiana »*..., p. 448-461.

c) La fin du 11^e siècle et le 12^e voient se développer des *mouvements laïcs de vie spirituelle* caractérisés par une volonté de pauvreté, de littéralisme évangélique, de critique des clercs et parfois des institutions ecclésiastiques. Ce courant, qui demanderait à être suivi en détail selon les temps et les régions, présente plusieurs aspects qui intéressent diversement notre sujet.

Aspects économiques et sociaux : prédominance de certaines catégories, en général des métiers ou conditions comportant une plus grande mobilité et des occasions de communiquer.

Aspects culturels : rôle des femmes qui sont actives dans l'Église, et pas seulement dans la vie religieuse ou recluse. Elles peuvent gagner une promotion, sinon une émancipation, au plan religieux. On en trouve d'assez nombreuses dans les mouvements plus ou moins marginaux ou sectaires.

Aspects doctrinaux : nombre de laïcs veulent être aussi chrétiens que moines ou clercs. La *vita apostolica* n'est pas réservée à ceux-ci, ni le commerce personnel des Écritures (on se fait traduire le psautier et d'autres livres de la Bible, des textes des Pères; on connaît

comme les clercs!), ni la ferveur, ni l'ascèse (un des aspects du mouvement des flagellants de 1349, cf DS, t. 5, col. 395-397). Les laïcs veulent aussi prêcher. « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Pierre Valdès † 1218; cf DS, t. 5, col. 857).

Aspect, enfin, d'intériorisation déjà si net dans l'éremitisme ou dans des courants hérétiques du 12^e siècle, qui se nourrira de la *Devotio moderna* et sera puissamment favorisé, fin 15^e siècle, par la diffusion des textes imprimés, livrés à la lecture personnelle.

H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935; réimpr. avec supplément, Hildesheim, 1961. — L. Spätling, *De apostolicis, pseudoapostolis, apostolinis*, Munich, 1947. — A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen en Begardenbeweging*, Anvers, 1947. — G.-G. Meersseman et E. Adda, *Pénitents ruraux et communautaires en Italie au XII^e siècle*, RHE, t. 49, 1954, p. 343-390. — E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956. — H. Wolter, *Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter*, GL, t. 30, 1957, p. 357-369. — *Cahiers de Fanjeaux*, Toulouse, 1965 svv. — G. Lef, *The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology*, dans *Journal of theological Studies*, t. 18, 1967, p. 58-82. — *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^e-18^e siècles*, publié par J. Le Goff, La Haye-Paris, 1968 (p. 407-467, bibliographie, par H. Grundmann, des études parues depuis 1900; à part, *Sussidi eruditi*, Rome, 1967).

d) Le naturalisme du 12^e siècle d'abord (école de Chartres), mais surtout la philosophie thomiste ont donné un fondement à une estime positive de l'activité et de l'entreprise humaines, voire, en un sens, à leur *sécularité*.

M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, p. 19-51. — R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie patenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951. — Y. Congar, *Jalons*, p. 578-579. — G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge*, rééd., 5 vol., Paris-Louvain, 1956-1970.

e) L'humanisme a, dans la suite, œuvré dans le même sens, par une affirmation de la bonté des choses créées et de la *dignité de l'homme* : apportant un contre-poids au pessimisme que véhiculait une certaine façon d'entendre la condition pécheresse et le *contemptus mundi*. Un optimisme pratique dans l'usage des biens du monde s'allie avec une dévotion qui, cependant, évite d'être dominée par les clercs. Exemple assez représentatif : le marchand Francesco di Marco Datini † 1410, qui s'enrichit au maximum, observe une pratique dévotionnelle sérieuse, mais modérée, et exclut soigneusement les clercs de ses affaires et fondations charitables (I. Origo, *The Merchant of Prato*, Londres, 1957, et trad. française, Paris, 1959; C. N. L. Brooke, dans *The Layman in Christian History*, Londres, 1963, p. 127-128).

f) Depuis le 13^e siècle, les laïcs, bourgeois et seigneurs, prennent aux clercs diverses activités soit politiques, soit de bienfaisance ou de gestion municipale. Ils les exerceront au nom de la sainte Trinité et chrétiennement, mais eux-mêmes! Cela ira, chez Marsile de Padoue, jusqu'à attribuer tout *pouvoir* (juridique) au législateur laïc (cf G. de Lagarde, *op. cit.*, t. 3 *Le « Defensor pacis »*, 1970).

g) Des *mouvements antihérarchiques* apparaissent, les lollards, par exemple, après Wyclif † 1384, qui reprennent à nouveaux frais, des thèses selon lesquelles

« la vertu, la sainteté, l'état de grâce devenaient les seuls vrais critères de l'appartenance à l'Église » (J. Leclercq et F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1961, p. 618).

h) On s'oriente ainsi vers une reconnaissance de la sainteté, non seulement dans le monde, mais par l'exercice chrétien des activités séculières. Jean Tauler † 1361, qui a fait un sermon sur les métiers vus comme des services dans le corps (*Die Predigten Taulers*, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 177), dit un jour de Trousaint : « Vient enfin la foule des gens du commun, qui vont à Dieu dans les choses et avec les choses » (Sermon 74, éd. É. Huguency, t. 3, Paris, 1935, p. 172, trad. littéraire; ce sermon ne figure pas dans Vetter).

3° Du 16^e au 18^e siècle. — Les réformateurs protestants ont ramené la spiritualité laïque au christianisme pur et simple en niant qu'il y ait aucune différence de qualité entre laïcs, prêtres ou moines; tous sont également prêtres; aucun état, aucun vœu, aucune observance ne privilégie un homme devant Dieu. Chacun, par contre, doit servir selon son état; le métier est « vocation », *Beruf*; de fait, Luther et Calvin lui ont appliqué le texte de 1 Cor. 7, 20-21.

Quand Luther dit « est etiam in laicis spiritus Christi » (*Resolutio super propositione de potestate Papae*, éd. Werke, t. 2, Weimar, 1884, p. 189), il ne dit rien que de classique et de catholique, rien que n'affirme au même moment son adversaire dominicain Jean Mensing (cité par G.-H. Tavard, *Écriture ou Église?*, Paris, 1963, p. 230-232).

Luther écrit encore : « Un cordonnier, un forgeron, un cultivateur ou tout autre métier a son office et son travail et pourtant tous sont également prêtre et évêque. Chacun doit, par son office et son travail, être utile et servir... comme les membres du corps se servent l'un l'autre » (Appel à la noblesse, t. 6, p. 409). C'est l'idée du moyen âge (A. Auer, *Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit nach Thomas von Aquin und Luther*, Rottenburg, 1953), mais avec une thèse de sacerdoce baptismal commun et exclusif, que proclament une lettre du 18 décembre 1519 à Spalatin (*Briefwechsel*, t. 1, p. 595, 26-27), l'Appel à la noblesse de 1520 (*Werke*, t. 6, p. 407-410), la Liberté d'un homme chrétien (t. 7, p. 27-28), le *De captivitate babilonica*, 1520 (t. 6, p. 566), le *De abroganda missa privata*, 1521 (« nullus laicus, nullus clericus », t. 8, p. 429, 31-32; p. 419, 7-8), la Glose sur *Gal. 3, 28* (t. 57, p. 28), le sermon de 1544 à Torgau, etc.

Cf G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, Munich, 1952 (bibliographie et discussion d'études antérieures); M. Schmidt, *Die Bedeutung Luthers für das christliche Laientum*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 94, 1969, p. 1-10.

L'humanisme n'a pas inventé le thème de dignitate hominis (cf H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1974, p. 145-146, 232). Le thème est chrétien chez Pic † 1494. G. Manetti † 1459 est davantage tourné vers la terre et l'affirmation de la réussite humaine. Chez Érasme † 1536, la tension entre l'humanisme antique et une vie centrée sur Dieu se résout dans l'intériorisation d'un christianisme désencombré de dévotions formalistes et de pratiques tout extérieures : « Monachus non est pietas ». L'*Enchiridion militis christiani* (1504) est un manuel de vie chrétienne : en moins de quinze ans il a été traduit en espagnol (1528), en français (1529), en anglais (1533), en néerlandais et en italien. C'est cet humanisme chrétien qui a nourri un Thomas More † 1535, père de famille, chancelier, écrivain, martyr.

DS, art. HUMANISME, t. 7, col. 1006-1028 (J.-P. Massaut). — E.-V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'évangélisme matrimonial au 16^e siècle*, Genève, 1945. —

A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf, 1954.

On a discuté le terme d'« humanisme dévot » (Bremond; cf DS, t. 7, col. 1028-1033). Il s'agit d'une attitude qui garde une sympathie à la vie terrestre, le propos d'y implanter une forte vie d'union à Dieu sans passer nécessairement par les formes et usages monastiques. Il est marqué par une insistance sur l'oraison mentale, propagée par les nouveaux instituts religieux : capucins, carmes réformés, jésuites, ursulines, oratoriens, sulpiciens. La publication en langue vulgaire de catéchismes, de livres de doctrine et de spiritualité après le concile de Trente et pendant la première moitié du 17^e siècle, est surabondante (DS, t. 2, col. 281-282, etc. et t. 5, col. 911; J. Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources, 1501-1610*, Paris, 1952; Ch. Berthelot du Chesnay, *La spiritualité des laïcs*, et M.-C. Gueudré, *La femme et la vie spirituelle*, dans *XVII^e siècle*, n. 62-63, 1964, p. 30-46 et 47-77; L. Cognet, *La spiritualité moderne. L'essor : 1500-1650*, Paris, 1966).

Évidemment, ces écrits, et la direction spirituelle qui les accompagne, n'ont atteint, sauf exception, que les couches sociales urbaines et cultivées, jouissant de quelque loisir. Ils dessinent cependant une véritable spiritualité des laïcs, sinon une spiritualité laïque : s'il y a vraie sanctification dans le monde, il n'y a pas pleine sécularité. Au risque de schématiser et de décomposer des aspects qui coexistent, nous envisageons cinq moments :

1) TOUS SONT CONSACRÉS ET APPELÉS A LA SAINTETÉ. — Le concile de Trente, en face de la Réforme, avait affirmé et même accentué la différence entre clercs et laïcs (session VII, c. 10; XXIII, Denzinger, n. 1610, 1767, 1776). L'époque qui va du milieu du 16^e siècle au milieu du 18^e siècle a cependant affirmé que, par le baptême et l'onction qui le suit, tous les fidèles sont consacrés et participent au sacerdoce royal du Christ « pour offrir à Dieu un sacrifice continu de bonnes œuvres » (Rituel de Boulogne, 1750).

« L'Eucharistie est le sacrifice de toute l'Église » (Condren).

A. Robeyns, *L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. Le concile de Trente et la théologie moderne*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. 11, Louvain, 1933, p. 41-67. — P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruxelles-Paris, 1950, p. 338-454 (textes d'Érasme à Augustin Calmet), p. 614-618 (Pastoraux et Rituels du 18^e siècle).

Ch. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, 4^e partie, Paris, 1677, p. 323 (cf DS, t. 2, col. 1373-1388). — L. Thomassin, cf DS, t. 5, col. 939. — Bremond (t. 9, p. 159 svv) narre, d'après N. Letourneux, la résistance au mouvement de traduction de la prière eucharistique et de participation active à la célébration, dans la crainte que les fidèles ne puissent penser qu'ils sont « prêtres comme le prêtre » (Cl. Judde).

2) SPIRITUALITÉ DE L'ÉTAT DE VIE et de la conformité à la sainte volonté de Dieu, animée par l'amour. Le classique est ici François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, Lyon, 1609), bien qu'il ait été précédé, même en France (par exemple, par L. Richeome, mais sa théorie est lourdement précieuse). Le fond de la dévotion est l'amour conçu comme la volonté constante de faire le bon plaisir de Dieu.

« Ceux qui ont traité de la dévotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de dévotion qui conduit à cette entière retraite. Mon intention est d'instruire ceux qui vivent en villes, en ménages, en la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur » (*Introduction...*, Préface).

« Il faut aimer ce que Dieu aime : or il aime notre vocation ; aimons-la bien aussi et ne nous amusons pas à penser sur celle des autres » (lettre à la Présidente Brulart, *Œuvres*, t. 12, Annecy, 1902, p. 351).

C'est l'enseignement que proposent, chacun avec les nuances de sa vision, et pour nous en tenir à la France, Étienne Binet (*La fleur des psaumes de David*, Rouen, 1615, p. 144 svv), Yves de Paris (*Morales chrétiennes*, t. 3-4, Paris, 1638-1642), J.-B. Saint-Jure (*L'homme spirituel*, Paris, 1646 : « Les personnes mariées ont leurs obligations et les ecclésiastiques, les prélats, les religieux les leurs », p. 198-199), J.-J. Olier † 1657 (cf DS, t. 8, col. 1457-1458), Saint-Cyran † 1643 : « Il n'y a point de si petit métier dans lequel l'homme ne se puisse sanctifier, s'il le veut comme il faut, selon Dieu et avec les circonstances et l'étendue que Dieu demande » (*Lettres chrétiennes et spirituelles*, t. 1, Lyon, 1674, p. 152), Julien Hayneuve † 1663 (*L'ordre de la vie et des mœurs*, t. 2, Paris, 1640, p. 352-353, 445). Même Fénelon détaille les devoirs de la maison et de la profession, qu'il veut voir exercer sous l'attrait, le goût et l'esprit de Dieu. Les plus fervents poussent très loin la mystique d'adhésion à la volonté de Dieu (voir, par exemple, M. de Cer-teau, *Politique et mystique. René d'Argenson, 1596-1651*, RAM, t. 39, 1963, p. 45-82, qui a donné un *Traité de la sagesse chrétienne ou de la riche science de l'uniformité aux volontés de Dieu*, Paris, 1651).

Outre les classiques H. Bremond et L. Cognet, citons : M. Tietz, *S. François de Sales' Traité de l'amour de Dieu (1616) und seine spanischen Vorläufer, Cristóbal de Fonseca, Diego de Estella, Luis da Granada, S. Teresa de Jesús und Juan de Jesús María*, Wiesbaden, 1973 ; Julien-Eymard d'Angers, *Problèmes et difficultés de l'humanisme chrétien*, dans *XVII^e siècle*, n. 62-63, 1964, p. 4-29. — Optat de Veghel, *Aux sources d'une spiritualité des laïcs, le P. Benoît de Canfield et l'exercice de la volonté de Dieu*, dans *Études franciscaines. Suppl.*, t. 15, 1965, p. 33-44. — Second de Turin, *Une apologie littéraire et doctrinale de la dévotion séculière d'après le capucin Philippe d'Angoumois † 1638*, dans *XVII^e siècle*, n. 74 et 75, 1967, p. 3-25 et 3-21 (invitation adressée à une femme du monde de se convertir à la dévotion ; lourdement rhétorique). — J. Kraus, *Fénelons moraltheologisches Leitbild*, dans *Fénelon. Festschrift zur 300. Wiederkehr seines Geburtstages*, éd. J. Kraus et J. Calvet, Baden-Baden, 1953, p. 208 svv.

3) Dans le contexte ci-dessus indiqué, VALORISATION POSITIVE DU MARIAGE (Bremond, t. 9, p. 289 svv, cite des textes formels de François de Sales, Bossuet, Fénelon, et d'autres moins grands), même chez Saint-Cyran (cf J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, Paris, 1962, p. 478). Mais on ne peut méconnaître ni l'étroitesse des règles éthiques patronnées par les papes (cf Clément VII et Paul V, dans H. Davis, *Moral and Pastoral Theology*, t. 2, Londres, 1935, p. 182 ; Alexandre VII, Denzinger, n. 2060), ni des déclarations, en particulier dans le monde janséniste, voyant dans le mariage « la plus périlleuse et la plus basse des conditions du christianisme » (cf M. Busson, *La religion des classiques, 1660-1685*, Paris, 1948, p. 56 ; H. Klomps, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Ueberwindung des sexualethischen Rigorismus*, Cologne, 1964).

4) IDÉAL EXIGEANT : ORAISON ET ASCÈSE. — L'antiquité et le moyen âge ont pratiqué la méditation liée à la *lectio divina* et à la psalmodie. Notre époque est celle de l'oraison mentale, soit méthodique et discursive, soit affective et passive. Avant Ignace de Loyola, Cisneros (DS, t. 2, col. 910-921), avant Thérèse d'Avila,

Bernal Diaz de Lugo (DS, t. 3, col. 857-858), Alonso de Orozco (t. 1, col. 392-395), Martin de Azpilcueta, Louis de Grenade avaient vulgarisé en Espagne la pratique de l'oraison (cf P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1925, p. 19-34 et 144 svv). En Italie, c'est le théatin Laurent Scupoli, dont le jeune François de Sales portait sur lui le *Combat spirituel*. La France a connu diverses traductions, puis a eu ses propres auteurs : Pierre Coton, François de Sales, Philippe d'Angoumois, Jean-Pierre Camus, Étienne Binet, André Baiole, etc. Nombre de femmes et d'hommes engagés dans la vie active ont pratiqué l'oraison (cf Ch. Berthelot du Chesnay, dans *XVII^e siècle*, n. 62-63, 1964, p. 31-34). Son estime a même mené à critiquer la prière vocale (H. Bremond, t. 10, p. 1 svv). Cette époque a été aussi, et en liaison avec le goût de l'oraison, celle de la direction spirituelle (*XVII^e siècle*, n. 62-63, p. 39-41 ; DS, t. 3, col. 1119-1133).

Directeurs et auteurs spirituels présentent une religion exigeant l'abnégation de soi-même et la mortification, même ceux qui sont réputés les plus doux, tels François de Sales, Vincent de Paul, Olier (qui parle d'« esprit déterré »), et les jésuites que les jansénistes accusaient de laxisme. Le siècle est assez pénétré par une vue pessimiste, « augustinienne », du « monde » : « Il est difficile de se sauver vivant dans le monde » (Yves de Paris, *Heureux succès de la piété*, Paris, 1632, 1^e partie, ch. 11).

J. Fatio, *Trattato utilissimo della mortificatione*, Naples, 1594 ; trad. franç., Douai, 1595. — B. Willot traduit en français J. Alvarez de Paz, *Traité de la mortification intérieure*, Douai, 1620. — É. Luzvic, *Le fiel de la pénitence*, Paris, 1621. — Alard Le Roy, *La pénitence délayée, souvent infructueuse*, Liège, 1641.

Second de Turin, *L'emprise de l'idéal monastique sur la spiritualité des laïcs au XVII^e siècle d'après le P. Philippe d'Angoumois*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 40, 1966, p. 209-239, 353-383. — L. Cognet, *Le mépris du monde à Port-Royal et dans le jansénisme*, RAM, t. 41, 1965, p. 387-402, qui conclut : « Les dépôts d'archives nous livrent en grand nombre des règlements de vie rédigés pour des personnes du monde, dont l'austérité laisse rêveur et qui supposent un rigoureux esprit de retraite ». — DS, art. JANSÉNISME, t. 8, col. 142 svv. — J. Delumeau, *Le catholicisme, de Luther à Voltaire*, Paris, 1971, p. 326-330 : quel christianisme a-t-on enseigné ?

Que pratiquait le petit peuple, et comment ? « Les écoles de paroisses, voilà l'unique moyen de détruire les vices et d'établir la vertu » (Adrien Bourdoise à J.-J. Olier). Car « Dieu demande des adorateurs en esprit et en vérité, et pas seulement un peuple qui l'honore du bout des lèvres. Que servira à ce peuple pauvre d'assister à la messe et aux offices divins s'il ignore les vérités fondamentales de la religion ? », écrit H.-M. Boudon vers 1680. De fait, l'institution du catéchisme paroissial se généralise en France dans la décennie 1660-1670. Parlant du catéchisme édité en feuillets, Louis Abelly déclare, dans sa *Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul* (Paris, 1661) : « On en a distribué en France et ailleurs jusqu'à des millions en peu de temps avec un fruit incroyable parmi les pauvres et autres personnes de toutes conditions ». Avec le catéchisme (cf É. Germain, *Langage de la foi à travers l'histoire*, Paris, 1972 : les citations précédentes, p. 75, 86, 87), la première communion (Bremond, t. 9, p. 226), les missions, les dévotions (telles que le Sacré-Cœur, l'adoration réparatrice, le Rosaire)

l'Église de France a reçu alors le cadre de sa vie paroissiale telle qu'elle a duré jusqu'au concile du Vatican II.

Pour les prières et dévotions, cf Bremond, t. 9 et 10; DS, art. FRANCE, t. 5, col. 939-946; pour la littérature populaire de piété, diffusée par colportage, R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, 1964, p. 77-97. Quelle était la pratique de la communion? Fénelon l'eût admise quotidienne pour les laïcs (Bremond, t. 9, p. 126-127). On était évidemment très en deçà.

Et la lecture de l'Écriture? Elle est recommandée, parfois avec réserve (ainsi par Jean-Pierre Camus). Pour sa pratique, voir Bremond, t. 9, p. 327 svv; Pourrat, t. 3, p. 6-13; DS, t. 4, col. 226 svv, et t. 5, col. 917 svv; Ch. Berthelot du Chesnay, dans *XVII^e siècle*, n. 62-63, 1964, p. 32-34. Évidemment, le degré d'instruction joue son rôle. Un Ségault, maître des comptes en 1739, a suffisamment de lectures pour se constituer une apologétique personnelle, avec les effusions d'une âme touchée par le sérieux du christianisme (E. Griselle, *Les études ecclésiastiques d'un laïc au XVIII^e siècle*, dans *La science catholique*, t. 14, 1899-1900, p. 983-996, 1102-1113).

Le père du trop fameux Restif de la Bretonne, cultivateur vers 1740, lisait, après souper, trois ou quatre chapitres de l'Écriture devant la famille et les domestiques réunis. Il commençait ainsi : « Recueillons-nous, mes enfants; c'est l'Esprit Saint qui va parler » (*La vie de mon père*, 2^e partie, liv. 4, éd. de Paris, 1929, p. 167). Et encore : « Au Meix-Tiercelin, comme à Sompuis, les laboureurs lisaient le nouveau Testament et s'exerçaient à en retenir par cœur quelques versets; les filles et les femmes portaient toujours avec elles, dans un petit sac, une Bible en langue vulgaire » (E. Spuller, *Royer-Collard*, Paris, 1895, p. 6).

Il faut noter enfin que si l'Église a connu des confréries à travers tout le moyen âge, des groupements de ce genre ont été nombreux aux 17^e et 18^e siècles, depuis les collèges des jésuites jusqu'aux métiers et aux paroisses. Cf G. Le Bras, *Les confréries chrétiennes*, dans *Revue historique de droit*..., 1940-1941, p. 310-363; DS, t. 5, col. 956; A.-M. Burg, *L'Église de Strasbourg au XVIII^e siècle. Notes sur la pastorale, ses cadres et ses méthodes*, dans *Parole de Dieu et sacerdoce*, Tournai-Paris, 1962, p. 275-288; J.-P. Gutton, *Les compagnies paroissiales de charité à Lyon aux 17^e et 18^e siècles*, dans *Mélanges André Lacroix*, Lyon, 1972, p. 445-454. Les fidèles se donnaient là une expression de leur religion à leur niveau et à leur goût, parfois mêlée de traces païennes (B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, t. 1 *L'Église et la bourgeoisie*, Paris, 1927, p. 22), d'où un désir de contrôle et finalement une interdiction (1776).

La compagnie du Saint-Sacrement a pris la suite des compagnies de pénitence ou des fraternités vouées à la réparation, mais elle offre l'exemple d'une sainteté de laïc, celle d'un de ses fondateurs, Gaston de Renty (1611-1649) : prière, pénitence, catéchisme, assistance aux pauvres et aux malades. Contemporains de Renty, le luxembourgeois Henri Buch (1598-1666) qui, en 1645, fonda à Paris la fraternité des cordonniers, et le tyrolien de Hall, Hippolyte Guarinomi (1571-1654), médecin, apôtre social, constructeur d'églises, instructeur des enfants pauvres.

J.-B. Saint-Jure, *Vie de M. de Renty*, Paris, 1652. — A. Bessières, *Gaston de Renty et Henry Buch*, Paris, 1931. — G. Barbiero, *Le confraternite del SS.mo Sacramento prima del 1539*, Vedelago, 1944. — Ch. Berthelot du Chesnay, dans *XVII^e siècle*, n. 62-63, 1964, p. 41-45. — M. Pecquet, *Des Compagnies de Pénitents à la Compagnie du Saint-Sacrement*, *ibidem*, n. 69, 1965, p. 3-36. — J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 382-386 (sur Guarinomi).

5) MILITANCE APOSTOLIQUE DES LAÏCS. — Parlant de l'ordre militant des laïcs à côté de celui des clercs et de celui des moines, Robert Bellarmin † 1621 n'avait traité que des princes; les points controversés touchant les laïcs, disait-il, « ad disputationem de magistratu politico revocari possunt » (*Controversiae de membris Ecclesiae militantis*, lib. 3, c. 1, dans *Opera omnia*,

t. 3, Paris, 1870, p. 5). De fait, que des laïcs s'occupent des choses d'Église, c'était nouveau; on l'a difficilement admis de G. de Renty. Mais nous sommes à l'époque des réévangélisations des campagnes, des missions, des dames catéchistes, et aussi d'une apologie de la foi en face du pyrrhonisme, des libertins ou des déistes. Les mots mêmes d'« apostolique », d'« apostolat », naguère restreints à une référence aux apôtres, prennent leur sens moderne : des laïcs participent à l'apostolat. Dans des pays où l'action du clergé est exclue (Japon) ou empêchée (Hongrie), ce sont les laïcs qui maintiennent la transmission de la foi et la vie chrétienne.

Bremond, t. 5, p. 82 (réévangélisation de la Bretagne), p. 107 (dames catéchistes), p. 138 svv (retraites organisées par des femmes); DS, t. 5, col. 1004-1006, et t. 7, col. 842-851; DS, t. 5, col. 955, et t. 8, col. 1592-1594 (missions aux 17^e et 18^e siècles). — Sur le mouvement catéchistique mené par des laïcs en Italie et en France aux 16^e et 17^e siècles, M. Sauvage, *Catéchèse et laïc. Participation des laïcs au ministère de la parole*..., Paris, 1962, p. 14 svv et 269-447. — L.-M. Dewailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif « apostolique »*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 5, 1948, p. 141-152 (repris dans *Envoyés du Père*, Paris, 1960, p. 114-140). — H. Holstein, *L'évolution du mot « apostolique » au cours de l'histoire de l'Église*, dans *L'Apostolat*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1957, p. 41-61. — F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck, 1962, p. 93-128 et 139-172. — Mgr F. Marnas, *La « religion de Jésus » ressuscitée au Japon*, 2 vol., Paris, 1897. — K. Juhasz, *Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn*, Münster, 1960, et NRT, t. 77, 1955, p. 849-859.

4^o Au 19^e siècle, des laïcs sont apôtres dans une Église encore cléricale qui se défend au sein d'un monde en voie de sécularisation.

Les structures de la société ancienne ont été bouleversées. Les idées du 18^e siècle font leur chemin, les intelligences se sécularisent comme la société. L'idée laïque s'affirme, selon laquelle la religion est affaire de conscience privée et ne doit rien déterminer dans la vie publique. L'industrialisation entraîne un début d'urbanisation. Le fait « masses » apparaît, avec, pour réponse, le socialisme.

En face, l'Église catholique rassemble et reconstruit ses forces. Elle se raidit dans un refus des nouveautés, une volonté de se défendre et de défendre le petit peuple contre dangers, erreurs, illusions, contre « la peste du laïcisme ». Au point de vue d'une spiritualité du laïc, cette attitude de restauration et de défense se traduira en deux lignes assez différentes : la masse ou le bon peuple, les élites et même plus précisément les notables. Cette distinction était un fait. Elle se trouve même exprimée comme traduisant « l'ordre social » jusque chez Léon XIII (lettre du 14 avril 1889 à l'archevêque de Malines; encyclique *Graves de communi*, 18 janvier 1901) et Benoît XV (à la noblesse romaine, 5 janvier 1921; textes dans *Le laïc*, coll. Les enseignements pontificaux, Tournai-Paris, 1956, p. 107, 178, 260).

1) POUR LA MASSE DES FIDÈLES, les catéchismes, que la presque totalité des français ont entendus, insistent, depuis le *Catéchisme impérial* de 1806, sur la notion de *devoir*; ils lient la perfection chrétienne à la séparation du monde, ils insistent sur la distribution des hommes en ceux qui commandent et ceux qui obéissent : l'Église elle-même est une société hiérarchisée (É. Germain, *A travers les catéchismes des cent cinquante dernières années*, dans *Recherches et débats*, n. 71 consacré à Élités et masses dans l'Église, 1971, p. 107-131).

Cette mise en œuvre d'une pastorale qui déterminait une certaine spiritualité peut être caractérisée par deux traits, à condition de ne pas oublier que le 19^e siècle fut un très grand siècle missionnaire et qu'il développa, dans les pays de vieux christianisme, une considérable activité de missions :

a) Protection des fidèles contre les erreurs et dangers de la société globale, par une multitude de sociétés, associations, confréries, œuvres confessionnelles constituant une sorte de double catholique des activités séculières (écoles, universités, hôpitaux, sociétés de loisirs et de sports, voire, plus tard, syndicats, etc); enseignement et littérature populaire à visée apologétique.

G. de Bertier de Sauvigny, *Le comte Ferdinand de Bertier (1782-1864) et l'énigme de la Congrégation*, Paris, 1948. — E. Sevrin, *Les missions religieuses en France sous la Restauration, 1815-1830*, 2 vol., Paris, 1948 et 1959. — C. Bona, *Le « Amicizie »*, Turin, 1962; DS, art. FRANCE, t. 5, col. 973 svv. — E. Germain, *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse*, Paris, 1968. On peut trouver un échantillonnage significatif des sociétés et œuvres en dépouillant la suite des documents pontificaux depuis Léon XII dans *Le laïc (Les enseignements pontificaux)*, déjà cité, et dans François Veuillot, *Sous le signe de l'Union. Histoire des congrès nationaux de l'Union des œuvres, 1858-1939*, Paris, 1948.

b) Diffusion et vitalité des *dévotions*, le plus souvent à l'humanité de Jésus (vg Sainte-Enfance, Sacré-Cœur), à Marie (vg Cœur Immaculé), à Joseph, à la Sainte-Famille, mais aussi à des mystères évangéliques (vg Nazareth, Béthanie, etc). Sous ces patronages, un grand nombre de confréries, d'associations et de fondations religieuses s'organisent avec leurs pratiques propres. Pour elles et par elles, on propage images pieuses, objets d'« art religieux » et d'innombrables publications populaires, dont la multiplication des « Mois » de Marie, de Joseph, du Sacré-Cœur, du Rosaire, etc, est un bon exemple.

A la dévotion au Sacré-Cœur, il faut rattacher l'Apostolat de la Prière (1849); cf DS, t. 1, col. 770-773; t. 5, col. 975-976, et t. 8, col. 1050; P. Vallin, *Les liens du monde et l'union à Dieu d'après le P. H. Ramière*, dans *Le mépris du monde*, Paris, 1965, p. 171-187.

H. Taine, *Origines de la France contemporaine*, t. 4, Paris, 1894, p. 144 svv, et DS, t. 5, col. 986 svv. — Proudhon a dénoncé cette évolution de la religion (cf H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945, p. 106-108). — A. Garnier, *L'Église éducatrice du peuple sous la Restauration. Les congrégations d'hommes*, VS, t. 28, 1931, p. 83-92. — A. Gambari, *Institutorum saecularium et congregationum religiosarum evolutio comparata*, dans *De institutis saecularibus...*, Rome, 1951, p. 311 svv.

2) ÉLITES ET NOTABLES. — « Le monde, nous criet-on de toutes parts, s'est retiré de nous » (Montalembert, au procès de l'école libre, 1831). La vie publique se laïcisait, souvent de façon agressive contre l'Église des clercs. L'autorité est ébranlée. On ne devait plus chercher un appui pour la liberté de l'Église auprès des princes, mais dans l'opinion publique, qui devenait la grande puissance, comme l'ont bien compris Lamennais et Lacordaire.

Ce sont des notables de la culture, de la société ou de la politique qui mènent cette action dans l'opinion, la culture, la bienfaisance, la législation sociale, les mouvements populaires.

En Allemagne, le cercle de Münster autour de la princesse Amelia Gallitzin † 1806 et Léopold von Stolberg † 1819, le

cercle de Munich avec Joseph Goerres † 1848 (DS, t. 6, col. 572-578), puis Clemens Brentano † 1842, Lueger, Moritz Lieber † 1861, le baron Max von Loe, pendant le Kulturkampf Ludwig Windthorst † 1891 (cf DS, t. 1, col. 344-345 et 1686-1687). Cf G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, 4 vol., Paris, 1905-1909.

En France : L. de Bonald † 1810, J. de Maistre † 1821, Chateaubriand † 1848, Louis Veuillot † 1883, des apologistes de moindre talent comme Auguste Nicolas † 1838, des hommes politiques comme Charles de Montalembert † 1870, A. de Falloux † 1885 ou A. de Melun † 1877 qui a une nette conscience de sa vocation laïque (cf A. d'Andigné, *Un apôtre de la charité, Armand de Melun*, Paris, 1961, p. 36), Frédéric Ozanam † 1853, et plus tard Philibert Vrau † 1905, Léon Harmel † 1915 (DS, t. 1, col. 1695; t. 5, col. 976-980; t. 7, col. 78-80). Malgré le nombre des traductions de la Bible et le succès de l'*Imitation* (DS, t. 5, col. 966, 975 svv), Lacordaire pensait que l'Église de France manquait d'hommes de caractère, virils et libres (allocution donnée à Sorèze le 15 décembre 1857); il a passé les sept dernières années de sa vie à en former, dans le collège de Sorèze, et il a écrit pour cela ses *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne* (Paris, 1858; cf DS, t. 9, col. 44).

En Espagne, un Donoso Cortès † 1853.

En Italie, Vincent Pallotti † 1850, qui a été présenté par Jean XXIII et Paul VI comme le précurseur de l'Action catholique et d'un âge adulte du laïc (Documentation catholique, t. 60, 1963, col. 233-240 et 1371-1374), Giuseppe Toniolo † 1918 et Contardo Ferrini † 1902 (DS, t. 1, col. 1711-1712, et t. 5, col. 199-200).

En Angleterre, A. Phillipps de Lisle † 1878, W. C. Ward † 1882, Lord John Acton † 1902. J. H. Newman † 1890 déploierait qu'on ait empêché les laïcs de coopérer à son œuvre d'université catholique à Dublin (lettre du 10 décembre 1873 à Fottrell). Il avait, dans *The Rambler*, en 1859, publié l'article fameux : *On consulting the faithful on matters of Faith* (rééd. par J. Coulson, Londres, 1961). Il développait pour son directeur, le 21 février 1851, le projet de constituer une équipe de jeunes laïcs dont l'engagement pour la cause de l'Église pourrait être intérieurement sanctionné par un acte religieux.

L'Irlande eut pourtant son champion, Daniel O'Connell † 1847.

En Hollande, un J.A.A. Thijm † 1889 inspirait et animait des activités de haute culture scientifique.

Ces initiatives de laïcs n'ont pas toujours été sans susciter la méfiance et les réactions du clergé (cf J. Baintvel, dans *Un siècle. Mouvement du monde de 1800 à 1900*, t. 3, Paris, 1900, p. 172-174). Les témoignages abondent qui assignent aux laïcs un statut de soumission (ainsi P. Guéranger, dans *L'Univers*, 6 septembre 1857, repris dans *Essais sur le naturalisme contemporain*, t. 1, Paris, 1858, p. 381).

Le schéma *Supremi Pastoris* préparé pour Vatican I affirmait : « Personne ne peut ignorer que l'Église est une société inégale dans laquelle Dieu a destiné les uns à commander, les autres à obéir. Ceux-ci sont les laïcs, ceux-là les clercs » (c. 10). Affirmation reprise par Pie IX (*Exortae in ista*, 29 avril 1876, aux évêques du Brésil, *Acta*, t. 7, Rome, p. 213-214), par Léon XIII (lettre au cardinal Guibert, 17 juin 1885, *Lettres...*, t. 7, Paris, p. 63-67, et à l'archevêque de Tours, 17 décembre 1888, *Acta*, t. 3, p. 183-186), par Pie X (encycl. *Vehementer nos*, 11 février 1906, *Actes*, t. 2, Paris, p. 133), etc. Au fond, la formule de Pie XI, « participation à l'apostolat hiérarchique », sera une sorte de synthèse entre cette doctrine et le fait, dès lors reconnu et béni, d'un apostolat des laïcs.

Ce qui deviendra l'apostolat des laïcs sous sa forme moderne était cependant en gestation un peu partout au 19^e siècle : en Allemagne, dans l'ecclésiologie d'un J. A. Möhler † 1838, dans la pensée et l'action d'un W. E. Ketteler † 1877 (DS, t. 8, col. 1716-1717), en

France, dans celles d'un Fr. Ozanam, d'un Lacordaire, d'un Parisi † 1866, puis, après la séparation de l'Église et de l'État, d'un P. Dadolle † 1911 (DS, t. 3, col. 3-5); en Angleterre, chez un J. H. Newman, en Italie, dans de nombreux mouvements et groupements. Du côté du Saint-Siège, le premier texte pleinement formel est de Léon XIII (encycl. *Sapientiae christianae*, 10 janvier 1890, dans ASS, t. 22, 1889-1890, p. 391 svv; Denzinger, éd. de 1957, n. 1936c, mais supprimé dans l'éd. de 1963).

J. A. Möhler, *L'unité dans l'Église*, Paris, 1938, Append. 13, et *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Munich, 1928, p. 299. — E. Fastenrath, *Das Kirchenbild des Bischofs W. E. von Ketteler...*, Essen, 1971, p. 201 svv, 278 (coopération aux tâches d'Église pour la vie civique, la politique, la famille). — L. Parisi, *Lettre à M. le comte de Montalembert sur la part que doivent prendre aujourd'hui les laïques dans les questions relatives aux libertés de l'Église*, Paris, 1844. — P. Dadolle, *Discours sur le rôle des laïques dans l'Église de France après la séparation*, dans *L'avenir des travailleurs*, 14 avril 1907, ou *Demain* (Lyon), n. 80, 3 mai 1907. — R. Aubert, *Les premières manifestations de l'Action catholique en Allemagne au XIX^e siècle, ... en Italie*, dans *Collectanea mechlinsia*, t. 37, 1952, p. 484-488, 622-627.

H. F. Davis, *Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïc dans la théologie de l'Église chez Newman*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 34, 1960, p. 329-349. — C. S. Dessain, *Cardinal Newman on the Laity*, dans *Life of Spirit*, t. 16, 1961-1962, p. 51-62. — W. T. Patterson, *Newman, Pioneer for the Layman*, Washington, 1968.

Série des *Studi per il Centenario dell'Azione cattolica (1868-1968)*, Padoue, 1969 : vol. 1-2 *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano* (22 contributions); vol. 3 A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*; vol. 4 M. Mariotti, *Forme di collaborazione tra vescovi e laici in Calabria negli ultimi cento anni*. — Sur l'*Amicizia cattolica*, cf RHE, t. 59, 1964, p. 593-598, et t. 66, 1971, p. 1159.

5^e Époque contemporaine. — Dans un monde sécularisé, une Église-Peuple de Dieu prépare le Royaume dans l'itinéraire des hommes.

Changement dans la continuité. Ce qui a changé (au point que les textes de Léon XII ou de Pie IX nous paraissent relever de l'archéologie), c'est la conscience du monde, l'attitude de l'Église à son égard et la conscience qu'elle a de sa relation au temporel : celui-ci n'étant plus seulement le pouvoir politique, mais le social, le culturel, bref tout l'effort humain. L'affrontement entre « les deux pouvoirs » a longtemps empêché que soit posée pleinement la question du laïc chrétien, qui prend toute sa force quand il y a vraiment un monde, et qu'il est vraiment monde. Et celui-ci, au lieu d'être référé à l'Église, est, avec elle, référé à l'eschatologie, au Royaume de Dieu qui doit réunir Église et monde. Cette référence à la fin voulue par Dieu pour sa création est nécessaire pour que le temporel ait un sens chrétien. Dès lors, les membres du Peuple de Dieu qui, par état, font l'œuvre du monde (au sens neutre de ce mot : l'ordre créationnel, temporel) veulent se sanctifier, non en s'en retirant, mais dans l'exercice même de cette œuvre qui ne se réduit pas au rôle de pur moyen ou d'occasion. L'expérience de Dieu se transpose aussi, allant d'un surnaturel transcendant (et cependant s'introduisant dans le domaine physique) à une présence de Dieu dans l'histoire des hommes. Corrélativement, la valeur « espérance » reprend sa place dans la spiritualité, au risque parfois de survaloriser l'avenir (J. Moltmann, etc.).

Le concile du Vatican II affirme que notre vocation

céleste, loin de détourner de l'œuvre terrestre, nous fait un devoir plus urgent d'y participer : *Gaudium et spes*, n. 34; 39, 2; 42, 2; 43, 1; 57, 1; Jean XXIII, *Mater et magistra*, n. 255. Mais on ne peut se cacher que cela comporte le danger de méconnaître 1) la spécificité du domaine religieux, 2) la réalité d'un aspect du « monde » qui ne mène pas à Dieu, et donc aussi la vérité de la tradition ascétique dans la recherche d'union à Dieu.

M.-D. Chenu, *Spiritualité du travail*, Paris, 1941; *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955. — Enquête très significative sur la sainteté, VS, t. 74 (février 1946), p. 145-328. — Y. Congar, *Jalons...*, ch. 3, et 3^e éd., p. 652. — B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955*, Paris, 1964. — O.-A. Rabut, *Valeur spirituelle du profane*, Paris, 1963. — G. Martelet, *L'Église et le temporel. Vers une nouvelle conception*, dans *L'Église de Vatican II*, t. 2, Paris, 1966, p. 517-539. — Y. Congar, *Église et monde dans la perspective de Vatican II*, dans *L'Église dans le monde de ce temps*, t. 3, Paris, 1967, p. 15-41. — M.-D. Chenu, « *Consecratio mundi* », NRT, t. 86, 1964, p. 608-618. — P. Guilmot, *Fin d'une Église cléricale?*, Paris, 1969. — Les Congrès mondiaux pour l'Apostolat des laïcs (1951, 1957 et surtout le troisième, 3 vol., Rome, 1967). — La vision renouvelée du « temporel » pourrait aussi bien s'exprimer en termes de conception du salut : Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église-sacrement du salut. Salut et libération*, Paris, 1975.

Types, éventuellement modèles, de cette forme renouvelée de spiritualité : Piergiorgio Frassati † 1925, Élisabeth Leseur † 1914 (DS, t. 9, *infra*), Marius Gonin † 1937, Antoine Martel † 1931, Madeleine Delbrèl † 1964; dépassant l'opposition entre incarnation et eschatologie, un Friedrich von Hügel † 1925 (cf A. Auer, *Weltoffener Christ*, p. 54-58; DS, t. 7, col. 852-858).

Il faudrait évoquer aussi les recherches, publications, et surtout le vécu et les expériences qui se sont multipliées, entre 1925 et 1960, dans la spiritualité du mariage, du travail et de l'engagement temporel. Au point de vue des institutions, les associations du 19^e siècle, en demeurant parfois en place, un certain temps du moins, ont permis la création de l'Action catholique par Pie XI. Le mot même d'« action catholique » se trouve déjà au 19^e siècle et surtout chez Pie X (dont l'encyclique *Il fermo proposito* du 11 juin 1905 était la remarquable charte), mais avec le sens de : action des catholiques, et cette expression est la plus fréquente chez Léon XIII. Mais c'est Pie XI qui a défini l'Action catholique comme la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique, formule que Pie XII a élargie et précisée en substituant « coopération » à « participation ».

Voir la bibliographie générale. — *L'Action catholique*, trad. fr. des documents pontificaux (1922-1933), Paris, 1934. — *L'Action catholique*. Textes pontificaux, classés et commentés par É. Guerry, Paris, 1936. — *Le laïc*, coll. Les enseignements pontificaux, Tournai-Paris, 1956. — Y. Congar, *Jalons*, ch. 8, p. 488-558, et 3^e éd., p. 660-665. — Ch. Molette, *L'A.C. J.F., 1886-1907*, Paris, 1968 (riche bibliographie, p. 768-772).

On est passé d'une définition négative du laïc (symbolisé par l'article du *Kirchenlexikon*, t. 7, 1891, p. 1323 : « Laïen : siehe Clerus ») à une description positive de la condition laïque, celle du concile du Vatican II : « Sous le nom de laïcs on entend ici l'ensemble des chrétiens qui ne sont pas membres de l'ordre sacré et de l'état religieux sanctionné dans l'Église; c'est-à-dire les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, faits participants

à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien. Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs... La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle... A cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde » (*Lumen gentium*, ch. 4, n. 31, à compléter par tout le ch. 5, sur L'appel universel à la sainteté).

E. Schillebeeckx, dans *L'Église de Vatican II*, t. 3, Paris, 1966, p. 1013-1033, et *Approches théologiques*, t. 4 *La mission de l'Église*, Bruxelles, 1969, p. 83-191. — G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris, 1966, p. 233 svv. — Y. Congar, *Jalons*, 3^e éd., p. 648-651. — J. Beyer, *Laïcité ou peuple de Dieu*, dans *Atti del Congresso internazionale di Diritto canonico*, t. 2, Milan, 1972, p. 233-247.

2. PROPOS SUR UNE « SPIRITUALITÉ » DU LAÏC AUJOURD'HUI

Une question préalable : *Peut-il y avoir une spiritualité propre des laïcs ?* Le problème a-t-il un sens ? On peut en douter. En effet : 1) le laïc est le chrétien *sine addito* ; sa spiritualité n'est que celle de la vie chrétienne. 2) Une spiritualité ? Il existe diverses vocations et voies : tels développent les ressources d'une réussite humaine, tels autres veulent suivre Jésus dans sa pauvreté et son abaissement, ou vivent son agonie sur un lit de malade. C'est vrai, il n'y a qu'un christianisme et, en lui, une foule de vocations. Mais la condition laïque a ses données propres en face de l'état religieux ou du ministère ordonné. Elle comporte donc des modalités qui la marquent comme telle : aujourd'hui surtout, où l'on veut honorer son caractère de sécularité et où, dans un monde sorti des situations de chrétienté, la place des laïcs dans la mission de l'Église prend un relief nouveau. Ne disputons pas sur les mots. Il s'agit seulement de dégager les principales valeurs d'une vie chrétienne caractérisée par le plein exercice des activités de la cité séculière.

Le nouveau Testament apporte évidemment des données et régulations souveraines, mais n'offre pas de réponse élaborée à la question ainsi posée. Outre les passages visant les situations mari-femme, maîtres-esclave, enfants-parents, jeunes-vieux, fidèles-ministres, il formule une éthique générale de la vie du chrétien dans le monde : cf 1 *Thess.* 4, 1-12 ; 5, 12-22 ; *Rom.* 12 à 13, 10 ; 1 *Pierre* 2 à 5, 10. On peut la résumer ainsi : se garder pur (cf *Jacq.* 1, 27), être soumis, amour et paix. Certes, on trouve dans les évangiles (les paraboles) un climat général de sympathie à la vie humaine. Les épîtres insistent sur une loyauté envers tous les hommes et sur une conduite telle qu'on soit en paix avec eux et qu'on gagne leur estime. Mais le nouveau Testament manifeste une certaine indifférence à l'égard de la culture, des créations de l'histoire humaine, de la politique. « En user comme n'en usant pas » (1 *Cor.* 7, 29-31 ; 2 *Cor.* 6, 4-10) ; « La figure de ce monde passe » (1 *Cor.* 7, 31 ; 2 *Cor.* 4, 16 à 5, 5 ; 2 *Pierre* 3, 11). E. G. Selwyn (*The First Epistle of St. Peter*, p. 81-101, 293, 406-433) dit que 1 *Pierre* applique aux chrétiens un idéal lévitique, mélange d'« apartness » et de service loyal. Cela suffit-il ? L'ancien Testament lui-même porte d'autres valeurs auxquelles on aime aujourd'hui se

référer : vocation historique et message social des prophètes, plan de salut se réalisant dans l'histoire humaine, anthropologie non-dualiste de l'homme inséré dans le monde, existant avec lui, se construisant avec lui.

Quoi qu'il en soit, un christianisme pris au sérieux rend toujours sensible la tension entre l'absolu eschatologique et le plein engagement dans les tâches du monde (même au simple sens neutre de ce mot : le temporel, la vie du siècle). Comment « user comme n'en usant pas » ? Comment suivre Jésus comme il exige d'être suivi (cf *Mt.* 10, 37 svv, par.) et vivre humainement la vie de cette terre ? Faut-il fuir le monde ou doit-on le construire ? (E. Truhlar, *Transformatio mundi et fuga mundi*, dans *Gregorianum*, t. 38, 1957, p. 406-445). Le chrétien est un vivant eschatologique, il est citoyen de la cité céleste et, à ce titre, étranger à ce monde et comme en exil sur la terre. Mais la terre lui est rendue par Dieu, avec ses tâches, comme un domaine à gérer : mieux, comme une œuvre à achever et à diriger vers sa fin. Le chrétien est à la fois au monde et pas du monde. Il a sa tâche, reçue de Dieu, à faire dans le monde.

La solution de notre problème se trouve donc dans une spiritualité de la volonté et du plan de Dieu. C'est biblique, c'est patristique et traditionnel (K. Hörmann, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern*, Vienne, 1952). Cela implique que tout chrétien est engagé dans la mission de l'Église, forme historique de la volonté de salut de Dieu : et d'abord au titre de témoin de la foi et de la charité du Christ, et donc de l'apostolat, qui consiste à rayonner Dieu et l'Évangile. Les innombrables déclarations des papes, des évêques, du concile du Vatican II (décret *Apostolicam actuositatem* sur l'apostolat des laïcs, 1965), des laïcs eux-mêmes, celle d'une Madeleine Delbrél (« Tout chrétien est au milieu du monde une frontière de la grâce »), rejoignent les énoncés tout aussi formels des Pères : tout baptisé est envoyé, son sacerdoce royal et prophétique est source de mission et de rayonnement apostolique. Les laïcs portent, chacun selon ses dons, sa situation et ses moyens, la responsabilité de la cause de Dieu et de l'Évangile.

L'apostolat, le témoignage font partie intégrante de la spiritualité des laïcs. Simplement, on voit davantage aujourd'hui que la volonté de Dieu, si elle atteint chacun à sa place, est un dessein qui englobe toute la création avec sa dimension d'histoire : la Genèse n'est pas au début seulement, le monde est créé sans cesse et nous sommes appelés à coopérer à son achèvement selon Dieu et en Dieu. Le plan de Dieu est que la création, dont la transparence et la santé souffrent du péché de l'homme, aboutisse à travers la Rédemption, en Jésus-Christ. Coopérer à la réalisation du plan de Dieu, c'est entrer dans « le mystère » dont parle l'épître aux Éphésiens (1, 10), c'est coopérer à la « récapitulation » de toutes choses dans le Christ (A. Auer, *Weltoffener Christ*, p. 165 svv ; P. Brugnoli). C'est s'offrir à être une humanité pour le Christ (D. Doherty).

Le christianisme n'est pas tant une « religion » qu'une foi. Et cette foi est la foi biblique du Dieu Vivant, celle par laquelle, obéissant à sa volonté manifestée dans sa Parole, nous lui offrons le sacrifice spirituel d'une vie consacrée (*Rom.* 1, 5 ; 12, 1-2 ; 16, 19-20 ; *Phil.* 2, 17). La consécration du baptême, qui introduit dans le sacerdoce royal du Christ, ne se traduit pas dans un « sacré » de mise à part : Jésus a aboli ce régime, désormais rien n'est profane que ce qu'on

profane par le péché. Il s'agit de consacrer le monde en sanctifiant son usage (Pie XII, 2^e Congrès de l'apostolat des laïcs, AAS, t. 49, 1957, p. 927; *Documentation catholique*, t. 54, 1957, col. 1417; M.-D. Chenu, *Consecratio mundi*, déjà cité; Y. Congar, *Situation du « sacré » en régime chrétien*, dans *La liturgie après Vatican II*, Paris, 1967, p. 385-403). Cette sanctification consiste à reprendre toutes les activités et relations horizontales de la vie sous la souveraine relation verticale à Dieu, dans le Christ, par son Esprit. Elle consiste en ce que Dieu soit Dieu, et reconnu tel, non seulement en lui-même mais dans sa création, dans les activités libres de l'homme : qu'ainsi son Nom soit sanctifié, son Règne arrive, sa Volonté soit faite sur terre comme au ciel.

Cela s'inscrit dans la spiritualité des grands classiques : cf *supra*. Formules de nos jours : Se demander ce que Dieu pense et veut de moi? Qu'est-ce que je fais par rapport à cela? Couler ma vie dans le plan de Dieu (G. Bérorgey, *Sous le regard de Dieu*, Paris, 1946, p. 64 svv). Passer du « se résigner à la volonté de Dieu » à se conformer à elle, puis à la vouloir, enfin à l'aimer (J. M. Escriva de Balaguer, *Chemin*, n. 774). « Vivre en chrétien, c'est, tout simplement, entrer à fond dans le plan de Dieu, c'est réaliser les intentions divines sur nous-mêmes et sur le monde » (Th. Suavet, *Spiritualité de l'engagement*, Paris, 1959, p. 21).

Cela est vrai de tout chrétien mais d'une façon topique du laïc, s'il est le chrétien *sine addito* et se définit comme celui dont l'être chrétien et les responsabilités chrétiennes sont déterminés par son insertion native dans la vie et la trame du monde (K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln, 1955, p. 339-373; NRT, t. 78, 1956, p. 4-32). C'est la note de sécularité par laquelle se caractérise la condition laïque. C'est ainsi que, par les laïcs, l'Église est là où est le monde. En eux et par eux, elle peut être pleinement signe et instrument, sacrement du salut de Jésus-Christ pour le monde. C'est dire que la vie chrétienne des laïcs n'intéresse pas seulement l'être de l'Église en elle-même, mais sa mission dans et pour le monde. Cela explique qu'on tende toujours à introduire dans un discours sur la spiritualité des laïcs une considération de leur mission (A. Z. Serrand, VSS, n. 15, novembre 1950, p. 393-415). Mais si la responsabilité chrétienne des laïcs est déterminée par leur insertion native dans le monde, elle l'est aussi par les dons de nature et de grâce qu'ils ont reçus et qui, mis au service de la construction du Corps du Christ, s'appellent charismes (H. Küng, *L'Église*, t. 1, trad. fr., Paris, 1968, p. 254-261).

Cette vie de service est voulue par le christianisme dans lequel la qualité de disciple et celle de serviteur coïncident : car le disciple n'écoute pas seulement son maître, il l'imite et partage sa vie. Or, Jésus a été le Serviteur. Il l'a été en assumant la solidarité des maux du monde et des hommes mêmes qu'il voulait servir. Ce service du chrétien selon les dons et la vocation d'un chacun se veut fidèle à la fois à son Dieu et Seigneur, et aux réalités humaines. C'est pourquoi, il allie une recherche de compétence et d'efficacité avec une disposition de dépassement et de détachement qu'appelle la liberté sacerdotale et royale du chrétien à l'égard de ses avoirs et, en général, des biens relatifs.

La compétence et l'efficacité sont appelées par la qualité du service, donc par la vocation.

Si l'on veut pratiquer la science pour Dieu, la première condition est de la pratiquer pour elle-même, ou comme si on la pratiquait pour elle-même... On nous dit que c'est la

foi qui a construit les cathédrales du moyen âge; sans doute, mais la foi n'aurait rien construit du tout s'il n'y avait eu aussi des architectes... Il faut savoir la géométrie pour construire une façade qui soit un acte de charité... Nul, ni rien, n'oblige un chrétien à s'occuper de science, d'art ou de philosophie, car les autres manières de servir Dieu ne manquent pas, mais si c'est la manière de servir Dieu qu'il a choisie, il est condamné, par l'intention même qui le guide, à devenir un bon savant, un bon philosophe ou un bon artiste; c'est pour lui la seule manière de devenir un bon serviteur (É. Gilson, *L'intelligence au service du Christ-Roi*, dans *Christianisme et philosophie*, Paris, 1949, p. 155-156).

Dans le monde complexe et solidaire qui est le nôtre, tissé d'interactions et d'interdépendances multiples, finalement « mon prochain est concret au pluriel et abstrait au singulier... Ici, c'est le social qui introduit à l'individu » (P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, 1955, p. 99-114); le service chrétien s'exerce, au-delà des relations personnelles et immédiates, dans des structures collectives. Ce sont elles qui, finalement, conditionnent la vie des hommes; elles étendent et démultiplient les orientations qu'on peut leur donner. Aussi peuvent-elles aussi bien contrarier que favoriser le règne de Dieu : d'où une traduction moderne du thème paulinien des « Puissances » (P. Benoit, dans *Vie intellectuelle*, juillet 1949, p. 3-20; H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament*, coll. Lectio divina 46, Paris, 1968, p. 171-185).

Il suit de tout cela que le chrétien ne se sanctifie pas seulement quand il exerce la charité, soit directement dans l'acte religieux, soit dans la relation personnelle immédiate avec le prochain, mais quand, même dans le service très temporel et accaparant de structures collectives, il fait œuvre de justice : un saint Louis en dirimant d'humbles et parfois misérables conflits d'intérêt, et même en faisant la guerre. Il s'agit toujours de traduire, au plan de l'efficacité et de structures qui les rendent efficaces, les impératifs de la charité. C'est ce que visait finalement un Ozanam, pour qui les Conférences de saint Vincent de Paul n'étaient qu'un début de pédagogie. Mais il faut toujours veiller à ce que le déploiement des moyens n'offusque ou n'étouffe pas les fins, surtout s'il s'agit de ce que J. Maritain a appelé « les moyens riches », ceux, dépersonnalisés, de la puissance, à l'exercice de laquelle on prend goût.

Il s'agit d'un service chrétien, par les voies, dans la foulée et à l'imitation du Serviteur qui s'est livré lui-même. Pour lutter contre un certain engluement dans un temporel qui deviendrait purement humain, charnel :

1^o Nécessité d'activités religieuses spécifiques et d'une vie théologale en exercice. On ne trouve pas Dieu *ipso facto* dans le monde; l'ordre de rédemption n'est pas donné dans le seul ordre de création (K. Rahner, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, dans *Sendung und Gnade*, Innsbruck, 4^e éd., 1966, p. 51-58). Le théologal qui se nourrit et s'exprime dans la fréquentation de la Parole de Dieu (Écriture), dans l'oraison et l'activité doxologique de la liturgie, suprêmement dans la communion eucharistique, fait l'unité de la contemplation et de l'action et transforme celle-ci en union-coopération au « mystère » du Christ. Que l'homme d'action contemple, et Dieu lui-même lui donnera son action (A. Combes, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Contemplation et apostolat*, Paris, 1950, p. 151-158). Comparer Ignace de Loyola « in actione contemplativus » (cf F. Wulf, GL, t. 28, 1955, p. 117-133) et Thérèse : « Nous livrant de la sorte à la volonté

divinisante du Père qui est Amour et Miséricorde, il nous place sur le courant de vie et d'amour qui porte le monde en le régénérant » (A. Combes, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission*, Paris, 1954, p. 247).

2° Place et rôle de la croix. A trois moments surtout : pour purifier l'usage que nous faisons du relatif dans le service de l'Absolu : rôle des épreuves; pour rétablir dans notre vie le vrai rapport des fins intermédiaires à la fin supérieure : rôle du sacrifice, qui est la marque et le chemin de notre liberté; enfin, dans le travail de christifinalisation du temporel, en ce sens que nous y sommes voués à des réussites partielles et précaires, et qu'il n'y a pas de traduction adéquate de l'évangile en un programme de réalisations terrestres : rôle de l'échec. Un motif enfin englobe et déborde les autres : la croix est la condition de notre pleine communion à Jésus-Christ-Sauveur (Y. Congar, *Jalons*, p. 624-629).

Tout cela est l'exercice du sacerdoce royal dont le chrétien est revêtu, et du sacrifice spirituel qu'il offre, selon le programme de *Rom. 12, 1-2* : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu; c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. 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 ». Ce sacrifice spirituel, qui prend toute sa valeur surnaturelle par son union à celui de Jésus sacramentellement représenté dans l'Eucharistie, est celui de toute notre vie en situation concrète, dont le Saint-Esprit (par la charité, *Phil. 1, 9-10*) nous fait comprendre la dimension de *logikè latreia*, à la fois culte en vérité et service raisonnable. « En situation », ce qui englobe les aspects propres que peuvent comporter les différentes conditions : vie conjugale, profession, maladie, etc. Cf DS, art. IMITATION DU CHRIST, INCARNATION, MARIAGE, SACERDOCE DES FIDÈLES, etc; *Lumen gentium*, n. 34; R. Corriveau, *The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in his Letters to the Early Christian Communities*, Montréal, 1970.

L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica, Milan, 1957, p. 100-114.

Vl. Soloviev, *Les fondements spirituels de la vie*, trad. du russe par G. Tzebricov, Paris-Bruxelles, 1932. — J. M. Escrivá de Balaguer, *Consideraciones espirituales*, Cuenca, 1934, = *Camino*, 1939; trad. française, *Chemin*, Paris, 1966 (cf G. B. Torello, *La spiritualité des laïcs*, dans *La Table ronde*, mars 1965, p. 16-34). — J.-M. Perrin, *Spiritualité du laïc*, VS, t. 64, juin 1941, p. 472-483. — *Enquête sur l'oraison chez les laïcs*, VS, t. 69-70, 1943-1944, *passim*. — H. Christmann, *Der Christ in der Welt, nicht von der Welt*, dans *Die Neue Ordnung*, t. 2, 1948, p. 485-498; t. 3, 1949, p. 27-36, 114-133. — *Integrity* (New York), septembre 1948. — *Tijdschrift voor geestelijk Leven*, mars-avril 1949. — R. Hasseveldt, *Éléments d'une spiritualité des laïques...*, dans *Cahiers du clergé rural*, octobre 1949, p. 343-357. — *Geist und Leben*, n. d'août 1950. — J. Grangette, *Autour d'une spiritualité des laïcs*, VSS, t. 6, 1952, p. 49-65. — Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 1953, ch. 9, p. 559-629, et 3^e éd., 1964, p. 665-668; cité *Jalons*.

Dorothy Dohen, *La sainteté des laïcs*, trad. A.-M. Roguet, Paris, 1953. — D. Thalhammer, *Fragen um eine Laienvollkommenheit*, dans *Der grosse Entschluss*, t. 9, 1953-1954, p. 242-245, 315-317, 379-382; *Gibt es eine arteigene Laienspiritualität?*, t. 11, 1955-1956, p. 58-61. — F. Varillon, *Pour une spiritualité des laïcs. Réflexions et expériences*, dans *Christus*, n. 2, avril 1954, p. 46-69. — L. Lochet, *Situation spirituelle du laïc*, dans *Christus*, n. 13, janvier 1957, p. 64-80. —

A. Huerga, *Espiritualidad seglar o espiritualidad cristiana?*, dans *Teologia espiritual*, t. 2, 1958, p. 173-208. — S. Fuster, *Estudios sobre espiritualidad seglar*, *ibidem*, p. 489-514. — J. Daniélou, *Sainteté et action temporelle*, Paris, 1955. — H. J. Schultz, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, Stuttgart, 1959. — R. Egenter, *Christliche Laienfrömmigkeit*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 10, 1959, p. 7-18. — B. Häring, *Die Frömmigkeit des Laien*, dans *Wort und Wahrheit*, t. 14, 1959, p. 179-189. — A. Liégé, *Adultes dans le Christ*, Bruxelles, 1958.

P. G. del Albino, *La spiritualità dei laici*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 15, 1961-1962, p. 160-203. — F. Wulf, *Zur Diskussion über die Laienfrömmigkeit*, dans *Geist und Leben*, t. 34, 1961, p. 65-68. — G. Fuchs, *Problemi sulla spiritualità dei laici*, dans *La Civiltà cattolica*, 18 août 1962, p. 348-361. — A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, 2^e éd., Düsseldorf, 1962. — Y. Congar, *Les voies du Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle*, Paris, 1962, surtout p. 359-366 et 391-422. — C. Colombo, etc, *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome, 1963. — R.-L. Oechslein, *Une spiritualité des laïcs*, Paris, 1963. — J. M. Diez Alegria, etc, *Sainteté et vie dans le siècle*, Rome, 1965. — P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia, 1965. — I. de la Potterie et S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965. — R. Bultot, *Théologie des réalités terrestres et spiritualité du laïc*, dans *Concilium* (édition française), n. 19, 1966, p. 37-48.

YVES CONGAR.

LA IGLESIA (NICOLAS DE), chartreux, † 1674. — La Iglesia naquit à Agreda (province de Soria). Encore étudiant en théologie à l'université d'Alcala, il se retira à la chartreuse de Miraflores (Burgos), où il fit profession le 18 décembre 1641. Il fut prieur de 1653 à 1669 : de 1660 à 1665 à la chartreuse de Grenade, et les autres années à Miraflores; il fut aussi second visiteur de la province de Castille. On le connaît par ses œuvres, mais l'*España sagrada* ajoute qu'il enseignait davantage par son rigoureux accomplissement des règles que par la parole. Il mourut à Miraflores le 21 octobre 1674.

Deux de ses ouvrages ont été imprimés : une *Vespertina oratio* (Burgos, 1659, 8 f.), sermon donné au chapitre général de l'ordre en 1658, et les *Flores de Miraflores. Hierarchyos sagradas, verdades figuradas... de la Inmaculada Concepción de... María Señora nuestra* (Burgos, 1659, 218 f.); le premier texte est à la Bibliothèque de la province de Burgos (F. A. 11369) et le second aux chartreuses de Miraflores, Aula Dei et Ségnac.

La chartreuse de Miraflores conserve, manuscrits, les ouvrages suivants : des *Miscelanea espiritual* (1 vol.), une *Pintura del universo y universalidad de estados de la humana naturaleza* (3 vol.), et une traduction de la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux datée de 1698 (3 vol.). D'autres opuscules de dévotion se trouvent aux chartreuses de Miraflores et de Grenade.

Les écrits de La Iglesia témoignent d'une spiritualité très affective, voire émotive. Son style est à la fois recherché et ingénu; il ne recule devant aucune image ou comparaison, parfois triviale. La base doctrinale est solide, et l'érudition étonnante, qu'il s'agisse de l'Écriture, de la tradition ou des auteurs récents. Mais ses emprunts à autrui sont si fréquents qu'on voit mal la pensée personnelle de l'auteur; éclatent, par contre, son art de combiner des enseignements divers et son sens de l'accommodation. Les *Flores de Miraflores*, dont la présentation et la typographie sont originales, constituent un plaidoyer passionné et copieux pour l'Immaculée Conception de Marie, qui anticipe de deux ans sur la déclaration de l'universalité du culte liturgique