

DIEU À LA GUERRE

LES ÉMOTIONS DE DIEU ET LA GUERRE DES QUATRE-VINGTS ANS AUX PAYS-BAS ESPAGNOLS

Silvia MOSTACCIO

Université catholique de Louvain

Laboratoire de recherches historiques (LaRHis)



LE socle de ma contribution est constitué par deux groupes que l'on pourrait désigner comme étant deux communautés émotionnelles¹ qui partagent à la fois un contexte de vie spatio-temporel, les Pays-Bas espagnols, et un engagement confessionnel militant dans le cadre de la reconquête catholique durant la guerre de Quatre-vingts ans (1568-1648). Cette révolte contre l'occupant espagnol a trouvé sa légitimation dans le droit de résistance au tyran au nom de la liberté de conscience et de la foi réformée². Mais c'est aussi, côté catholique, une guerre vécue comme étant une guerre juste, menée dans un véritable esprit de croisade, pour réaffirmer et défendre les droits du roi légitime et ceux de la foi catholique romaine³. Le conflit militaire et le climat de conquête spirituelle furent des expériences partagées des deux côtés de la frontière confessionnelle et, ces dernières années,

-
1. B. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2000.
 2. A. C. DUKE, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Londres 2013 (1990¹); A. C. DUKE, J. POLLMANN, A. SPICER, *Dissident Identities in the Early Modern Low Countries*, Burlington 2009.
 3. P. JANSSENS (dir.), *La Belgique espagnole et la Principauté de Liège (1585-1715)*, Bruxelles 2006; V. SOEN, Y. JUNOT et F. MARIAGE (dir.), *L'identité au pluriel. Jeux et enjeux des appartenances autour des anciens Pays-Bas, XIV^e-XVIII^e siècles*, Villeneuve-d'Ascq 2014.

plusieurs recherches ont permis d'approfondir les connaissances non seulement par rapport à ce qui s'est passé du côté des Provinces du Nord, mais aussi du côté de celles que l'on appelait les provinces « de l'obéissance » et qui restèrent sous le contrôle espagnol. Il s'agit bien d'une guerre longue, sans fin apparente, qui connût une période de trêve entre 1609 et 1621 – les « Trente glorieuses » des archiducs Albert et Isabelle – pour glisser par la suite dans la terrible guerre de Trente Ans (1618-1648)⁴.

Les deux communautés étudiées ici sont d'une part les jésuites impliqués en tant qu'aumôniers militaires dans la mission militaire auprès de l'armée des Flandres, et d'autre part les carmes et carmélites déchaussés espagnols, qui arrivèrent aux Pays-Bas suite à l'invitation des archiducs à partir de 1607. Dans les deux cas, il s'agit de groupes qui se considérèrent comme étant appelés à une véritable action missionnaire en terre hérétique et qui utilisèrent l'écrit comme arme dans le combat mené contre cette hérésie. Qu'il s'agisse de manuels et de livres de prière pour les soldats, d'ouvrages de dévotion ou de théologie mystique, de correspondances ou d'ego-documents, comment les émotions de Dieu sont-elles mobilisées ? Quelle est la réponse émotionnelle de l'homme et quels sont les liens proposés entre ces émotions divines et humaines et l'action individuelle et collective des communautés engagées ? Il s'agit notamment de saisir le rôle dévotionnel des émotions qui, par les pratiques, peut produire une efficacité sociale⁵. Telles qu'elles sont ici présentées, les émotions humaines que les religieux, ces professionnels de la dévotion, ont voulu canaliser auprès d'eux-mêmes ou des laïcs, sont une réponse aux émotions divines, et notamment aux émotions du Christ. En effet, qu'il s'agisse de la pastorale militaire jésuite ou des pratiques monastiques et missionnaires des carmes et carmélites, la figure du Christ reste centrale. C'est à lui, le Dieu fait homme, que l'on attribue des émotions et son

-
4. C. BRUNEEL, *et al.* (dir.), *Les "Trente Glorieuses" (circa 1600 – circa 1630) : Pays-Bas méridionaux et France septentrionale, aspects économiques, sociaux et religieux au temps des archiducs Albert et Isabelle*, Bruxelles 2010. Sur les implications religieuses de cette guerre et pour une bibliographie relative au conflit : B. FORCLAZ, P. MARTIN (dir.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, Rennes 2015.
 5. D. BOQUET, P. NAGY (dir.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Florence 2010 ; en particulier leur introduction : « L'historien et les émotions en politique : entre science et **citoyenneté** », p. 5-30.

humanité en fait un modèle – inatteignable mais réel – aussi au niveau émotionnel. Un discours théologique centré sur l’incarnation est donc à la base du regard missionnaire et dévot qu’on analyse, quelles que soient les différentes déclinaisons de ce regard.

Le regard des aumôniers militaires jésuites : Dieu de vengeance et *Christus patiens*

Le Bruxellois Thomas Sailly fut le premier responsable de la *missio castrensis*, la mission militaire jésuite auprès de l’armée des Flandres (1587-1659)⁶. Les jésuites n’étaient pas les seuls à s’intéresser à la pastorale militaire chez les Espagnols, mais entre la fin du XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle, ils profitèrent aux Pays-Bas de la confiance des autorités militaires et de celle des archiducs. Les généraux Alexandre Farnèse et, plus tard, Ambrogio Spinola encouragèrent respectivement la naissance et le développement d’une telle initiative, qui rejoignait aussi la volonté de la Compagnie de Jésus à Rome d’engager une mission auprès de soldats risquant de basculer dans l’hérésie suite aux contacts fréquents avec les calvinistes⁷. En effet, pour les nombreux Pères engagés auprès des armées en temps

-
6. L. BROUWERS, « Sailly, Thomas », dans *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús : biográfico-temático*, t. IV, Rome/Madrid 2001, p. 3463-3464. Sur cette mission, voir le point bibliographique de V. LAVENIA, « In God’s Fields. Military Chaplains and Soldiers in Flanders during the Eighty Years’ War », dans M. MONDINI, M. ROSPOCHER (dir.), *Narrating War. Early Modern and Contemporary Perspectives*, Bologne/Berlin 2013, p. 99-112. Les pages d’Alfred Poncelet sont toujours importantes : « L’activité apostolique. Les aumôniers militaires », dans A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. II, Bruxelles 1927, chap. XV, p. 405-422. Voir aussi G. PARKER, *El ejército de Flandes y el Camino Español 1567-1659. La logística de la victoria y de la derrota de España en las guerras de los Países Bajos*, Madrid 1985, p. 213-214 ; *Les jésuites dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège (1542-1773). Exposition aux Archives générales du Royaume (1^{er} février – 6 avril 1991)*, Bruxelles 1991, p. 67-68 ; X. ROUSSEAU, « Sur tous les fronts. Les missions des jésuites aux Pays-Bas et outre-mer », dans A. DENEFF, X. DUSAUSOIT, et al. (dir.), *Les jésuites belges 1542-1992. 450 ans de Compagnie de Jésus dans les provinces belgiques*, Bruxelles 1992, p. 45-48.
7. Voir S. MOSTACCIO, « La mission militaire jésuite auprès de l’armée des Flandres pendant la guerre de Trente Ans. Conversions et sacrements », dans B. FORCLAZ, P. MARTIN (dir.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, p. 183-202, en particulier p. 184-189.

de conflits religieux, il s'agissait d'une véritable mission, au même titre que d'autres formes de missions de l'intérieur, relancées avec force par le général Claudio Acquaviva, qui régît la Compagnie de Jésus entre 1581 et 1615. Comme toute mission, celle menée auprès des armées nécessitait des outils spécifiques, notamment des livres, si possible illustrés, à utiliser lors des prédications, des prières collectives ou, tout simplement, à proposer à la lecture de ceux qui en étaient capables. Thomas Sailly ne s'est pas soustrait à ce besoin. Sur le modèle du confrère et maître Antonio Possevino, auteur de *Il soldato cristiano* (1569), Sailly rédigea son *Guidon et pratique spirituelle du soldat catholique*, publié à Anvers en 1590⁸. Quelques années plus tard, à Bruxelles, un important recueil de litanies voyait le jour, le *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer*⁹, tandis qu'à la fin de sa vie, lors de sa dernière campagne militaire au Palatinat, Sailly composa son *Memorial testamentaire*, adressé tout particulièrement aux membres des confréries du Saint-Sacrement qu'il avait instituées dans l'armée¹⁰.

-
8. Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien. Reveu & augmenté pour l'armée de sa M^{te} Catholique au Pays-Bas par le R. P. Thomas Sailly Prestre de la Compagnie de Jesus*, Anvers 1590. Sur le contexte de guerre sainte des catholiques (espagnols) dans les mêmes années, voir G. CIVALE, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Milan 2009; en particulier « Iniziative gesuitiche », p. 35-46. Sur la relation entre Sailly et Possevino, et sur le traité de ce dernier, voir V. LAVENIA, « "Non arma tractare sed animas". Cappellani cattolici, soldati e catechesi di guerra in età moderna », dans U. MAZZONE (dir.), *Christianity and Conflict in the Modern and Contemporary Ages*, *Annali di Storia dell'esegesi* 26/2 (2009), p. 47-100; en particulier p. 59-70.
 9. Thomas Sailly, *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer, cum suis adversus Sectarios Apologis Opera*, Bruxelles 1598.
 10. Id., *Memorial testamentaire composé en faveur des soldats combattans sous l'Estandart de la crainte de Dieu. Par le R. P. Thomas Sailly de la Compagnie de Iesus. Partie premiere dediée à monseigneur Ambroise Spinola Marquis des Balbases, Chevalier de l'ordre de la Toison d'or, du conseil de Sa Maiesté Catholique, Capitaine General de son armée au Palatinat Inferieur, &c.*, Louvain 1622.

L'honneur de Dieu à rétablir

Dans la première partie de son petit *Guidon spirituel*, Sailly explicite les raisons *De la dignité et de l'excellence du soldat Chrestien*¹¹. Celles-ci reposent sur la nécessité de rétablir l'honneur de Dieu. En effet, cette notion d'honneur divin, auquel l'hérésie aurait porté atteinte, se trouve au centre de toute une pastorale s'adaptant au contexte militaire qui est le sien. C'est l'accommodation propre au missionnaire jésuite, mobilisée dans le cadre de l'armée (et en particulier d'une armée espagnole), qui avait forgé son identité collective autour de l'imaginaire de la *Reconquista* des terres, de l'honneur et des âmes¹². Si celui de « l'honneur de Dieu » est le refrain de tout le livre, c'est surtout au troisième chapitre que l'honneur blessé est indiqué comme l'origine de la légitime vengeance de Dieu. C'est un Dieu réactif qui est mis en scène par Sailly : il se venge pour rétablir son honneur bafoué, et pour ce faire, il se sert de la furie des éléments naturels, des anges et, bien évidemment, « des valeureux Capitaines, lesquels il esmeut pour défendre l'honneur de son Saint nom, montrant par cela combien est digne de louange la guerre honneste et légitime¹³ ». Les généraux de l'armée de Flandres, et notamment Alessandro Farnese, sont ici présentés comme les parfaits imitateurs d'Ignace de Loyola et, avant lui, de tout un ensemble de saints militaires, auxquels Sailly consacre la dernière partie de son *Guidon*¹⁴. Les gravures représentant Farnese et Loyola confirment cette identification entre les héros de l'honneur divin¹⁵.

D'autre part, le thème de la vengeance de l'honneur n'est pas un monopole jésuite. Quelques années plus tard, en 1611, le carme déchaux Gracián de la Madre de Dios partageait ses activités aux Pays-Bas entre l'assistance spirituelle aux Espagnols de la cour de Bruxelles et aux monastères féminins de son ordre, l'activité d'écriture et de publication de ses nombreuses œuvres pour les lecteurs ibériques, flamands et du Nouveau Monde, et l'activité missionnaire auprès des soldats espagnols qu'il rejoignait régulièrement pour les

11. Id., *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, chap. III, p. 9-13.

12. M. F. RÍOS SALOMA, *La Reconquista : una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid 2011 ; A. PROSPERI, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi : Granada 1492*, Rome-Bari 2011.

13. Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, p. 12.

14. Sur la vie d'Ignace de Loyola, voir *ibid.*, p. 301-308.

15. *Ibid.*, p. [3] et 300.

confesser¹⁶. Gracián rédigea aussi un livre pour les soldats, intitulé *El soldado católico* et présenté sous forme de dialogues entre trois soldats aux *credos* différents.



Fig. 1. Alexandre Farnèse, général de l'armée des Flandres en prière, d'après Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, p. 3
© Bibliothèque Royale de Belgique, DR

16. W. THOMAS, « Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1609-1614 », dans R. VERMEIR, M. EBBEN, R. FAGEL (dir.), *Agentes e Identidades en movimiento. España y los Países Bajos siglos XVI-XVIII*, Madrid 2011, p. 289-312, en particulier p. 306-312; voir aussi H. HEIJMANS, « Au carrefour d'un projet missionnaire : l'œuvre de Gracián de la Madre de Dios (1545-1614) dans les Pays-Bas méridionaux », Mémoire de Maîtrise, Université catholique de Louvain, 2013.



Fig. 2. Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, en prière, d'après Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, p. 300
© Bibliothèque Royale de Belgique, DR

Dans le quinzième colloque, il précise : « Castiga Dios a los que le afrentan y vuelle por su honrra como fuerte y zeloso y terrible contra los Príncipes y Reyes de la tierra¹⁷ ». Dieu n'a pas d'alternative : face à la désobéissance hérétique il doit rétablir son honneur et il doit donc s'engager à dans la guerre. Dans cette perspective, tout bon catholique qui veut être auprès de Dieu et du Christ, n'a pas le choix : il doit partager avec lui le champ de bataille, en devenant l'instrument

17. Gracián de la Madre de Dios, *El soldado católico, que prueba con historias, exemplos, y razones claras, en agradable y provechoso estilo, que los que no tienen letras, no han de disputar de la fee con los herejes*, Bruxelles 1611, en particulier le *Coloquio* xv, p. 141-148, ici p. 144.

de sa vengeance. C'est le message que semblent véhiculer les martyrs militaires de la légion de Thèbes, qui clôturent avec leur martyre le *Guidon* de Thomas Sailly. La gravure les représente agenouillés au milieu d'une foule armée et entourés des bourreaux qui vont les exécuter du fait de leur foi chrétienne.



Fig. 3. « Martyrs militaires de la légion de Thèbes », d'après Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, p. 274-275

© Bibliothèque Royale de Belgique, DR

À côté de l'image, une citation tirée d'une autorité de la spiritualité humaniste chrétienne, Thomas A Kempis, en propose l'interprétation correcte : « J'ayme mieux, mon Dieu, estre avec toy pelerin sur la terre, que posseder le paradis sans toy. Car là où tu es, là est le Paradis ;

& où tu n'es par ta grace, la mort y est & l'enfer¹⁸ ». Il vaut mieux être pèlerin sur la terre au côté du Christ que seul au Paradis sans lui. Et à présent, insistent les missionnaires, Dieu est à la guerre pour rétablir son honneur.

La bataille contre le mal aux côtés d'un Dieu qui souffre

Mais à côté de ce Dieu de vengeance, le manuel de Sailly renvoie aussi à un autre Dieu. C'est le Christ des douleurs qui monte au Calvaire pour y être immolé et pour régner sur le monde entier. Ce Christ souffrant est l'anneau de jonction entre ciel et terre et c'est autour de cette souffrance exhibée sans pudeur que se construit toute une démarche pastorale.

Les missions intérieures de la Compagnie de Jésus dans la première modernité sont désormais bien connues¹⁹. Tout au long du premier siècle de son existence, le savoir-faire missionnaire jésuite a élaboré un parcours de conversion au catholicisme à partir de la vulgarisation de la démarche spirituelle résumée dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Écrits pour être pratiqués hors du monde pendant environ quatre semaines dans l'optique de saisir la volonté de Dieu et de se décider à la suivre – l'*élection* –, ces *Exercices* devaient mobiliser toute la puissance humaine – mémoire, rationalité et volonté (*affectus*) – en la tournant progressivement vers Dieu. « Composition de lieu », « application des sens » et « colloques » sont les outils privilégiés des *Exercices*. Ils sont souvent construits autour d'épisodes évangéliques auxquels le retraitant est invité à participer activement²⁰.

18. Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, p. 274-275. E. GARCIA HERNAN, « El soldado catolico de Jeronimo Gracian de la Madre de Dios », *Teresianum* 62/1 (2011), p. 181-193.

19. L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVI^e-XIX^e siècle*, Paris 1993 ; B. DOMPNIER, « La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur », dans L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble 1996, p. 155-179 ; B. MAJORANA, « Tra carità e cultura. Formazione e prassi missionaria nella Compagnia di Gesù », dans P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE, A. ROMANO (éd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, p. 219-260.

20. Concernant le texte des Exercices spirituels en français, et pour une introduction : Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, dans Id., *Écrits*, traduction et présentation



Fig. 4. « Adoration du Christ en croix sur le camp de bataille », d'après Thomas Saily, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, p. 128
© Bibliothèque Royale de Belgique, DR

Dans la composition de lieu, il s'agit de « nous représenter, comme par la vue de l'imagination, un lieu matériel mettant sous nos yeux ce que nous contemplons²¹ ». Le retraitant construit ainsi le cadre spatio-temporel de sa méditation qui ne doit pas rester simplement rationnelle, mais dans laquelle il est invité à appliquer ses cinq sens pour trouver sa place aux côtés du Christ dans l'épisode évangélique qu'il est en train de revivre – avec ce que l'on appelle l'application des sens. Toute méditation doit se conclure par un « colloque », c'est-à-dire un

par M. GIULIANI, avec la collaboration de P.-A. FABRE, L. GIARD, Paris 1991, p. 35-268. Toutes mes citations renvoient à cette édition.

21. Ignace De Loyola, *Exercices spirituels*, 47, p. 79.

dialogue entre le Christ – ou la Vierge – et le retraitant : « Le propre d'un colloque est que se fasse comme une conversation d'un ami avec un ami ou d'un serviteur avec un maître²² ».

Dans le cadre des missions populaires auprès des *rudes* – et il est sûr que la grande majorité des soldats entrait dans cette catégorie –, ce chemin exigeant inspira de véritables modules pastoraux plutôt centrés sur la première et sur la deuxième semaine des *Exercices*. La première est consacrée à la prise de conscience des péchés commis, la deuxième est tournée vers la nécessité, pour chaque individu, de choisir son camp : aux côtés du Christ ou du diable. Si, dans le cadre des missions itinérantes dans les campagnes, les activités étaient concentrées sur une petite dizaine de jours intensifs, en ce qui est de la mission militaire, celle-ci était conçue pour profiter, entre les batailles, des longues pauses d'ennuis qui faisaient le quotidien du soldat. *Via* la correspondance des missionnaires, on sait que ceux-ci avaient l'habitude de réciter les litanies des saints et de la Vierge une fois par jour : les soldats – et avant tout les membres des congrégations mariales et du Saint-Sacrement – étaient invités à y participer²³. Comme on l'a vu, Thomas Sailly publie en 1598 le *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer*, qui devait être la base de ces moments de mission à l'armée. Il s'agissait de rassembler les litanies catholiques à la Vierge, aux saints et aux trois personnes de la Trinité, en les répartissant sur les sept jours de la semaine. Comme Sailly le précisait en introduction de son livre, le texte de chaque litanie était expliqué dans le but déclaré de le défendre face aux thèses protestantes. En outre, toute litanie était accompagnée d'une gravure et d'un ou plusieurs « colloques » sur le modèle des *Exercices spirituels*. L'artiste qui collabora avec Sailly pour la réalisation de ces gravures sur bois fut Peter van der Borch, et avec ces images, le jésuite choisit de privilégier la mobilisation des affects de ses lecteurs plutôt que leurs capacités intellectuelles²⁴. Évidemment, dans le contexte de la *missio castrensis*, la démarche universelle des *Exercices spirituels* est adaptée au contexte militaire, et cette adaptation passe notamment par les gravures. Les riches programmes

22. *Ibid.*, 54, p. 85.

23. S. MOSTACCIO, « La mission militaire jésuite », en particulier p. 189.

24. R. DEKONINCK, *Ad imaginem : statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle*, Genève 2005, en particulier p. 300-304. Je remercie Ralph Dekoninck de m'avoir précisé que même les gravures du Guidon sont de Peter van der Borch.

iconographiques du *Guidon* et du *Thesaurus* s'organisent autour du Christ crucifié²⁵. C'est le cas, entre autres, de la gravure du *Thesaurus* qui illustre les litanies aux saints qui s'engagèrent à la guerre pour défendre la foi²⁶ : des militaires issus des classes sociales les plus élevées comme des plus humbles se retrouvent, revêtus de leurs magnifiques armures, à la place des trois Marie et de l'apôtre Jean aux pieds du Christ crucifié²⁷.



Fig. 5. « Saints militaires en adoration du Christ crucifié », d'après Thomas Sailly, *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer*, p. 163
© Bibliothèque Royale de Belgique, DR

25. Thomas Sailly, *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, p. 128.

26. Id., *Litaniae ad Sanctos ac Sanctas qui in bellis auxilio fuere Christianis*, dans *Thesaurus litaniarum*, p. 163.

27. *Ibid.*, p. 163.

En suivant des pratiques iconographiques bien rodées dans la Compagnie de Jésus depuis les *Adnotationes Evangelicae* de Jérôme Nadal, la scène est construite de façon à laisser un espace vide qui devient la place de celui qui regarde l'image. Le regard se fait donc exercice de l'esprit et de l'émotion, il devient composition de lieu et le soldat qui est censé prier avec le petit livre des litanies de Thomas Sailly se retrouve lui aussi aux pieds du Christ mourant au Golgota²⁸. En suivant le titre de la litanie correspondante, celle des martyrs – qui deviennent ici les seuls martyrs militaires –, le dévot doit méditer sur tous ceux qui ont donné leur vie sur le champ de bataille pour le Christ souffrant. Par la place qui lui est offerte dans l'image, le soldat se trouve inclus dans la théorie des martyrs potentiels, et la méditation à lire après le récit des litanies le pousse dans cette direction : les apôtres ont été les premiers « *duces et capita verae religionis, et primi Idolatriae destructores* ». Après eux, c'étaient aux martyrs anciens de tenir ce rôle, et maintenant il revient aux soldats catholiques du roi d'Espagne d'écrire une page nouvelle dans l'histoire de cette *militia Christi*. La gravure dont il est ici question ne fait que traduire en image le colloque que les *Exercices spirituels* proposent pour la première semaine :

Imaginer le Christ notre Seigneur devant moi, cloué sur la croix. Lui demander dans un colloque, comment lui, le créateur, il en est venu à se faire homme, et comment, de la vie éternelle, il en est venu à la mort temporelle, et à mourir pour mes péchés. Ensuite, me regardant moi-même, me demander ce que j'ai fait pour le Christ, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ. Le voyant ainsi suspendu à la croix, dialoguer selon mon inspiration²⁹.

Deux jours plus tard, dans les litanies du vendredi, tout se joue autour du Christ des douleurs qui monte au Calvaire³⁰. Ici, pour l'accompagner, on retrouve une autre milice : la milice spirituelle des

28. W. MELION, « Christ as Subject and Source of Meditative Image-Making », dans Id., *The Meditative Art. Studies in the Northern Devotional Print 1550-1625*, Philadelphie 2009, p. 3-35. Voir aussi A. CATELLANI, « Before the Preludes: Some Semiotic Observations on Vision, Meditation, and the "Fifth Space" in Early Jesuit Spiritual Illustrated Literature », dans W. MELION, R. DEKONINCK, A. GUIDERDONI (dir.), *Ut pictura meditatio. The Meditative Image in Northern Art, 1500-1700*, Turnhout 2012, p. 157-202.

29. Ignace De Loyola, *Exercices spirituels*, 53, p. 84-85.

30. Thomas Sailly, *Thesaurus litaniarum*, p. 231.

religieux. Même dans ce cas, le sujet de la gravure qu'illustrent les litanies est issu de l'iconographie traditionnelle de la seconde semaine des *Exercices spirituels*. Dans le texte correspondant, le Christ est présenté par Ignace en tant que « roi éternel ». C'est ici qu'un Dieu conquérant par la souffrance s'adresse au retraitant :

Ma volonté est de m'emparer de la terre entière et de tous les ennemis, et d'entrer ainsi dans la gloire de mon Père. C'est pourquoi quiconque veut m'accompagner doit aussi peiner avec moi, pour que celui qui me suit dans la peine me suive aussi dans la gloire³¹.



Fig. 6. « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge chaque jour de sa croix, et qu'il me suive » Lc 9, 23 (voir aussi Lc 23, 26 *Via crucis*, « cinquième station, Simon de Cyrène aide Jésus à porter sa croix »), d'après Thomas Sailly, *Thesaurus litaniarum*, p. 231
© Bibliothèque Royale de Belgique, DR

31. Ignace De Loyola, *Exercices spirituels*, 95, p. 104.

Relativement au thème des émotions divines, il est intéressant de remarquer que cet appel du Christ est prononcé dans l'introduction à la deuxième semaine, où celui qui fait les *Exercices* se prépare à choisir son camp *via* la fameuse contemplation des deux étendards³². La force qui motive sa réponse personnelle trouve son origine dans le dialogue face au Christ souffrant : les yeux gonflés, les épaules écrasées sous le poids de la croix, le regard soucieux du Père qui invite son fils à partager sa souffrance avec l'homme agenouillé face à lui.

Carmes et carmélites déchaux

La période du gouvernement semi-autonome des archiducs Albert et Isabelle (1598-1621) est bien connue pour avoir favorisé une profonde uniformisation catholique des provinces du sud des Pays-Bas, restées sous le contrôle espagnol³³. Les ordres réguliers furent mobilisés dans le cadre d'un véritable projet politique et religieux pour assurer une présence efficace auprès des populations, ainsi qu'une activité dévote, une éducation et une production livresque proprement catholiques³⁴. Ces dernières années, des études se sont penchées sur le rôle plus spécifique joué dans ce cadre par l'ordre du Carmel

32. *Ibid.*, 136-146, p. 122-126.

33. Sur la re-catholicisation des Pays-Bas espagnols et ses enjeux, outre *La Belgique espagnole et la Principauté de Liège* de P. JANSSENS, déjà cité, voir M. VENARD, « La carte du Christianisme éclaté. En France et aux Pays-Bas », dans J.-M. MAYEUR, *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. VIII : *Le temps des confessions 1530-1620/30*, Paris 1992, p. 403-474. Voir aussi P. ARBLASTER, « The Archdukes and the Northern Counter-Reformation », dans W. DUERLOO (dir.), *Albert & Isabella, 1598-1621. Essays*, Bruxelles 1998, p. 87-92 ; E. PUT, « Les Archiducs et la réforme catholique : champs d'action et limites politiques », *ibid.*, p. 255-266 ; C. BRUNEEL, *et al.* (dir.), *Les "Trente Glorieuses". Pays-Bas méridionaux et France septentrionale. Actes du colloque de Lille, 5 octobre 2007*, Bruxelles 2012 ; C. VAN WHYE (dir.), *Isabel Clara Eugenia : soberanía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas*, Madrid 2011 ; L. DUERLOO, *Dynasty and Piety. Archduke Albert (1598-1621) and Habsburg Political Culture in an Age of Religion Wars*, Burlington 2012.

34. Sur le livre dévot illustré jésuite, notamment à Anvers : R. DEKONINCK, *Ad imaginem*. Pour les livres visant les différentes catégories de femmes : S. MOSTACCIO, « Entre Réforme et Espagne : quelle éducation religieuse pour les femmes dans les Pays-Bas méridionaux après le concile de Trente ? », dans Id. (dir.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve 2010, p. 65-87.

reformé (les déchaux et les déchaussées)³⁵. Il manque encore cependant une recherche complète sur ce phénomène qui soit en mesure de proposer une interprétation faisant ressortir similitudes et différences entre les expériences contemporaines vécues en Espagne et en France, sur les plans religieux, social, politique et culturel³⁶. Les premiers représentants de la famille carmélite réformée à s'établir aux Pays-Bas espagnols furent les carmélites déchaussées, invitées par l'archiduchesse Isabelle. Ana de Jesús (1545-1621), ancienne collaboratrice de Thérèse d'Avila et infatigable agent de la traduction et de la diffusion des écrits de la Mère dans toute l'Europe de l'époque, arriva à Bruxelles en 1607, après avoir contribué à la diffusion du Carmel en France. Elle a fondé les monastères de Bruxelles, Mons et Louvain avant de mourir à Bruxelles en 1621³⁷. Ana de San Bartolomé (1549-1626), première converse du Carmel réformé et assistante personnelle de Thérèse d'Avila jusqu'à sa mort, partagea avec l'aristocrate Ana Lobera de Jesús les conflits ibériques et français liés à

35. C. VAN WHYE, « Piety and Politics in the Royal convent of Discalced Carmelites in Brussels 1607-1646 », *Revue d'histoire ecclésiastique* 100/2 (2005), p. 457-487 ; W. THOMAS, « Jerónimo Gracián de la Madre de Dios » ; E. JIMÉNEZ PABLO, « El movimiento descalzo en Flandes a principios del siglo XVII : ¿ Obediencia a Roma o fidelidad a España ? », *ibid.*, p. 313-327. W. THOMAS, « Isabel Clara Eugenia y la pacificación de los Países Bajos meridionales », dans C. VAN WHYE (dir.), *Isabel Clara Eugenia*, p. 181-201.

36. Il n'est pas possible ici de rendre compte de l'importante bibliographie en langue espagnole sur le premier siècle thérésien en Espagne, je me borne à renvoyer à l'excellente étude d'A. ROULLET, *Corps et pénitence. Les Carmélites Déchaussées espagnoles (ca 1560-ca 1640)*, Madrid 2015, et à sa bibliographie. Pour la France, dans l'attente de la monographie de Barbara Diefendorf, voir S. M. MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France. La querelle du gouvernement 1583-1629*, Paris 1995 ; B. HOURS (dir.), *Carmes et Carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours*, Paris 2001.

37. Sur la fondation bruxelloise, voir l'article de C. VAN WHYE, « Piety and Politics in the Royal convent of Discalced Carmelites in Brussels ». Sur cette religieuse, voir Anne de Jesús, *Écrits et documents*, éd. A. FORTES, R. PALMERO, traduit de l'espagnol par C. COLONGE, Toulouse 2001 ; C. TORRES, « A Nun and Her Letters : Mother Ana de Jesús », dans O. HUFTON (dir.), *Women in the Religious Life*, Florence 1996, p. 96-118 ; Angel Manrique, *Vida de la Venerable madre Ana de Jesús, Discípula et Compañera de la S.M. Teresa de Jesus y principal aumento de su orden. Fundadora de Francia, y Flandes, dirigida a la Ser.^{ma} Infanta D. Isabel Clara Eugenia*, Brusselas 1632 ; Id., *La peinture raccourcie de la Venerable Mère Anne de Jesús Fondatrice des Carmelines Deschaussées en France et en Flandres, et Prieure de Bruxelles*, Anvers 1635.

l'institutionnalisation de l'expérience thérésienne. En 1612, elle a fini par s'établir à Anvers pour y fonder le premier Carmel réformé de la ville³⁸. Les soucis de cette première génération de religieuses espagnoles, qui se sentaient exilées en terre flamande, s'accumulaient : l'omniprésence hérétique ; l'intégration par les catholiques des Flandres de pratiques dévotes et d'attitudes spirituelles jugées clairement calvinistes par les Espagnoles ; une politique archiducal pragmatique visant au dépassement des guerres de religion au nom d'une paix considérée comme nécessaire³⁹.

L'étude de Jean Orcibal sur la rencontre du Carmel thérésien avec la mystique du Nord reste une base éclairante et pleine de charme pour saisir cette expérience, qui vit la longue tradition de la *devotio moderna* – avec sa mystique dense, discrète et presque abstraite – se confronter à la tradition beaucoup plus concrète (fastidieusement concrète) des enfants de Thérèse⁴⁰. Dans son étude, Orcibal insistait notamment sur la réaction préoccupée et unanime de carmes et des carmélites réformés face au manque de médiation entre Dieu et l'homme, manque qui était perçu comme normal dans les groupes de spirituels catholiques des Flandres. Il fallait réaffirmer de façon efficace et avec autorité la nécessité de ces formes de médiation qui faisaient la spécificité du catholicisme post-tridentin⁴¹. Intellectuellement vigoureuse et appuyée sur un corpus documentaire solide, l'analyse récente d'Antoine Rouillet sur la place du corps et de la pénitence dans l'univers des carmels réformés espagnols, nous aide à observer l'utilité de la médiation dont parle Orcibal à partir d'un nouveau point d'observation⁴². En effet, avant d'être un *dictat* théologique des autorités ecclésiastiques, cette médiation est constitutive d'une expérience

38. Ana de San Bartolomé, *Obras completas de la Madre Ana de San Bartolomé*, éd. J. URKIZA, Burgos 1998 ; Crisóstomo Henriques, *Historia de la vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Ana de San Bartolomé*, Bruxelles 1632.

39. Ana de San Bartolomé, *Carta 324*, dans *Obras completas*, p. 1240-1241 : elle parle de « destierro » à propos de sa vie loin d'Espagne. Il s'agit d'une lettre de la période 1618-1620 à un carme en Espagne. Sur cette « intolérance catholique », je me permets de renvoyer à S. MOSTACCIO, « Scrittura e militanza : due stagioni di donne cattoliche nei Paesi Bassi Spagnoli (secc. XVI e XVIII) », *Rivista di storia delle donne* 11/2 (2015), p. 109-128.

40. J. ORCIBAL, *La rencontre du Carmel thérésien avec la mystique du Nord*, Paris 1959.

41. *Ibid.*, p. 18-22 (§ Les « spirituels » aux Pays-Bas).

42. A. ROUILLET, *Corps et pénitence*.

individuelle et collective de Dieu, qui, dans le vécu du Carmel thérésien, passe par tout le corps des religieuses. Le corps, éprouvé par des pénitences extrêmes et lieu de l'extase, devient l'espace irremplaçable d'une découverte expérientielle de Dieu qui repose sur une corporéité assumée et indispensable à la connaissance. Face à Dieu, à l'homme et à l'histoire, le regard de la première modernité européenne est habité par une sorte d'obsession concernant l'incapacité humaine à connaître la vérité. C'est un souci nouveau, nouveau comme les nouveaux mondes, comme les nouvelles façons de comprendre l'univers ou de confesser le christianisme : une multiplication qui fascine et met en cause les repères univoques⁴³. Dans ce contexte, le regard du mystique doit être inséré dans les formes de connaissance qui perdurent, en se renouvelant. En effet, ce regard incarne ce qu'Alphonse Dupront a défini comme « une attitude de connaissance ». Le mystique « regarde », et donc « garde » en soi une réalité connue autrement⁴⁴. Cette connaissance passe par le corps traversé par l'expérience mystique. Le corps devient donc le lieu de frontière entre deux dimensions perçues comme étant réelles : la religieuse et Dieu, qui entre en contact avec elle en se dévoilant. Une fois de plus, comme précédemment dans le cas des aumôniers jésuites, c'est surtout par le biais du Christ et de sa double nature humaine et divine que Dieu se manifeste aux carmélites vivant dans les monastères flamands. L'enfant Jésus et l'homme des douleurs, qui vit la Passion ou la crucifixion, sont les manifestations les plus fréquentes de ce Dieu qui partage ses élans – ses émotions – avec ces moniales.

« Niño Dios enamorado » : tendresse et effusion du sang par amour

Parmi les visages de Dieu qu'Ana de Jesús avait connu avant son arrivée aux Pays-Bas, il y avait celui de la douceur : la douceur d'enfant qui pousse à la tendresse, la douceur de l'amant qui s'engage à jamais. Ce qui est intéressant dans ces *topoi* de la littérature mystique, c'est la tournure extrêmement concrète prise par le récit. Selon son hagiographe, Ana était en train de communier lors de la fête de la circoncision de Jésus. Soudain l'image du prépuce coupé de l'enfant

43. J. C. VUILLEMIN, *Épistème baroque. Le mot et la chose*, Paris 2013.

44. A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris 1987, en particulier p. 235 et 213.

se superpose à celle de l'hostie, au milieu de laquelle paraît l'enfant, qui remplit Ana de « suavité et douceur » et du désir d'avoir une goutte du sang versé par l'enfant⁴⁵. La réponse du petit se transforme en une déclaration d'amour et d'alliance symbolisée par la circonférence du prépuce et de l'hostie : « Je t'en donnerai non seulement une goutte, mais encor tout celui que j'ay, avec mon corps et mon ame⁴⁶ ». Nourrie par cette expérience mystique, Ana décide d'en faire profiter les autres moniales⁴⁷ et exerce aussitôt son autorité de prieure pour demander que l'on place une statue de l'enfant Jésus sur l'autel. Lors de la récréation du soir, « elle commanda que chascune à son tour allast faire des actes d'amour & d'adoration à ce Divin Enfant, & lui demandast une goutte de son sang ». Désir de maternité et transport amoureux se superposent dans les gestes des religieuses qui pourtant ne reçoivent pas toutes la même réponse de leur époux/enfant. En effet, le mouvement d'amour de Dieu ne se manifeste qu'envers celles qui en ont été capables les premières. L'émotion de Dieu est donc ici le miroir de la capacité émotionnelle de l'être humain et il ne dédaigne pas de se manifester par la médiation d'une statue, en condamnant par les faits la coupable cécité des hérétiques iconoclastes⁴⁸.

La superposition entre Jésus enfant et le Christ amant est fort présente, non seulement dans les réécritures hagiographiques masculines, mais aussi dans les textes rédigés directement par les religieuses. C'est bien à un enfant amoureux qu'Ana de San Bartolomé donne la parole à l'occasion de la prise du voile d'une religieuse du monastère d'Anvers, au début des années 1620 :

45. On retrouve des récits similaires chez Catherine de Sienne. Cf. I. POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid 1995, p. 71-76.

46. Angel Manrique, *La peinture raccourcie de la Venerable Mère Anne de Jesús*, p. 41.

47. Ces allers-retours entre expérience mystique et vie courante sont typiques des carmels réformés. Voir le cas de la florentine Maria Maddalena de' Pazzi étudié, entre autres, par A. SCATTIGNO, « Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa », dans G. POMATA, G. ZARRI, *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Rome 2005, p. 175-204.

48. Statues et images de l'Enfant Jésus renvoient à une longue tradition franciscaine, plus généralement liée aux communautés féminines de la fin du Moyen Âge. G. JARON LEWIS, *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Toronto 1996, en particulier p. 100-105.

*Donde va con tanta gala,
Niño Dios, enamorado ?
« A buscar una zagala
Que me ama y yo la amo.
Hoy quedara desponsada
en el talamo de amor.
Es la ovejita hallada
Que me cuesta mi dolor⁴⁹ ».*

L'oxymore du Dieu/Enfant – « Niño Dios enamorado » – souligne la dimension paradoxale de l'expérience mystique – et plus généralement de l'amour divin –, alors que le dialogue amoureux renvoie au langage biblique du Cantique des Cantiques, très apprécié par les religieuses depuis le Moyen Âge⁵⁰. Mais à la continuité du discours amoureux s'ajoute ici la dialectique baroque entre amour et mort⁵¹ : « El talamo de amor » semble avoir été façonné par la douleur de Dieu, et il annonce en même temps la vie de passion et de pénitence qui attend son épouse. Le partage amoureux est donc aussi partage d'une souffrance qui rejoint le *topos* du sang versé présenté plus haut. En effet, le modèle de sainteté du Carmel se construit à cette époque autour de la « sainteté sanglante » des proto-martyrs, en rejoignant par cette voie une référence de perfection partagée par l'ensemble des ordres religieux après le clivage confessionnel. Dans un souci apolo-gétique de réaffirmation de la continuité entre l'Église des premiers siècles et le catholicisme moderne, la mobilisation du témoignage de la foi par l'effusion du sang est essentielle⁵². Chez les carmélites, le

49. Ana de San Bartolomé, ¿ *Dónde vas con tanta gala ?*, dans *Obras completas*, p. 780.

50. A. MATTER, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphie 1992.

51. En introduction au thème baroque de la mort et de l'amour : C.-G. DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, Bordeaux 1973, p. 64-67.

52. Pour les carmélites, voir A. ROULLET, *Corps et pénitence*, p. 152-157. De manière plus générale, voir à tout le moins F. LESTRINGANT, « Les Pays-Bas espagnols dans le martyrologe catholique de Richard Verstegan (1587-1588) », dans M. BLANCO-MOREL, M.-F. PIÉJUS (dir.), *Les Flandres et la culture espagnole et italienne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Lille 1998, p. 99-120 ; S. DITCHFIELD, « Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa) », dans L. FIORANI, A. PROSPERI (dir.), *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Turin 2000 (Storia d'Italia, Annali 16), p. 33-72 ; en particulier p. 50-56 (« «Questa terra é tutta insuppata de sangue

modèle martyrial s'accompagne de la volonté de partager, grâce à une vie de pénitence qui recherche la souffrance physique, les inimitables souffrances du Christ ressenties lors de sa Passion rédemptrice⁵³. En outre, aux Pays-Bas espagnols, cette effusion vise tout particulièrement la reconquête des âmes égarées des calvinistes et anabaptistes pris pour hérétiques.

La solitude de Dieu face à l'hérésie

Les religieuses participent de cet effort de reconquête par le sang, et il est intéressant de constater que, dans ce contexte de véritable guerre sainte contre l'hérésie calviniste, l'expérience mystique pousse plus loin la connaissance de Dieu et de ses émotions, qui sont à la fois d'amour pour ceux qui partagent avec lui la lutte contre le mal, et de compassion pour les hérétiques susceptibles de se reconverter. L'exemple fourni par Ana de San Bartolomé semble bien témoigner de ce ressenti individuel, qui devient vite communautaire par la pratique de la rédaction de lettres et de copies relatant des grâces mystiques, qui doivent être envoyées auprès des autres monastères aux Pays-Bas, en Espagne et en Italie⁵⁴. Ana raconte comment, en 1625, alors que les soldats d'Ernest de Mansfelt combattant avec les calvinistes hollandais semblaient pouvoir s'imposer sur les provinces catholiques, Dieu l'encourage, lors de la messe et de la communion, à demander davantage pour la Hollande :

Me parecía que el Padre eterno me daba muestras que le pidiese más por el país de Holanda. Yo le dije: « ¡ Señor, hay tantos herejes ! » Y dieronme a entender que entresacaría algunos. Yo le presentaba las preciosas llagas de Jesucristo ; y entonces el Padre Eterno me mostró

de' martiri" : scavare alla ricerca della santità, da Antonio Bosio a Giovanni Marangoni »).

53. A. ROULLET, « Un modèle indépassable », dans Id., *Corps et pénitence*, p. 157-162.

54. A. SCATTIGNO, « Lettere dal convento », dans G. ZARRI (dir.), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia. Secoli XV-XVII*, Rome 1999, p. 313-357. Les différentes copies des écrits de Ana de San Bartolomé recensées par Julian Urkiza lors de son édition des *Opera omnia* de Ana, témoignent de ces pratiques de construction d'une identité partagée par l'écriture (voir les « Introducciones » aux différents textes dans les *Obras completas*).

*su corazón y entrañas abiertas como quien abre una vestidura por medio a un amigo ; y esto me dió un tal impetu de amor, como un borracho cuando ha bebido mucho vino sale de sí*⁵⁵.

Dieu ne trouve pas une façon plus efficace pour faire expérimenter son amour, que d'ouvrir son cœur et ses entrailles⁵⁶ au regard de la religieuse. Cette vue, source de connaissance, provoque chez Ana un « impetu de amor » qui correspond à celui partagé par Dieu lui-même et qui la laisse épuisée. Cet excès d'amour a été provoqué par le constat lassé d'Ana, « Seigneur, il y a tellement d'hérétiques ! » Aux plaies du Christ – désignées par Ana comme le repère auquel elle s'attache pour donner du sens à sa lutte en terre protestante – s'ajoutent les entrailles de Dieu le Père, émus par l'amour envers la religieuse et la volonté de reconquérir les âmes des hérétiques. Ce Dieu qui lutte et qui aime ne veut pas se retrouver seul face à l'ennemi en terre hérétique, et c'est comme ça qu'il nous est présenté aussi dans la *Vie* d'Ana de Jesús qui, épuisée par de longues maladies, par le climat et par l'extranéité du catholicisme des Pays-Bas, songe à rentrer en Espagne.

Une fois de plus, c'est lors de la messe et face à l'eucharistie que la voix de Dieu se laisse entendre : « Tu ne peux pas bien demeurer où je suis ? / Tu es venue pour moy, et tu t'en veux retourner pour toi⁵⁷ ? » Ana accepte donc de rester, et se retrouve engagée dans la lutte violente entre le bien et le mal. Lorsque la nuit s'installe, sa cellule devient un champ de bataille et le diable, furieux de toutes les démarches de la religieuse visant à assurer une présence véritablement catholique à Bruxelles (Ana avait obtenu l'installation des carmes déchaux dans la ville), s'acharne sur elle : « Rugissant comme un Lion, à qui on oste la proie, la tourmentoit cruellement par visions espouvantables, puauteurs insupportables, menaces horribles, & autres semblables armes de sa malice⁵⁸ ».

À l'amour de Dieu s'oppose ici la furie diabolique. Celle qui sera sa servante et compagne fidèle au Carmel de Bruxelles – la flamande Marguerite de la Mère de Dieu – raconte elle aussi, dans son récit autobiographique, la véritable guerre menée nuit après nuit entre les

55. Ana de San Bartolomé, « Relaciones de gracias místicas », dans *Obras completas*, p. 564-565.

56. Cf. Jr 31, 20 et Lc 1, 78.

57. Angel Manrique, *La peinture raccourcie de la Vénérable Mère Anne de Jésus*, p. 90.

58. *Ibid.*, p. 88.

démons et Ana dans sa cellule. La puanteur, les coups, les hurlements ne se comptent plus dans cet espace d'où l'on voudrait chasser la religieuse pour éliminer son soutien spirituel et matériel à la guerre, menée par l'armée des Flandres espagnole⁵⁹. Femme guerrière et portrait accompli de la *mujer varonil* espagnole, Ana est rongée par une seule question : « Faut-il que je meure dans le lit comme une couarde⁶⁰ ? »

Une fois de plus, au vécu qui rassemble les carmélites déchaussées de cette époque, se superpose ici la réalité d'une guerre réelle menée en dehors du cloître, à laquelle les religieuses se sentent pourtant appelées à contribuer. Les hagiographies espagnoles ne lésinent sûrement pas sur les violences perpétrées par les démons dans des monastères où les religieuses se distinguent par la sainteté de leur vie. Les cellules et le cœur, lieux de silence et de prière, sont le cadre de luttes physiques et psychiques⁶¹. Aux Pays-Bas espagnols, toutefois, cette guerre se fait plus concrète et toute pénitence et souffrance typiques du cloître sont relues dans cette perspective. C'est le Christ qui exige une participation à ses souffrances, à partager au nom du lien d'amour entre lui et ses épouses : alors que Marguerite de la Mère de Dieu, alitée depuis plusieurs semaines voudrait se lever pour reprendre sa place à la cuisine, le Christ se manifeste, en lui commandant de ne pas quitter son lit, équivalent de sa croix⁶². La lutte et la souffrance sont la face d'une médaille qui porte au revers le désir divin d'une parole partagée, aucun partage n'étant envisageable sans celui, préalable, de la souffrance⁶³.

59. Margaret Van Noort, *Spiritual Writings of Sister Margaret of the Mother of God (1635-1643)*, éd. C. VAN WYHE, trad. S. SMITH, Tempe 2015.

60. Manrique, *La peinture raccourcie de la Vénérable Mère Anne de Jésus*, p. 109. Sur ce modèle bien ancré dans la culture ibérique de l'époque, voir M. BLANCO, « L'Amazone et le conquistador ou les noces manquées de deux rebelles : à propos des Amazones aux Indes de Tirso de Molina », dans G. LEDUC (dir.), *Réalités et représentations des Amazones*, Paris 2008, p. 179-196, notamment p. 179-180.

61. A. ROULLET, *La lutte pour le salut*, dans Id., *Corps et pénitence*, p. 114-126.

62. « At five o'clock in the morning, with great effort I tried to see if I could get up out of bed; but at that moment it seemed to me that I saw Our Lord near me, dressed in purple, and He reprimanded me saying, "How is it you want to be stronger than I ? The worm wants to rise up against the pricks? Do not rise from this cross of your bed" ». Margaret Van Noort, *Spiritual Writings*.

63. « When I entered into prayer, many times I found God like a person awaiting another with whom to speak. Then He would say many endearing expressions

C'est grâce au détour par les écrits de Gracián de la Madre de Dios que le ressenti collectif face aux vécus individuels peut trouver un éclairage. Pendant les années passées à la cour de Bruxelles, le confesseur de l'ambassadeur d'Espagne auprès des archiducs prêche régulièrement lors de la prise solennelle du voile des carmélites du monastère royal dirigé par Ana de Jesús. Certaines de ces oraisons ont été publiées et on y retrouve une interprétation explicitement apocalyptique du rôle des religieuses. La femme de l'Apocalypse qui hurle dans les souffrances de l'enfantement est l'écho biblique de la religieuse dans le martyr du cloître⁶⁴. Une fois de plus, un fil rouge relit cette femme, les martyrs des premiers siècles, Thérèse d'Avila et les carmélites des Pays-Bas qui luttent pour enfanter un monde nouveau où l'hérésie, symbolisée par le dragon à sept têtes qui voudrait dévorer le nouveau-né, serait défaite. Ce n'est pas un hasard, d'après Gracián, si bon nombre de carmélites choisissent le prénom de Catherine : il s'agit de la proto-martyre qui eut la force de confondre et de convertir les païens arrogants de son temps⁶⁵. Les carmélites sont ainsi intégrées à l'effort de tout l'ordre du Carmel dans la lutte antihérétique, lutte que Dieu veut sans répit, jusqu'à la victoire. En effet, Werner Thomas a étudié l'attitude de Gracián de la Madre de Dios et de ses coreligionnaires à Bruxelles et à Anvers lors des négociations qui aboutirent à la Trêve des douze ans entre l'archiduc Albert et les Provinces du Nord (1609-1621)⁶⁶. Cette trêve est considérée comme contraire à la volonté de Dieu et elle témoigne de la primauté du politique sur le religieux. Face à cette réalité, Gracián choisit le registre des larmes comme le plus adéquat pour parler de l'état spirituel déplorable des hérétiques, auquel la politique machiavélique des autorités politiques donne un aval indirect. Le genre littéraire biblique des Lamentations est donc mobilisé en 1611 pour susciter un changement d'attitude à la cour de Bruxelles : « Lloraré en diez lamentationes el miserable

to me or show me great love, or tell me some words of comfort, or warn me of something » (*ibid.*).

64. Gracián de la Madre de Dios, *Velo de una Religiosa. Sermón predicado ante sus Altezas, quando tomó el velo la hermana Ana del Espiritu Sancto en el Monasterio de las carmelitas Descalças de Brusselas el segundo Domingo después Pasqua de Resurreccion de 1612*, Bruxelles 1612.

65. Id., *Gloria del Carmelo*, Bruxelles 1614, en particulier p. xxiii-xxiv. La référence renvoie à Catherine d'Alexandrie.

66. W. THOMAS, « Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas ».

estado, en que el presente se halla el mundo, por aver crecido tanto el Atheismo », explique le carme dans le prologue de ses *Diez Lamentaciones* adressé à Bernardo de Roxas, Inquisiteur général d'Espagne⁶⁷. Ce constat de Gracián, rejoint les souvenirs d'Ana de San Bartolomé, car, dans son autobiographie, la religieuse se souvient des paroles que le Seigneur lui adressa lors de la négociation de la trêve : « No hagan paz con los enemigos, que ellos se hacen fuertes en sus errores y nosotras, en medio de ellos, nos perdemos ». Et la réponse a été la même quand l'archiduchesse a demandé à Ana de prier Dieu pour connaître son avis sur la trêve : « La paz me será agradable y las treguas al contrario⁶⁸ ». La paix voulue par Dieu c'est la paix *catholica*, et non pas la *pax hispánica* du duc de Lerma et de l'archiduc Albert⁶⁹.

Un Dieu conquérant et guerrier ne change pas d'avis.

67. Gracián de la Madre de Dios, *Diez Lamentaciones del Miserable estado de los Atheistas de nuestro tiempo*, en Bruxelles 1611, notamment « Prologo », p. 3. Sur le contexte de cet ouvrage, W. THOMAS, « Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas », surtout p. 309-311.

68. Ana de San Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, dans *Obras completas*, p. 424-425.

69. Sur la *pax hispánica* dans ce contexte : W. THOMAS, « Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas », principalement p. 291, n. 7.

