

4. L’Esprit

1. LE LIEU DE LA MYSTIQUE

Comme on a déjà pu s’en apercevoir, ces diverses distinctions sont loin de se recouvrir toujours parfaitement, soit d’un auteur à l’autre, soit même, comme dans le cas d’Augustin, dans l’œuvre d’un même auteur. La remarque de C.R. Doddau au sujet des anciens Grecs s’applique ici : « Il faut sans doute convenir que l’homme moyen du v^e siècle (et la chose est vraie à toutes les époques) possédait un vocabulaire psychologique fort embrouillé ¹. »

La tripartition paulinienne n’en est pas moins demeurée la base constante servant de support aux doctrines spirituelles de la tradition chrétienne.

Commentant le Pseudo-Denys : saint Maxime le Confesseur définit l’homme par ce triple couple d’épithètes : *Supermundialis et spiritualis* : – *circummundialis, animalis* ; – *mundialis, camalis* ². L’auteur de la célèbre *Philocalie*, saint Nicodème l’Hagiortite (748-809) expliquera que la « Prière de Jésus » met en œuvre les trois puissances de l’âme : l’intellect (*noûs*), la raison discursive (*logos*), la volonté ou esprit (*thélésis, pneuma*), dans un seul acte de l’âme, par lequel, s’unissant en elle-même, l’âme est rendue apte à s’unir à Dieu ³. Mais peut-être s’agit-il là plutôt d’une trichotomie « horizontale », de trois fonctions ou de trois activités propres à la partie supérieure de l’esprit.

1. *Les Grecs et l’Irrationnel*, trad. M. Gilson, 1965, p. 138.

2. *Opera S. Dionysii*, éd. Cordier, 1634.

3. Dans Louis BOURYER, *La spiritualité orthodoxe...*, Aubier, 1965, p. 64. On notera l’inversion de sens, ou de valeur, entre les deux termes d’« âme » et d’« esprit », chez un nombre assez grand d’auteurs ; notamment Bremond, Claudel, et plus récemment Aimé Forest, *L’Avènement de l’âme*. Mais l’âme n’est plus la simple psyché, et l’esprit qu’elle dépasse n’est pas le pneuma.

Chez plus d'un écrivain spirituel du Moyen Âge latin, on devrait parler dans leur analyse de l'homme de quatre éléments plutôt que de trois, — même sans tenir compte d'autres complications, de bien des subdivisions subtiles, sentant l'école, chères à un certain nombre, subdivisions destinées soit à établir des concordances entre les auteurs, soit à détailler les étapes des itinéraires spirituels. Soit pour exemple ce schéma tracé par Isaac de l'Étoile dans son *Epistola de anima : Animae in mundo sui corporis peregrinanti quinque sunt ad sapientiam progressus : sensus, — imaginatio, — ratio, — intellectus, — intelligentia*⁴. On remarquera deux modes différents, tous deux inspirés de saint Augustin, dans l'énoncé du tripartisme ; pour les uns, c'est : *corpus, anima, spiritus*⁵ ; pour les autres : *corpus, ratio, mens*. D'où, pour accorder ces deux modes, la division quadripartite : *corpus — anima — ratio inferior — ratio superior sive mens*. On sait l'importance prise au Moyen Âge par cette subdivision augustinienne de la *ratio inferior* et de la *ratio superior*⁶. Ce qui lui correspondra chez saint Thomas d'Aquin sera surtout la distinction de la *ratio* et de l'*intellectus* naguère mise en relief par Pierre Roussetot⁷. Il y aurait lieu également de mentionner ici la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme, qui est d'origine néoplatonicienne, venue par la double filière d'Augustin et des Arabes⁸, — mais c'est là, comme d'ailleurs la distinction thomiste de l'*intellectus* et de la *ratio*, une théorie essentiellement « scientifique » (philosophique), ayant peu de rapport à la vie spirituelle. L'explication de celle-ci se fonde plutôt sur la doctrine de la double *ratio*, inférieure et supérieure, qui correspond à l'action et à la contemplation. Mais alors s'introduit

4. PL, 194, 1880, AB.

5. A propos de *spiritus*, on lit dans les *Sententiae Anselmi* (XII^e siècle) : «...D'où, dans nos Écritures, assez souvent la charité que Dieu a pour nous et celle que nous avons pour Dieu sont appelées du même mot *spiritus*. » Cf. Robert Javelet, (p. 240) : « C'est un fait que pour nombre de spirituels, *spiritus* est à la fois divin et humain, un de ces lieux de "concaténation" dont nous parlions à propos d'Isaac de l'Étoile. *Spiritus*, c'est la *mens*, ardente de divine charité, le sommet divinisé de l'être apte à l'*unitas spiritus*, — et la personne même du Saint-Esprit. Il ne s'agit plus de triade psychologique, mais de trichotomie dont le 3^e terme est ambigu, de l'homme ou de Dieu, certainement de Dieu en l'homme. »

6. Cf. Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 363-364.

7. L'intellectualisme de saint Thomas (1^{re} éd., Alcan, 1908 ; thèse de Sorbonne).

Voir aussi M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Th. d'Aquin*, Vrin, 1950, p. 134-135 et 153.

8. J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1927, p. 73-77, citant Jean de La Rochelle, Dominicus Gundissalinus, et Algazel et Avicenne.

une subdivision nouvelle : la *ratio superior*, lieu de la contemplation, assimilée à *l'intellectus*, devient la partie, ou la fonction supérieure de la *mens* et reçoit des noms tels que *acies mentis*, *oculus cordis*, etc.

Quoi qu'il en soit de ces diverses complications et des variétés dans les dénominations, « tous les grands mystiques chrétiens sont d'accord pour considérer l'âme humaine comme une réalité complexe, présentant des régions et des étages... Tous également sont d'accord pour admettre que parmi ces diverses régions, il en est une privilégiée, celle où Dieu habite d'une manière particulière, etc.⁹ » « Il y a une vie spirituelle lorsqu'il existe une relation avec Dieu¹⁰ », et il y a un point secret dans l'homme qui est en permanence le lieu de cette relation, de cette rencontre possible, parce qu'il est déjà, depuis toujours, le lieu de la présence divine : ce *pneuma* de Paul commenté par Origène, ce « point secret en nous qui dit *Pater noster* » du *Cantique de Palmyre*¹¹.

Aussi voyons-nous que les philosophes et les théologiens plus soucieux de rationalité que de mystique tendent à réduire (jusque dans leurs études historiques) la trichotomie à une dichotomie, — tandis qu'au contraire les spirituels tendent à mettre la trichotomie en relief. Ils magnifient volontiers le *spiritus*, non seulement au-dessus de *l'anima*, mais au-dessus de la *ratio*, théorique ou pratique. Il est instructif de comparer à cet égard l'écrit abélardien *Ysagoge in theologiam* et le Commentaire du *Cantique des cantiques* dû à Guillaume de Saint-Thierry. Pour le premier : *Duo haec nomina, sc. spiritus et anima, non magnam habent in significatione discrepantiam*¹². Le second, au contraire, souligne fortement la distinction hiérarchisée de trois ordres : « animal », « rationnel » et « spirituel »¹³.

À s'en tenir au schéma général, tel qu'il ressort du texte de saint Paul, — schéma qui lui-même comporte en fait bien des nuances et, comme on l'a vu, bien des interprétations —, la morale sera donc plutôt le fait de l'âme, la mystique le fait de l'esprit. « Le corps, dit Évagre de Pontique, a le pain pour nourriture, l'âme a la vertu, l'intelligence a la prière spirituelle¹⁴. » La morale,

9. Louis COGNET, *Les problèmes de la spiritualité*, 1967, p. 51-52.

10. *Id.*, *ibid.*, p. 13.

11. Voir *supra*, p. 174.

12. *Ysagoge...*, c. 3. Éd. Landgraf, p. 257.

13. Voir *supra*, p. 149.

14. *Traité de la prière*, 101.

qui a pour objet la vertu, c'est la *πράξις*, et la vie de l'esprit, c'est la contemplation, la *θεοπίστα*. La première est ordonnée à la seconde, comme l'âme est ordonnée à l'esprit : « Efforcez-vous, dit Cassien rapportant les propos de l'abbé Nesteros, d'acquérir en premier lieu une possession complète de la discipline morale (*πρακτική*), car sans celle-ci vous ne pourrez obtenir la pureté contemplative (*θεωρητική*)¹⁵ ». « Pour Grégoire de Nysse, la vertu est « l'avant-cour du Temple¹⁶ ». Origène avait dit avant eux : « Selon la doctrine du très sage Salomon, celui qui veut acquérir la sagesse doit commencer par étudier la morale » ; c'est en effet « la bonne conduite » qui prépare à recevoir les visites du Logos, et quand on y sera solidement exercé, alors on pourra, « des choses morales, passer à l'intelligence mystique¹⁷ ». Dans son traité adressé « aux Frères du Mont-Dieu », qui reste l'un des textes fondamentaux de la spiritualité chrétienne, Guillaume de Saint-Thierry trace une route semblable à ceux qui veulent s'adonner à la vie parfaite, et, pour la dernière étape, son programme est même d'une hardiesse que d'aucuns pourraient mal comprendre (il est vrai qu'il s'adresse à un monastère de Chartreux) : « Aux autres, leur dit-il, de servir Dieu ; à vous, d'adhérer à lui. Aux autres de croire en Dieu, de savoir qu'il existe, de l'aimer et de le révéler ; à vous de le goûter, de le comprendre, de le connaître, de jouir de lui¹⁸ ». La même doctrine est exposée, comme elle l'était déjà chez Origène, en parallèle avec la doctrine du triple sens biblique, chez un autre écrivain du XIIe siècle, Godefroi d'Admont :

Sicut triplex est visio, corporis, spiritus et mentis, ita triplex etiam sensus est in scriptis sanctis : litteralis, spiritalis, intellectualis. Litteralem atque spiritalem sensus egregius ipse Doctor gentium tunc transcenderat, et usque ad tertium coelum, intellectualem scilicet sensum, gloriose concenderat, quando toto cordis intellectu ita coelestibus est conjunctus, quod utrum in corpore, an extra corpus esse, se nescire asseruit¹⁹.

Le même schéma fondamental se retrouve chez les grands représentants de ce que l'on appelle souvent, d'un terme qui peut prêter à confusion, la « mystique intellectualiste », c'est-à-dire chez les mystiques rhéno-flamands

15. Quatorzième Conférence.

16. Hans Urs von BALTHASAR, *Présence et Pensée*, Beauchesne, 1942, p. 100.

17. In Cant., prologue. In Numer, homo 7, n. 1 In Ezech. homo 7, n. 10, etc.

18. *Ad Prates de Monte Dei*, c.2 : n. 5 : *Aliorum est enim Deo servire, vestrum est adhaerere, Aliorum est Deum credere, scire, amare et revereri : vestrum est sapere, intelligere, cognoscere, frui.* PL, 184, 300 C. 19. PL, 174, 999.

des XIV^e et XV^e siècles. Même schéma, quoiqu'avec des différences de terminologie et dans un climat de pensée parfois différent, en particulier chez maître Eckhart.

Ruusbroec « assigne à l'esprit un triple rôle. D'abord un rôle vital, dans lequel il anime le corps ; puis un rôle intellectuel qui se manifeste par la pensée ; enfin un rôle d'activité spirituelle supérieure, dans lequel il devient principe d'unification de toute la vie intérieure et où il se confond avec l'essence même de l'âme ²⁰ ». D'où par exemple, dans le *Livre des sept clôtures*, la définition de la septième clôture, « qui surpasse toutes les autres » : « simple béatitude au-delà de toute vie sainte et pratique des venus ²¹ ». De même dans le *Miroir du salut éternel*, où le degré supérieur est seulement dédoublé après « la vie vertueuse, qui meurt au péché et qui croît en vertus », vient l'état où « meurt toute propriété du vouloir » : alors l'esprit est rendu pleinement libre par son union à l'Esprit de Dieu, jusqu'à ce qu'enfin s'épanouisse la « vie vivante » (*Ievende leven*), qui est toute « cachée en Dieu et dans la substance de notre âme ²² ». Ruusbroec reprend ici une expression depuis longtemps courante, qu'il pouvait lire chez saint Bernard (*vivida vita et vitalis* ²³), chez Guillaume de Saint-Thierry (*vita vivens* ²⁴), chez Thomas de Froidmont (*vita vitalis* ²⁵).

Même gradation chez Tauler, fondée sur le même « schéma ternaire » traditionnel. Tauler distingue dans l'homme « trois choses : l'une tient à la nature dans la chair et le sang ; l'autre est la raison ; la troisième est une essence de l'âme pure et sans mélange ». C'est ce qu'il exprime encore « sous le symbolisme des trois hommes, qui correspondent à la vie sensible, à la vie intellectuelle et à la vie spirituelle au sens d'union à Dieu ²⁶ ». Ce « troisième

20. Louis COGNET, Introduction aux mystiques rhéno-flamands, p. 260.

21. Ch. 16, Œuvres..., t. 1, p. 183.

22. Ch. 2, 3 et 17.

23. In psalm. Qui inhabitat, sermon 17, n. 1 ; PL, 183,250.

24. PL, 184, 353 B.

25. PL, 184, 1301 C.

26 L. COGNET, op. cit., p. 126-131. Cette division, estime L. Cognet « n'est nullement thomiste, et c'est par un véritable tour de force assez peu convaincant qu'il (Hugueny) a essayé de l'y ramener. Ses ascendances platoniciennes sont évidentes, et on a pu rapprocher les vues de Tauler de celles d'Origène (Weilner) ; pourtant, c'est surtout avec Eckhart que la parenté est frappante. Pour Eckhart, voir supra. Toute parenté avec S. Thomas n'est pourtant pas absente : voir supra.

homme », cette essence de l'âme pure », c'est ce que Tauler appelle souvent le *gemuete*, mot que Hugueny traduit par « vouloir foncier » et que Cognet préfère appeler « instinct profond » ; c'est le « fond » de l'être auquel correspond seul, dit Tauler « le fond divin » : *abyssus abyssum invocat* ; il imprime à notre nature « une tendance éternelle et foncière à revenir à son origine », tendance qui « persiste même chez les damnés, parce qu'elle est liée à l'essence même de l'âme²⁷ ». La prédication de Tauler prend appui sur cette structure. L'abnégation à laquelle il invite ses auditeurs n'est pas seulement la libération des appétits sensibles ; elle fait pénétrer au-delà de la simple morale : c'est une attitude profonde, qui « découle de l'expérience grandissante de Dieu » ; passivité mystique, succédant à l'activité de la vie vertueuse ; « recueillement intérieur », au-dessus de l'exercice des vertus et de la raison aussi bien que de celui des sens²⁸ ; « il faut qu'après avoir dominé les sens, la raison se dégage d'elle-même, renonce à elle-même, afin de se transformer en esprit pur et simple²⁹ ». Alors s'établit le Royaume de Dieu. Et Tauler de se répéter, pour se bien faire entendre : « Ce royaume s'établit à sa manière propre, au plus intime de l'esprit, aussitôt que l'homme, par tout son exercice, a absorbé l'homme extérieur dans l'homme intérieur et raisonnable, et que l'homme des sens et celui de la puissance raisonnable sont entièrement absorbés dans l'homme le plus intérieur, dans le fond caché de l'esprit, où demeure la vraie image de Dieu, et qu'il s'envole dans le fond divin, dans lequel l'homme, de toute éternité, se trouvait en son état incrémenté³⁰. »

La parenté de Tauler à Eckhart est évidente. Chez l'un comme chez l'autre, la distinction de l'âme et de l'esprit (de la psyché et du *πνεύμα*), colorée d'exemplarisme platonicien, est partout affirmée. Eckhart l'énonçait en se référant à saint Augustin. « Selon Augustin, disait-il, notre élément intellectuel se divise en deux parties : par l'une, nous sommes orientés intellectuellement vers une saisie intellectuelle des connaissances que notre faculté cognitive reçoit du dehors ; l'autre, pour me servir des paroles mêmes d'Augustin, se ma-

27. Textes et commentaires dans Cognet, surtout p. 127-128, 134. « Cet instinct profond... contemple toujours Dieu, l'âme en jouit sans interruption. » On comparera, une fois de plus avec les textes récents d'un Claudel et d'un Bernanos.

28. Sermon 13, n. 1. Sermons de Tauler, par Hugueny, Théry et Colin, t. 1, 278-280.

29. Sermon 4. *Ibid.*, p. 196. Cf. fragment du sermon 3 sur l'Epiphanie, 278-280.

30. Cité par COGNET, *op. cit.*, p. 137-138.

nifeste au centre le plus profond de notre esprit (*abditum mentis*)³¹. » *C'est ce centre qui intéressait avant tout, qui fascinait Eckhart, ce lieu « où n'entre et d'où ne sort aucune image, mais où il n'y a que Dieu lui-même ».* « *L'âme, disait-il encore, a deux yeux : l'un intérieur et l'autre extérieur, l'œil intérieur de l'âme, c'est celui par lequel elle contemple l'être et le reçoit directement de Dieu*³². » *Ce qui le différencie d'un Origène et d'un Augustin, d'un Bernard et d'un Guillaume de Saint-Thierry, c'est le caractère « incrémenté » qu'il attribue à cet « œil intérieur », ou à cet « abditum mentis ».* En cela consiste le trait inquiétant de son mysticisme, trait qui sera moins accentué chez Tauler, et même chez Suso, quoique celui-ci parle également du fond de l'esprit comme « éternel³³ ».

Épigone et compilateur, Harphius symbolisera les « trois sortes de vie » émanant des trois parties de l'homme dans les trois figures bibliques de Lia, de Rachel et de Marie-Madeleine³⁴, et il s'appliquera longuement à décrire *la mens*, ou *l'apex mentis*, le *spiritus*, ou *l'interior sinus mentis*, c'est-à-dire toujours ce *pneuma* par lequel est transcendée la zone de l'activité rationnelle et morale :

*Dicitur etiam [anima] quandoque mens, quae sc. ipsis viribus interior est et supereminet ; quia vires in mente sicut in ongine sua sunt cunctae ; ex qua sc. effluunt ut radii ex solari rota, et in quam refluunt. Et est illud centrum in anima, in quo vera Trinitatis imago reluet : et tam nobile, quod nullum ibi nomen proprie convenit, licet in multis non-minibus circumlocutio manifestatur. Haec est igitur mens, vel apex mentis, aut centrum ipsius animae ; ut feliciter renovetur, ipsae vires quae dicuntur spiritus ad interiorem sinum mentis sunt reflectendae, et mens ipsa ad intimum suum regerenda, sc. in Deum ibidem suaviter recubantem, etc.*³⁵

En nous avertissant que cette partie supérieure de l'homme ne peut être convenablement désignée par aucun nom, et en multipliant lui-même les for-

31. Cité par COGNET, p. 22, qui signale une analogie avec la distinction des deux intellects agent et possible.

32. Cité par COGNET, p. 76. Cf. p. 78 et p. 79, citation d'un sermon d'une authenticité douteuse : « Dans ce fond... règne un profond silence, car là ne parvient ni créature ni image... »

33. « L'être suprême et suressentiel, écrit Suso, a anobli l'homme en lui donnant la lumière de son éternelle déité, et c'est là cette image de Dieu imprimée dans le *gemuete* de l'esprit, qui lui aussi est éternel. Cognet, qui cite ce texte, observe en outre que l'anthropologie de Suso est assez imprécise : p. 193-194.

34. *Miroir de la perfection*, cf. COGNET, p. 303-304.

35. Livre 2, p. 5 ; édition de Cologne, 1611, p. 639-640.

mules par lesquelles il faut bien essayer quand même d'en parler, Harphius nous invite à ne pas nous appesantir, quel qu'en soit l'intérêt d'autre part, sur les variations de vocabulaire d'un auteur à l'autre ou d'une époque à l'autre, ce qui pourrait nous cacher la continuité d'une tradition qui, pour l'essentiel, est très ferme.

Sainte Catherine de Gênes nous offre un schéma analogue ; très classiquement, elle distingue corps, âme et esprit, celui-ci étant désigné en lui-même par le mot *mente*, et, quand il est animé par l'amour infus, par le mot *spirito* ; en ce dernier cas, le *spirito* est finalement identifié avec l'Amour infus, qui est Dieu. La sainte se souciant moins de nous faire un cours théorique d'anthropologie, même spirituelle, que de nous décrire la vie spirituelle elle-même, on comprend que sous sa plume *mente* soit rare et *spirito* fréquent³⁶. D'autre part, à l'exemple de bien d'autres mystiques, elle aime détailler les étapes de l'ascension : « Lorsque Dieu, dit-elle, nous adresse son premier appel, il nous donne d'abord l'instinct des vertus ; plus tard il nous incite à la perfection ; puis, par grâce infuse, il nous conduit à l'anéantissement de nous-mêmes ; enfin, à la vraie transformation³⁷. » Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix savent pareillement qu'il existe une vie supérieure à l'exercice des vertus, lorsqu'ils célèbrent « la liberté de l'esprit³⁸ », la « sainte liberté de l'esprit³⁹ », et sainte Thérèse observe dans son *Château intérieur* que « certains effets intérieurs donnent la certitude qu'il y a en nous sous certains rapports une différence très réelle entre l'âme et l'esprit⁴⁰ ». Citons encore en exemple Fénelon, qui, en commentant Cassien, se trouve du même coup résumer toute la tradition mystique : « ...Quoique nous jugions les autres vertus nécessaires et utiles, nous ne croyons pourtant les devoir mettre qu'au second degré, parce qu'on ne les recherche toutes qu'en vue de cette chose unique dont Jésus-Christ dit : «Marthe, Marthe, vous vous mettez en peine de plusieurs choses, il n'y en a qu'une de nécessaire.» Il a mis le souverain bien, non dans le travail quoique louable et abondant en fruits, mais dans la contemplation qui est vé-

36. On comparera avec saint Irénée, qui pour un motif analogue parle de l'Esprit Saint de préférence au *pneuma* de l'homme (voir *supra*).

37. Les *Oeuvres...*, nouv. éd., 1926, p. 57.

38. Saint Jean de la Croix, *Nuit obscure de l'esprit*, ch. 23.

39. Sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. 10.

40. Septième demeure, ch.1.

ritablement simple et une. Il déclare qu'il faut peu pour cette parfaite bénédiction qui est la contemplation⁴¹. » Et un peu plus loin, dans le même écrit : « Il y a donc un état où cette affectation des vertus n'est plus de saison⁴². »

Le grand spirituel protestant Gerhard Tersteegen (1697-1769) professe la même doctrine : « Il doit y avoir en nous nécessairement une capacité de reconnaître Dieu et les choses spirituelles d'une manière essentielle et présente. Et cela existe dans la Raison pure (*Vernunft*), qui nous a été donnée fermée et inemployée jusqu'à ce que Dieu nous donne l'intelligence par laquelle nous connaissons si intimement et si essentiellement la Vérité même, que nous soyons attirés nous-mêmes dans le Dieu vrai⁴³. »

Si un certain nombre d'auteurs, au cours de cette longue tradition que nous venons de parcourir, semblent distinguer encore comme deux éléments au-dessus de la *psychè*, alors que saint Paul ne voyait au-dessus d'elle que le *pneuma*, c'est habituellement, comme on a pu s'en rendre compte par quelques-uns des exemples cités, parce qu'ils entendent par *psychè* uniquement l'âme animale, animatrice du corps et siège de la sensation, ou bien parce qu'ils veulent assurer un siège au savoir « objectif » et à la culture profane.

Pour Paul au contraire, et plus explicitement pour Origène, l'âme est le siège-même de la personnalité, l'être raisonnable et volontaire, qui juge et se détermine librement. Elle est le lieu de la décision. Selon l'orientation prise par l'âme, l'être humain deviendra « charnel » ou « spirituel » (*pneumatikos*). Si ennemi qu'il soit du libre arbitre, Luther lui-même a fort bien vu que la *psychè* paulinienne de *1 Thess. 5* était bien davantage que le principe « qui anime le corps et agit par lui ». Dans un article de la *Revue thomiste* (1971), le P. Régamey, O.P., s'inscrit parfaitement dans la ligne traditionnelle lorsqu'il distingue (p. 497) ces trois degrés : complexe psycho-somatique – fonction rationnelle d'abstraction et de discours – primauté de l'esprit en sa plus grande pureté. Et ce qui, dans l'ordre théorique, est « fonction rationnelle », correspond, dans l'ordre pratique, à ce qu'on peut appeler, en un sens assez restrictif,

41. Sur l'autorité de Cassien, p. 7.

42. *Op. cit.*, n. 15. Voir aussi saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, 1. I, 12 (Œuvres, 1894, t. 4, p. 67 ss.).

43. Cité par Louis BOUYER, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Aubier, 1965, p. 268. Ce *Vernuft*, traduit ici par « Raison pure », ne doit pas faire penser à Kant ; c'est la « raison » d'Eckhart (qui chez d'autres est dite *intellectus*) ; c'est à la fois, indistinctement, le *pneuma* d'Origène ou le *noûs* d'Évagre ; c'est encore la « fine pointe de l'âme » de saint François de Sales.

la « fonction morale ». Saint Paul encore nous invite à ne pas confondre cette fonction morale avec la vie proprement spirituelle, qui élève l'homme au-dessus de lui-même, lorsqu'il met au-dessus de l'exercice de la bienveillance active et de toute vertu cette réalité d'un autre ordre, don de Dieu, qu'est la Charité (1 Cor. 13,3), Dietrich Bonhoeffer était également fidèle à la tradition qui s'origine à l'Apôtre lorsqu'il exhorte les chrétiens dont il avait la charge à ne pas confondre, dans leurs assemblées, « communauté spirituelle avec sur-chauffe mystique » (cf. A. Dumas, p. 64). « Le grand thème de la vie communautaire est la reprise de la distinction, très paulinienne, entre le psychique, avide, équivoque, nostalgique, désirant, en un mot idéaliste, et le spirituel, respectueux, clarifié, serviteur, connaissant, en un mot : réaliste » (*ibid.*, p. 145). « Celui, disait encore Bonhoeffer, qui ne laisse pas le Christ être un chemin vers l'autre, chute dans le bavardage psychique, qui tue la parole spirituelle... La prière est la limite salutaire aux désirs des épanchements immédiats... La vie communautaire est communion par la médiation spirituelle et non confusion dans l'immédiateté psychique » (p. 146-147).

II. LA MORALE INTÉGRÉE DANS LA MYSTIQUE

Dans le christianisme même, c'est le propre de l'Église catholique d'assurer l'équilibre entre les trois composantes (religion, morale et mystique), équilibre nécessaire à l'intégrité de l'être humain. Fidèle en toute chose à son esprit de synthèse, elle les maintient toutes trois dans leur solidarité, sans permettre que jamais aucune des trois ne manque, ou éclipse les autres, ou soit dévalorisée, pas plus dans les formes les plus humbles de la vie spirituelle que dans les plus hautes. Pour prendre un exemple très simple, lorsqu'un Fénelon s'écrie, dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* : « Ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle¹ », ces mots, pour être bien entendus, doivent être pris à la fois moralement, religieusement et mystiquement.

Les diverses confessions protestantes accentuent davantage les contrastes et les heurts, ainsi que la remarque en a souvent été faite. Moehler écrivait au

1. *Traité*, 2ème partie, ch. 6, an. 2. Voir le commentaire qu'en a fait le P. François VARILLON, *Fénelon*, Seuil, 1954, introduction, 2.

siècle dernier dans sa *Symbolique*, à propos de la morale et de la religion : « Aux yeux des catholiques, la religiosité et la moralité, qu'on nous permette d'employer ces deux termes, sont unies par leur essence et toutes deux éternelles. Selon les protestants au contraire, il n'existe aucun rapport entre ces deux choses, car l'une est d'un prix éternel et l'autre n'a qu'une valeur passagère. Luther insiste en maints endroits sur cette différence, etc.² » Il y aurait d'ailleurs à relever ici bien des nuances, mais dans cet essai de typologie nous devons nous en tenir aux caractéristiques les plus générales³. Dans le calvinisme, la mystique est objet de méfiance, ou même de réprobation⁴. On sait aussi l'abîme qui, chez Luther, sépare éthique et foi. Il en résulte chez les mystiques luthériens – pour ne rien dire de Luther lui-même et du luthéranisme en général – une tendance à déprécier toute activité morale, comme constituant de la part de l'homme une affirmation de soi qui, loin de le rapprocher de Dieu, l'en éloigne, et à ne reconnaître une valeur à la vie religieuse que dans un abandon proche du quiétisme⁵ ; dépréciation de la morale qui va de pair avec celle de la raison et celle de la liberté ; – nous lisions récemment sous une plume protestante un article sur la morale considérée uniquement comme « réalité culturelle ». Pareille attitude, à la prendre simplement comme telle, a pu d'ailleurs faciliter des analyses précieuses à maints égards, telles que l'analyse des « niveaux de vie » chez Kierkegaard ou celle du « sacré » chez Rudolf Otto. Mais ces analyses ne s'en tiennent pas toujours à poser des distinctions formelles. C'est ainsi que pour mieux mettre en relief la spécificité de la catégorie du sacré ou du religieux, Otto coupe celui-ci de la moralité ; il ne se contente pas de montrer, sur le plan de l'histoire ou de la psychologie,

2. *La Symbolique*, trad. fr., t. 1, p. 246.

3. Voir quelques explications dans notre étude sur *Mystique et Mystère*.

4. D'où certaines conséquences même en exégèse, notamment dans la conception du rapport entre les deux Testaments. Cf. notre *Exégèse médiévale* et le chapitre 4 de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*.

5. Voir p. ex. Valentin WEIGEL, *Dialogus de christianismo*. Cf. Alexandre KOYRE, *Un mystique protestant, Maître Valentin Weigel* (1930), p. 8. Sur la mystique dans les confessions protestantes, voir les travaux de Hasso JAEGER.

6. Cf. Jean de MENASCE, O.P., *L'expérience de l'Esprit dans la mystique chrétienne* (Eranos-Jahrbuch, 1945, vol. 13, 1946, p. 371-372, note 2) : en séparant le « religieux » du « moral », Otto « devait nécessairement l'intégrer dans un ordre qui, quelles qu'aient été ses intentions, ne pouvait être qu'esthétique. Cette conséquence particulière ne nous paraît pas fatale ; mais la coupure ne nous en paraît pas moins aussi dommageable qu'au R.P. de Menasce.

ces deux ordres souvent séparés en fait, mais il incline sur la pente d'une séparation de droit⁶. Par un choc en retour, lorsque la morale réclame sa place, chez d'autres auteurs d'inspiration protestante, il lui arrive d'absorber la religion et de tarir, la mystique en incarcérant toute vie spirituelle « dans les limites de la raison ».

En réalité, cependant, – c'est-à-dire en droit, dans la nature des choses, – d'une part, « le sacré ne se résorbe pas dans la valeur morale, le religieux transcende l'éthique », mais d'autre part il n'accueille pas seulement la morale et la mystique : il les repétrit pour ainsi dire en les installant en son cœur. Religion, morale et mystique « apparaissent dans un enveloppement réciproque » ; entre elles trois il existe à la fois une attirance et une tension, qui sera la source de bien des problèmes vitaux, mais il n'y a objectivement ni séparation, ni exclusion, ni conflit : car « la Déité, tout en transcendant l'être, le vrai et le bien, les contient formellement⁷ ». C'est pourquoi en particulier, dans le catholicisme, de même que vie raisonnable et vie selon l'esprit se compénètrent⁸, *la morale imprègne jusqu'au bout la vie mystique*. « Par lui, le bien récompensé et le mal puni, ces piliers de la révélation du "Démiurge", ravalés par la Gnose au niveau inférieur de la foi exotérique, reprennent leur place au sein de la révélation du Père par le Fils unique.⁹ » D'où saint Justin, Dialogue : « Ce n'est pas pour son affinité avec Dieu, ni parce qu'il est esprit comme lui, que l'homme voit Dieu : c'est parce qu'il est vertueux et juste¹⁰. » Et le P. Jean Rigoleuc sur les personnes spirituelles : « Toute leur raison, et les lumières qu'elles y reçoivent, ne leur sont données qu'afin qu'elles se perfectionnent dans ces vertus¹¹. » « L'ascension mystique » n'efface « de la commune vie chrétienne aucun trait spécifique¹² ». Les vertus chrétiennes ne sont pas de simples moyens de se libérer du monde : dans leur substance, elles sont la fin elle-même ; la bénédiction promise n'est pas faite d'une autre étoffe.

7. Joseph de FINANCE, S.J., *Existence et liberté* (1955), p. 352.

8. Cf. Guillaume de SAINT-THIERRY, *Ep. ad Fratres de Monte Dei*, I. 1, c. 5 : *Perfectio vera homini-rationalis initium est hominis spiritualis* (PL, 184 : 316 B).

9. H. CORNELIS et A. LÉONARD, *La Gnose éternelle*, 1959, p. 74.

10. JUSTIN, *Dialogue...*

11. *Heures spirituelles*, éd. A. Hamon, 1961, p. 288.

12. Joseph MARÉCHAL, S.J., *Psychologie des Mystiques*, t. I, p. 15.

C'est ce qu'exprime admirablement saint Ambroise, dans une courte phrase de son commentaire de saint Luc, à propos des béatitudes : *sicut enim spei nostrae octava perfèctio est, ita octava summa virtutum est*¹³.

Petrus Nemeshegyi se pose le même problème à propos d'Origène : « Mettre en équation l'Être et la Bonté morale ; mettre en Dieu formellement, et comme caractérisant le dernier fond de son Être, cette Bonté morale, — n'est-ce pas se condamner à enfermer toute vie spirituelle dans un moralisme anti-mystique ? Le Bien est un transcendental. Mais est-il, formellement, ce que nous entendons par le "Bien moral" ? ou n'y aurait-il pas un approfondissement de cette Bonté morale, qui rétablirait la possibilité d'un arrière-fond mystique¹⁴ ? » Toujours à propos d'Origène W. Völker remarque : « Nous observons une hésitation très caractéristique du tour d'esprit d'Origène et qu'on retrouve d'une manière presque identique chez Philon : le côté à côté, et quelquefois même la compénétration de moralisme et de mystique¹⁵. » Et Nemeshegyi de conclure : « "Moralisme" et "mystique" sont en fait dans la conception d'Origène une seule et même chose¹⁶. » Origène lui-même précise dans son argumentation contre Celse : « Dieu n'est pas seulement "le Bien" , comme disent tous les Platoniciens, il est "le Bon"¹⁷. » Saint Grégoire le Grand le rappelle aussi, avec son ordinaire bon sens, toujours lié à l'élan spirituel :

*Soient quidam, senpta sacri eloquii legentes, eum sublimiores sententias ejus penetrant, minora mandata quae infirmioribus data sunt, tumenti sensu despicere, et ea velle in alium intellectum permutare. Qui, si recte in eo alta intelligerent, mandata quoque minima despectui non haberent, qui divina pracepta sic in quibusdam loquuntur magnis, ut tamen in quibusdam congruant parvulis, qui per incrementa intelligentiae quasi quibusdam passibus mentis crescant, atque ad majora intelligenda perveniant*¹⁸.

13. *In Luc.*, 1. 5, n. 49 (éd. G. Tissot, Sources chrétiennes, 45, p. 201). Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. 170 ; *id.*, *Exégèse médiévale*. Comparer à SPINOZA, *Éthique*, I. 4, 38-39 : « La bénédiction n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même. » Et cf. Proudhon et le christianisme, p. 278-279.

14. Petrus NEMESHEGYI, S.J., *La Paternité de Dieu chez Origène* (1956), thèse dactyl., p. 218, note 2.

15. W. VOLKER, *Das Volkmensideal des Ongenes*, 1931, p. 100.

16. *Ibid.*, cf. W. VOLKER, *loc. cit.*, p. 334.

17. *Contra Celsum*, 3,70 (t. 1, 262, 24-27) ; cf. 6, 62 : ἔστι γάρ ἀντῷ ἀρητή (t. 2, 132, 26). *Selecta in Num.* (PG, 12, 578). *In Joannem*, passim, etc. Déjà GROMARIUS, *Origenes*, 1837 : « Die Idee » von Gott, die Idee des absolut Seyenden, der, als solcher, der Eine, Gute und Gerechte ist.

18. *In Ezechielem*, I. 1, hom. 10, n. 1 (PL, 76, 886 C).

Saint Augustin avait dit de même, dans un raccourci très origénien, en parlant de la vie éternelle : *Una ibi virtus erit, et id ipsum erit Virtus praemiumque virtutis*¹⁹. Reprenant le tour de phrase de saint Ambroise, Alexandre Neckham, cosmologue du XIIe siècle, explique que l'octave de la bénédiction apporte la perfection de sa consonance au septénaire des vertus, comme dans notre univers matériel la huitième sphère, englobant tout l'univers, apporte son achèvement à l'harmonie des cieux²⁰. Disons, dans les catégories de l'exégèse médiévale, que l'anagogie réalise la perfection et de l'allégorie et de la tropologie. De tout mystique catholique on devra donc dire ce qu'un historien dit de saint Bernard, par allusion à l'interprétation traditionnelle des « livres de Salomon » et de leur enchaînement gradué ; pour chacun d'eux comme pour lui, « l'école morale de l'*Ecclésiastique* et des *Proverbes*, préliminaire nécessaire de l'école mystique du *Cantique des cantiques*, est une école dont les portes ne sont jamais fermées derrière nous²¹ ». Et réciproquement, en accomplissant le précepte du Seigneur, on ne mérite pas seulement la demeure éternelle, on ne la prépare pas seulement : on édifie déjà, nous dit sainte Hildegarde, la tour de la Jérusalem céleste²².

Il sera bon de revenir à la célèbre *Lettre d'or*, dans laquelle Guillaume de Saint-Thierry, l'ami de saint Bernard, condense à l'adresse des frères de la Chartreuse du Mont-Dieu l'essentiel de l'anthropologie et de la spiritualité chrétiennes, telles que les comprend la tradition catholique la plus commune. Guillaume pose d'abord le sublime idéal du contemplatif en des termes abrupts et avec une apparence de séparation, de dépassement complet d'un degré à l'autre, qui pourraient étonner :

Vous n'avez pas seulement voué toute sainteté, mais la perfection de toute sainteté et le comble de toute perfection. Il ne vous appartient pas de languir dans la pratique des préceptes ordinaires, ni de vous attacher à cela seul que Dieu commande, mais de tendre à ce qu'il veut, dans la recherche de sa volonté bonne, agréable et parfaite. Aux autres de servir Dieu, à vous d'adhérer à lui. Aux autres la foi en Dieu, la science, l'amour et

19. *Epist.*, 155, c. 13, n. 12 (PL, 33, 671).

20. *De natura rerum*, 1, 1, c. 15, 54-55 : *Septenarius virtutum perfectam non reddit consonantiam, antequam ad octavam beatitudinis aeternae perveniat*. Éd. Wright ; p. 545. On lira les phrases qui précédent. Cf. *Exégèse médiévale*, t. 2, p. 632. Cf. RUPERT, In. Matt. 4 (pL, 168, 1389 C) ; GERHOH, *Libellus de ordo donorum* (*Opera inedita*, t. 1, 9, p. 98).

21. Rd Watkin WILLIAMS, *L'aspect éthique du mysticisme de saint Bernard*, dans *Saint Bernard et son temps*, t. 2, 1929, p. 312.

22. HILDEGARDE, *Epist.* 10. PL, 197, 162 D.

la révérence. À vous le goût, l'intelligence, la connaissance, la jouissance. Haute vocation, tâche ardue²³...

Plus loin, Guillaume reprend la distinction des trois états, ou trois degrés, qui rappelle de façon libre la trichotomie paulinienne :

...L'état des commençants peut être dit « animal » ; celui des progressants, « rational » ; celui des parfaits, « spirituel »... Le premier état s'occupe du corps ; le deuxième s'affaire autour de l'âme raisonnable ; le troisième ne trouve son repos qu'en Dieu, etc.²⁴

Ces sortes de schémas sont accompagnées à plusieurs reprises d'appels à l'humilité, celle-ci devant former la base commune et inaltérable de tous les disciples du Christ, à quelque degré qu'ils se trouvent dans leur ascension spirituelle²⁵. Plusieurs traits de ressemblance avec saint Paul sont encore à noter : la distinction *d'anima* et *d'animus*, qui correspond à peu près à celle *de psychè* et de *pneûma* la référence au discours d'Athènes²⁷ (Act. 17, 27-28) ; la définition de l'homme spirituel comme de celui dont l'esprit est informé par l'Esprit d'amour²⁸ ; l'indication du terme comme étant « l'unité d'esprit » avec Dieu :

...Il est encore une autre ressemblance avec Dieu... tellement particulière qu'on ne lui donne plus le nom de ressemblance, mais celui d'unité d'esprit. C'est quand l'homme devient avec Dieu une seule chose, un seul esprit, non seulement par l'unité d'un même vouloir, mais encore par je ne sais quelle expression plus vraie d'une vertu qui n'est plus capable... de vouloir autre chose...

Une fois conforme à la sagesse, la raison [= l'âme raisonnable] met [tout] à profit... et se hâte de s'élancer vers la liberté de l'esprit, vers l'unité, si bien que l'homme fidèle devient, comme on l'a souvent affirmé, un seul esprit avec Dieu²⁹.

Liberté de l'esprit, unité avec Dieu : on sait les abus que de telles formules ont fréquemment couverts, tout au long de vingt siècles d'histoire³⁰. On sait

23. *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, éd. et trad. Jean DÉCHANET, SC, 223, 1975 ; n. 15-16, p. 155-157. On a parfois cité à part la deuxième partie de ce texte, ce qui en augmente le caractère « séparatiste ». et en fausse même gravement la signification.

24. *Op. cit.*, n. 41 et 44 ; p. 177 et 179. Cf. n. 197, p. 307.

25. *Op. cit.*, n. 15,17-20, 190, 296 ; p. 155, 157-161, 299 ,383.

26. *Op. cit.*, n. 198, p. 307-309.

27. *Op. cit.*, n. 207-208, p. 313-315. Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, l. 14, 12, 16 : PL, 42, 1048.

28. *Op. cit.*, n. 249 n. ; p. 343 ss.

29. *Op. cit.*, n. 261-263 et 286-289 ; p. 353-355 et 373-377.

30. Cf. *La postrité spirituelle de Joachim de Flore...*

aussi comment la crainte de ces abus les a fait écarter par nombre d'esprits timorés ; comment, plus encore, l'incompréhension bourgeoise et individualiste du siècle dernier les a bannies, et comment elles ont paru suspectes à beaucoup, croyant juger au nom de la pure orthodoxie catholique³¹. Dans le contexte de ce chef-d'œuvre spirituel qu'est la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, elles peuvent être reçues dans toute leur force, au sens même qu'elles ont dans l'Écriture. Et le maintien de la vie morale intégrée dans la vie mystique est ici encore explicitement reconnu : outre le mot de « vertu » qui figure dans le texte même que nous venons de citer sur « l'unité d'esprit » avec Dieu, d'autres textes le rappellent avec insistance. Ils font « l'éloge de la vertu, fille de la raison, mais plus encore de la grâce³² », ils la montrent non pas dépassée, mais assumée dans la perfection spirituelle ; celle-ci est réalisée « quand l'âme enserre en elle toutes les vertus, non comme des éléments empruntés d'ailleurs, mais comme des productions quasi naturelles de son être, selon cette ressemblance de Dieu par laquelle il est le tout de ce qui est ». L'unité mystique avec Dieu est tout imprégnée de morale, parce qu'elle est l'adhésion parfaite à Celui qui est non seulement le Bien, mais, au sens le plus concret et le plus singulier, le Bon³³.

Cet équilibre catholique, il était sans doute déjà compromis chez un grand spirituel qui n'est point à confondre avec les faux spirituels auxquels nous avons fait allusion. Évagre passe pour être disciple d'Origène ; mais en cela, disciple infidèle. Malgré les apparences de quelques formules, on ne saurait adresser la même critique à un Tauler, à un Ruusbroec : ils condamnent sans équivoque les prétendus mystiques qui croient se tenir au-dessus de la morale et de la raison, au-delà des affirmations de la foi. Le cas de maître Eckhart est peut-être plus discutable, mais on est en droit de dissocier l'intention profonde de ce grand penseur et de ce grand mystique, des expressions paradoxales retenues comme condamnables par la bulle *In agro. La Perle évangélique*, à la suite d'Eckhart et de quelques autres, semble mettre « l'esprit » en contact

31. D'où, récemment encore, la querelle cherchée par quelques théologiens au P. TEILHARD de CHARDIN, qui cependant s'était, à maintes reprises, parfaitement expliqué. Il est pourtant bien permis, dit-il à peu près un jour, de penser cela avec saint Paul !

32. *Op. cit.*, n. 227 : *Quid est Virtus ? Filia rationis est, sed magis gratiae, Vis enim quaedam est ex natura... ut autem virtus sit, habet ex grata*, p. 326-327. 33. *Op. cit.*, n. 276 ; p. 365-367. On reconnaît ici Origène (cf. *supra*).

avec l'Unité divine « par-dessus la multiplicité des Personnes³⁴ » : grave problème, que nous n'abordons *pas ici*, mais *qui* commande pour un chrétien le jugement à porter sur la *mystique* dans son rapport au mystère premier de sa foi³⁵. Pour en rester au rapport entre mystique et morale, disons qu'on est heureux de trouver un bel exemple d'équilibre chez un auteur porté d'autre part à bien des excès unilatéraux. Il s'agit de George Tyrrell, qui écrivait dans un beau passage du *Christianisme à la croisée des chemins* :

[Le royaume des cieux apocalyptique] est le fruit de la récompense de la vie morale ; mais c'est aussi une vie supra-morale, la continuation de cette vie divine et spirituelle qui, dans les contingences présentes, se manifeste principalement par la moralité... et surtout par la religion et l'union croissante avec Dieu. Mais, dans le Royaume, les contingences, celles qui aujourd'hui sont cause de combat moral avec toutes ses souffrances, auront dispam³⁶...

Nous finirons en citant un témoin plus autorisé, la grande sainte Thérèse, qui unit l'âme et l'esprit dont parlait saint Paul autant qu'elle les distingue avec lui, en observant que « le centre de l'âme », ou « l'esprit de l'âme » est « chose difficile à exprimer, et même à croire » :

Certains effets intérieurs donnent la certitude qu'il y a, sous certains rapports, une différence très réelle entre l'âme et l'esprit. Bien qu'en réalité ils ne fassent qu'un, on perçoit parfois entre eux une division si délicate, qu'il semble que l'un opère d'une manière et l'autre d'une autre... Il y a tant de choses dans notre fond intime, et des choses si subtiles, que ce serait témérité à moi d'entreprendre de les expliquer. Nous comprendrons tout cela en l'autre vie, si Dieu... daigne nous introduire au séjour où nous aurons l'intelligence de tous ces secrets³⁷.

III. CONCLUSIONS

Optimi corruptio, pessima. Il n'y a point à en conclure, comme l'ont fait certains auteurs, spécialement dans le protestantisme, à la condamnation de

34. Cf. J.-P. VAN SCHOOTE, *La Perle évangélique*, Revue d'ascétique et de mystique, 37, 1961, p. 299.

35. Quelques brèves indications dans notre étude sur *Mystique et Mystère*.

36. Traduction J. Arnavon, 1911, p. 157.

37. *Le Château intérieur*, septième demeure, ch.1. *Oeuvres*, traduction des Carmélites de Paris, t. 6, 1910, p. 283. Cf. p. 291-292, et p. 286 : « L'âme, ou plutôt l'esprit de l'âme », Voir aussi le ch. 2.

la mystique¹. Toutefois, même sans envisager le cas des aberrations qu'on vient de voir, certaines précautions sont à prendre pour ne pas compromettre l'équilibre spirituel. Autant il faut rejeter une anthropologie qui, refusant à l'homme toute faculté supérieure, étouffe en lui l'esprit, — ce qui est le fait de tous les positivismes, de tous les rationalismes et de tous les psychologismes, — autant il faut avoir garde de rabaisser en lui la raison, théorique ou pratique, en méconnaissant sa transcendance par rapport à l'ordre sensible et sa participation à l'absolu. « L'esprit, écrit Urs von Balthasar², s'abandonne lui-même et se disloque, lorsqu'il se divise en un esprit inférieur et un esprit supérieur, ou un entendement fonctionnant en soi d'une manière autonome et une raison mise en réserve pour certaines fins philosophiques et religieuses. » Alors apparaît le risque d'un court-circuit, du « psychisme infantile » à la haute spiritualité ; de l'extériorité aliénante à l'aimantation « divine » ; des « caves de l'inconscient » à la « naissance d'en-haut » ; du « moi possessif » qui est « servitude radicale » à l'amour « désintéressé ».

Charles du Bos ne manquait donc pas de clairvoyance, le jour où il notait dans son *journal* « la nécessité au point de vue éthique de se tenir en garde contre le mysticisme³ ». Dans le même sens, il écrivait un jour au P. Auguste Valensin :

Depuis qu'à la fin de juillet 1927 Dieu, dans sa bonté, m'a rappelé à Lui, il m'est advenu de souffrir devant ce nain dédain informulé — et parfois même formulé — que des croyants d'ailleurs avancés dans les voies spirituelles et même mystiques, témoignent ou du moins paraissent témoigner envers l'ordre moral en tant que tel. Si l'on admet (et je l'admetts fort bien) que l'éthique ne soit que le narthex de la vérité religieuse, toutefois il existe des natures (au nombre desquelles j'appartiens) qui vénèrent le narthex d'autant plus qu'il contribue à les introduire dans le sanctuaire, et plus leur vie religieuse s'approfondit, plus fidèle se fait leur gratitude⁴...

Du Bos avait noté dans son *journal*, le 11 janvier 1925, « la nécessité de se tenir en garde contre le mysticisme », et, le 18 janvier 1929, s'analysant lui-même :

1. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple ancien, E.A. BORGER, *Disputatio de mysticismo*, 1820, p. 235 : *Sic rationem concudo, quantum nunc mysticisum religioni, tantum virtuti noxiun esse*. Pour comprendre ce diagnostic il faut, il est vrai, se reporter au « mysticisme » de l'époque.

2. *Dieu et l'homme aujourd'hui*, trad. R. Givord, 1958, p. 107-108.

3. *journal*, t. 2, p. 234, 11 janvier 1925.

4. Dans Auguste VALENSIN, *Textes et documents inédits*, Aubier, 1961, p. 206-207.

Au fond, il s'agit toujours chez moi d'une offensive dirigée par le *moral* contre le *religieux* : parce que, ainsi que souvent le note mon Journal, l'être moral est chez moi premier ; dans les périodes où le plan des humeurs est transcen^dé, la forme que prend alors la tentation est une forme morale, se résume dans la mise en question de mon droit à la vie religieuse. Oui, c'est bien cela ; et mon effort maintenant doit être, non seulement d'adhérer à Dieu, mais de me rendre compte que dès l'instant que je fais ce que je dois sur le plan du vivre, j'adhère à lui *de facto*⁵...

La réflexion de du Bos, on le voit, n'était pas unilatérale, bien qu'il mit l'accent sur le moral, qu'il estimait dangereusement dédaigné (que n'aurait-il dit, trente ou quarante ans plus tard !). En revanche, Emmanuel Mounier n'avait pas moins raison de mettre en relief la vérité complémentaire, en rappelant que « la morale n'a d'autre fin que la spiritualité dont elle fait le ménage » ; lorsqu'on l'isole et qu'on veut s'y tenir, expliquait-il, on la tue elle-même ; elle est remplacée par le moralisme⁶, ennemi de la mystique autant que de la religion. L'histoire montre en effet que l'abandon de la mystique au nom d'une forme quelconque de moralisme n'a jamais été, au mieux, qu'une étape dans le développement spirituel, en vue d'une mystique moins trouble. « Comme il est à peu près inévitable, en philosophie, de passer par une phase d'idéalisme, ainsi il est inévitable de passer par une phase d'intellectualisme en morale ; inévitable, et bon. » Mais à condition de ne pas s'en tenir là. Une intelligence plus profonde sait que ce n'est pas la connaissance qui sauve l'homme du péché et elle demandera toujours : « Quel est, par exemple, celui qui s'est davantage affranchi des apparences — d'un Spinoza, qui, en observant des actes ou des sentiments que le commun des hommes appelle péché, les explique par un défaut de connaissance, — ou d'un Surin, qui proclame que tant qu'on ne verra pas des péchés jusque dans ses inadvertisances et ses premiers mouvements, tant qu'on ne pleurera pas ses vanités comme des sacrilèges, on ne « viendra jamais jusqu'à la racine ? » Tous les deux ont percé des apparences (pas toujours les mêmes) ; tous les deux, dans leur ordre, ont raison. Mais Surin, au fond, combien davantage ! Et si la cri-

5. *Journal*, t. 4, p. 23. Peu nous importe ici que du Bos dise indistinctement « mystique » et « religion ». Il prenait « religion » dans son sens le plus haut, qui comporte intériorité mystique. Il écrivait avant *le* temps où beaucoup n'ont plus admis le terme de religion que dans un sens inférieur, voire caricatural.

6. *Traité du caractère*, p. 734.

7. SURIN, Lettre au P. d'Attichy, 1631, *Lettres*, éd. Cavallera, t. 1, p. 19.

tique intellectuelle opérée par un spinoziste ne se double pas d'un approfondissement spirituel, combien sa clairvoyance finit par lui donner tort ! Le monde, disait très justement Bergson, a beaucoup à apprendre des grands mystiques⁸.

De même on a raison de ne pas consentir à laisser classer l'intelligence parmi les valeurs provisoires, à la rabaisser au rang du « psychisme », c'est-à-dire presque de l'animalité. Peut-être le mot d'*« âme »*, si loin d'être univoque⁹, usité dans la division tripartite de l'homme, n'est-il pas à cet égard sans quelque danger. Mais ce n'est pas un motif suffisant pour repousser l'idée même de cette division tripartite, ainsi que plusieurs, comme on l'a vu plus haut, sont portés à le faire. Déjà Sandaeus lui-même, apologiste et théoricien de la mystique, tout en constatant que nombre de mystiques jugeaient indispensible de recourir à cette division, déclarait qu'il pourrait y avoir lieu de la discuter¹⁰. Sandaeus était en cela l'écho d'une crainte ou d'une méfiance fréquemment manifestée de façon plus brutale par les gens d'école en face de toute pensée mystique ; on sait quelle acuité prit la dispute, à l'intérieur même de l'Église catholique, tout au long du XVIIe siècle¹¹. Depuis lors, par leurs essais de minimiser le texte de saint Paul sur lequel la distinction se fonde, d'autres témoignent d'une gêne, sinon d'une hostilité analogue. La tradition mystique de la grande Église leur offre cependant les apaisements désirables : ainsi chez Tauler, transformant de la manière qu'on a vu les termes classiques de la division. Il en va pareillement de la tradition doctrinale telle qu'elle s'exprime chez un saint Augustin, par exemple, ou chez un saint Thomas. Les es-

8. Cf. Isaac BENRUBI, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, 1942, p. 43. Mais peut-être Bergson lui-même n'a-t-il pas réussi à assigner sa place à la morale, entre la pression sociale et l'au-dessus de la morale.

9. Que l'on songe, par exemple, au couple *animus-anima* (ainsi dans la célèbre parabole de Clauzel) et, en sens inverse, au couple *anima-spiritus*.

10. Sandaeus, *op. cit.*, p. 333 : *An ait omnino extra controvemam divisio mysticorum inter animam et spiritum ?* — *Resp : negative...*

11. Dans sa *Réfutation du Quiétisme*, Nicole disait : « L'essentiel de la vie chrétienne consiste à faire le bien et à éviter le mal. » Et Jean de Silhon, dans une lettre à Coëffetau (1627) : « La vraie religion n'est autre que vivre selon la Raison, et le plus agréable sacrifice qu'on puisse faire à Dieu est la pratique des vertus morales. » Dans *Les problèmes de la spiritualité*, 1967, p. 80, M. Louis Cognét écrit que pour maints auteurs des XVIe et XVIIe siècles, Charron, Lemoine, Binet, etc., « finalement, l'idéal de la vertu chrétienne n'est rien de plus que l'idéal de l'honnête homme, sur un plan purement humain ». Pour d'autres au contraire, au XXe siècle, l'effort nécessaire de la morale et de l'ascèse est classé « sous le titre général et dédaigneux de moralisme » et on lui assigne alors « une place très secondaire par rapport à la fin première du christianisme».

prits un peu pusillanimes auxquels nous faisons allusion ne songent pas assez qu'en voulant sauver l'absolu de la morale et de la raison, ils risquent de méconnaître les dons de l'Esprit et de rabaisser la vie mystique. Étouffée, méconnue dans ses formes authentiques, celle-ci, par désespoir, risque alors de se développer en marge de toute norme rationnelle et morale. Certain intellectualisme – bien mal nommé – est un digne pendant du moralisme, aussi néfaste que lui.

Pour revenir à ce dernier, on peut penser que la généralisation, dans le vocabulaire ecclésiastique de l'Occident chrétien moderne, du terme « directeur de conscience » au détriment des termes traditionnels de « père spirituel » ou de *spiritus moderator*¹² est le signe d'une inflation de la pure morale, tendant à la casuistique, ou prête à tomber dans le psychologisme (en attendant la psychiatrie), au détriment de l'attention portée aux choses de l'esprit, c'est-à-dire au rapport à Dieu. « N'avons-nous pas vu des gens, a écrit René Guénon, qui, lorsqu'il est question de "maître spirituel", vont jusqu'à traduire "directeur de conscience"¹³. » On peut acquiescer à sa remarque sans partager le moins du monde sa propre notion de « maître spirituel », ni, plus précisément, sa doctrine de l'esprit. Un autre signe encore de la moindre estime portée aux choses de l'esprit, et d'abord de leur moindre intelligence, se manifeste dans la qualification d'« intellectualisme » dont est gratifiée trop aisément aujourd'hui toute doctrine de la contemplation. Il y a, certes, une contemplation philosophique. Il y a un intellectualisme grec qui s'est exprimé dans un idéal de contemplation. On en discerne des traces dans l'histoire de la pensée et de la vie chrétiennes ; mais ce ne sont que des traces, et toutes ne sont d'ailleurs pas condamnables¹⁴. Comme il l'a fait pour bien d'autres concepts, le christianisme a modifié celui-là ; en même temps qu'il en assumait les valeurs permanentes, il l'a profondément transformé. Comment se fait-il que même des historiens chrétiens s'en aperçoivent si peu ? On peut bien, si l'on veut, rejeter le mot, en chercher un autre qui prête moins à l'équivoque ; mais il ne faudrait pas en même temps rejeter la doctrine que les siècles chrétiens y avaient in-

12. Office romain du 21 août, 6^e leçon, fête de sainte Jeanne de Chantal.

13. Guru et upaguru, dans les *Etudes traditionnelles*, janvier-février 1948, p. 9.

14. Cf. Gabriel MARCEL, *Etre et Avoir*, Aubier, 1935, p. 277 : « L'idée antique... d'après laquelle la contemplation est l'activité la plus haute, est une idée complètement perdue... Le moralisme, sous toutes ses formes, avec la croyance à la valeur presque exclusive des œuvres, a certainement contribué dans une large mesure à jeter le discrédit sur les vénus contemplatives. »

cluse ; il ne faudrait pas déprécier ce qui fait le fond même de la meilleure tradition spirituelle au sein du christianisme. Ce serait du même coup déprécier l'ordre des vertus théologales, en contradiction directe avec l'Écriture elle-même. Le grand actif que fut le P. Teilhard de Chardin ne tombait pas dans pareille méprise ; il maintenait avec force le primat de la contemplation, dans laquelle il savait reconnaître la forme supérieure de l'action, celle qu'un activiste ne réalisera jamais¹⁵. Les transformations et les progrès réalisés au cours de l'histoire, l'entrée dans un âge dominé par la technique, le développement des « sciences humaines » qui tendent à assimiler l'homme à l'objet des sciences de la nature, n'y changeront rien : non seulement la haute vie mystique, mais déjà toute vie spirituelle, tout en tenant le plus grand compte de la morale et en englobant la morale (comme aussi bien l'activité rationnelle), comporte, avec des nuances variées selon les cas, un au-delà de la morale prise au sens humain du mot, un au-delà de tout ce que nous appelons communément action, parce qu'elle comporte toujours un au-delà de l'homme.

C'est là ce que signifie le grand thème traditionnel de Marthe et Marie, fondé sur l'Évangile. Il demeurera toujours vrai. *In his duabus mulieribus duas istas esse figuratas, praesentem et futuram, laboriosam et quietam, temporalem et aeternam*¹⁶. Et de ces deux réalités, la seconde est déjà présente, comme une anticipation active, au cœur de l'homme en route vers sa destinée divine.

Enfin, le maintien de la distinction entre la zone du psychisme et celle du spirituel est d'une importance majeure pour maintenir en leur juste place, dans les limites de leur compétence, toutes les sortes de psychologie. Elle s'oppose à « la dissolvante confusion psychanalytique du psychisme et du spirituel¹⁷ ». Si l'arrêt de la visée au « rationnel » et au « moral » fut souvent la grande tentation, et si cette tentation demeure, ce qui est le plus à redouter aujourd'hui est l'arrêt au « psychique ». Une des faiblesses de Teilhard, à vrai dire bénigne parce qu'il pensait avant tout à dissiper l'illusion d'un monisme matérialiste, fut une certaine confusion de vocabulaire entre spirituel et psychique : dans le *Phénomène humain* (qui ne prétend pas être un traité de spiritualité) il lui

15. Voir par exemple *Le Milieu divin*, p. 166-168, où contemplation et pureté coïncident ; ou *l'Energie spirituelle de la souffrance* (1950), où la souffrance immobile et contemplative, devient le « principe suprêmement actif d'humanisation et de divinisation universelles », en union avec « la prodigieuse énergétique spirituelle, née de la Croix ». *Oeuvres*, Seuil, t. 7, 1963, p. 255-257.

16. *Saint Augustin*, sermo 27 de ver bis Domini.

17. Jacques-Alben CUTIAT, *La rencontre des religions*, 2, Aubier, 1957, p. 40.

arrive de parler à volonté d'« énergie spirituelle » ou d'« énergie psychique ». — Mais, « l'esprit intervenant, la psychologie est impuissante. Elle voit tout du dehors, alors que l'esprit n'est vécu que du dedans » ; elle voit uniquement « cette partie de la vie psychique que l'esprit n'a pas touchée et qui, par suite, se déroule dans l'inconscient¹⁸ ».

Sans doute n'est-ce que par notre participation au mystère de la Vie trinitaire que nous devenons pleinement capables de dépasser cette vision psychologique qui peut bien scruter certaines « profondeurs », mais à laquelle n'est pas accessible cette autre profondeur qu'est la transcendance humaine, cette zone autrement mystérieuse où se situe l'élan vers Dieu, la rencontre avec Dieu. « Il y a en nous une certaine racine qui plonge dans les profondeurs de la Trinité. Nous sommes ces êtres complexes qui existons à des niveaux successifs, à un niveau animal et biologique, à un niveau intellectuel et humain et à un niveau ultime dans ces abîmes mêmes qui sont ceux de la vie de Dieu et ceux de la Trinité. C'est pourquoi nous avons le droit de dire que le christianisme est un humanisme intégral, c'est-à-dire qui développe l'homme à tous les niveaux de son expérience. Nous devons être toujours en défiance contre toutes les tentatives de réduire l'espace où se meut notre existence. Nous respirons pleinement dans la mesure où nous ne nous laissons pas enfermer dans la prison du monde rationnel et psychologique, mais où une part de nous débouche dans ces grands espaces qui sont ceux de la Trinité. Et c'est ce qui fait qu'il y a une joie d'exister dans le christianisme qui est incommensurable¹⁹. »

Remarques pertinentes et de grande importance en ecclésiologie comme en liturgie, plus opportunes aujourd'hui que jamais. Les distinctions rappelées par Dietrich Bonhoeffer et par le P. Régamey, fondées, comme celles de tant d'autres, sur l'anthropologie paulinienne de la première épître aux Thessaloniciens, sont à la fois, pour tout membre de l'Eglise, un appel à la haute vie spirituelle et un avertissement contre ses contrefaçons.

18. J. HOHLENBERG, *L'œuvre de Soren Kierkegaard*, trad. fr., 1960, p. 82 et 83. Cf. Pierre EMMANUEL, *Le monde est intérieur*, Seuil, 1967, p. 282 : « Protagoniste, [le poète] l'est dans l'ordre psychique ; le religieux l'est dans l'ordre spirituel. » *Id.*, Baudelaire, 1967, p. 38 : « Plus que mystique et spirituelle, la conscience de Baudelaire est magique et psychique. » Cf. p. 113.

19. Jean DANIÉLOU, *Mythes païens, mystère chrétien*, Fayard, 1966, p. 103.