

Hilda Graef

# Histoire de la mystique



Hilda Graef

# Histoire de la mystique

Voici sans doute le premier ouvrage qui traite de l'histoire de la mystique, dans son ensemble, chrétienne ou non-chrétienne, jusqu'à nos jours. Il y a peu de sujets, pourtant, qui posent plus de questions que celui de l'expérience mystique dans laquelle le mystique lui-même est, au moins pour un temps, totalement absorbé dans la contemplation de l'Absolu. Toutes les religions pensent répondre à ce désir d'union avec ce qui dépasse les limites de l'homme.

Hilda Graef (née en Allemagne et émigrée en Angleterre où elle se convertit au catholicisme, théologienne et spécialiste des Pères de l'Église) traite ici d'abord des mystiques dans l'hindouisme et le bouddhisme, puis dans le judaïsme et dans l'islam. Après avoir montré les sources de la mystique chrétienne dans le Nouveau Testament, elle en trace alors les différents courants à travers le christianisme primitif, les Pères d'Orient et d'Occident, le Moyen Âge, la Réforme, et les Temps modernes. Sa présentation des textes et des personnages évoque un domaine immense d'expérience religieuse et de réflexion qui semblait jusqu'ici réservé aux spécialistes et qu'elle rend aujourd'hui accessible au lecteur de notre temps.

Couverture. Manessier. Lithographie extraite des Cantiques de St Jean de la Croix. Photo Roland Bardet.

TEXTE INTÉGRAL  
VOL. TRIPLE  
INÉDIT

LIVRE DE VIE

27 RUE JACOB - PARIS VI<sup>e</sup>

Hilda Graef

*Histoire de la  
mystique*

traduit de l'anglais par  
Guy Maximilien et  
Edith Marguerite

Editions du Seuil

## I. *La mystique non chrétienne*

Il est très difficile de parvenir à une définition exacte de la mystique, surtout si l'on veut y inclure tous les cas d'expérience mystique, et pas seulement ceux qui relèvent du christianisme. Personne ne doute en effet qu'en dehors du christianisme se rencontrent aussi des expériences mystiques authentiques, ou au moins des aspirations vers de telles expériences. Toutes les religions proposent à l'homme une ou des puissances à aimer ou à craindre, en tout cas à vénérer; et, dans la plupart d'entre elles, en Orient surtout, la simple vénération de ces puissances ne suffit pas à tous, et quelques-uns aspireront à une certaine union dans une rencontre plus intime. Il est généralement admis que ce désir d'union avec le Divin, l'Absolu, les puissances de l'au-delà, — quelque nom que l'on donne à cet Objet transcendant des élans mystiques —, correspond à une vocation spéciale, à un appel d'en haut, et que son aboutissement suppose une préparation ardue, le renoncement au monde visible et à ses joies, et souvent des austérités corporelles très sévères.

Ce chapitre d'introduction ne donnera évidemment qu'un rapide coup d'œil sur quelques formes de mystique non chrétienne, pour n'en relever que les traits les plus saillants. Nous dressons une sorte de toile de fond sur laquelle se détachera le grand cortège spirituel des mystiques chrétiens.

### *Le chamanisme*

Nous appliquerons au domaine de la mystique la même distinction que l'on introduit habituellement entre les reli-

Titre original : *The Story of Mysticism*

(Peter Davies, Londres, 1966).

© 1965, Hilda Graef.

© 1972, Editions du Seuil pour la traduction française.

gions « archaïques » et celles dites « évoluées ». Le chamanisme est un excellent exemple de mystique « archaïque ». L'expression « chaman » sert aux Toungouses de la Sibérie pour désigner le voyant, le prophète, et l'expression dérivée chamanisme désigne une sorte de religion mystique, où les états de transe jouent un rôle capital, ce que l'on constate aussi chez d'autres tribus primitives, les Esquimaux ou les Australiens par exemple. Le voyant, grâce aux trances ou extases, atteint la sphère du Divin, entre en communication avec lui, et obtient ainsi des pouvoirs paranormaux, comme la seconde vue, la prédiction du futur, la bilocation même (se trouver, ou plutôt apparaître en deux lieux en même temps), et le don de guérison. Le long entraînement qu'il faut pour acquérir ces pouvoirs est suivi sous l'égide d'un ancien dans le chamanisme, un peu comme dans le catholicisme on se soumet à un directeur spirituel. Les pratiques de cette période d'entraînement se laissent comparer aussi avec celles de la voie purgative des mystiques chrétiens : jeûnes, veilles, solitude, tout cela joue un rôle important dans la préparation des chamans en vue du don d'extase. Leurs ascèses se poursuivent fréquemment jusqu'à une véritable désintégration de la personnalité, ce qui figure, selon Mircéa Eliade (l'un des auteurs les plus compétents en la matière) le retour au chaos primitif dont le monde émergea. C'est, dit Eliade, « le signe que l'homme profane est sur le point de se dissoudre, et qu'une nouvelle personnalité est en train de naître ». La « folie » du néophyte est la condition nécessaire pour qu'apparaisse le chaman pleinement qualifié, communiquant avec l'au-delà et revêtu des pouvoirs surnaturels. L'homme primitif vit dans la conception magique d'un univers rempli d'esprits et de forces mystérieuses, il a le désir d'entrer en rapport avec eux et de se prémunir contre leurs influences néfastes. Le chaman est précisément l'homme mis à part pour établir ces relations, car de ce monde qui passe l'expérience normale, lui a une connaissance directe et personnelle. Les rites magiques le purifient et le rendent capable d'accéder à ce monde, d'y participer même, et par là d'en donner une certaine communication aux autres.

### L'hindouisme

Les aspirations mystiques des religions archaïques baignent dans la mentalité magique. Par contre, celles des religions plus évoluées reposent sur des fondements philosophiques et spirituels plus élevés. Parmi elles nous trouvons d'abord les deux formes les plus affinées des mystiques de l'Orient, l'hindouisme et son dérivé, le bouddhisme.

L'hindouisme, avec les *Upanishads*, la *Bhagavad-Gîtâ* et les œuvres du Vedânta, a produit une littérature mystique des plus hautes. Les *Upanishads* (c'est-à-dire enseignements secrets), qui datent probablement du VIII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ, sont des recueils d'instructions, le plus souvent sous forme de questions et de réponses. Leur enseignement fondamental est que toute chose en ce monde est l'Esprit, l'Atman, lequel est aussi le Soi, la réalité la plus intime de l'homme. Et en même temps cela est aussi le Brahman, le Pouvoir mystérieux qui s'exprime dans l'univers manifesté. L'Atman (le Soi) et le Brahman (l'essence cachée de ce monde) sont un, en sorte que les sages des *Upanishads* peuvent dire de toutes choses en ce monde : *Tat tvam asi*, Tu es Cela. L'homme et l'univers qui le contient sont foncièrement un.

Ce n'est pas exactement un panthéisme. Le Brahman n'est pas considéré comme égal à l'univers. Réalité suprême, il le transcende en même temps qu'il lui est immanent. L'Atman, qui est le Brahman, se trouve caché au cœur de toute chose; selon l'une des *Upanishads*, « il pénètre tout, il remplit tout, il est le Soi interne de tout être, il contrôle toute activité ». Un esprit occidental, formé dans la conception dualiste judéo-chrétienne, où Dieu, le Créateur, éternel, est strictement distinct de la création temporelle que sa Providence gouverne, a quelque mal à comprendre la tendance indienne à identifier l'intérieur et l'extérieur, à fusionner en un seul le Soi divin et le Soi humain, et il lui est encore bien plus difficile d'en rendre raison. D'où l'opinion largement répandue chez les auteurs que l'expérience unitive de base est la même en toutes les religions et qu'à ce niveau, mystiques hindous et mystiques chrétiens

se rejoignent. La suite de ce livre montrera que de telles affirmations sont erronées et qu'une profonde et essentielle différence sépare les expériences des sages de l'Inde et des saints du christianisme.

Mais il nous faut alors entrer un peu plus avant dans la doctrine des *Upanishads*. Certaines d'entre elles parlent du « Seigneur des Seigneurs » ou de « l'unique Dieu ». Il s'agit cependant d'une réalité jamais séparée du monde, car l'univers est au moins une partie de lui : « Il n'y a rien en ce monde qui ne soit Dieu. » Ce Dieu, le mystique a pour but de le trouver; de s'éveiller à sa présence dans le monde et en lui-même, présence cachée aux hommes ordinaires; de s'unir à lui et ainsi — aspect très important de la mystique de l'Orient — d'être délivré des souffrances liées à l'existence en ce monde. Ce dernier aspect se relie, dans la pensée indienne, à la doctrine de la métempsychose ou transmigration des âmes à travers des incarnations successives, humaines ou animales, selon le mérite ou le démérite des actions antérieures. C'est la loi du *karma*. L'enseignement des *Upanishads* vise à délivrer l'homme du cycle des renaissances en lui faisant voir la nature vraie, immortelle de son soi (l'Atman) et réaliser ainsi son identité avec le Soi divin ou Brahman. Il faut pour cela une ascèse persévérante et l'abandon de toute activité et de tout désir terrestres. Activités et désirs suscitent en effet la dualité et la différence, la mort et la décrépitude, ils font obstacle au but à atteindre, état final où l'on ne perçoit plus aucune altérité, « où toute chose est un même Soi ». Le Brahman, le grand Soi, est alors pleinement reconnu, et le cycle des renaissances se trouve brisé. L'immortalité est rejointe; dans le sauvé, l'éternel Atman et le Brahman, le Soi universel, sont l'Un.

L'intellectualisme exclusif des *Upanishads* et leur rejet de tout rapport d'amour ou d'action avec le monde extérieur ne suffisent pas à répondre entièrement aux aspirations de tous les mystiques indiens et, entre le 1<sup>er</sup> et le 11<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, apparaissait un autre ouvrage mystique, la *Bhagavad-Gîtâ*, ou « Chant du Bienheureux », qui devait devenir le livre religieux le plus influent de l'Inde. Ce poème a pour

contexte l'histoire du prince indien Arjuna qui, au cours d'une guerre civile, conduit son armée contre des compatriotes. Juste avant le combat décisif pour son accès au trône, les doutes l'assaillent et il demande conseil à son cocher, Krishna, qui est une incarnation de Brahmâ. Krishna l'engage à se battre, parce que c'est son devoir de prince et de guerrier. Mais Arjuna ne se satisfait pas de la réponse. N'est-ce pas contredire l'enseignement selon lequel la connaissance du Brahman, le seul but à poursuivre, est au-delà de toute action? Krishna lui enseigne alors les deux voies qui mènent au Brahman : la voie de la contemplation, recommandée par les *Upanishads*, et la voie de l'action désintéressée, que l'on accomplit en vue de Dieu, comme un acte de vénération et sans attachement à ses fruits. C'est la voie de la *bhakti*, c'est-à-dire de la « dévotion personnelle » ou de la « foi aimante », selon les traductions.

La *Bhagavad-Gîtâ* a globalement le même arrière-fond théologique que les *Upanishads*. Le Brahman est l'être suprême et l'Atman est l'Esprit universel immanent à l'homme (que la *Gîtâ* cependant semble individualiser un peu plus que les *Upanishads*). Si l'Esprit divin habite les profondeurs de tout homme, ce n'est point partout de façon également consciente. Krishna en est habité de façon pleinement consciente, tandis que le disciple est appelé à cette prise de conscience de manière à parvenir au *nirvâna*, l'état bienheureux de parfait apaisement, ou Brahman. Tout en retenant la voie de la connaissance enseignée par les *Upanishads*, la *Gîtâ* recommande particulièrement la voie de la *bhakti*, de la dévotion à offrir à Krishna comme à la plus parfaite des manifestations du Brahman, dévotion qui purifie et prépare à l'union au Brahman. Cette union requiert encore la pratique du yoga (mot sanscrit signifiant union), mentionnée déjà dans les *Upanishads*. C'est une technique de concentration de soi qui vise à exclure toute activité de perception des sens. L'adepte de la *bhakti*, le cœur uni à Krishna, à qui il offre toutes ses actions, pur de tout attachement grâce au yoga, à la fin devient lui-même le Brahman.

Les différents philosophes mystiques du Vedânta devaient

ultérieurement, entre le VIII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècles de notre ère, donner un fondement philosophique aux enseignements des *Upanishads* et de la *Bhagavad-Gîtâ*. Disons à grands traits qu'ils se sont représenté l'union mystique comme une identité totale, au sein de laquelle l'âme humaine se perçoit comme étant elle-même l'Esprit universel, le Brahman. Seul le Brahman est réel; irréel, le monde visible et périssable, qui est le voile de la *mâyâ* recouvrant le réel. Consommée l'union mystique avec le Brahman, tout ce monde de l'expérience ordinaire apparaît comme une illusion; l'expérience mystique a identifié le sage au Brahman, et lui fait tenir pour trompeuse toute expérience de multiplicité et d'individualité. De même, l'idée d'un Dieu personnel ou de divinités multiples appartient à l'expérience ordinaire, car, une fois tombé le voile de la *mâyâ*, elle apparaît incompatible avec l'expérience d'identité accordée au mystique.

En conclusion, la mystique hindoue repose donc sur la croyance en l'identité foncière du soi humain avec l'Absolu, et la conscience vécue de cette identité forme le noyau de l'expérience mystique. Le monde extérieur et toutes les expériences qui s'y rattachent sont tenus par contre comme un voile trompeur cachant le Brahman. Il en résulte que toute chose est Brahman et que toute chose est aussi le Soi : *Tat tvam asi*, Tu es Cela. Cette mystique de l'identité élimine toute vraie transcendance et aussi tout sens réel de l'histoire, car l'histoire également fait partie de ce voile dont la *mâyâ* recouvre l'unique vraie réalité.

### Le bouddhisme

L'autre grande religion de l'Inde, le bouddhisme, est née de l'hindouisme. D'où la similitude des perspectives, spécialement dans cette forme du bouddhisme parmi d'autres, le bouddhisme du Mahâyana ou du Grand Véhicule, elle-même diversifiée en plusieurs écoles. L'un de ses dogmes fondamentaux anticipe la conception védantique de la *mâyâ* (les Écritures bouddhiques datent des III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ)

et enseigne le caractère illusoire de notre monde de l'espace et du temps. Une de ses écoles professe que la réalité ultime est le Vide, *Cûnya*, qu'on n'en peut rien dire et que seule l'atteint l'expérience mystique. Une autre école renonce à caractériser cet au-delà des apparences et de nos conceptions, qui n'est ni existence ni non-existence, et ne s'enferme dans aucun de ces couples d'opposés à l'intérieur desquels se meut habituellement notre pensée. Elle se borne à désigner la Réalité ultime par le mot de *tathâtâ*, littéralement : le fait d'être ainsi.

La réalité suprême est aussi le « Bouddha éternel », non la figure historique du Bouddha Gautama, mais la Nature de Bouddha, le *dharmakâya*, le corps de vérité et de réalité, l'Absolu qui transcende la perception ou la conception humaine, et qui, à la différence du Dieu des judéo-chrétiens, n'est pas conçu comme personnel. En effet le *dharmakâya*, bien qu'étant au-dessus de toutes choses, s'identifie quand même à leur existence et les contient, les réunit toutes en lui. Pour ceux qui sont parvenus à une telle identité avec toutes choses, les notions de soi et d'autre cessent de se distinguer et de compter. Ils sont devenus des *bhodisattva*. Parvenus jusqu'au seuil du *nirvâna*, ils retardent volontairement d'y entrer pour pouvoir aider leurs compagnons à parvenir au même but. Car la doctrine de l'identité foncière de toutes choses sous les apparences du divers donne tout naturellement une morale d'amour et de compassion, non sans avoir d'abord entraîné la perte complète de la notion de soi, celui-ci étant tenu pour inexistant en réalité. Le *bhodisattva* s'identifiera aux autres jusque dans leurs fautes afin de les mettre sur le chemin du *nirvâna*.

Il faut des années d'ascétisme acharné pour se trouver au bord du *nirvâna*, il faut avoir parcouru le *Sentier octuple*, dont les huit éléments sont la compréhension juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste. Ces deux derniers moyens procurent des états de transe ou de ravissement qui conduisent à la parfaite sérénité, au détachement complet à l'égard du plaisir comme de la douleur.

Extrêmement subtile, la pensée de l'hindouisme et du boud-

dhisme n'est pas dépourvue de fréquentes ambiguïtés, qui la rendent difficile à comprendre, surtout pour les esprits occidentaux accoutumés à des catégories claires et tranchées. On n'en a pu tracer ici que les lignes générales, avec le souci principal de bien dégager l'élément fondamental commun à ces deux mouvements de spiritualité indienne, à savoir l'identité essentielle de toutes choses et l'irréalité de leur apparente distinction. Le but de la vie mystique n'est donc pas l'union avec un Autre, mais la dissolution dans l'Unique, par la perte de toute identité individuelle.

### Le néoplatonisme

Le néoplatonisme, à la différence de l'hindouisme et du bouddhisme, a exercé une influence importante sur les courants mystiques que l'on trouve dans les trois grandes religions monothéistes, judaïsme, christianisme et islam. Le néoplatonisme reprend et développe les aspects mystiques de la philosophie de Platon (427-347 avant Jésus-Christ). Son représentant le plus éminent est Plotin (environ 205-270 après Jésus-Christ), né à Lycopolis en Égypte, et qui étudia à Alexandrie sous l'autorité du philosophe platonicien Ammonius Saccas. Il voyagea ensuite en Perse, où il se familiarisa davantage avec la pensée orientale, qu'il avait déjà dû fréquenter quelque peu dans ce centre intellectuel et spirituel du monde hellénistique qu'était alors Alexandrie. A quarante ans, Plotin se fixe à Rome, où il écrit les cinquante-quatre traités de ses fameuses *Ennéades*, que son disciple Porphyre regroupera en six séries de neuf, d'où leur nom (*ennéas*, en grec, veut dire groupe de neuf).

En raison de la difficulté tant de la pensée que du style, l'œuvre de Plotin a laissé le champ libre à des interprétations diverses. Au centre de son système nous trouvons la notion d'une Triade hiérarchisée et non personnelle : il ne s'agit pas de trois êtres personnels et égaux entre eux. Au sommet

se trouve l'*Un* ou le Bien, principe premier de l'être, incompréhensible en lui-même, au-dessus des catégories rationnelles d'essence, d'existence, etc. Sa transcendance n'exclut pas néanmoins toute idée d'immanence, car il a aussi la propriété de tout contenir en lui. La pensée plotinienne est panthéiste, en déduit certains. Elle est plutôt théiste, opinent d'autres. Le deuxième élément de la triade est le *Noûs*, diversement traduit par la Pensée, l'Intelligence, l'Esprit. Peut-être faut-il préférer encore la traduction plus longue du Professeur Hilary Armstrong, qui propose de définir le *Noûs* comme « la pensée intuitive toujours unie à son objet ». Engendré par l'*Un*, le *Noûs* engendre à son tour la *Psychè* ou Ame du Monde, qui relie le monde intellectuel parfait du *Noûs* à notre monde imparfait du temps, de l'espace et de la matière. La *Psychè* crée et ordonne ce monde inférieur.

L'Ame, selon Plotin, comporte donc un double aspect : d'une part, elle atteint jusqu'au monde du *Noûs*; d'autre part elle est responsable du monde inférieur de notre Cosmos, elle s'y identifie même. Font également partie du monde inférieur les âmes humaines individuelles. Plotin dira : « L'âme à travers toutes les diverses formes de la vie est l'Ame unique, omniprésente identité. » Cette unité des âmes individuelles ne va pas sans admettre une certaine diversité et ne signifie pas que ces âmes sont effectivement de tous points identiques. Nous sommes assez différents et assez un pour, d'une part, connaître des expériences diverses et, d'autre part, pouvoir les partager. Dans les âmes individuelles, l'Ame du Monde trouve la contre-partie de ce qui en elle relève du monde du *Noûs*.

La doctrine néoplatonicienne concernant la partie supérieure de l'âme a eu une grande importance en théologie mystique, car c'est cette partie de l'âme, éternelle évidemment et libre du mal, qui est capable de contemplation. Le mal, pour Plotin, a pour origine la matière, qui n'est pas autre chose que l'absence d'ordre et, en fait, d'être — ce qui s'apparente à la conception indienne du voile de la *mâyâ*. Par voie de conséquence, le chemin de l'union avec l'*Un* inclut, comme dans l'hindouisme, le détachement complet

par rapport à toutes les réalités matérielles et le retrait vers le Soi. Le recueillement en arrive même à chasser progressivement discours et idées distinctes, jusqu'à l'extase de l'âme, « envol du seul vers le Seul », vision dans laquelle l'homme voit « le Suprême... comme ne formant qu'un avec lui » et reconnaît sa propre divinité. L'état de « déification » est transitoire en cette vie, parce que l'âme y est entravée par le corps; libérée de ses chaînes par la mort, elle jouira de la vision permanente de son unité avec l'Un.

### Le soufisme

Des trois grandes religions monothéistes, judaïsme, christianisme et islam, la dernière, par son insistance et son intransigeance sur la transcendance divine, semble bien la moins susceptible d'encourager la propension à la mystique. Elle exclurait plutôt toute possibilité d'union entre Dieu et le croyant. Mais dans toutes les religions le désir des hommes vraiment spirituels jaillit de si profond que l'islam apporte aussi sa contribution à la mystique, dans la personne des soufis (ainsi appelés à cause de leur habit de laine blanche).

Comme le judaïsme et le christianisme, le soufisme se distingue des courants mystiques de l'Inde par l'accent mis sur l'amour. La mystique indienne ne prend cet accent qu'à l'intérieur des mouvements de la Bhakti, et d'une manière plus rudimentaire. L'amour en effet ne peut naître qu'entre deux personnes et n'a plus ses chances là où le Je et le Tu sont tenus pour identiques. Mais les musulmans croient bien en un Dieu personnel; le Prophète les exhorte à se soumettre totalement à Lui, à se souvenir de Lui sans cesse, et pas seulement aux moments de prière officielle. Le constant souci de Dieu, malgré l'accent mis sur sa transcendance, engendre naturellement une relation avec Lui, favorable à la vie mystique. De plus, l'islam n'a pas manqué de subir fortement les influences tant du néoplatonisme que du christianisme, qui ont

contribué à l'évolution interne de ses conceptions mystiques.

Le soufisme se développe et atteint son apogée en Perse entre le IX<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Il est illustré par les grands noms de Al Hallâj au X<sup>e</sup> siècle, de Al-Ghazâli au XI<sup>e</sup> et de Jalâleddin El-Roûmî au XIII<sup>e</sup> siècle. Le but est l'union à Dieu et le chemin comprend plusieurs étapes. On s'y engage avec un guide, qui correspond au directeur spirituel de l'Occident. On se prépare à la vie mystique proprement dite en commençant par se détourner des plaisirs de ce monde pour se consacrer au service de Dieu. On parvient ainsi au détachement et à la pauvreté, qui inclut non seulement la pauvreté matérielle, mais encore l'indifférence aux honneurs, aux insultes et à toutes les sources ordinaires d'agitation mentale. A ce stade, l'aspirant soufi entre dans l'exercice parfois douloureux de la patience; le voilà détaché des désirs de ce monde, mais il n'a pas encore atteint son Dieu qu'il aime. Qu'il s'abandonne totalement au bon plaisir de Dieu et achève ainsi de se conformer à tout ce que Dieu veut de lui. Il se trouve prêt alors pour la vie mystique d'union avec Dieu, où diverses étapes à nouveau l'amèneront jusqu'au sommet de la contemplation de la « certitude ».

Al-Ghazâli, qui est le grand théologien mystique de l'islam, utilise à propos de l'âme l'image chrétienne du miroir qui a besoin d'être purifié pour réfléchir la lumière divine. Ce qu'accomplissent la méditation et le recueillement, qui rapprochent l'homme de Dieu dans l'amour et le conduisent finalement à l'extase et à l'expérience de la Présence divine. Le soufi alors, selon Al-Ghazâli, est si absorbé en Dieu qu'il ne sent plus ni son propre corps, ni rien de ce qui survient autour de lui, ni même ses propres pensées, totalement submergé par la Gloire divine. Comme le fait le langage de la mystique chrétienne, il compare cette extase à un état d'ivresse, dans lequel le soi s'est perdu en Dieu. C'est une union d'amour, aussi le langage érotique sert-il souvent à rendre l'expérience des soufis, de même que le *Cantique des Cantiques* pourvoira en images les mystiques du christianisme. Mais, à la différence de ceux-ci, les soufis croyaient être capables de voir réellement l'essence divine; car le soi seul empêche cette vision;

le soi éteint par la mort mystique, Dieu apparaît. Les soufis usaient de moyens auxiliaires comme le chant ou la danse pour provoquer la vision. Le *dhikr*, c'est-à-dire la mémorisation, est l'un de ces procédés et consiste en la répétition indéfinie de la formule de foi musulmane : « Il n'y a d'autre Dieu qu'Allah... », ce qui rappelle le recours similaire des hésychastes du XIV<sup>e</sup> siècle de l'Église d'Orient à la prière de Jésus, en vue du même résultat (cf. chap. 10).

### *Éléments mystiques du judaïsme*

La religion d'Israël met, elle aussi, fortement l'accent sur la totale transcendance de Dieu. Mais, dès les premiers livres de l'Ancien Testament, la composante mystique apparaît. Les premiers chapitres de la *Genèse* en donnent les bases : l'homme, disent-ils, a été créé à l'image de Dieu. Il y a donc en lui, de par sa nature, un point par lequel il rejoint son Créateur, et que la chute a pu obscurcir, mais non détruire. Dieu déclare au serpent, symbole du Mauvais, qu'il pose une inimitié entre lui et la femme, et que la descendance de celle-ci lui brisera la tête. On a toujours vu dans ce passage la promesse du Messie qui viendrait restaurer les relations originelles entre l'homme et Dieu. Mais même avant la venue du Messie, Dieu ne laisse pas les hommes entièrement privés de communion avec lui. Certains hommes sont élus et appelés à des relations privilégiées avec lui : par exemple Abraham, à qui Dieu apparaît à maintes reprises en rêve ou en vision et promet une descendance nombreuse; Jacob, à qui Dieu renouvelle la promesse faite à Abraham. Jacob verra en songe une échelle reliant le ciel et la terre, et sur laquelle les Anges montent et descendent, symbole de la communication qui existe entre les hommes mortels et les puissances transcendantes du monde spirituel. L'expression la plus saisissante de la conception juive de la rencontre entre l'homme et Dieu se trouve dans l'*Exode*, à propos de Moïse, le grand législa-

teur d'Israël : « Yahvé conversait avec Moïse face à face, comme un homme converse avec un ami » (*Ex* 33, 11). Cela sonne neuf et singulier dans la pensée religieuse et présuppose une conception inédite de l'homme et de Dieu, absente jusque-là dans notre enquête, sinon dans l'islam, qui est postérieur et redevable au judaïsme et au christianisme. Cela présuppose non seulement un Dieu transcendant, avec exclusion de toute trace de panthéisme, mais aussi la capacité chez l'homme d'atteindre cette transcendance en gardant intacte sa personnalité humaine. Dieu est le créateur tout-puissant et l'homme, sa créature. Mais l'un et l'autre sont des êtres personnels capables de communion réciproque. Il n'est pas question de « mort mystique », ni d'absorption de l'homme en Dieu, encore moins d'une identification de Dieu avec l'homme et avec son univers. Une amitié est possible entre l'homme et Dieu, celui-ci en a donné la possibilité à l'homme par cette mystérieuse ressemblance de lui-même qu'il a déposée dans l'esprit de sa créature.

Des penseurs contemporains, qui répugnent à concevoir Dieu comme une personne et préfèrent penser à lui comme à une Force impersonnelle remplissant l'Univers, Force Vitale ou autre représentation analogue, reprochent à la conception biblique de Dieu et de ses relations avec l'homme un anthropomorphisme indu. Mais si la notion d'un Dieu personnel leur paraît devoir le rabaisser au niveau de l'homme, l'idée d'une force impersonnelle le ravale encore plus bas, à l'infra-humain, car une personne est tout de même supérieure à une force. Pour prendre un exemple brutal : on compare cette Force Vitale à quelque chose comme l'électricité. Or c'est l'homme qui met l'électricité à son usage, non l'inverse, et l'électricité ou toute autre force impersonnelle sont inférieures à l'homme. Dieu serait-il au-dessous de l'homme? De plus, une force ne commande pas à une personne, ni n'entre en communication avec elle, ce qu'il appartient justement à une autre personne de pouvoir faire. L'idée d'un Dieu personnel rebute, parce qu'elle semble limiter Dieu, parce que nous ne songeons qu'à des personnes qui sont des êtres limités, tandis que les forces impersonnelles nous appa-

raissent plus affranchies des limites, capables de pénétrer l'univers. Mais la Personne divine créatrice ne souffre pas des limitations de la personnalité humaine, et elle est capable d'une communion infiniment plus intime avec les personnes humaines que celles-ci ne le peuvent entre elles. Ni le Brahman, ni l'Atman, ni le « Bouddha éternel » ne sont des êtres personnels capables de communion authentique avec l'homme. Ils peuvent seulement l'absorber en eux-mêmes. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Moïse est une Personne, l'union avec lui n'est pas une absorption, mais une union d'amour, même s'il est une personne infinie, et l'homme une personne finie.

Les histoires de Moïse et des Patriarches ont été rédigées aux VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles avant notre ère, sous la mouvance spirituelle du Prophétisme d'alors, dont les représentants éminents furent Osée, Isaïe et Jérémie. Ces prophètes n'ont pas enseigné un chemin de vie mystique, à l'instar des soufis de l'islam, mais ils ont eux-mêmes connu des expériences mystiques et l'attitude envers Dieu qu'ils ont prêchée pouvait en conduire d'autres au même résultat.

Lorsque Isaïe, dans sa grande vision inaugurale, contemple le Seigneur assis sur un trône élevé et entouré de séraphins criant : « Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot. Sa gloire remplit toute la terre » (*Is* 6, 3), il expérimente à la fois la transcendance et l'immanence du Dieu personnel d'Israël. Dieu est proche de la terre, qu'il remplit de sa gloire, il ne se situe pas « là-haut » ou « là-bas », selon la fausse représentation que l'on s'en donne parfois de nos jours. Il est un Dieu qui à la fois règne aux cieux, c'est-à-dire dans le monde spirituel d'au-delà du temps et de l'espace, et remplit de sa présence le monde temporel des hommes. C'est parce que l'homme est conscient de cette présence et de sa sainteté que, dans la vision, le prophète s'écrie : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures » (*Is* 6, 5).

La réaction est commune dans toute expérience mystique vraie : la conscience de la présence divine suscite par contre-coup la conscience de l'indignité de l'homme et son besoin de purification. Nous l'avons déjà constaté pour les mystiques

d'Orient, qui exigent une stricte préparation par l'ascèse avant l'union au Brahman. Dans le cas du prophète, il faut remarquer que la purification n'est pas le résultat de son propre effort, mais de l'intervention d'un séraphin qui lui touche les lèvres d'une braise, par quoi il efface ses péchés. L'ultime purification est l'œuvre de Dieu. Elle a pour effet, dans le cas d'Isaïe, de le rendre capable de porter le message de Dieu aux hommes.

Ce message, souvent exprimé en termes de menace et de condamnation en raison des désobéissances du peuple, est cependant essentiellement un message d'amour. Il a pour charte le fameux *Shema Israël* de *Deut* 6, 4-5, ainsi désigné selon les deux premiers mots du texte hébreu : « Écoute Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. » Le livre du *Deutéronome*, écrit probablement dans le cours du VII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, porte nettement la marque du mouvement prophétique et de son insistante prédication sur la relation d'amour entre l'homme et Dieu transcendant. Le prophète Osée, au VIII<sup>e</sup> siècle, présente Yahvé comme l'amoureux et l'époux d'Israël : « En ce jour-là elle m'appellera « mon mari »... Je te fiancerai à moi pour toujours (*Os* 2, 18.21). » Dans les siècles qui suivent, juste avant, pendant, et surtout après l'Exil (de 598 à environ 525 avant Jésus-Christ), la religion d'Israël devient plus personnelle, le précepte d'amour s'applique non seulement au peuple collectivement, mais à chaque individu. Dans sa détresse, Jérémie, le prophète de l'Exil, crie vers le Seigneur : « Tu m'as séduit, Yahvé, et je me suis laissé séduire (*Jer* 20, 7). » Il prophétise qu'un temps viendra où le Seigneur n'écrira plus sa Loi sur des tables de pierre, mais dans le cœur des hommes (31, 33). Car Dieu est omniprésent : « Ne serais-je un Dieu que de près, oracle de Yahvé, de loin ne serais-je plus un Dieu?... Est-ce que le ciel et la terre, je ne les remplis pas ? oracle de Yahvé » (23, 23-24). Parce qu'il « remplit le ciel et la terre », Dieu habite également l'homme; dans le cœur même de celui-ci, il peut graver sa Loi d'amour, le *Shema Israël*. Tel est précisément le mystère du Dieu des juifs et des chrétiens,

c'est une Personne en face de nous, dont la Loi s'impose à notre vouloir, mais en même temps il réside au fond de nous-mêmes par amour, inhabitation que la plupart des croyants acceptent dans l'obscurité de la foi, mais dont les mystiques font l'expérience consciente, en y répondant de tout leur cœur.

La grande vision d'Ezéchiel (1, 4-28), dans laquelle il contemple le Char de Yahvé avec les quatre mystérieux animaux et, au-dessus, la pierre de saphir qui est le trône de la Gloire de Yahvé, exprime surtout la transcendance de Dieu Tout-Puissant. Les mystérieux animaux qui vont partout où l'Esprit les pousse et leurs roues pleines d'yeux symbolisent l'omniprésence et l'omniscience de Dieu, à qui rien n'est caché. Ils ne sont pas cependant Dieu lui-même, qui semble ici bien plus éloigné de ce monde que dans la vision d'Isaïe, malgré l'influence vraisemblable de cette dernière sur celle d'Ezéchiel, qui lui est postérieure. La vision d'Ezéchiel sera d'une importance considérable dans la mystique juive, comme nous le verrons.

Il faut s'adresser à certains psaumes, la plupart écrits après l'Exil, pour trouver l'expression la plus claire et la plus lyrique de la présence du Dieu transcendant au-dedans du croyant. Presque tout le psaume 139 (138) n'est qu'une louange aimante au Dieu partout présent dans le monde et intimement uni au poète. « Yahvé, tu me sondes et me connais... Tu perces de loin mes pensées... Je prends les ailes de l'aurore, je me loge au plus loin de la mer, même là ta main me conduit, ta droite me saisit. » Le psaume 63 (62) est une prière passionnée pour que Dieu manifeste sa présence : « Mon âme a soif de toi, après toi languit ma chair... Meilleur est ton amour que la vie... Comme de graisse et de moelle se gorgera mon âme. » Le psalmiste compare sa soif de Dieu à celle du cerf : « Comme languit une biche après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu (42-43 [41-42], 2). » Il célèbre encore la continue présence de Dieu, Yahvé qui est tout pour lui : « Qui donc aurais-je dans le ciel? Avec toi je suis sans désir sur la terre (73 [72], 25). » Ces chants expriment le désir le plus ardent de l'homme d'éprouver intimement la présence de son Dieu et c'est bien d'un désir mystique qu'il s'agit, de l'as-

piration d'une personne humaine à s'unir à la Personne divine — non à s'absorber en elle, il vaut la peine de le noter.

Le courant mystique juif se colore de façon légèrement différente dans la littérature sapientielle. Les Juifs émigrés à Alexandrie ne pouvaient manquer d'entrer en contact avec la pensée des Gentils. C'est en partie sous l'influence de ces derniers que leur intransigeant monothéisme allait intégrer des éléments nouveaux comme, en particulier, la notion de la Sagesse. Le livre des *Proverbes*, dont la rédaction finale semble dater du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, considère la Sagesse, non pas comme un simple attribut, mais presque comme une personne. Le fameux chapitre huit la présente criant aux portes de la ville : « Yahvé m'a créée au début de ses desseins... Quand l'abîme n'était pas je fus enfantée... Quand il affermit les cieux j'étais là... J'étais à ses côtés comme le maître d'œuvre, faisant ses délices jour après jour, m'ébattant tout le temps en sa présence, m'ébattant sur la surface de la terre et mettant mes délices à fréquenter les enfants des hommes. » La Sagesse n'est pas Dieu lui-même, mais une puissance bien près de l'hypostase, née avant l'univers, présente à sa création, y jouant même un rôle, faisant le lien, pour ainsi dire, entre le Dieu transcendant et ses créatures. Ce rôle de la Sagesse est encore plus manifeste dans le livre biblique qui porte son nom et qui, selon toute vraisemblance, fut écrit pour un Juif d'Alexandrie au II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, bien qu'on ait également proposé de le dater plus tardivement du I<sup>er</sup> siècle. « La Sagesse, y lit-on, est mobile plus que tout mouvement... Elle est un souffle de la puissance divine, une effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant..., un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de son excellence (7, 24-26). »

L'idée d'« effusion » et d'« émanation » devait jouer plus tard un rôle important dans la mystique juive; par elle on établissait un pont entre la divinité inaccessible et sa création<sup>1</sup>.

1. Le concept d'« émanation » a été un des éléments du gnosticisme (du grec *gnosis* : connaissance), appellation qui recouvre différents systèmes de pensée religieuse professant un antagonisme

La mystérieuse Sagesse ne délivre pas seulement le juste de ses ennemis, elle pénètre aussi à l'intérieur de l'âme des saints; elle est le pouvoir d'inhabitation du Dieu transcendant. « Bien qu'unique elle peut tout, sans sortir d'elle-même elle renouvelle toute chose, elle se répand au long des âges dans les âmes saintes » (*Sag* 7, 27). On identifie aussi la Sagesse à la Parole. « Alors qu'un silence paisible enveloppait toute chose..., du haut des cieux, ta parole toute-puissante s'élança du trône royal » (18, 14-15). A côté de la Sagesse et de la Parole, l'Ancien Testament mentionne encore une troisième puissance divine, l'Esprit. L'Esprit de Dieu remplit les prophètes. Ezéchiel le mentionne fréquemment, et deux fois il est appelé l'Esprit-Saint, par le psalmiste qui demande à Dieu de ne pas le retirer de lui (51 [50], 13) et par Isaïe qui le présente comme contristé par les péchés d'Israël (*Is* 63, 10). La pleine révélation de la Parole divine, le Verbe, et de l'Esprit-Saint était réservée au Nouveau Testament et formera la base de la mystique chrétienne, comme nous le verrons. La mystique juive continuera à s'alimenter de leur révélation partielle dans l'Ancien Testament.

Cette mystique juive ultérieure sera marquée par le néoplatonisme et d'autres influences, mais elle n'en plongera pas moins toujours de solides racines dans l'Ancien Testament. L'une de ses principales écoles sera celle de la *Merkabah* (char), basée sur la vision du Char de Yahvé par Ezéchiel. Devenir un « passager de la *Merkabah* » signifie avoir atteint un état d'extase dans lequel on entre en contact avec le monde invisible. Dès le début du Moyen Age, toutes sortes d'artifices, même magiques, servent à provoquer cette extase. Dans la *Merkabah*, comme dans les autres formes de la mystique juive, les anges jouent un rôle important d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, spécialement l'ange Métatron, dans lequel

radical entre Dieu et le monde. Mais entre les deux se trouve disposée une série d'êtres intermédiaires appelés émanations, ou *éons*, qui mettent en relation le Dieu inaccessible et le monde de la matière et ont eux-mêmes entre eux des rapports comme le *Noûs* masculin avec la *Sophia* féminine. Les idées gnostiques ont influencé la réflexion mystique de plusieurs manières, comme on le verra plus loin.

réside l'essence de la Dèité, car son nom en hébreu a la même valeur numérique (les lettres ayant valeur de chiffre) que celui de *Shaddaï* (Tout-Puissant). C'est là un exemple typique de la mystique rabbinique, avant tout mystique du Nom divin et mystique des nombres. Métatron, qu'on appelle aussi « Prince de la Présence » (à savoir « de Dieu ») ou « Prince du Monde », représente la présence active de Dieu dans le monde, et on le tenait pour l'intercesseur spécial du peuple d'Israël auprès de Dieu.

Une autre conception plus subtile de la présence de Dieu dans le monde est la *Shekhinah*. Le mot vient de *shakhan* (habiter) et se rapporte à l'inhabitation en ce monde de Dieu, le Père d'Israël. Yahvé réside en Israël, dans le peuple collectivement et aussi dans chacun des individus, mais on n'expérimente cette présence qu'après une sévère purification. Celui qui est parfaitement purifié peut percevoir la *Shekhinah*, même avec ses sens : il peut l'entendre, la voir et jusque la percevoir à l'odorat. La *Kabbalah* (Cabbale) ou Tradition, mouvement mystique fortement teinté de théosophie, qui atteint son plus grand rayonnement vers la fin du Moyen Age, regarde la *Shekhinah* comme l'élément féminin en Dieu. L'influence gnostique est ici évidente. Les cabbalistes distinguent entre le Dieu caché, *Deus absconditus*, et le Dieu vivant, manifesté dans la création, la révélation et la rédemption. Par une méditation intense sur ces deux aspects de Dieu, ils arrivent à la vision du monde des *Sefiroth*, un monde divin d'une énorme complexité, sous-jacent à ce monde matériel, présent et actif en lui. Les cabbalistes cherchent à connaître Dieu à la fois comme manifesté dans l'univers et dans la Bible, et comme caché « dans la profondeur de son néant », manière paradoxale de s'exprimer que nous retrouverons chez certains mystiques chrétiens.

Une autre forme de mystique juive prit son essor en Allemagne vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, le hassidisme, qui mettait l'accent sur l'immanence de Dieu. Il enseignait, en ce temps de croisades, qui était un temps de persécution pour les juifs, la pratique de la tranquillité intérieure comme une sorte de défense spirituelle. Sans négliger la gloire extérieure de Yahvé

telle qu'elle se manifeste dans la *Merkabah*, les hassidim du Moyen Age soulignent de préférence sa gloire intérieure, l'Esprit-Saint, par lequel Dieu s'adresse à l'âme.

L'influence platonicienne se fait sentir surtout chez Philon (environ 20 avant Jésus-Christ à 50 après), le fameux Juif alexandrin qui essaya de synthétiser la pensée hellénistique et la théologie rabbinique. Nous le mentionnons à la fin de ce chapitre, à l'encontre de l'ordre chronologique, car s'il n'eut pratiquement pas d'influence sur la mystique juive, il joua un rôle considérable dans le développement de la théologie mystique du christianisme. Philon a exposé sa pensée principalement dans ses commentaires sur la *Genèse* et sur l'*Exode*, qu'il interpréta non pas littéralement, mais allégoriquement, méthode fréquemment appliquée en ce temps-là, et dont on trouve un exemple dans l'épître de saint Paul aux Galates (4, 24). Philon met l'accent sur la transcendance et la totale incompréhensibilité de Dieu. Son problème, à lui aussi, est d'établir un pont entre Dieu et le monde. Ce qui assure cette relation, pour lui, c'est d'abord le *Logos*, le Verbe, qu'il décrit comme le Serviteur de l'Un suprême et même comme le Fils premier né de Dieu. Du *Logos* vient en l'homme la marque de l'image divine. C'est lui qui a guidé les Patriarches, et parlé à Moïse du sein du buisson ardent. C'est lui qui intercède auprès de Dieu en faveur des hommes. Philon l'appelle même la « Dêité seconde », subordonnée au Dieu transcendant qui, lui, est au-delà de la vertu, de la connaissance et même du Bien. La plus haute connaissance que l'homme peut prendre de Dieu est de « comprendre qu'il est incompréhensible ». Cette connaissance mystique négative est une voie qui conduit, de la simple vie vertueuse, à travers le renoncement à toutes les créatures et à soi-même, jusqu'à l'extase, qui est un don divin et met l'homme directement en contact avec l'Incréé.

La mystique juive prélude à la mystique chrétienne, comme l'Ancien Testament prépare le Nouveau. Elle a toujours gardé présente à l'esprit l'unicité et la transcendance de Dieu et clairement vu le problème de la relation du Créateur, un dans sa perfection et sa transcendance, avec ce monde de la multiplicité et de l'imperfection. Les derniers écrivains de l'Ancien

Testament et les mystiques juifs postérieurs ont tenté de résoudre ce problème par le recours à des puissances divines, anges ou « émanations », subordonnées au Dieu un et inaccessible, en quelque sorte connaturelles à lui et au monde, de manière à faire la jonction entre les deux. Par leur intermédiaire, les mystiques pouvaient atteindre, dans l'extase, Dieu lui-même.

## 2. La mystique dans le Nouveau Testament

En tous temps et dans toutes les religions, les hommes ont donc cherché à tâtons un moyen de s'unir au Divin. Ils n'auraient jamais espéré que Dieu lui-même voudrait s'unir à eux d'une manière si parfaite, si unique, que de devenir lui-même un homme. L'événement devait les confondre, au point de sembler une folie aux païens, et bien pis encore aux Juifs : un scandale et une pierre d'achoppement (1 Co 1, 23). Une chose était de croire que par des êtres intermédiaires, anges ou éons, Yahvé l'inaccessible se mettait en relation avec le monde; une tout autre d'affirmer que Dieu lui-même était venu sur la terre comme un homme véritable, qu'en tant qu'homme il avait vécu, souffert et connu la mort. Philon tenait le Verbe, le *Logos* de Dieu, pour un être inférieur à Dieu, qui le manifestait seulement en ce monde de diverses manières. Jean, lui, écrivait dans son Évangile : « Le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu... Et le Verbe est devenu chair, et il a habité parmi nous » (*Jn*, 1, 1.2.14).

Dix-neuf siècles de christianisme nous ont accoutumés à ces affirmations et nous imaginons difficilement le choc qu'elles durent produire, et encore moins ce qu'elles durent représenter pour les hommes et les femmes qui, les premiers, les entendirent. Le *Logos*, selon l'Évangile, n'était pas un simple Pouvoir de Dieu, mais Dieu lui-même. Pour les Juifs, cela semblait impliquer qu'il y eût deux Dieux, puisque saint Jean mettait une distinction entre le Verbe et Dieu, écrivant qu'il était Dieu et « auprès de Dieu ». Juifs et Grecs devaient trouver encore bien plus scandaleuse, incroyable, la suite, selon laquelle le mystérieux Verbe-Dieu était devenu chair. L'évan-

gélisme eût-il écrit : le Verbe apparu en homme, ils auraient pu comprendre. Il en avait été fréquemment ainsi des dieux grecs et, dans l'Ancien Testament, Yahvé ou son « ange » était apparu à Moïse (*Gn* 18). Mais Jean rendait impossible cette sorte d'interprétation en soulignant que le Verbe était Dieu lui-même, et qu'il n'était pas seulement devenu homme, mais chair réellement, un homme avec un corps comme le nôtre. Cela dut sembler inconcevable. Comment l'Être divin, absolu, éternel, se suffisant entièrement à soi-même, pouvait-il devenir un homme, un être limité, de chair et de sang? Saint Jean lui-même fournit la réponse : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique. » C'est l'amour divin qui est assez puissant pour combler l'abîme entre le Créateur et la créature. Point n'est besoin de supposer des êtres intermédiaires. Car l'être propre de Dieu n'est pas, si l'on ose dire, une structure monolithique, il est la vivante communion du Père, du Fils qu'il engendre éternellement, et de l'Esprit d'amour qui les unit : trois Personnes divines dans une nature divine unique, selon la formulation du mystère de la Trinité que les Pères de l'Église élaborèrent ultérieurement. Des trois Personnes, le Fils, ou le Verbe, comme le nomme le Prologue de l'évangile de saint Jean, tient un rôle spécial dans la création du monde, car « toutes choses ont été faites par lui », et c'est lui encore qui comble la distance entre Dieu et l'homme en devenant homme lui-même. Dieu le Père demeure dans sa transcendence, mais devient accessible par son Fils, car le Fils est un avec lui : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jn* 14, 9), « Moi et le Père, nous sommes un » (*Jn* 10, 30).

On ne saurait surestimer l'importance de l'Incarnation en ce qui concerne la vie mystique. C'est elle qui distingue radicalement la mystique chrétienne de toute autre forme de mystique. Bien des auteurs récusent cette différence essentielle et tiennent que l'expérience mystique est fondamentalement identique dans toutes les religions, une vue que semble corroborer le langage ambigu de certains mystiques chrétiens eux-mêmes. Pourtant l'expérience mystique dans une religion basée sur l'Incarnation doit différer de toute autre expérience mystique, car elle est inséparablement liée à un fait historique,

à quelque chose qui est réellement survenu dans ce monde de l'espace et du temps. La mystique indienne est la plus éloignée, puisqu'elle considère ce monde comme complètement illusoire et tâche de s'en évader dans un mystérieux *nirvâna*. Les mystiques musulmane ou juive font état de certaines manifestations de Dieu, la préexistence de Mahomet, le Char de Yahvé ou la *Shekhinah*. Mais ces manifestations, si élevées soient-elles, ne sont pas Dieu, ni n'entrent dans le monde des hommes comme un être humain.

La mystique chrétienne, elle, repose sur le fait qu'à un certain moment de l'histoire, indiqué avec précision, « l'an quinze du principat de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de Judée, Hérode tétrarque de Galilée », « la parole de Dieu advint à Jean » (*Luc* 3, 1 s.) et que Dieu-homme, « né d'une femme » comme dit saint Paul dans son épître aux Galates (4, 4), commença son ministère. Dieu lui-même est esprit, mais devenant homme, il pénètre dans le monde sensible et sanctifie ainsi les réalités matérielles qu'il a créées. L'eau a le pouvoir de purifier non plus seulement le corps, mais aussi l'âme et tout l'être de l'homme. Le pain et le vin peuvent servir à l'homme d'aliment et de breuvage non plus seulement corporels, mais spirituels.

L'importance considérable de cette sanctification de la matière pour la vie mystique est évidente. Les réalités sensibles cessent d'être ce à quoi le mystique doit renoncer comme mauvaises en elles-mêmes. Leur bon usage, c'est-à-dire leur usage sacramental, les fait devenir un chemin vers Dieu. Davantage, puisque Dieu lui-même s'est fait chair et s'est soumis à toutes les limitations et souffrances que cela implique — que le Christ « s'anéantit lui-même », dit saint Paul dans son épître aux Philippiens (2,7) —, il n'est pas loisible aux mystiques chrétiens de vouloir se débarrasser du corps et de ses passions, en sorte de ne plus ressentir la faim ou le froid, la peine ou la joie, à l'instar des mystiques indiens ou des stoiciens grecs. Car, en se faisant homme, le Christ a voulu partager tout cela. Nous savons qu'il a pleuré à la mort de Lazare (*Jn* 11, 35), qu'il éprouva de la pitié et même de la colère (*Mt* 3, 7), qu'il aima certains de ses amis plus que les autres (cf. *Jn* 11, 5;

13, 23; et *passim*). L'insensibilité ne peut donc plus être le but du mystique chrétien. Nous verrons tout au contraire que les mystiques deviennent d'autant plus sensibles qu'ils progressent plus avant dans leur vie d'union avec Dieu. Enfin leur but ultime ne pourra jamais être « l'envol du seul vers le Seul », même si certains d'entre eux se sentent la vocation érémitique. Car l'homme n'est pas un esprit solitaire. Le Christ lui-même s'est entouré d'apôtres et de disciples, a fondé sa propre communauté, l'Église, et proclamé que le deuxième commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » est égal au premier « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur » (Mt 22, 37-39). La mystique chrétienne ne peut donc jamais renoncer à l'obligation d'aimer le prochain. Elle sera toujours essentiellement une vie mystique dans la communauté. Car l'homme va vers Dieu non comme un individu isolé, mais comme membre d'un corps.

### Saint Paul

Ce point apparaît très nettement dans l'enseignement de saint Paul, lui-même mystique de la plus grande envergure. L'expérience fondamentale qui transforma le jeune pharisien plein de zèle et fit du persécuteur brutal de la jeune communauté judéo-chrétienne le grand apôtre des Gentils, se situe sur la route entre Jérusalem et Damas, où il se rendait pour raffer les chrétiens et « les mener enchaînés à Jérusalem » (Ac 9, 2). Paul et sa troupe approchaient de Damas. Tout à coup il vit autour de lui une lumière venant du ciel, et de la lumière une voix disait : « Saoul, Saoul <sup>1</sup>, pourquoi me persécutes-tu? » Le choc fut si violent que Paul tomba sur le sol, mais encore avec assez de conscience pour demander : « Qui es-tu, Seigneur? » et entendre : « Je suis Jésus que tu persécutes. Mais relève-toi et entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire. »

1. Il abandonna plus tard son nom juif pour prendre son nom romain, Paul.

Certains traits de cette vision rappellent les visions « inaugurales » des prophètes de l'Ancien Testament, d'Isaïe ou d'Ezéchiel par exemple. Comme eux, Paul reçoit une révélation et en même temps l'ordre de faire quelque chose. Mais il y a aussi des différences profondes. Le lieu même de la vision est à noter. Les prophètes recevaient leur appel dans le Temple ; saint Paul, sur la voie publique. Ils voyaient le trône de Yahvé et les anges adorateurs, avec des détails frappants ; Paul voit seulement une lumière et entend une voix. Mais, plus simple dans sa manifestation, l'expérience de Paul produit cependant un effet bien plus considérable que les visions prophétiques ; elle retourne la vie entière de Paul, modifie même sa foi religieuse. Le même homme, qu'obsédait le désir de détruire la communauté chrétienne naissante, dangereuse pour la religion juive, consacrera désormais toutes ses énergies à répandre la foi chrétienne à travers le monde.

Les paroles que lui adresse le Christ sont aussi simples que le lieu où il les entend. Elles contiennent cependant en germe son enseignement le plus original. « Pourquoi me persécutes-tu? », demande le Seigneur. Or Paul n'a jamais persécuté Jésus personnellement, mais seulement les disciples de Jésus. La question implique que Jésus s'identifie lui-même avec ses fidèles : quiconque les persécute le persécute, lui. Une identification qui rappelle les paroles du Christ dans la description du Jugement dernier : « Chaque fois que vous l'avez fait au moindre de mes frères que voici, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40). Paul osera écrire aux Galates plus tard : « Je vis, mais non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi » (2, 20).

Nous venons de dire « identification ». N'est-ce pas reprendre l'opinion selon laquelle l'expérience mystique est finalement la même dans toutes les religions? N'y a-t-il pas là un enseignement sur l'identité entre Dieu et les hommes comparable à celui des mystiques hindoue et bouddhiste? La difficulté est plus facile à résoudre qu'il n'apparaît. Elle provient simplement de la pauvreté du langage qui désigne par le même mot d'*identité* l'unité métaphysique et l'unité morale. L'unité du Divin et de l'essence de l'homme dans les religions

indiennes est une identité métaphysique : l'homme est réellement de la même essence que le Brahman. Mais lorsque le Christ s'identifie lui-même avec le moindre de ses frères, et lorsque saint Paul écrit que le Christ vit en lui, il s'agit d'une identité morale, nous dirions même mystique. Le chrétien qui soigne les malades et visite les prisonniers parce qu'il voit le Christ en eux ne prétend pas qu'ils sont réellement le Christ en personne. Mais parce que le Christ s'est fait homme, nous pouvons désormais voir son humanité dans celle de nos compagnons et les traiter comme nous l'aurions traité, lui. Et si saint Paul dit : « Le Christ vit en moi », il explique aussitôt : « Je vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi. » L'unité du Christ et de l'apôtre est une unité de foi et d'amour, de don réciproque et, si étroite qu'elle puisse être, elle laisse intacte la frontière entre l'humain et le divin.

Et il ne s'agit pas seulement de l'union du seul avec le Seul. C'est une union à l'intérieur de la communauté du Christ, laquelle est si fortement liée que Paul peut l'appeler le « corps du Christ », puisque le Christ s'était lui-même identifié à ses disciples persécutés. L'expression « corps du Christ » ne recouvre pas une simple métaphore, mais une réalité vraie, qui implique pour chaque membre la nécessité de mourir et de renaître. Pour beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui, le baptême n'est qu'un rite d'entrée des enfants, ou plus rarement des adultes, dans l'Église. Il était beaucoup plus pour saint Paul et les premiers chrétiens, et possédait une signification mystique profonde. Saint Paul écrit aux Colossiens : « Ensevelis avec lui (le Christ) par le baptême, avec lui encore vous êtes ressuscités par la foi en l'activité de Dieu qui l'a ressuscité des morts. Vous qui étiez morts par vos fautes et par l'incirconcision de votre chair, il vous a fait revivre avec lui, nous pardonnant toutes nos fautes. » (2, 12 s.) Ainsi le baptême est vraiment une mort et une résurrection mystiques, symbolisées par la plongée dans l'eau et la sortie de l'eau, qui sont la réactualisation sacramentelle de la mort et de la résurrection du Christ. Le nouveau baptisé est revêtu du Christ (ce que symbolise le vêtement blanc). Saint Paul

écrit aux Galates : « Vous, tous... qui avez été baptisés en Christ, c'est Christ que vous avez revêtu » (3, 27). Cette profonde interprétation du rite baptismal montre très clairement que l'identification du chrétien avec le Christ, son Dieu incarné, joue toujours sur le plan sacramentel et mystique. Notons ici qu'aux premiers siècles de notre ère le terme « mystique » signifiait « sacramentel » et que les premiers chrétiens ne faisaient aucune différence entre vie sacramentelle et vie mystique, qui leur étaient tout un.

On le voit particulièrement dans l'enseignement de saint Paul sur l'Eucharistie, qui est le sacrement par excellence et que les Pères grecs appelaient encore le pain mystique ou la table mystique. Le chrétien, mystiquement mort et ressuscité au baptême, a besoin d'une nourriture spirituelle pour entretenir sa vie nouvelle surnaturelle, tout comme il lui faut une nourriture matérielle pour sa vie naturelle. L'Eucharistie le fait participer au sacrifice du Christ sur la croix : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? » (1 Co 10, 16). Le chrétien qui reçoit la sainte communion est donc, littéralement, incorporé dans le Christ ; il fait un seul corps avec lui, en quelque sorte. Une telle communion sacramentelle entre Dieu et l'homme n'était pas inconnue chez les païens. Le culte perse de Mithra, par exemple, qui s'était popularisé parmi les soldats romains des premiers siècles de notre ère, comprenait un sacrement de pain et d'eau mélangée de vin, par lequel, croyait-on, l'homme participait à la vie de Mithra. La ressemblance de l'Eucharistie chrétienne avec ce rite ou avec d'autres aurait pu avoir de graves conséquences. Aussi saint Paul met-il les convertis très vigoureusement en garde contre toute confusion : « Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons » (1 Co 10, 21). Pour les chrétiens, la Sainte Communion n'est pas une invention humaine, elle repose sur le fait historique du dernier repas de l'homme-Dieu avec ses disciples. La ressemblance des rites s'explique peut-être par le désir universel des hommes religieux

de s'unir le plus étroitement possible aux puissances invisibles. Mais le Christ comblait réellement cette aspiration en donnant à ses disciples la communion à son corps et à son sang.

De plus, l'union au Christ dans et par l'Eucharistie ne consiste pas simplement en une union de l'individu avec son Dieu, bien qu'il en soit ainsi également. Voici la suite de l'explication de Paul sur la communion au corps et au sang du Christ par le pain et le calice : « Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique » (v. 17). Un autre et très important effet de l'Eucharistie est donc d'unir les chrétiens entre eux, tout comme le grand commandement chrétien de l'amour concerne non seulement Dieu, mais aussi nos frères. Ainsi, pour saint Paul, la vie mystique est une vie à l'intérieur du corps dont le Christ est la tête, c'est-à-dire à l'intérieur de l'Église. « Nous pouvons croire en toutes choses en celui qui est notre tête, Christ lui-même » (Ep 4, 15).

Cette croissance est une croissance dans la charité, qui constitue l'essence de la vie mystique, comme de la vie chrétienne en général. Les convertis de Paul à Corinthe n'étaient pas exactement des chrétiens modèles, et il eut à les réprimander pour leur ivrognerie et leur manque de charité envers les membres plus pauvres de la communauté lors des agapes fraternelles qui précédaient les célébrations eucharistiques. Ils étaient férus des manifestations les plus voyantes de la vie chrétienne, comme les miracles, le « parler en langues », les guérisons, etc. Dans le célèbre chapitre XIII de la première épître aux Corinthiens, l'apôtre leur enseigne que ces faits merveilleux ont en réalité peu d'importance en comparaison du seul grand essentiel : la charité, ou, plutôt, l'amour, la charité ayant pris dans notre langage le sens de « bienfaisance organisée »; « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (1 Co 13, 1-2). Il poursuit en expliquant que la charité est lon-

ganime et serviable; ni envieuse ni fanfaronne; qu'elle ne s'irrite pas, supporte tout, ne passe jamais, mais subsistera encore glorieusement lorsque notre connaissance terrestre sera devenue vaine dans l'éternité.

Les Corinthiens ne firent sans doute pas grand cas de son enseignement car, dans sa seconde lettre, saint Paul doit les réprimander de leur engouement pour de faux apôtres, qui les ont éblouis par des expériences sensationnelles tout en excusant le relâchement de leurs mœurs. Comme Paul ne se vantait jamais de ses extases et qu'il ne brillait pas non plus par l'éloquence, semble-t-il, les chrétiens de Corinthe se détournèrent de son enseignement pour suivre de « faux apôtres ». Aussi se décida-t-il, bien qu'avec la plus grande répugnance, à laisser entrevoir à ses convertis sa propre vie mystique : « Je sais un homme en Christ qui, voici quatorze ans — était-ce en son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais; Dieu le sait — cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et... (il) fut ravi jusqu'au paradis et (...) entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de redire » (2 Co 12, 2-4).

Très haute expérience mystique, dont la description est d'une brièveté presque décevante, et pourtant est de la plus grande importance pour comprendre ce qu'est la mystique chrétienne authentique. Tout d'abord, l'apôtre ne désire nullement parler d'une expérience si haute et si intime, seule la vantardise des faux apôtres le force à produire les titres de son propre ministère. On n'étaie pas ses expériences mystiques, elles relèvent de la « chambre intérieure » que le Christ assigne à l'homme qui prie et elles ne se divulguent pas sans motif valable. Aussi Paul parle de lui-même à la troisième personne, il ne peut se résoudre à dire « je » à propos du secret le plus saint de sa vie intérieure. Il se désigne comme « un homme en Christ ». L'expression lui est chère, quatre mots qui renferment l'essence de la mystique chrétienne. Le mystique chrétien est en vérité « un homme en Christ ». Il n'a pas perdu en un autre sa personnalité, ni ne se sent absorbé dans le principe de l'univers. Mais sa personnalité propre, immortelle, vit entièrement dans un autre Être humain et divin, et comme

tel, « homme en Christ », il est ravi en extase dans une autre sphère, divine. Paul appelle cette sphère troisième ciel et paradis; le premier terme, venu probablement de l'astronomie, familier aux convertis du paganisme; et le second, expression biblique, compréhensible plutôt pour les juifs convertis. Il fut « ravi », traduction d'un mot grec signifiant « violemment saisi », qui correspond bien à l'affirmation de l'apôtre disant ne point savoir si à ce moment-là son esprit était dans ou hors de son corps — toute sa conscience absorbée d'un coup et avec force par les ineffables mystères qu'il apprend, ces « paroles ineffables » qu'aucun langage humain ne peut exprimer. Cette impossibilité de transmission est une caractéristique de la forme la plus éminente de l'expérience mystique, que saint Paul distingue des autres « visions et révélations du Seigneur », dont il jouissait, sûrement, très souvent. Mais il taisait toutes ces expériences, pour être jugé sur sa conduite habituelle, et non sur des grâces extraordinaires — attitude commune à tout vrai mystique chrétien. Car le fondement de la vie mystique est la vie vertueuse supposant un certain degré d'ascétisme — ce que percevaient aussi bien, nous l'avons vu, les mystiques non chrétiens, mais non, semble-t-il, certains modernes, soi-disant adeptes, qui s'imaginent pouvoir tirer de l'usage de drogues des états mystiques et confondent la condition supra-consciente de l'extase avec la condition infra-consciente de la transe. Saint Paul nous indique encore, cependant, une différence fondamentale entre les mystiques indiens et chrétiens, malgré la ressemblance de leurs pratiques : « Je meurtris mon corps au contraire et le traîne en esclavage, de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié » (1 Co 9, 27). Cela signifie qu'il châtie son corps pour ne pas tomber dans le péché. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, les pratiques ascétiques influent parfois sur le cours des expériences mystiques, mais, à quelques exceptions près, ces pratiques n'ont jamais pour but de provoquer les expériences, alors que d'autres religions cultivent délibérément l'ascétisme pour obtenir des états de conscience anormaux. Le mystique chrétien, lui, ne tend qu'à un seul but :

l'union avec Dieu la plus parfaite possible. Si la recherche d'une telle union englobe visions, extases et autres phénomènes semblables, il les accepte, mais ne les provoque pas délibérément. Saint Paul meurtrit son corps non en vue d'expériences extraordinaires, mais pour se garder sur le chemin étroit et sûr. Car il ne veut qu'une fin : l'union avec le Christ, dans l'amour de son corps, l'Église.

### *Saint Jean l'Évangéliste*

Amour, c'est encore le mot clé d'un autre grand mystique du Nouveau Testament, saint Jean, le disciple bien-aimé. Il était de ces Israélites que la vie religieuse ordinaire de leur peuple laissait insatisfaits. Il avait suivi Jean le Baptiste qui prêchait la nécessité d'un changement profond du cœur et annonçait la venue de Celui dont il n'était pas même digne de dénouer la sandale et qui les baptiserait par l'Esprit-Saint et par le Feu. Or, un jour que Jean et André, son autre disciple, se tenaient auprès de leur maître, le Baptiste tout à coup indiqua un homme qui passait et dit : « Voici l'Agneau de Dieu. » Il avait enseigné auparavant que le Messie était l'Agneau de Dieu qui enlèverait les péchés du monde (Jn 1, 29). Aussi, lorsqu'il leur désigna Jésus, les disciples ne perdirent pas de temps et se mirent immédiatement sous l'autorité de celui-ci. Jean amena également son frère Jacques, et Jésus donna aux deux frères le surnom de *Boanerges*, c'est-à-dire Fils du tonnerre (Mc 3, 17). Ils méritaient ce nom, car tous deux, Jean et Jacques, avaient un tempérament violent. Une fois même ils demandèrent à Jésus la permission d'appeler le feu du ciel pour détruire une ville dont les habitants refusaient de le recevoir, et Jésus dut les réprimander (Lc 9, 55). « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour perdre, mais pour sauver. »

On croit souvent que les mystiques sont des gens de naturel doux, habitant un autre monde, étrangers aux passions de l'homme ordinaire. Rien n'est moins vrai. La plupart sont, au contraire, des hommes et des femmes aux émotions puissantes, ils ne conquièrent la sérénité qu'après avoir durement

combattu une nature ardente et leur union à Dieu donne la mesure de leur formidable capacité d'amour tournée vers une fin surnaturelle. Jean, le jeune « Fils du tonnerre », avait justement cette capacité d'amour, purifiée et affinée pendant la courte période d'intimité avec le Maître qui, lui aussi, avait une prédilection pour Jean. Cet amour devint parfait pendant les longues années de contemplation après l'Ascension du Christ et la venue du Saint-Esprit sur la jeune Église. L'amour encore impur de Jean pour son Maître s'exprima lorsqu'il demanda, par l'intermédiaire de sa mère, la faveur d'occuper avec son frère les premières places au royaume du Christ. Jésus leur répondit qu'ils ne savaient pas ce qu'ils demandaient. Il était clair qu'ils pensaient encore à un royaume terrestre. « Pouvez-vous boire le calice que je dois boire? » — coupe ou calice était un terme hébreu pour destinée. Ils déclarèrent aussitôt qu'ils étaient prêts. Mais au lieu de récompenser leur attachement par la promesse d'une place spéciale, Jésus leur dit qu'ils boiraient en effet son calice, c'est-à-dire participeraient à ses souffrances. « Quant à vous asseoir à ma droite et à ma gauche, cela, il ne m'appartient pas de l'accorder : c'est pour ceux à qui mon Père l'a destiné » (Mt 20, 23).

Cette réponse visait à donner une leçon à Jean et à son frère : ils devaient aimer le Christ seulement pour lui-même, sans rechercher aucune faveur particulière — une leçon que tous les mystiques postérieurs auraient à apprendre et que Jean lui-même apprit parfaitement, puisqu'il fut le seul des apôtres à ne pas fuir lorsque le Maître mourut sur la croix. Bien plus, lorsque au matin de la Résurrection il arriva le premier au tombeau, il n'y entra pas, mais, refrénant son impatience, attendit que Pierre entrât le premier. De même, après la Résurrection, Jean fut le premier à reconnaître le Seigneur lors de la pêche miraculeuse. Au lieu de garder cela pour lui, il le communiqua immédiatement à Pierre qui se jeta dans le lac et nagea vers le Christ debout sur le rivage. Jean suivit humblement sur le bateau avec les autres. Car Jean, l'homme de l'intuition, se soumettait volontiers à l'autorité de Pierre, à qui le Christ avait confié la conduite de

l'Église. Il souligna même plus tard dans son propre évangile l'autorité de Pierre, en rapportant qu'à trois reprises le Seigneur ressuscité avait enjoint à Pierre de paître ses agneaux. Contrairement à l'opinion de certains auteurs modernes sur la mystique, le mystique n'est pas rebelle par nature à l'autorité. En fait, il s'y soumet peut-être plus vite encore que les autres, parce qu'il sait les dangers de ne se fier qu'à son expérience personnelle. D'un autre côté, les intuitions du mystique sont nécessaires à l'Église qui, autrement, sombrerait dans l'autoritarisme et le dogmatisme stérile. Les premiers chapitres des *Actes* montrent Pierre et Jean, l'homme d'autorité et le visionnaire, côte à côte, prêchant de concert, accomplissant ensemble des miracles, allant ensemble en prison, car l'un et l'autre sont aussi nécessaires au bien de l'Église.

Nous suivons ici la tradition qui attribue et l'*Apocalypse* et le quatrième Évangile au disciple bien-aimé. Nous sommes bien attentifs aux différences de style et de perspective de ces deux livres bibliques. Mais cela peut s'expliquer, l'*Apocalypse* ayant été écrit un certain temps avant l'Évangile et relevant d'un genre littéraire différent. Les ressemblances entre les deux livres nous semblent bien plus importantes. Du point de vue de la mystique, il semblerait que le premier ouvrage appartient à une étape de la vie spirituelle, dans laquelle l'imagination joue encore un rôle essentiel, tandis que l'Évangile est l'œuvre d'un contemplatif plus mûr, qui a pénétré à travers les signes et les symboles, jusqu'à l'essence vraie de la religion du Christ.

Dans les deux livres, le Christ est regardé comme le Verbe préexistant de Dieu et l'Agneau qui enlève les péchés du monde par sa mort sacrificielle. L'*Apocalypse* fut écrit dans une période de persécution, probablement sous l'empereur Domitien, et les souffrances que les chrétiens endurent de la part des autorités païennes se confondent dans la vision du prophète avec les épreuves qui vont submerger le monde à la fin des temps. L'imagerie des visions ressemble à celle de la littérature prophétique et apocalyptique de l'Ancien Testament. Dieu est assis sur un trône magnifique entouré de l'arc-en-ciel, immuable dans sa majesté, tandis que Michel,

l'archange, combat le dragon et le chasse du ciel. Mais, « au milieu du trône », apparaît une figure inconnue des livres de l'Ancien Testament : « Un Agneau debout, comme égorgé » (5, 6). Lorsque le Baptiste avait désigné pour la première fois Jésus à saint Jean, il l'avait appelé « l'Agneau de Dieu » ; au pied de la croix, l'apôtre le vit comme un agneau égorgé. Et maintenant qu'il le contemple de nouveau dans sa gloire, celui-ci est encore l'Agneau égorgé, mais un Agneau plein de puissance, dont la colère fait trembler les hommes (6, 16). Car il partage le trône de Dieu lui-même (22, 1-3), et il est encore le « Verbe de Dieu », le « Roi des rois » et le « Seigneur des seigneurs » (19, 13-16), expressions qui montrent que Jean avait pleinement vu la divinité du Christ, qui le faisait égal au Père, ce que le Prologue de l'Évangile exprime plus clairement encore : « Et le Verbe était Dieu. »

Car le Christ lui-même est apparu à l'apôtre, au début de ses révélations, et cette vision l'a introduit encore plus avant peut-être dans le mystère de Jésus, qu'il avait autrefois connu intimement. « Je vis sept candélabres d'or, et au milieu des candélabres quelqu'un de semblable à un Fils d'Homme... De sa bouche sortait une épée acérée à double tranchant, et son visage était comme le soleil quand il brille dans son éclat. Lorsque je le vis, je tombai à ses pieds comme mort. Mais il posa sur moi sa droite, en disant : « Sois sans crainte, je suis le Premier et le Dernier, le Vivant. J'ai été mort, mais voici que je suis vivant pour les siècles des siècles, détenant les clefs de la mort et de l'Hadès » (1, 12 s.). La vision eut sur Jean le même effet que l'expérience du chemin de Damas sur Paul : il s'évanouit. C'est un phénomène fréquent dans la vie des mystiques : le choc du divin est trop fort pour une nature humaine pas encore habituée à de telles rencontres, et produit une faiblesse temporaire qui ressemble à une syncope. Même le disciple bien-aimé ne put supporter la plénitude d'une soudaine révélation de la divinité du Christ, et fut soutenu par les paroles si souvent proférées par le Christ durant sa vie terrestre : « Ne crains rien. »

Le quatrième évangile, l'« évangile spirituel » comme, le premier, Clément d'Alexandrie l'appela, a été chéri par les

mystiques chrétiens, à travers les générations. Car il montre le Christ non pas tant vu par de simples pécheurs et présenté dans une catéchèse pour nouveaux convertis, mais tel qu'il apparut à un grand contemplatif après un temps relativement court de contact personnel et une vie de méditation. De plus, au moment où saint Jean écrivait son évangile et les brèves épîtres qui portent son nom, certaines hérésies s'étaient déjà manifestées, notamment parmi les Ébionites, qui niaient la divinité du Christ, et les Docètes qui, au contraire, croyaient que le Christ-Dieu était seulement apparu comme un homme, mais sans avoir vraiment la nature humaine. Aussi saint Jean devait-il défendre le grand mystère du Christ, véritablement homme et Dieu à la fois, ce qui n'était pas chez lui qu'une certitude spéculative, mais une expérience mystique vivante. Il écrit dans sa première épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont palpé du Verbe de vie — et la vie s'est manifestée, et nous avons vu, et nous rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie, la vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous » (1, 1-2). L'apôtre s'éloigne presque de son propos pour bien établir que le Christ était vraiment un être humain, qu'il l'avait vu, entendu, touché. En dernière analyse, c'est sur le témoignage des sens des apôtres que repose l'expérience mystique chrétienne. Si leurs mains n'avaient pas palpé le Verbe de vie fait chair, il n'y aurait ni foi chrétienne ni mystique chrétienne. A leur base se trouve ce fait historique, physique même. Mais ni la foi ni l'expérience mystique ne peuvent se contenter de souligner seulement l'humanité véritable du Christ, celle-ci doit laisser transparaître l'éclat de la divinité.

Jean aime à se servir, pour exprimer cela, de signes et d'images, développés dans les grands « discours » de son évangile. Le premier, la conversation du Christ avec Nicodème au chapitre III, traite de l'eau du baptême, qui est un symbole de la lumière divine. Dans l'Église primitive, on appelait aussi le baptême « illumination ». Pour saint Paul, c'est la représentation de l'ensevelissement et de la résurrec-

tion du Christ; pour saint Jean, c'est avant tout une nouvelle naissance par l'Esprit : « Personne, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (v. 5). L'eau est le symbole de l'Esprit, mot qui, en grec et en araméen signifie aussi vent. Jésus joue sur ce double sens : « Le vent souffle où il veut : tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (v. 8). Cela signifie que le chrétien, qui vit par l'Esprit, est incompréhensible à « l'homme naturel », car ses convictions comme ses actes suivent la loi de l'Esprit, « parce que la lumière est venue en ce monde et que les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière ». Si cette incompréhensibilité s'applique aux chrétiens ordinaires, hommes ou femmes, combien plus aux mystiques, qui sont encore bien plus sous la conduite de l'Esprit reçu dans les eaux du baptême.

Le symbolisme mystique de l'eau reçoit un nouveau développement au chapitre suivant, dans la conversation du Christ avec la Samaritaine. Jésus lui parle de « l'eau vive » qui éteindra la soif de celui qui en boira, non seulement pour un temps, comme fait l'eau ordinaire, mais pour toujours. Il s'agit encore de l'eau baptismale qui deviendra en l'homme « une source d'eau jaillissant en vie éternelle ». Ni le docte Nicodème, ni la simple femme de Samarie ne purent tout à fait comprendre l'extraordinaire intrication du physique et du spirituel dans l'enseignement du Christ. Pour le mystique indien, l'univers matériel est une pure illusion. Pour le juif, l'eau possède, certes, des pouvoirs de purification rituelle. Lorsque le Christ, le Verbe incarné, par qui toutes choses ont été faites, entre lui-même comme homme dans le monde matériel, il en manifeste les vertus spirituelles cachées et fait de la matière l'instrument de l'Esprit.

Cela est encore plus manifeste dans le grand texte eucharistique (ch. 6), où Jésus commence par nourrir miraculeusement la multitude avec cinq pains et deux poissons. Le Christ qui, lui-même, mangeait et buvait normalement, connaissait les besoins matériels de l'homme et n'hésitait pas à les satisfaire même par un miracle. Mais le pain, comme l'eau, possède

une signification spirituelle. Il peut devenir le corps du Christ lui-même. Jean est le seul évangéliste à ne pas rapporter l'institution de l'Eucharistie à la Cène, sans doute parce que cela était suffisamment connu de tous les chrétiens au moment où il écrivit son évangile. Il compense cette lacune dans le présent chapitre en insistant très fortement à la fois sur la réalité et sur l'efficacité spirituelle du repas sacramentel. En réponse aux juifs qui réclament de lui un autre signe, Jésus évoque la manne, le « pain du ciel », que Moïse avait fait manger à leurs pères dans le désert, et nie que ce fût réellement « le pain du ciel » : « Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde. » Lorsque ses auditeurs lui réclament ce pain, il leur dit : « Je suis le pain de vie... Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra à jamais; et le pain que moi je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde... En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous... Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour... Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. »

Peut-être connaissons-nous trop bien ces paroles pour pouvoir comprendre combien elles durent choquer profondément ceux qui les entendirent les premiers, surtout si nous songeons qu'il était strictement interdit aux juifs de manger du sang. Mais de nombreux chrétiens, eux-mêmes, à travers les âges, ont répugné à ce langage réaliste et cherché à l'interpréter symboliquement. Ici encore nous rencontrons cette inter-pénétration du physique et du spirituel, qui résulte de l'Incarnation et donc constitue le signe distinct de la mystique chrétienne, et il n'est pas si paradoxal que le plus spirituel des Évangiles soit également, en un certain sens, le plus matériel, et certainement le plus sacramentel. Car le christianisme est une religion pour l'homme tout entier, et enseigne non seulement la survie de l'âme, mais la résurrection du corps, que Jésus lui-même promet à qui aura mangé sa chair : « Et moi, je le ressusciterai au dernier jour. » Il est regrettable que si souvent les auteurs spirituels — y compris de grands mys-

tiques — désignent les hommes comme des « âmes »; cela prête à leur enseignement une certaine irréalité. Le mystique aussi vit dans un corps, auquel il sera réuni au dernier jour. Lui aussi, par conséquent, doit se nourrir du Corps et du Sang du Christ. La communion eucharistique n'assure pas seulement la béatitude éternelle, elle est aussi pour le Christ et le chrétien une manière de « demeurer » l'un dans l'autre. Aussi plusieurs des plus grands mystiques ont gardé toute leur vie une véritable faim de l'Eucharistie.

Le mot « demeurer », utilisé par saint Jean, signifie une mutuelle « inhabitation », qui est l'union la plus intime, jamais cependant une absorption de l'homme dans la Divinité; une union, non pas transitoire, mais permanente, et qui littéralement « nourrit » la vie mystique depuis son commencement jusqu'à son stade le plus élevé, le mariage spirituel.

Le baptême est la porte d'entrée de l'« illumination » mystique, l'Eucharistie est l'aliment sur le chemin de l'union avec Dieu. Mais à côté de l'action divine dans les sacrements, l'homme aussi doit apporter sa contribution pour atteindre le but. Au vrai, saint Paul domptait son corps, mais la voie royale qu'il enseignait était celle de la charité. L'enseignement de saint Jean est presque le même. Il est donné au moment le plus solennel, la Cène, comme le Testament du Seigneur à ses disciples. « Avant la fête de la Pâque, sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers le Père, Jésus, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au bout... Il se lève de table, dépose ses vêtements puis... verse de l'eau dans un bassin, et se met à laver les pieds des disciples... Il leur dit : Comprenez-vous ce que je vous ai fait? Vous m'appelez, vous, Maître et Seigneur, et vous dites bien : je le suis en effet. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Maître et le Seigneur, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres... Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres; oui, comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jn 13, 1-35).

Une action symbolique bien simple, un « commandement

nouveau » bien simple! Est-ce tout ce en quoi consiste la mystique? Peut-être pas « tout », mais certainement l'essentiel. Car la mystique chrétienne commence avec l'amour du Christ pour l'homme, et les hommes répondent à cet amour en gardant le commandement nouveau et en s'aimant les uns les autres, « comme je vous ai aimés » — c'est-à-dire d'un amour qui ne cherche pas son intérêt, comme saint Paul disait aux Corinthiens (1 Co 13, 5), mais le bien de l'autre. « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (Jn 14, 15) : il ne peut y avoir de mystique chrétienne authentique autrement.

Cela peut paraître plutôt insipide à beaucoup de nos contemporains. Le yoga ou les drogues exotiques comme la mescaline semblent des moyens plus faciles et plus excitants pour arriver à des expériences « mystiques ». Mais, comme nous l'avons vu, même la mystique non chrétienne, pour autant qu'elle est authentique, requiert toute une vie d'efforts ascétiques et moraux pour parvenir au but, l'union ou l'unité avec l'Absolu. Seul, l'enseignement du Christ insiste autant sur l'amour mutuel — ce qui est en fait plus difficile, ou moins séduisant que les pratiques ascétiques. Car celles-ci, aussi sévères soient-elles, ne concernent que l'individu; l'amour inclut un « tu », et ce « tu » peut souvent répugner à notre sensibilité. Le Christ ne nous demande pas, comme les *Upanishads* l'exigent du mystique indien, d'atteindre un état où nous ne percevons plus aucune différence entre nous et tout ce qui existe d'autre. Cela est inconcevable pour le chrétien. Le Christ nous demande beaucoup plus : de reconnaître pleinement « l'altérité » de nos proches, avec toutes leurs insuffisances, même leur hostilité à notre égard, et cependant de les aimer comme Dieu lui-même les aime.

Accomplir cela sans le secours divin est impossible : « Je prierai le Père, dit le Christ à ses disciples, et il vous donnera un autre *Paraclet* pour être à jamais avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas... Vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera avec vous et qu'il sera en vous... Ce jour-là, vous comprendrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous » (Jn

14, 16-20). Le Paraclet, le Saint-Esprit, est la Personne de la sainte Trinité la plus profondément concernée par la sanctification de ceux que le Fils a rachetés. « Il sera en vous », une puissance mystérieuse qui « vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que moi je vous ai dit » (14, 26). C'est le même Esprit qu'Isaïe appelait « l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété... l'esprit de crainte du Seigneur » (11, 2-3), l'Esprit aux sept dons qui règlent la conduite du chrétien et qui parviennent à leur plein épanouissement dans la vie mystique. L'Esprit qui habite en lui instruit l'homme et lui apporte ses dons. Et, comme l'Esprit n'est jamais séparé du Père et du Fils, eux aussi viendront en l'homme instruit par l'Esprit et feront en lui leur demeure, comme le Christ l'a promis à ses disciples. Cette union de l'homme avec la divine Trinité commence au baptême et n'est parfaite que dans la vision béatifique de l'éternité. Mais sa plénitude est anticipée sur terre dans l'union mystique à laquelle sont élevés quelques amis de Dieu.

### Saint Étienne

Bien que le martyre de saint Étienne ait eu lieu avant la conversion de saint Paul et bien avant la rédaction de l'*Apocalypse* et de l'évangile de saint Jean, nous l'abordons ici, parce qu'il est le premier exemple de ce que nous appellerions la « mystique du martyre », dont nous traiterons plus ample-ment dans le chapitre suivant.

Étienne n'était pas un apôtre, ni même un prêtre. Il était diacre, fonction créée quelques années après la première Pentecôte, pour libérer les apôtres de tâches comme la distribution des aumônes, mais qui comprenait aussi la prédication et l'administration du baptême. Étienne se trouvait en tête, parmi les sept premiers hommes choisis. C'était un « homme rempli de foi et de l'Esprit-Saint » (Ac 6, 5), « rempli de grâce et de puissance » (6, 8), et il accomplissait de grands miracles. De plus, il avait tant de sagesse et de savoir que ses

adversaires ne savaient comment répondre à ses arguments. Il devançait saint Paul en enseignant que le culte du Temple était périmé et que le Christ avait abrogé les traditions de Moïse. Certains des juifs hellénistes qui entendaient ses discours étaient si enflammés contre lui qu'ils falsifièrent son enseignement et l'accusèrent devant la cour du Sanhédrin — où le Christ aussi avait comparu — de parler contre le Saint Lieu et contre la Loi. Le Grand Prêtre lui demanda si c'était vrai. Il se mit à résumer l'histoire d'Israël, démontrant que les prophètes eux-mêmes reconnaissaient le caractère provisoire du culte au Temple et finalement accusant ses auditeurs d'avoir tué le Juste, dont les prophètes avaient prédit la venue. Après qu'il eut terminé, « lui, rempli d'Esprit-Saint et les yeux fixés vers le ciel, vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu ». « Oui, dit-il, je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. » Nous ne pouvons dire avec certitude, à partir de ce court récit, si saint Étienne était réellement un « mystique », au sens ordinaire du mot, bien que les mots « rempli d'Esprit-Saint » puissent le suggérer. Il est certain qu'au suprême moment de sa vie il fut gratifié d'une expérience mystique éminente : il entrevit la gloire de Dieu et de Jésus « debout à la droite de Dieu », c'est-à-dire le Christ-homme près de son Père. Étienne fut le premier martyr de l'Église et beaucoup, après lui, allaient répéter son expérience. L'union mystique est en quelque sorte un avant-goût du ciel et les expériences mystiques des martyrs, précédant immédiatement leur mort, leur sont évidemment données pour les raffermir dans leur épreuve. Si intime était l'union d'Étienne au Christ et si puissante la grâce qu'il reçut que ses dernières paroles font écho à celles du Christ du haut de la croix : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché. » Les vraies expériences mystiques ne sont pas comme des rêves qui vont et viennent sans laisser de trace dans la conscience humaine. Elles influent au contraire profondément sur toute la personnalité du sujet, augmentant en lui la conformité au Christ reçue au baptême. Bien plus, cette influence, très souvent, ne se limite pas au seul individu, mais peut atteindre l'Église tout entière. Le chapitre des *Actes* qui raconte la mort

d'Étienne finit par ces mots : « Et Saul qui gardait les vêtements des lapidateurs d'Étienne approuvait ce meurtre. » Il est à peine douteux que la présence de saint Paul à la mort d'Étienne ait préparé psychologiquement son expérience mystique sur le chemin de Damas. Le premier martyr de l'Église chrétienne fit une impression profonde sur l'esprit sensible de Paul et ouvrit la voie à la révélation qu'il allait recevoir. « Si Étienne n'avait pas prié, écrit saint Augustin, l'Église n'aurait pas gagné Paul » (*Sermon 315*).

### 3. L'âge des martyrs

#### *Ignace d'Antioche*

Le lien entre l'expérience mystique et le martyr ressort avec une rare netteté dans les lettres d'Ignace, l'évêque d'Antioche, qui fut jeté aux bêtes à Rome, dans les arènes du Colisée, vers l'an 110, sous le règne de l'empereur Trajan. Nous ne savons rien de sa vie antérieure, mais son enseignement et son caractère se dégagent parfaitement des sept lettres qu'il écrivit à diverses communautés chrétiennes pendant son dernier voyage de la ville syrienne d'Antioche à Rome.

Ignace est l'un des plus épris du Christ dans l'Église primitive. « Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et inengendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable, (né) de Marie et (né) de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Le Christ est au centre de sa vie spirituelle, un Christ totalement homme et totalement Dieu ; et il insiste particulièrement sur son humanité et sur la réalité historique de sa vie niées en ce temps-là par les Docètes, et considérées par lui comme le noyau de la foi chrétienne. Il écrit aux Tralliens : « Soyez donc sourds quand on vous parle d'autre chose que de Jésus-Christ, de la race de David, (fils) de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce-Pilate, qui a été véritablement crucifié et est mort, aux regards du ciel, de la terre et des enfers. » Ces trois « véritablement » montrent quelle importance Ignace attachait à la réalité de l'humanité du Christ. Ce n'était pas un simple article de foi, mais une réalité vivante, qui s'était emparée de tout l'homme. Il s'écrie : « Car si, comme le disent certains athées, c'est-à-dire des infidèles, il

n'a souffert qu'en apparence (...) pourquoi suis-je enchaîné? pourquoi donc souhaiter de combattre contre les bêtes? C'est donc pour rien que je me livre à la mort? Ainsi donc je mens contre le Seigneur! » La vie d'union avec le Christ et la mort par le martyre sont indissolublement liées à la réalité de la nature humaine du Fils de Dieu. Car si la vie humaine et la mort de Jésus ne furent qu'apparence, alors, dit saint Ignace, « moi aussi c'est en apparence que je suis enchaîné. Pourquoi donc moi aussi me suis-je livré à la mort, pour le feu, pour le glaive, pour les bêtes? Mais près du glaive, près de Dieu ; avec les bêtes, avec Dieu ; seulement que ce soit au nom de Jésus-Christ. C'est pour souffrir avec lui que je supporte tout, et c'est lui qui m'en donne la force, lui qui s'est fait homme parfait. »

Pour Ignace, le martyre est l'achèvement de la vie mystique. Être avec les bêtes dans l'arène c'est être avec Dieu, parce que souffrir ainsi est souffrir en la compagnie du Christ, qui a vraiment souffert, ayant été parfaitement homme. Cette vie mystique n'est pas une vie solitaire, individualiste ; le second évêque d'Antioche, après Pierre, voit son martyre mystique dans le cadre liturgique de l'Église : « Ne me procurez rien de plus que d'être offert en libation à Dieu, tandis que l'autel est encore prêt, afin que réunis en chœur dans la charité, vous chantiez au Père dans le Christ Jésus, parce que Dieu a daigné faire que l'évêque de Syrie fût trouvé (en lui), l'ayant fait venir du levant au couchant. Il est bon de se coucher loin du monde vers Dieu, pour se lever en lui. » Il souhaite que sa mort soit une offrande sacrificielle accompagnée par le chant de la communauté chrétienne rendant grâce de ce que l'évêque venu du Levant suive le soleil en son couchant afin de se lever de nouveau, comme lui, dans l'Orient, à la lumière de l'éternité. Car la mort n'est pour lui que la consommation de sa vie mystique avec Dieu. Encore en vie, il aspire à la mort, car le Christ, son grand amour<sup>1</sup>, a

1. C'est la traduction d'*Eros* au chapitre 7 de sa lettre aux Romains ; elle s'appuie sur le témoignage des Pères orientaux et s'oppose à « désir terrestre », comme traduisent quelques auteurs modernes.

été crucifié et le désir des choses terrestres ne le brûle plus : « Mon amour a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière mais en moi une *eau vive* qui murmure et qui dit au-dedans de moi : « Viens vers le Père. » Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible. »

Ce texte d'une structure très serrée illustre parfaitement la mystique sacramentelle des premiers Pères. L'« eau vive » est, bien sûr, l'eau baptismale dont le Christ parlait à la Samaritaine et qui est si puissante en Ignace qu'elle le presse de s'unir au Père. Aucune nourriture corruptible ni aucun plaisir terrestre ne peuvent satisfaire son désir tourné vers « la chair de Jésus-Christ, de la race de David » : encore l'insistance sur l'humanité du Christ et sur la réalité de sa « chair », qui est le « pain de Dieu », c'est-à-dire l'Eucharistie. « Et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible. » Cela aussi est sacramentel, mais relève également de la mystique : car le sang est regardé comme l'amour infini du Christ. Cette identification du sang de Jésus et de son amour revient plusieurs fois dans les épîtres ignatiennes. L'exemple le plus frappant est peut-être dans la lettre aux Tralliens : « Vous donc, armez-vous d'une douce patience et recréez-vous dans la foi, qui est la chair du Seigneur, et dans la charité, qui est le sang de Jésus-Christ. » Ici, juste au seuil de l'âge patristique, apparaît déjà la mystique du sang du Christ, si souvent tenue pour une dévotion spécifique du Moyen Âge occidental. Ignace écrit même aux Philadelphiens : « Je salue cette Église dans le sang de Jésus-Christ. » Exactement la formule que sainte Catherine de Sienne utilisera si souvent plus de douze siècles après. Et il félicite les Smyrniotes d'être « solidement établis dans la charité par le sang du Christ ». C'est parce que l'effusion de son sang pour la rédemption de l'humanité était le signe le plus révélateur de l'amour du Christ que les deux furent identifiés. De même que le sang est en quelque sorte le suc vital de la chair, de même l'amour est la force qui fait vivre la foi. Appeler la

foi « la chair du Seigneur » semble une étrange expression. Elle s'explique assez par l'insistance du martyr sur le réalisme de l'Incarnation (littéralement : « devenir chair »), contre les hérésies du temps. Pour lui, la foi est surtout la foi dans l'humanité vraie du Fils de Dieu, ce qui l'entraîne à l'audacieuse identification des deux.

Comme saint Paul, Ignace avait reçu de hautes illuminations qu'il attribuait au fait d'avoir souffert pour le Christ. Ainsi quand il écrit aux Tralliens : « Et moi-même, bien que je sois enchaîné, et capable de concevoir les choses célestes, et les hiérarchies des anges, et les armées des principautés, les choses visibles et invisibles », il ajoute aussitôt : « Je ne suis pas encore pour autant un disciple. » Tout comme saint Paul, Ignace met une sourdine aux grâces extraordinaires qu'il a reçues.

Leur contenu, étrange pour un lecteur moderne, concerne le monde angélique et ce ne sont manifestement pas des visions imaginaires, mais des illuminations intellectuelles. Comme juste après il met en garde ses correspondants contre l'hérésie, c'est probablement qu'il veut opposer sa connaissance mystique infuse des hiérarchies célestes aux fables gnostiques sur les éons. La singulière expression du paragraphe suivant : « Ils (les hérétiques) entremêlent Jésus-Christ à leurs propres erreurs » le confirmerait. Les gnostiques, en effet, faisaient du Christ l'un de leurs éons, et leurs spéculations, païennes autrement, tiraient de ce mélange incongru quelque coloration chrétienne. Ignace s'attribuait également des connaissances d'origine surnaturelle sur l'état des Églises visitées sur son chemin. Il écrit aux Philadelpiens : « A tous ceux à qui j'ai parlé, je souhaite qu'ils ne l'aient pas reçu en témoignage contre eux. Certains ont voulu me tromper selon la chair, mais on ne trompe pas l'esprit, qui vient de Dieu. (...) J'ai crié, étant au milieu de vous, j'ai dit à haute voix, d'une voix de Dieu : « Attachez-vous à l'évêque, au presbytérium et aux diacres. » Ceux qui m'ont soupçonné de dire cela parce que je prévoyais la division de quelques-uns, il m'est témoin celui pour qui je suis enchaîné que je ne le savais pas d'une chair d'homme. C'est l'Esprit qui me l'annonçait en disant : « Ne faites rien sans l'évêque. »

Comme nous le verrons encore dans les chapitres suivants, les expériences des mystiques sont presque toujours colorées par leurs propres personnalités, le Saint-Esprit n'agissant pas dans le vide : il respecte et utilise l'esprit de l'homme. Or, dans toutes ses lettres, Ignace insiste avec la plus grande force sur l'autorité du sacerdoce chrétien, spécialement de l'évêque. Raison pour laquelle les protestants, à partir de Calvin, rejetèrent ses lettres comme apocryphes. En 1664 seulement, l'archevêque anglican Usher d'Armagh rétablit leur authenticité, qui est maintenant universellement reconnue. Il est donc très probable que les passages cités mêlent des éléments naturels et surnaturels : la connaissance qu'a Ignace des divisions de la communauté chrétienne de Philadelphie a bien pu être d'inspiration divine ; mais le remède, ne rien faire sans l'évêque, s'accordait bien à ses propres vues sur l'autorité épiscopale qui, étant d'institution divine, correspond aussi au vouloir divin. Cette délicate rencontre d'éléments naturels et surnaturels rend l'expérience mystique difficile à interpréter, et en premier lieu pour le mystique lui-même. Ce n'est donc pas porter atteinte au grand martyr d'Antioche ni aux mystiques postérieurs que d'indiquer l'éventualité d'une coloration de leur expérience par des facteurs naturels.

Ignace est allé à la mort dans une extase d'amour mystique. De son martyre effectif, il n'existe pas de relation sûre, mais un passage, en particulier, de sa lettre aux Romains donne une image vivante de son état d'âme : « Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes pour être trouvé un pur pain du Christ. » Le martyr devient lui-même un pain eucharistique, grâce à ses souffrances qui achèvent, entre l'homme et Dieu, une union à la fois sacramentelle et mystique, aboutissant directement à l'union éternelle dans la seule vraie vie après la mort : « Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. »

Le Christ s'appelait lui-même la Vie ; aussi, pour le mystique, la vraie vie du martyr commence seulement lorsqu'il

est parfaitement uni à son Seigneur dans le ciel, où sa personnalité n'est pas dissoute, mais accomplie dans une nouvelle naissance : « Quand je serai arrivé là, je serai un homme. »

### Saint Polycarpe

Nous n'avons pas de relation sûre du martyre d'Ignace, mais il existe d'authentiques *Actes* des premiers martyrs, qui montrent que ceux-ci ont connu des expériences mystiques immédiatement avant leur mort, tout comme saint Étienne, le premier martyr. Le plus ancien récit de martyre que nous possédons concerne saint Polycarpe, probablement nommé évêque de Smyrne par l'apôtre Jean lui-même. Ignace lui adressa une lettre, où il l'instruisait des devoirs d'un évêque. Polycarpe avait bien dépassé quatre-vingts ans lorsqu'il entreprit le long et pénible voyage de Rome pour discuter avec le Pape Anicet de la date de Pâques, qu'on célébrait le 14 Nisan en Asie Mineure, sans tenir compte du jour de la semaine, et non le dimanche suivant, comme dans le reste de l'Église. La question resta pendante et chaque partie de l'Église s'en tint à sa pratique du moment. Peu après son retour à Smyrne, une persécution éclata. Le peuple persuada le vieil évêque, qui voulait rester dans sa ville, de se cacher dans une ferme des environs. Il demeura là en prière et trois jours avant son arrestation eut la vision de son oreiller en feu. Il y vit la prédiction qu'il serait brûlé vif. De fait, deux esclaves soumis à la torture le livrèrent. Traduit devant le proconsul, il entendit une voix qui l'exhortait à être fort et courageux. Le proconsul voulut le persuader de jurer par le génie de César et de parler contre le Christ. Par prudence, il ne voulait pas mettre à mort le plus vénéré des évêques d'Asie Mineure. Polycarpe refusa : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, et il ne m'a fait aucun mal ; comment pourrais-je blasphémer mon roi qui m'a sauvé ? » Polycarpe fut alors attaché au bûcher « comme un bœuf de choix... un holocauste agréable préparé pour Dieu », et avant que le feu fût allumé, offrit une prière qui, s'il ne la proféra pas vraiment, exprime au moins parfaitement ses sentiments : « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton

enfant bien-aimé et béni, Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de ton nom, Dieu... de toute la création... je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part, au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps... Puissé-je être admis aujourd'hui en ta présence comme un sacrifice gras et agréable... Et c'est pourquoi pour toutes choses je te loue, je te bénis, je te glorifie, par le grand-prêtre éternel et céleste Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé, par qui soit la gloire à toi avec lui et l'Esprit-Saint maintenant et dans les siècles à venir. *Amen.* »

« Quand il eut fait monter cet *amen* et achevé sa prière, continue l'auteur, les hommes du feu allumèrent le feu. » Cette ultime prière du grand martyr est mystique par l'esprit et liturgique par la forme. L'*Amen* est le grand *Amen* qui clôt le canon de la messe, il signifie l'union du martyr au Grand-Prêtre éternel, tel que l'*épître aux Hébreux* dépeint le Christ. Les flammes ne consumèrent pas le martyr, mais formèrent une sorte de mur autour de lui, il était ainsi comme l'or purifié dans le creuset. Il fut finalement tué par un coup de poignard « suivant le modèle de l'Évangile du Christ ». Si la vie mystique est une vie d'union avec le Christ, la mort par le martyre en est la consommation. Les visions en sont un sous-produit. Son essence est l'union avec le Christ et l'imitation de celui-ci dans le sacrifice suprême de sa vie pour lui, intimement lié par conséquent à la liturgie. Dans ces premiers jours de l'Église, la vie mystique et la vie liturgique restaient encore jointes et inséparables, on ne les dissociait pas, comme cela sera possible plus tard, bien que leur rapport n'ait jamais été entièrement oublié.

### AUTRES MARTYRS

L'élément mystique est également présent dans d'autres récits authentiques des premiers martyrs. Carpus, Papyrus et Agathonice furent mis à mort très probablement sous le

règne de Marc-Aurèle (empereur, 161-180). Leurs *Actes* rapportent que, cloué sur la croix, Carpus souriait et qu'il répondit, quand on lui en demanda la cause : « J'ai vu la gloire du Seigneur, et je suis dans la joie. » L'extase des martyrs est parfois si profonde pendant le supplice qu'ils n'ont aucune conscience de leur souffrance. La *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon* sur le martyre de leurs saints en 177-178 raconte que l'un d'entre eux, Alexandre, ne proféra pas une parole, mais s'entretint avec Dieu dans son cœur, et que Blandine, une vilaine petite esclave, battue, écorchée, enroulée dans un filet, chargée par un taureau, « ne sentait rien de ce qui lui arrivait, à cause de l'espérance et de l'attente de ce en quoi elle avait cru et de sa conversation avec le Christ : elle fut sacrifiée elle aussi ».

### *Saintes Perpétue et Félicité*

Un récit particulièrement touchant est celui des deux jeunes femmes, Perpétue et Félicité, et de leurs compagnes, qui subirent le martyre dans l'arène de Carthage, en Afrique, le 7 mars 203, lors de la persécution de l'empereur Septime-Sévère. Perpétue, née d'une bonne famille, était âgée d'à peu près trente-deux ans et avait un bébé de quelques mois. Elle écrivit elle-même ce qu'elle éprouva immédiatement avant et pendant son procès. Un témoin oculaire ajouta le récit de sa mort. Le grand théologien africain, Tertullien, qui avait rallié la secte des Montanistes<sup>1</sup>, édita ces récits. Perpétue était encore catéchumène quand elle fut mise sous surveillance par les autorités civiles. Son père, qui était païen, vint la voir

1. Le Montanisme était né en Phrygie dans la deuxième moitié du second siècle. Ses adeptes croyaient en une irruption prochaine de la Jérusalem céleste, précédée par un esprit de prophétie que les prophètes et prophétesses du mouvement clamaient avoir reçu. A l'époque où Tertullien rejoint la secte, en 206 environ, il a édifié une morale excessivement austère qui, entre autres choses, interdit les secondes noces et la fuite devant la persécution. L'insistance de la secte sur les visions de ses prophétesses a peut-être poussé Tertullien à publier le martyre de Perpétue et de ses compagnons, dans lequel les visions jouent un rôle important.

plusieurs fois, essayant de la convaincre d'abandonner sa foi. A l'une de ces visites, il s'emporta si fort qu'il la frappa à l'œil. Sur quoi il ne revint pas de plusieurs jours ; entre-temps Perpétue fut baptisée. Elle fait nettement allusion à une expérience mystique au moment de son baptême : « L'Esprit-Saint m'inspira de ne rien demander à l'eau sainte, sinon la force de résister dans ma chair. » Quelques jours après, Perpétue, Félicité, jeune esclave enceinte de huit mois, Saturus, un jeune homme, et plusieurs autres furent arrêtés et jetés en prison. « J'en fus épouvantée, écrit Perpétue, jamais je ne m'étais trouvée dans de pareilles ténèbres. » La chaleur, dans la prison surpeuplée, était accablante. De plus, Perpétue se tourmentait à cause de son enfant. Deux diacres obtinrent son transfert, chaque jour, pour quelques heures, dans une partie plus saine de la prison, où elle pourrait recevoir et allaiter son bébé. Un jour, son frère, sachant qu'elle était toujours en étroite communication avec le Christ, la pria de demander au Seigneur s'ils mourraient ou s'ils seraient libérés. La nuit d'après, elle vit en rêve une échelle qui atteignait le ciel, avec des instruments de torture tout au long et un dragon au-dessous, qui essayait d'empêcher leur ascension. Saturus, qui devait en fait se sacrifier volontairement, grimpa le premier, puis Perpétue, foulant la tête du dragon, s'élança à son tour. Au sommet de l'échelle se trouvait un beau jardin, où un vieillard assis trayait ses brebis. Il donna à Perpétue un morceau de fromage fait avec le lait. Elle en avait encore, à son réveil, le goût sucré dans la bouche.

Ce rêve mêle à des éléments eucharistiques la représentation biblique et familière aux premiers chrétiens du Christ Berger. La prophétie du rêve se réalisa, car Saturus mourut effectivement le premier. Perpétue repoussa encore une fois les supplications de son père, puis elle et les autres chrétiens passèrent en jugement au Forum. Le procureur essaya également de l'amener à renier sa qualité de chrétienne pour l'amour de son enfant. Sur son refus réitéré, il la condamna à être jetée aux bêtes sauvages. Dans sa prison, elle songea à prier pour son frère Dinocrate mort à sept ans seulement et sans baptême. Il lui apparut dans une vision, sale et blessé, altéré d'une eau

placée hors de sa portée. Elle pria de façon plus pressante pour lui, et quelques jours après il lui apparut de nouveau, en vêtements immaculés cette fois, et buvant à satiété. « Je compris qu'on lui avait remis sa peine. » Immédiatement avant d'être envoyée aux bêtes, elle eut encore une autre vision, dans laquelle elle combattait le démon et en triomphait.

Entre temps était survenue la condamnation de Félicité, la jeune esclave. A cause de sa grossesse, l'exécution avait été différée jusqu'à la naissance de l'enfant. Mais elle désirait ardemment mourir en même temps que ses compagnons et pria pour être délivrée tout de suite. Dieu l'exauça, mais les couches furent très pénibles. Elle pleurait et gémissait. Un garde de la prison lui demanda comment elle se comporterait aux prises avec les bêtes, si elle criait si fort pour des douleurs aussi naturelles. Elle répondit : « Maintenant c'est moi qui souffre ce que je souffre. Mais, là-bas, un autre sera en moi qui souffrira pour moi, parce que c'est pour lui que je souffrirai. » Souffrant et mourant pour le Christ, le martyr lui reste étroitement uni comme si le Christ lui-même souffrait et lui communiquait sa force. Dans ses couches, Félicité était seule, sans le secours de l'union mystique.

Au jour du martyre, Perpétue « marchait derrière, d'un pas tranquille, comme une grande dame du Christ, comme la petite bien-aimée de Dieu ». Renversée sous les cornes d'une vache sauvage, elle tomba sur le flanc. Sa tunique fut déchirée, mais elle eut assez de force pour la ramener sur son côté et sauvegarder sa pudeur. Puis elle aida Félicité à se relever, lorsqu'elle aussi fut renversée. A cette vue, même les spectateurs endurcis de ces horribles spectacles ne purent en supporter davantage et crièrent de retirer les deux femmes. Mais « Perpétue, réveillée de ce qui semblait un sommeil, si parfaite avait été son extase en l'Esprit, commença à regarder autour d'elle, disant à la stupéfaction de tous : Quand serons-nous donc exposées à cette vache ? Comme on lui disait que la chose avait déjà eu lieu, elle ne voulait pas le croire et ne se rendit à l'évidence qu'en voyant sur sa robe et sur son corps les traces du supplice. » Elle fut finalement passée par l'épée.

Ce récit détaillé de première main montre clairement le rapport étroit du martyre et de l'union mystique. Il est difficile de faire la part, dans les rêves de Perpétue, de l'imagination et du surnaturel authentique, en particulier pour la vision de son frère Dinocrate, la première des nombreuses visions de morts rapportées au sujet des mystiques. Mais la plupart de ses autres expériences lui apportaient manifestement une force surnaturelle que Félicité également était sûre de recevoir aux heures difficiles. L'extase finale de Perpétue, et non plus une vision onirique, assez profonde pour la rendre insensible même aux plus cruelles souffrances, lui laisse cependant le pouvoir d'apaiser sa compagne. Le martyre des deux jeunes mères, qui allèrent jusqu'à quitter leurs bébés pour l'amour du Christ, est le récit peut-être le plus touchant des annales de l'Église primitive. Il montra aussi que la virginité ne jouait pas encore dans l'Église un rôle aussi important que dans les siècles suivants.

#### *Clément d'Alexandrie*

C'est ce que confirment les écrits d'une personnalité bien différente, Clément d'Alexandrie, chef de la fameuse école catéchétique d'Alexandrie et père de la théologie dite alexandrine. C'est également sous le signe du martyre que Clément élaborait son enseignement mystique. Il dut fuir Alexandrie précisément sous la terrible persécution qui vit la mort de Perpétue. Il naquit probablement à Athènes, d'une famille païenne. Il voyagea beaucoup et étudia les auteurs païens et chrétiens. A partir de la deuxième moitié du second siècle, plusieurs hommes de haute culture s'étaient convertis au christianisme et tout naturellement cherchèrent à rendre leur foi attrayante aux penseurs païens et à entrer en discussion avec eux. Bien plus, divers systèmes de gnose (connaissance), comme nous l'avons dit plus haut, rivalisaient avec l'enseignement de l'Église et présentaient la foi et la gnose comme diamétralement opposées. Contre ces systèmes, Clément s'efforça de montrer qu'au contraire foi et gnose se complétaient et que le parfait chrétien était le seul vrai gnostique.

Dans ses *Stromates*, littéralement « couvertures bariolées », au sens d' « études diverses », spécialement dans le Livre VII, il esquisse cet idéal qui se rapproche beaucoup de ce que nous appelons « mystique ». Sa description du gnostique avait aussi un but apologétique : persuader les païens de la stupidité des persécutions contre les chrétiens; ceux-ci étant des hommes remarquables, selon les critères mêmes des philosophes grecs, et nullement athées, comme on les en accusait, parce qu'ils n'adoraient pas dans les temples païens. Le gnostique, dit Clément, révere Dieu d'une manière digne de lui. Il jouit de la vision que le Christ a promise aux cœurs purs. Il va à Dieu par « le grand Pontife » et lui devient semblable dans la mesure du possible. Cette assimilation à Dieu du mystique ou gnostique est fondée sur la doctrine de l'image dans la Genèse et les Épîtres pauliniennes, qui désignent le Christ comme l'image de Dieu, en laquelle nous aussi devons être transformés (cf. 2 Co 3, 18 et 4, 4). Clément écrit que le Christ, image du Père, imprime dans le gnostique le sceau de la parfaite contemplation selon sa propre image. Ainsi apparaît une autre image de Dieu, Dieu est enchâssé dans le gnostique. Son « commerce avec Dieu », définition de la prière par Clément, est ininterrompu et pénètre toute sa vie.

Une union aussi étroite avec Dieu n'est pas l'œuvre d'un jour, bien sûr, et demande une longue préparation. Clément décrit celle-ci en termes stoïciens : le candidat gnostique doit atteindre une égalité d'âme que rien ne trouble, être « dépassionné ». Cet idéal de la philosophie stoïcienne, repris par Clément, influença grandement une certaine école de la mystique chrétienne. Ainsi la gnose, ou connaissance, est un développement de la foi, elle conduit à l'amour et par là à l'héritage de la vie éternelle. « A mon avis, écrit Clément, le premier changement salutaire consiste à passer du paganisme à la foi... et le deuxième, de la foi à la connaissance. Ce deuxième changement s'achève dans l'amour, il donne alors l'aimant à l'aimé, ce qui connaît à ce qui est connu. » Voilà la première ébauche de la fameuse triple voie de la purification (par la foi), de l'illumination (par la connaissance), et de l'union (par l'amour). Cela ne signifie pas, certes, que le chrétien de

« simple foi » n'a pas aussi connaissance et amour, car l'amour de Dieu et du prochain est la première condition de toute vie chrétienne, de même la connaissance de sa propre foi. Clément ne pense pas à la connaissance et à l'amour ordinaires, mais à la connaissance et à l'amour mystiques. Il n'emploie pas le mot « infus » et, comme beaucoup de théologiens grecs, il présente la vie mystique comme un résultat de l'effort humain plus que les auteurs latins postérieurs qui insisteront sur la grâce. Cependant il laisse voir que de tels sommets ne s'atteignent pas sans le secours de Dieu. Car, dit-il, lorsque le gnostique aura fait tout ce qui dépend de lui, il sera rendu parfait par Dieu. « Car la perfection de l'âme gnostique consiste à se trouver avec le Seigneur, là où elle est directement soumise à lui. »

Cette perfection peut aussi être atteinte dans le mariage, car « il surpasse les hommes celui qui s'est exercé à vivre sans plaisir ni souffrance (c'est-à-dire sans passion) dans le mariage, la procréation des enfants et le soin de sa maison, demeure inséparable de l'amour de Dieu et résiste à toutes les tentations ». Tant en Orient qu'en Occident, on devait vite abandonner, comme nous le verrons, l'idée que même le mariage, avec toutes ses obligations, peut être une discipline profitable pour atteindre les sommets de la vie mystique. Avec la conscience de plus en plus vive que l'on prend de nos jours de l'importance du laïc, il n'est pas sans intérêt de noter qu'un Père de l'Église parmi les plus anciens et les plus influents ne considérait pas que les sommets de la vie mystique fussent hors de la portée des chrétiens mariés.

### Origène

Origène (185 environ-254), fils de parents chrétiens et pieux, naquit à Alexandrie. Son père Léonidas lui enseigna lui-même les Écritures, dont il sut une bonne partie par cœur dès son enfance, car il devait chaque jour en réciter un certain nombre de versets à son père. L'historien ecclésiastique Eusèbe (260 environ-340 environ) rapporte que, déjà à cet âge

tendre, Origène était convaincu que les récits bibliques contenaient un sens plus profond que le sens apparent, littéral. Il développa plus tard cette vue et devint ainsi le père de l'interprétation allégorique ou mystique de l'Écriture. Il fut envoyé à l'école catéchétique. Il y étudia sous la direction de Clément et se familiarisa avec la littérature et la pensée païennes. Son maître s'enfuit d'Alexandrie lorsque la persécution de Septime Sévère éclata. Mais son père subit le martyre, et Origène eut un si grand désir de suivre ce dernier que sa mère dut cacher ses vêtements pour l'empêcher de quitter la maison. Il était en effet l'aîné de ses sept fils et son seul soutien après la mort du père. Il ne l'abandonna pas et donna des leçons pour entretenir la nombreuse famille. A la fin de la persécution, le jeune homme, âgé d'environ dix-huit ans, fut désigné pour succéder à Clément à la tête de l'école catéchétique. Il vendit aussitôt tous ses livres païens, renonça à ses autres enseignements et se plongea de tout son cœur dans l'étude de l'Écriture. C'est vers cette époque qu'il prit une initiative qu'il devait beaucoup regretter plus tard. Dans son zèle juvénile, il prit à la lettre et s'appliqua les paroles du Christ à savoir qu'il y a « des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels pour le Royaume du ciel » (Mt 19, 12). Cette malheureuse application littérale d'un texte métaphorique contribua peut-être à son interprétation excessivement allégorique de l'Écriture plus tard, bien que celle-ci ait toujours été de mode à Alexandrie depuis Philon.

Durant ses premières années de l'École catéchétique, Origène se consacra entièrement à son enseignement, et avec un grand succès. Il entreprit aussi plusieurs voyages. Vers 212, il se rendit à Rome, et, trois ans après, en Palestine pour échapper à la persécution de l'empereur Caracalla. Là, deux évêques l'invitèrent à prêcher. Son propre évêque, Démétrius, y vit un manquement à la discipline et le rappela. A partir de 220 environ, il commença également à écrire, sur la suggestion d'un de ses riches convertis qui mit sténographes et copistes à sa disposition. En 230 il voyagea de nouveau en Palestine, où les mêmes évêques qui l'avaient engagé à prêcher l'ordonnèrent prêtre en dépit de sa mutilation volontaire. Ce pro-

céde irrégulier mit Démétrius en fureur, il tint deux synodes, en 230 et 231, qui déposèrent Origène de sa chaire et de la prêtrise et l'excommunièrent de l'Église d'Alexandrie. Il se retira alors à Césarée, où il fonda une école semblable à celle d'Alexandrie, continuant son enseignement et ses travaux littéraires. Il fut emprisonné sous la persécution de Décius (250) et endura de longues tortures, qui hâtèrent sa mort peu d'années après<sup>1</sup>.

Origène est l'un des penseurs les plus originaux que l'Église ait comptés et aussi l'un de ses plus grands docteurs mystiques. Dans l'introduction à sa traduction des *Homélies* d'Origène sur le *Cantique des Cantiques*, le R. P. Lawson l'appelle « un maître mystique » (*Ancient Christian Writers*, 26). Sa vie fut entièrement consacrée à l'étude des Écritures, à la prière et à l'enseignement. C'est elle qu'il dépeint dans son portrait du maître chrétien idéal, dans son *Commentaire de la lettre de saint Paul aux Romains*. Il n'eût pourtant pas reconnu en être lui-même un parfait représentant. Il écrit : « Si donc nous voulons connaître quoi que ce soit des réalités secrètes et cachées de Dieu... nous devons rechercher avec foi et humilité ces jugements de Dieu qui sont plus profondément cachés dans les écrits divins. C'est pourquoi le Seigneur a dit : Scrutez les Écritures. Car il savait que de tels secrets ne se découvrent pas à ceux qui, occupés à autre chose, les écoutent ou les lisent superficiellement, mais seulement à ceux qui pénètrent plus profondément dans les divines Écritures avec un cœur droit et simple, sous le joug du labeur et des veilles constantes, et dont je sais bien que je ne suis pas. »

La doctrine mystique d'Origène est basée sur la relation d'image entre l'homme et Dieu. Le fondement de la beauté de l'âme, enseigne-t-il dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, ce livre biblique aimé de tous les mystiques, est sa création à l'image de Dieu. Elle a été abîmée par le premier

1. Au concile de Constantinople en 553, quelques-unes de ses thèses furent condamnées comme hérétiques, mais en raison de leur lien très lâche avec sa théologie mystique, il n'y a pas lieu de les discuter.

péché de l'homme, en sorte qu'il y a maintenant deux images, celle que l'homme a reçue de Dieu, et l'image terrestre (1 Co 15, 49) qu'il a revêtue lorsqu'il fut chassé du paradis, comme l'explique Origène dans ses *Homélies sur saint Luc*. L'âme recouvre sa beauté originelle, lorsqu'elle s'approche de la Parole de Dieu, au baptême, commencement et source des dons de Dieu. C'est un lavage du corps et de l'âme et Origène a une foi totale en sa parfaite efficacité. Il écrit dans un fragment de son *Commentaire sur saint Jean* : « Comme non seulement l'âme est appelée au salut, mais aussi le corps qu'elle utilise comme organe de ses activités, lui aussi doit être sanctifié... et ce baptême est appelé divin, car ce n'est plus simplement de l'eau ; il est sanctifié par une invocation mystique... Car ils doivent d'abord être faits disciples, apprenant les doctrines de vérité, puis garder ce qui leur a été commandé concernant les vertus morales, puis être baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Comment pourrait n'être que de l'eau ce qui a été reçu en même temps que ceux-là, ce qui a participé au pouvoir de la Sainte Trinité et qui a été joint aux vertus intellectuelles et morales ? »

Ce passage et plusieurs autres montrent qu'Origène insiste autant sur la rectitude doctrinale et sur les vertus morales ; elles sont les préalables de la vie chrétienne et par conséquent de la vie mystique. Elles sont le point de départ de l'ascension spirituelle, qu'Origène formule en termes qui préfigurent les trois voies classiques de purification, d'illumination et d'union. Il écrit dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques* : « Ce livre vient en dernier en sorte qu'on y accède après la purification des mœurs et après avoir appris à connaître la différence entre les choses corruptibles et les incorruptibles. Ainsi aucune des métaphores employées pour décrire l'amour de l'épouse pour l'époux céleste — à savoir de l'âme parfaite pour la Parole de Dieu — ne peut le faire trébucher. »

Dans le livre IV des mêmes homélies, Origène décrit avec plus de détails le cheminement mystique. La voie purgative est « l'hiver de l'âme » : celle-ci est encore au plus fort des tentations et ne reçoit ni consolation, ni pleine compréhension de son étude des Écritures, laquelle est pour Origène une re-

cherche inséparable de la vie spirituelle. Si elle s'est gardée sauve durant ce temps, vient le printemps, où l'âme-épouse jouit d'une période de calme et de repos. Dieu alors l'appelle non plus seulement à renoncer à tous les vices charnels — ce qui a été l'œuvre de « l'hiver » — mais encore à abandonner tout soin des choses visibles, pour se hâter vers l'invisible et l'éternel. Elle parvient alors au dernier stade, à la contemplation des réalités purement spirituelles et éternelles.

A ce point, l'âme est remplie de connaissance mystique, qu'elle reçoit directement de Dieu, sans aucun intermédiaire humain ou angélique. Origène était un bibliste savant, un grand intellectuel, d'où l'insistance, dans son enseignement mystique, sur l'illumination intellectuelle. Il interprète les baisers de l'Époux dans le *Cantique des Cantiques* comme « les enseignements divins et les significations révélées à notre cœur sans l'aide d'un professeur », et il considère la connaissance impartie par le Saint-Esprit comme le plus grand des dons spirituels. « La fonction suprême de la connaissance, écrit-il, est de connaître la Trinité ; et, en second lieu, de connaître la création de Dieu. » Ainsi, bien qu'il soutienne qu'à un certain moment de son ascension mystique l'âme doit se détourner de toutes choses visibles, Origène considère comme nécessaire une certaine connaissance de la création. Et, pour l'âme la chose la plus importante à connaître de toute la création est encore elle-même. Car, à moins de se connaître comme créée à l'image de Dieu et d'estimer sa beauté originelle, elle ne peut achever son union avec le Christ. Et il s'agit d'une connaissance profonde de soi-même. En effet, Origène propose un examen de conscience étonnamment moderne. « Elle (l'âme) doit savoir, par exemple, si elle est bien disposée ou pas ; si elle a l'intention droite ou pas ; et au cas où elle est d'intention droite, si elle a le même zèle en pensée et en action pour toutes les vertus, ou seulement pour l'indispensable ou le facile. Et encore si elle progresse, et si elle gagne en compréhension des choses, et si elle croît en vertu ; ou si elle piétine peut-être... et si ce qu'elle fait sert seulement à sa propre amélioration, ou si elle pourrait en faire bénéficier autrui également. » Ce n'est pas tout.

Origène requiert de l'âme-épouse une connaissance psychologique de soi d'une subtilité peu ordinaire : qu'elle se demande si elle maîtrise sa colère seulement avec certains et s'y abandonne avec d'autres; si elle se laisse aller à la mélancolie et à la mauvaise humeur seulement pour un temps, ou en permanence, ou jamais; si elle se laisse volontiers emporter par l'éloquence sans égard pour la vérité de ce qui est dit; si elle réagit vivement à la louange ou au blâme. Tout ce méticuleux examen de conscience est nécessaire à l'âme pour que « contemplant la beauté qu'elle a reçue lors de sa création à l'image de Dieu, elle puisse juger de la manière de la renouveler et restaurer ».

Lorsque l'âme, entièrement purifiée par la connaissance de soi, est unie à Dieu, elle reçoit la sagesse et produit les fruits de l'Esprit : paix, amour, joie, et les autres. Les sens spirituels atteignent aussi à ce moment leur plein développement. Origène, le premier, enseigna que l'âme, comme le corps, possède cinq sens. Il expose ce point d'enseignement, tiré des Écritures, dit-il, dans son ouvrage contre le philosophe païen Celse. Il y a un sens divin de la vue, par lequel l'homme peut voir les anges; de l'ouïe, qui discerne les voix inaudibles; du goût, qui savoure le pain vivant descendu du ciel; de l'odorat, qui perçoit, avec Paul, « la bonne odeur du Christ » (2 Co 2, 15); du tact qui, comme Jean, peut toucher le Verbe de Vie (1 Jn 1, 1). Ses *Homélie sur le Cantique des Cantiques* expliquent comment le Christ comble tous les sens de l'âme. « Il est appelé la vraie lumière, qui permet aux yeux de l'âme d'être illuminés. Il est le Verbe, afin que les oreilles de l'âme aient quelque chose à entendre. Il est également le pain de vie, afin que le palais de l'âme ait quelque chose à savourer. De même il est appelé l'onguent, afin que l'odorat de l'âme respire le parfum de la Parole. Pour la même raison, on dit qu'il peut être senti et touché, et il est appelé la Parole faite chair afin que la main de l'âme intérieure puisse effleurer ce qui concerne la Parole de Vie. Mais toutes ces choses sont l'unique, l'identique Parole de Dieu, qui s'adapte aux divers états d'âme dans la prière... et qui ne laisse ainsi aucune des facultés de l'âme privée de sa grâce. »

Toute âme humaine possède donc la capacité d'expéri-

menter les réalités divines grâce à des facultés qui correspondent aux cinq sens corporels. Cette capacité s'exerce grâce à la Parole divine, qui active tous les sens de l'âme. Le psalmiste désigne une telle expérience mystique lorsqu'il dit : « Goûtez et voyez comme le Seigneur est doux » (33, 9). Il ne s'agit pas d'une expérience imaginaire quelconque, par laquelle on entendrait, verrait, sentirait, etc. des réalités absentes. Origène lui-même explique que ces sens « sont acquis par l'entraînement, et qu'on les juge exercés quand ils examinent la signification des choses avec une sensibilité plus aiguë ». L'expérience mystique d'Origène est en effet inséparablement liée à la connaissance. Et si la connaissance du monde extérieur nous vient par nos sens ordinaires, la connaissance du monde spirituel vient par les sens de l'âme, lorsque, dit Origène, « la Parole de Dieu prend possession de leur ouïe, de leur vue, de leur toucher et de leur goût aussi », car « celui qui est parvenu à la cime de la perfection et de la béatitude se délectera de la Parole de Dieu par tous ses sens ». Le plein développement des sens de l'âme appartient à la perfection de la vie mystique. Lorsque la Parole de Dieu les aura comblés, ils perdront le goût de toutes les autres choses.

Une personne à ce stade a reçu la « blessure d'amour ». « Si quelqu'un, écrit Origène, a jamais brûlé de ce fidèle amour de la Parole de Dieu... en sorte qu'il languit et soupire après lui jour et nuit, ne peut parler de rien sinon de lui... ne peut penser à rien d'autre, et n'est ouvert à aucun désir, aucune attente, ni même à aucun espoir, sinon de lui seul », il peut dire vraiment avec l'épouse du *Cantique des Cantiques* : « Je suis blessé d'amour. » Il se trouve complètement sous l'empire de Dieu qui le conduira où il voudra. Mais l'homme doit s'y disposer par la pratique des vertus et surtout par la prière. Dans son court traité *De la prière*, Origène esquisse un modèle d'une étonnante modernité. Pour commencer, nous devons glorifier Dieu par le Christ dans le Saint-Esprit. Puis, nous devons remercier Dieu pour tous les bienfaits reçus de lui. Suit une confession de nos péchés et une prière de pardon. Alors seulement nous pouvons demander à Dieu ses grâces. Selon Origène nous ne devrions demander que des dons spi-

rituels. Il interprète la demande du Notre Père, généralement traduite par « pain quotidien », dans le sens de « supersubstantiel » (le grec *épiousios* est très rare et difficile à traduire exactement), selon sa tendance habituelle vers une exégèse spiritualisante. « Le pain supersubstantiel, écrit-il, est ce qui est le plus adapté à la nature raisonnable... procurant à l'âme santé, bien-être et vigueur, associant celui qui le mange à sa propre immortalité. » Ainsi, le « pain supersubstantiel » est la « Parole de Dieu » — expression dont le sens exact ici, et en d'autres passages de l'œuvre d'Origène, n'est pas facile à déterminer. Ici elle semble faire allusion à l'Eucharistie; mais ce peut être aussi le Verbe incarné, ou même la Parole de Dieu dans l'Écriture, car c'est l'un des traits les plus frappants de la mystique d'Origène d'attacher une efficacité presque sacramentelle aux paroles de l'Écriture; celle-ci est pour lui vraiment un aliment dont se nourrit la vie mystique.

Dans ses *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Origène écrivait qu'il faut apprendre la différence entre les choses corruptibles et les incorruptibles. Dans son *Exhortation au Martyre*, composée pour deux amis emprisonnés pendant la persécution de Maximin le Thrace (environ 235), quinze ans avant d'avoir lui-même à souffrir pour la foi, il écrit que les grâces de Dieu surpassent de beaucoup les souffrances des martyrs. Le martyre est, en effet, pour lui, le couronnement de la vie mystique comme de la vie chrétienne en général. Il est l'accomplissement final du désir de l'union complète avec Dieu. « Je pense que Dieu est aimé de toute leur âme par ceux qui, pleins du désir de communier avec Dieu, l'éloignent et l'écartent non seulement du corps de chair, mais même de tout corps : ces hommes déposent sans émotion et sans résistance le corps de l'humilité. » Car « celui qui confesse un Dieu, surtout au temps de la persécution et de l'enquête sur la foi, s'unit et adhère à celui qu'il confesse ». Cette union suprême apporte donc avec elle des illuminations mystiques particulières, et puisque alors ils sont « dignes d'entrer plus avant dans les mystères de Dieu », Origène peut consoler ses amis et leur promettre : « Vous comprenez des doctrines plus riches, plus élevées et plus adaptées au but poursuivi... Plaise

à Dieu que vous soyez élevés par des moyens plus divins et plus remplis de prudence, qui dépassent toute nature humaine, par les paroles et la sagesse de Dieu. »

Ainsi Origène décrit le cheminement mystique de l'homme, fait à l'image de Dieu, depuis le début au baptême et, à travers l'« hiver » purgatif et le « printemps » illuminateur de l'âme, jusqu'à l'abandon final en Dieu dans la perfection de la vie mystique et du martyre. L'influence d'Origène sur le développement ultérieur de la mystique sera des plus grandes. Mais après sa mort les persécutions cessent graduellement et un autre facteur allait compter de façon décisive : la sûre montée, dans l'Église, de la vie ascétique.

#### 4. *La croissance de la vie ascétique*

##### *Méthode*

La croissance de la vie ascétique, avec les ermites, les moines et les vierges n'est pas sans rapports avec la spiritualité du martyr. La perspective d'avoir à souffrir pour le Christ détachait considérablement des affaires de ce monde et disposait à l'abandon des richesses, de la famille, des amis, de la santé, de la vie même. Ceux qui suivaient le conseil du Christ : « Si l'on vous persécute en une ville, fuyez dans une autre » (Mt 10, 23) gagnaient le désert comme l'endroit le plus sûr et, par force, vivaient dans une grande austérité. Par ailleurs, l'idéal de virginité, esquissé déjà par saint Paul dans le chapitre 7 de sa première épître aux Corinthiens, impliquait le retrait de la vie quotidienne ordinaire; comme les vierges, les ermites et les moines étaient totalement adonnés à la prière, leur communion à Dieu entraînait des expériences mystiques tout autant que le sacrifice des martyrs.

En effet, le premier grand traité chrétien de la virginité, *le Banquet* de Méthode, écrit entre 270 et 290, affirme que les vierges sont de vrais martyrs « en soutenant jusqu'au bout, sans faiblir, toute leur vie durant, le véritable combat olympique qui est la lutte pour la chasteté ». On ne sait pratiquement rien de la vie de Méthode, sinon qu'il fut ascète et professeur, peut-être évêque, et qu'il mourut sans doute martyr. Il vécut en Lycie, peut-être également en Pamphlie, sur la côte sud d'Asie Mineure. Méthode, contrairement à Clément d'Alexandrie, assimile la vie chrétienne parfaite à la virginité. Pour lui, la chasteté dans le mariage est très inférieure.

Il écrit : « Mais elle est pratiquée aussi par ceux qui vivent chastement avec leurs femmes : ils font jaillir en quelque sorte autour du tronc de l'arbre des pousses qui fleurissent en continence, sans toucher la cime ni atteindre les branches maîtresses comme nous. Pourtant, s'il est vrai qu'elles sont menues, ce sont tout de même des pousses de chasteté qu'ils font jaillir. »

Bien que Méthode admette la nécessité pour la chasteté d'être accompagnée des autres vertus, il la place néanmoins plus haut que toutes, même la charité, puisqu'il dit : « Pour nous réintégrer au Paradis... nul guide plus efficace et salutaire vers la Vie ne s'offre aux humains que la pureté. » Il semble, en fait, l'identifier avec la grâce elle-même lorsqu'il écrit : « La Loi n'a pas du tout suffi à délivrer de la corruption l'humanité, jusqu'à ce que la virginité, succédant à la Loi, devint reine par les commandements du Christ. » Aussi n'est-il pas surprenant que la virginité soit pour lui la base de la vie mystique. Car seule l'âme vierge est l'épouse du Christ, comme l'Église est son épouse par excellence. Méthode fonde également la vie spirituelle sur l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé et que le baptême restitue : « ... sont devenus des christes ceux qui par la communication de l'Esprit ont été baptisés dans le Christ; et en cela c'est l'Église qui assume de façon prégnante leur illumination transfiguratrice dans le Verbe. » Les hommes, eux, doivent, par leur soin, amener cette image jusqu'à sa pleine beauté, et c'est ce que font précisément les vierges consacrées. Elles quittent le monde des sens, s'occupant constamment des réalités de l'au-delà, que Méthode représente comme une prairie parsemée de fleurs merveilleuses. On ne sait si c'est la traduction d'une authentique expérience mystique ou le simple recours délibéré à une image. Car il écrit, peu après, que lorsque les vierges meurent, les anges « (leur font) cortège jusqu'aux prairies que j'ai évoquées, et où elles étaient naguère si impatientes d'accéder lorsqu'elles se les figuraient de loin, au temps où, habitant encore leurs corps, elles se faisaient une image des réalités divines ». Il semble plus probable que les vierges apprenaient une forme de méditation destinée à les sevrer

de tout attachement aux beautés créées afin de les rendre sensibles à la beauté du ciel. Celui-ci est décrit dans le langage de Platon qui donnait le monde des idées pour le monde réel, dont nous ne pouvons voir que l'ombre, tels des hommes vivant dans une caverne, sur les murs de laquelle apparaissent les ombres des réalités extérieures. Ainsi Méthode écrit : « Là-haut, sont la Justice elle-même, l'Amour lui-même... et tout ce qui germe et fleurit au jardin de Sagesse; ici-bas nous n'en voyons que des ombres, des fantômes... c'est qu'il n'en existe en ce monde aucune image vraiment limpide, mais seulement des copies difformes. » Néanmoins nous pouvons, par la pratique de la chasteté, nous mettre en état de toucher le ciel, tout en pérégrinant encore sur la terre, car, par elle, nous imitons le Christ, qui garda sa chair intacte par la virginité. Car la vierge, libre de tout souci terrestre, s'élève au-dessus des sentiments de plaisir et de peine, grâce aux « ailes de l'âme », une conception qui joua un rôle important dans l'enseignement mystique ultérieur. Elle a gardé ses cinq sens intacts pour le Christ seul, qu'elle rencontrera comme épouse au jour de la résurrection générale, que Méthode croyait tout à fait proche. Cela peut expliquer son mépris du mariage, qu'il n'a pourtant nullement condamné, bien sûr. Cependant la chasteté est, selon lui, la meilleure préparation à la gloire de l'immortalité. Méthode ne décrit pas un « mariage mystique » effectif sur cette terre, mais réservé à l'autre monde, la virginité n'y étant qu'une longue préparation. Cela ressort clairement du bel hymne chanté par l'une des vierges vers la fin du Traité et qui s'inspire de la parabole du Christ sur les Dix Vierges. Le refrain en est : « Pour toi je me tiens pure! Avec nos lampes radieuses tenues d'une main ferme, Époux, je viens à ta rencontre! » La vierge n'est pas encore totalement unie au Christ; elle s'est seulement préparée à l'union définitive. Aussi chante-t-elle : « Éphémère union, lit nuptial, et demeure dorée, tout cela, Roi, je l'ai quitté pour Toi : en robe immaculée je suis venue pour être admise moi aussi à pénétrer, en premier rang, aux épousailles de béatitude avec toi! Pour toi je me tiens pure... »

*Athanase, et la « Lettre aux Vierges »*

Plusieurs des idées de Méthode passèrent dans les ouvrages postérieurs sur la virginité. L'un des plus grands docteurs de l'Église, saint Athanase (mort en 373) fut un avocat vigoureux de la vie virginale. Il est célèbre pour avoir défendu la divinité du Christ contre Arius, qui enseignait que le Fils de Dieu n'était pas éternel, mais avait été établi par le Père comme instrument de création et élevé par lui à la dignité divine. Athanase était natif d'Alexandrie dont il fréquenta très probablement l'école catéchétique, où Clément et Origène enseignèrent si brillamment. Il fut l'un des principaux orateurs du concile de Nicée (325), où il défendit la doctrine orthodoxe de la divinité du Christ contre Arius, et en 328 il devint évêque d'Alexandrie. Mais son opposition à l'arianisme, qui comptait des adhérents puissants à la cour impériale de Constantinople, lui valut, à plusieurs reprises, d'être expulsé de son siège, puis rappelé, selon les opinions des divers empereurs. Il passa l'un de ses cinq exils parmi les moines des déserts d'Égypte; il entretenait avec eux d'amicales relations, admirant grandement la vie ascétique et mystique. Il fit connaître celle-ci à l'Occident à la fois par son témoignage personnel, pendant ses exils à Trèves et à Rome, et par ses écrits, au nombre desquels figurent plusieurs traités de la Virginité découverts seulement au cours de ce siècle<sup>1</sup>.

La vie de la vierge, telle qu'Athanase la décrit, conduit aisément à l'union mystique avec le Christ, l'Époux. Athanase la presse de ne penser à rien de terrestre, mais de s'entretenir avec le Christ dans la prière à tous les moments du jour, et de le louer constamment par des hymnes et des psaumes. De plus il impose un jeûne strict. Les ascètes du temps prenaient normalement un repas par jour, le soir : du pain, des herbes, et de l'huile; rarement des aliments plus nourrissants comme

la viande et les œufs. Il avertit plusieurs fois les vierges de ne pas écouter ceux qui voudraient les détourner de leur jeûne, prétextant qu'il pourrait nuire à leur santé : ce sont des tentations du diable, tandis que le jeûne est « la vie des anges, et celui qui l'observe appartient à l'ordre angélique ». Athanase insiste très fortement, cependant, sur les vertus chrétiennes, spécialement sur l'obéissance, la charité, la patience, qui doivent accompagner les pratiques ascétiques pour les rendre fécondes. « De même que par un aliment et par la désobéissance Adam fut chassé du paradis, de même celui qui le désire y rentrera par le jeûne et l'obéissance. » La conception de la vie mystique comme un retour au paradis perdu est une doctrine orientale caractéristique. Bien sûr, le paradis regagné par le mystique n'est pas le jardin de l'Éden du récit de la création dans la *Genèse*, comme l'ont soutenu quelques savants modernes. Il signifie plutôt le retour de l'homme à son état originel d'innocence et de rapports familiers avec Dieu. Une telle vie d'obéissance et de jeûne conduit également à de réelles expériences mystiques, parmi lesquelles Athanase distingue le « charisme (don) des larmes ». Seuls reçoivent ce don ceux dont l'esprit est fixé sur les réalités célestes et qui ont complètement mortifié leur corps. Ils reçoivent l'« œil intérieur » dont parlait Origène, et grâce auquel ils voient les choses cachées aux hommes ordinaires, comme le châtiment éternel des pécheurs ou bien les couronnes et vêtements royaux des citoyens du ciel. En effet, « celui qui a l'esprit pur verra Dieu lui-même avec l'œil intérieur », selon la promesse de la Béatitude : les cœurs purs verront Dieu. Athanase accorde clairement la vision de Dieu dès cette vie, sans penser pour autant, bien sûr, que les mystiques verront Dieu comme les élus dans le ciel le voient. Il est néanmoins remarquable qu'il récompense une vie ascétique fidèle par d'authentiques expériences mystiques et que celles-ci aient rapport aux réalités dernières. Toute la pensée des Pères, et spécialement des ermites, des moines et des vierges, était tournée vers la fin du monde et l'ultime retour du Christ avec bien plus d'intensité que la nôtre, aussi ne prenaient-ils pas du tout ce monde au sérieux, d'où le déclin général des sciences de la nature et tout ce qui

1. Ils ont été édités dans la collection allemande *Texte und Untersuchungen* 29.2 (1905), et la revue belge *Le Muséon* 40 (1927) et 42 (1929).

en résulta dans les siècles suivants et pendant le Moyen Âge. Les réalités que les vierges et les ascètes en général désirent contempler sont celles du ciel et de l'enfer, et comme celles-ci ne peuvent être décrites que par des symboles — comme dans l'Apocalypse — Athanase conseille une approche imaginative des souffrances des damnés et des joies des élus.

Athanase écrivit également la première vie de saint, qui devint le modèle d'une série innombrable et devait jouer un grand rôle dans la conversion de saint Augustin, environ trente ans plus tard. *La Vie d'Antoine* fut écrite en 357 environ, un an après la mort du saint, qu'Athanase avait connu personnellement. C'est une étrange histoire que celle d'Antoine, qui peut sembler incroyable à des esprits modernes, surtout occidentaux, mais qui laisse voir clairement les grandes lignes de la vie mystique et l'importance de celle-ci en général aux yeux de la communauté chrétienne. Antoine (environ 251-356) était le fils d'un riche fermier. Quelque temps après la mort de ses parents, il entendit un sermon sur Jésus et le jeune homme riche, et décida d'abandonner sa fortune, gardant seulement le minimum nécessaire à lui et à sa sœur. Peu après, il entendit un autre sermon, cette fois sur les paroles : « Ne soyez pas préoccupés du lendemain », et résolut à nouveau de le mettre en pratique. Il abandonna le peu qu'il avait gardé, envoya sa sœur dans une communauté de femmes et commença de mener chez lui une vie très austère. Bientôt elle ne fut pas assez solitaire à son gré, et il s'enferma dans un tombeau vide hors de la ville, probablement l'actuel Qeman et Arous, dans la province de Benisouef, au sud du Caire. Pourquoi un tombeau ? Dans son livre *la Vie d'Antoine*, le Père Bouyer suggère que l'idée vint de l'histoire des porcs gadaréniens du Nouveau Testament : l'homme possédé par les démons vivait parmi les tombes, lieu où le diable est particulièrement puissant. Antoine ne se fut pas plus tôt installé dans le cimetière que ses tentations commencèrent. Déjà, chez lui, il avait fréquemment été tenté de quitter sa vie d'austérité, il avait rêvé de belles femmes, et vu finalement un enfant noir, apparition du diable. Dans sa retraite parmi les tombes, les attaques diaboliques devinrent de plus en plus fréquentes et violentes. Une fois, le

diable blessa Antoine si gravement que celui-ci s'évanouit. D'autres fois, les démons lui apparurent sous la forme de reptiles, de léopards et de lions. Lorsque la lutte atteignit son paroxysme et qu'Antoine se sentit incapable de triompher des pouvoirs qui l'attaquaient, Dieu envoya une lumière qui mit les démons en fuite. Le saint demanda alors à Dieu pourquoi il avait attendu si longtemps avant de le secourir, et Dieu répondit : « J'étais là, Antoine, j'attendais, pour te voir combattre. » Il promit alors d'être toujours avec Antoine et de rendre son nom fameux.

Après cette première victoire sur les puissances du mal, Antoine, âgé alors d'environ trente-cinq ans, décida de les combattre en un lieu où, croyait-on, elles étaient encore plus puissantes que dans les tombeaux, et où le Christ lui-même avait dû lutter contre elles : dans le désert. Il se rendit en un lieu solitaire, Pispir, sur la rive orientale du Nil, à cinquante milles environ au sud de l'ancienne ville de Memphis. Là il s'enferma dans les ruines d'un château et ne voulut voir aucun des amis qui l'avaient suivi, vivant d'une sorte de pain dur comme des biscuits de marin, qu'on lui apportait deux fois l'an, et de l'eau d'un puits. Là, ses luttes avec le démon aussi bien que ses visions divines s'intensifièrent. Après vingt ans de cette vie, pendant lesquelles sa renommée s'accrut, ses amis décidèrent de forcer sa retraite afin que les autres puissent profiter de sa sagesse. A cet endroit, Athanase insère un discours sur la vie spirituelle qui reflète probablement l'enseignement qu'Antoine lui-même donna à ses disciples, et qui contient quelques principes importants, restés depuis lors à la base de la théologie mystique. Après avoir déclaré que le démon, si fort et si rusé qu'il soit, a été une fois pour toutes défait par le Christ et donc que le chrétien n'a pas à redouter sa victoire, Antoine se prononce fermement au sujet des expériences extraordinaires, comme la connaissance prophétique, qui peuvent souvent accompagner la vie ascétique. « Il ne faut donc pas faire grand cas de ces choses, ni s'exercer et peiner pour cela, mais pour plaire à Dieu par une vie bonne. Il ne faut pas prier pour prévoir l'avenir ni désirer cela comme récompense de l'ascèse, mais pour que le Seigneur nous aide

à vaincre le diable. Si nous tenons absolument à prévoir, purifions-nous en esprit. Je crois qu'une âme entièrement purifiée et se conformant à la nature peut devenir plus perspicace, voir plus de choses et de plus grandes que les démons, car elle a le Seigneur pour les lui révéler. »

Ainsi, en premier lieu, il ne faut pas désirer des expériences et des pouvoirs extraordinaires, bien qu'ils puissent être donnés en récompense d'une vie pure. L'âme devient alors « clairvoyante », terme qui exprime le même phénomène que la doctrine des « sens de l'âme », car il s'agit d'une vue spirituelle différente de la connaissance normale par les sens. Cette vision s'exerce lorsque l'âme se trouve « en son état naturel » — idée qui nous est peu familière. Elle est cependant fondamentale pour la théologie mystique de l'Église orientale et il nous faut tâcher de l'expliquer. D'après les Pères grecs, l'état dans lequel le premier homme fut créé n'était pas, comme dans l'enseignement des théologiens latins postérieurs, un état « naturel » auquel étaient ajoutés la grâce sanctifiante et des dons « préternaturels », comme l'immortalité et l'absence de concupiscence. L'état dans lequel l'homme fut créé était son état « naturel » d'innocence. Par conséquent l'homme, tel que nous le connaissons maintenant, est dans un état « non naturel », et la vie mystique le restaure dans sa vraie nature comme elle était au paradis. Par conséquent le but de la vie ascétique est de recouvrer la vraie nature de l'homme et c'est au cours de ce recouvrement qu'apparaîtront des dons tels que la connaissance prophétique du futur. Un autre point important concerne l'enseignement sur le discernement des esprits, qu'Antoine a retiré de ses luttes avec les démons, et qui est resté, avec quelques modifications, la doctrine reconnue de l'Église depuis. « Il est possible et facile de distinguer la présence des bons et des mauvais (esprits), si Dieu donne cette grâce. La vue des saints n'est pas troublante... Elle se produit tranquillement et doucement si bien qu'aussitôt la joie, l'allégresse et le courage s'insinuent dans l'âme... Les pensées de l'âme demeurent sans trouble et sans agitation. Elle-même, illuminée, voit par elle-même les apparitions. Le désir des biens divins futurs s'empare d'elle, et elle voudrait absolument s'unir

à eux. » Les attaques des esprits mauvais, par contre, sont accompagnées de bruits effrayants, jetant la terreur dans l'âme, et peuvent entraîner une complète désintégration de la personnalité. Ces diverses caractéristiques des bons et des mauvais esprits s'accordent avec la description faite par saint Paul des fruits de la chair d'une part, querelles et dissensions, et de l'Esprit d'autre part, joie et paix.

Après le discours, Athanase raconte la dernière partie de la vie d'Antoine. Celui-ci se retira encore plus profondément dans le désert, vers la Mer Rouge, dans la « montagne intérieure », une petite oasis où il cultivait des céréales et tressait des paniers. Son retour à l'état « paradisiaque » s'y manifestait par son pouvoir sur les bêtes sauvages. Bien qu'il eût encore à combattre les attaques des démons, sa vie devint de plus en plus sereine. Il eut plusieurs visions. Il se voyait comme « hors de lui-même », et enlevé par les anges; il voyait aussi les événements futurs ou éloignés dans l'espace. A cette époque, sa vie mystique fructifia en un surcroît d'apostolat. Sa renommée s'était étendue rapidement à travers l'Égypte et plusieurs visiteurs, même des païens, venaient le consulter, bien qu'il fût parfois incapable de leur parler, plongé dans l'extase. En dehors de cela, il voyageait régulièrement pour diriger ses disciples réunis en groupes — le commencement de la vie monastique. Durant la controverse arienne (après 320), il se rendit à Alexandrie pour défendre la doctrine orthodoxe de la divinité du Christ. C'est seulement dans son extrême vieillesse — il vécut jusqu'à cent cinq ans — qu'il abandonna la vie solitaire et accepta d'être servi par deux des moines qu'il avait formés.

Malgré le style de vie extraordinaire d'Antoine, les grandes lignes de sa démarche spirituelle dessinent un modèle infiniment repris dans la mystique chrétienne. Il y a d'abord un retrait total du monde, accompagné d'un dur combat contre les tentations venant de la révolte de la nature humaine. Les rêves de belles femmes en sont un symbole. Suit une période de tentations plus violentes, imputables au démon, mais aussi de rapports plus intimes avec Dieu, au cours d'expériences extatiques. En troisième temps, la vie mystique déborde sur

les autres : le monde force la retraite du mystique pour partager sa sagesse, don du Saint-Esprit et fruit le plus précieux de la vie mystique.

Les longues descriptions des luttes d'Antoine avec le démon, formant un répertoire pour les vies postérieures des Pères du désert, déconcertent peut-être le lecteur moderne. Mais rappelons-nous qu'au temps de saint Antoine le paganisme fleurissait encore dans le monde méditerranéen récemment christianisé, et les puissances du mal, que le moine-ermite sentait autour de lui, revêtaient, dans son imagination, des formes d'enfants noirs, d'animaux et autres êtres semblables, tandis que ses luttes intérieures contre elles s'exprimaient au-dehors par des bruits et même par des blessures qu'il s'infligeait lui-même. Le curé d'Ars, saint Jean-Marie Vianney, est un exemple récent de telles expériences, et c'est l'un des problèmes les plus épineux de la théologie mystique que de déterminer dans quelle mesure elles relèvent de facteurs purement psychologiques. Il n'est pas de notre compétence de trancher cette question, mais il semblerait, dans le cas de saint Antoine ou des Pères du désert, par exemple, que des facteurs à la fois naturels, comme la disposition aux hallucinations, due à une vie de complète solitude dans le désert, et préternaturels, à savoir les aspects démoniaques du paganisme, se combinent pour produire ces étranges phénomènes.

L'*Histoire lausiaque*<sup>1</sup>, par Palladius (mort avant 431), un ami du célèbre prédicateur saint Jean Chrysostome (« Bouche d'Or »), est une très fameuse collection d'histoires, tirées de la vie des Pères du désert; Palladius lui-même avait vécu environ dix ans comme moine en Égypte et en Palestine, et son histoire fut écrite vingt ans plus tard, lorsqu'il devint évêque. Les récits suivent le modèle de la vie de saint Antoine, mais témoignent d'une étape bien plus développée

1. L'épithète *lausiaque* est tirée du nom de Lausus, chambellan à la cour de Théodose II; l'histoire est écrite pour lui.

de la vie monastique, à un moment où la fuite au désert était devenue presque une épidémie. Un millier d'ascètes, vivant en monastères ou seuls, peuplaient Nitrie, un district de la Libye, à l'ouest du delta du Nil. Palladius insiste particulièrement sur leurs exploits ascétiques, qui parfois dégénéraient en compétitions, à qui jeûnerait le plus rigoureusement ou dormirait le moins. Même la contemplation devint un objet de prouesse spirituelle. Un moine résolu de maintenir son esprit, pendant cinq jours sans relâche, dans la contemplation de Dieu, s'imposant de ne pas descendre du ciel. Il dut cependant abandonner le troisième jour, après que le diable eut tout brûlé dans sa cellule. Car la lutte avec les démons fait l'objet précis de la vie solitaire, que le moine peut embrasser après des progrès considérables et après avoir surmonté les premières tentations de retourner dans le monde. « Car la guerre contre l'impureté est de trois sortes », dit l'un des Pères. « D'abord la chair nous attaque parce qu'elle est forte; ensuite les passions nous attaquent par le biais de notre imagination; puis le démon lui-même, dans sa malice. » Et beaucoup ne sont jamais, de toute leur vie, délivrés des tentations, pour qu'ils n'aient pas de raisons d'être fiers. Les moines du désert connaissent assez bien les possibilités d'illusion, dont l'*Histoire lausiaque* offre quelques exemples très intéressants. Un Palestinien, appelé Valence, refuse de se rendre à la Sainte Communion, parce qu'il prétend avoir vu le Christ lui-même ce jour-là et n'avoir donc pas besoin des sacrements. Un autre, Abramius, un laïc, veut célébrer l'Eucharistie, car il s'imagine avoir été ordonné prêtre par le Christ, la nuit auparavant. Retiré du désert et obligé à une vie moins ascétique, ses hallucinations guériront.

Bien que l'*Histoire lausiaque*, comme beaucoup de vies de saints, plus tard, se complaise dans les hauts faits ascétiques et les miracles des Pères du désert, elle nous laisse cependant entrevoir leur vie mystique. Celle-ci est fermement fondée sur les Écritures, dont plusieurs parmi les Pères du désert connaissent par cœur de longs passages. On nous raconte qu'un moine appelé Isidore avait une telle science « des saintes Écritures et des divins préceptes que même pendant les repas

avec ses frères, il avait des absences d'esprit et restait muet. Pressé de communiquer les détails de son extase, il disait : Ravi par une contemplation, je suis parti en voyage par la pensée ». D'un autre on dit qu'il était en extase « perpétuelle », parce qu'il passait plus de temps avec Dieu qu'avec les choses terrestres. Dans ces états mystiques, ils recevaient souvent des connaissances prophétiques et des révélations au sujet de la vie future. Mais pour une description plus détaillée des expériences mystiques des Pères du désert, et pour une théologie de leur vie mystique, il nous faut nous tourner vers les œuvres d'Évagre le Pontique et vers les homélies du Pseudo-Macaire.

## 5. La théologie mystique des Pères du Désert

### 1. LA MYSTIQUE DE LA LUMIÈRE

#### *Le Pseudo-Macaire*

Les cinquante *Homélies spirituelles* attribuées à Macaire d'Égypte sont, avec les écrits d'Évagre le Pontique, les plus anciens documents sur la mystique des premiers moines, dont l'*Histoire lausiaque* décrivait les prouesses ascétiques. L'identité de leur auteur est incertaine. Pour la plus grande part, elles appartiennent à la fin du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle. On a voulu parfois, à l'époque moderne, les attribuer aux Messaliens, une secte mystique condamnée par le concile d'Éphèse (431) et qui exagérait la nécessité et l'efficacité de la prière comme moyen de salut, aux dépens des sacrements. Ce point de vue n'a pas été accepté en général; les *Homélies* peuvent avoir été recueillies et éditées dans l'entourage du grand mystique orthodoxe, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022). Elles ont joué depuis lors un rôle très important dans l'histoire de la mystique chrétienne.

La mystique que prêche Macaire (pour garder le nom traditionnel) est une mystique de la lumière. Les *Homélies* s'ouvrent sur une interprétation mystique des quatre animaux de la vision d'Ézéchiel (*Éz* 1, 1 s. et 10, 2 s.). Ils sont des symboles de l'âme parfaite habitée par le Saint-Esprit : « L'âme qui est estimée digne de communier avec l'esprit de sa lumière... devient entièrement lumière, entièrement visage, et entièrement yeux, et il n'y a part en elle qui ne soit pleine des yeux spirituels de lumière... car en elle réside l'ineffable beauté de

la gloire de lumière, qui est le Christ. » Voilà le but auquel l'auteur des *Homélies* veut conduire son disciple et dont la vision le guidera à travers toutes les vicissitudes de la vie spirituelle. Pour y atteindre, il faut savoir deux choses : la haine du péché, et la toute-puissance divine, qui, seule, peut en libérer l'homme. Même le plus grand pécheur peut aspirer à la vie mystique, à condition de reconnaître son péché et de s'en détourner résolument, confiant dans le Seigneur, « le Médecin véritable ». Dans un charmant passage, Macaire encourage son lecteur : « Car même un bébé, trop faible pour rien faire et incapable d'aller à sa mère sur ses propres petites jambes, peut cependant s'agiter, pleurer et crier, parce qu'il a besoin d'elle. Alors la mère compatit; et en même temps il lui plaît que le petit la désire si fort. Aussi, puisqu'il ne peut venir à elle, elle, émue par le désir de son enfant et par son propre amour pour lui, le prend, le caresse doucement et le nourrit. Ainsi également le Dieu aimant traite l'âme qui vient à lui et aspire à lui. » Lorsque l'âme du pécheur retourne à Dieu comme un enfant à sa mère, alors « comme lui-même est encore plus ému par son propre amour et sa propre tendresse, il s'unit à elle spirituellement, devenant, comme dit l'Apôtre, un seul esprit avec elle. Car lorsque l'âme s'accroche au Seigneur, il en a pitié et vient avec amour, et s'attache à elle, et elle habite dans la grâce de Dieu... Son esprit séjourne dans la Jérusalem céleste, car elle est élevée au troisième ciel, unie au Seigneur et le servant ». Une telle union d'amour avec Dieu suppose aussi un effort acharné de la part de l'homme. Il doit se renoncer complètement et prendre en dégoût toute joie terrestre, tous soucis matériels et toutes pensées stériles. S'il fait ainsi, Dieu lui accordera l'aide spéciale de sa grâce, sur laquelle Macaire insiste plus que d'autres Pères grecs. Car l'ascèse active ne suffit pas à conduire à l'union mystique. Comme saint Jean de la Croix, douze cents ans plus tard, les *Homélies* enseignent la nécessité de purifications passives, accomplies par Dieu lui-même qui, lorsqu'il veut, « devient un feu consumant toute affection impure et étrangère de l'âme », car « le don du Saint-Esprit, que l'âme fidèle est jugée digne de recevoir, s'obtient seulement par grande lutte et

patience, à travers épreuves et tentations, car le bon vouloir s'éprouve dans l'affliction ». Dans son difficile cheminement vers Dieu, l'homme ne reste pas cependant sans consolations, car Dieu devient aussi « quand il veut, indicible et secrète tranquillité, en sorte que l'âme peut se reposer dans la paix divine. Quand il veut, il est repos et joie, chérissant et protégeant l'âme ».

Cet état de tranquillité est préalable à la vraie prière mystique, lorsque le cœur et l'esprit sont pacifiés, « en sorte que l'âme, dans la plénitude de sa joie, apparaît comme un enfant-let innocent ». Dans un tel état, rien ne la trouble, mais elle « se réjouit pour tout l'univers », qu'elle voit alors, pour ainsi dire, avec les yeux de Dieu. Si l'homme, dans cet état, n'est pas infatué de lui-même, mais redouble d'humilité et d'amour, il connaîtra des extases, « lorsque la puissance de Dieu le pénétrera, saisira ses membres et son cœur, et tiendra son esprit captif dans l'amour de Dieu » — l'une des premières et des plus lucides descriptions de l'extase que nous possédions. Elle commence dans le corps rendu immobile, puis remplit le cœur, et finalement captive l'esprit, « dans l'amour de Dieu ». Macaire en parle encore en termes de lumière : « Parfois cette lumière divine brillant au cœur suscite la lumière intérieure, profonde et mystérieuse, l'homme tout entier est plongé dans la douceur de la contemplation, il n'est plus maître de lui-même, il devient comme un étranger et un barbare à l'égard du monde présent, en raison de la surabondance de cet amour, de cette douceur et de ces secrets mystères; l'homme alors libéré parvient au sommet de la perfection, il est pur et soustrait à l'empire du péché. Mais voilà qu'ensuite la grâce se retire et que la puissance ennemie jette un voile sur elle; elle ne disparaît cependant pas entièrement, et elle se tient dans un degré inférieur de la perfection. » Ainsi lumière et douceur forment l'essence de l'expérience mystique décrite ici : l'esprit est illuminé et l'affectivité comblée par l'intense douceur de l'amour, tandis que les activités et des sens et de la raison sont suspendues; l'homme devient alors pour le monde extérieur « un fou et un barbare », tout à fait insensible à ce qui se passe autour de lui.

Pour atteindre un tel état, il n'est pas du tout nécessaire d'abandonner toute activité extérieure. Nous avons vu les Pères du Désert non seulement travailler de leurs mains, mais participer aux controverses théologiques. Certains devenaient même évêques et devaient renoncer à la vie érémitique. Car « il arrive aussi qu'un homme occupé toute la journée, s'il veut donner une heure à l'oraison, se trouve soudain saisi au-dedans de lui-même et transporté dans l'oraison, dans les profondeurs sans limites de l'au-delà, avec une parfaite douceur, l'âme sort d'elle-même pour ainsi dire et elle est portée dans les régions supérieures; alors tous les soucis des choses terrestres sont ensevelis dans l'oubli; l'esprit est rempli et captivé par les choses divines et célestes, infinies et incompréhensibles, par des merveilles qui ne peuvent être exprimées en paroles humaines, à tel point qu'en cette heure l'âme éclate en ce désir : Ah! si mon âme pouvait s'envoler de la terre avec ma prière! » Les extases sont généralement de courte durée, pour permettre de continuer sa besogne, « de s'occuper de ses frères et du ministère de la Parole ». Un état plus haut encore est ce que les mystiques postérieurs appelleront le « mariage spirituel »; Macaire le décrit avec les termes de la théologie de l'image, particulière à la mystique des Pères. L'âme qui est passée par les extases et a reçu les dons correspondant à ce niveau de prière, comme des révélations spéciales et le don de guérison, ne s'y arrêtera pas, aussi désirables soient-ils. Elle persistera « jusqu'à ce qu'elle obtienne l'union parfaite, c'est-à-dire un amour qui, immuable et inépuisable, rend ceux qui le désirent détachés et constants ». La plupart des mystiques postérieurs, surtout les deux grands Espagnols, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, insisteront sur la solidité de l'amour entre Dieu et l'âme, au dernier stade de la vie mystique, avant leur union définitive au ciel. Macaire en parle avec des images magnifiques. Il représente Dieu assis sur son trône « dans la cité céleste, cependant entièrement penché vers l'âme dans son corps. Car il a placé l'image de l'âme là-haut, dans la cité céleste des saints, Jérusalem. Mais sa propre image de la lumière ineffable de sa divinité, il l'a placée dans son corps. Lui se soucie d'elle dans la cité des corps, et elle de lui dans la

cité céleste... Car le Seigneur devient l'héritage de l'âme, et l'âme, l'héritage du Seigneur. »

Cette admirable description de l'union de Dieu et de l'âme reflète parfaitement et la transcendance et l'immanence de Dieu. L'une est exprimée par l'image du trône dans la cité céleste; l'autre, par la propre image de Dieu, imprimée dans l'âme, quand celle-ci est encore liée au corps. Cette image est toute lumière et lorsqu'un homme est uni à cette lumière, un échange parfaitement réciproque a lieu; Dieu et l'homme s'appartiennent mutuellement. Ils s'appartiennent mutuellement, mais ne s'identifient pas l'un à l'autre. Certains auteurs affirment parfois que tous les mystiques sont au fond, d'une façon ou d'une autre, panthéistes, convaincus qu'ils ne font qu'un avec Dieu dans leur expérience suprême et croyant toutes différences abolies. Macaire met en garde contre ce sentiment dans les termes le plus clairs possible. Dans l'avant-dernière des cinquante *Homélies*, il écrit : « O ineffable merci de Dieu, quand il se donne lui-même gracieusement aux croyants, afin que pour un court moment ils héritent Dieu, qu'ils abritent Dieu en un corps humain, que l'homme devienne une belle demeure de Dieu! Car, de même que Dieu créa le ciel et la terre comme demeure de l'homme, ainsi créa-t-il le corps et l'âme de l'homme pour sa propre demeure, afin d'y habiter et d'y reposer... prenant l'âme bien-aimée, faite à son image, comme son épouse... Lui est Dieu, elle n'est pas Dieu. Lui le Seigneur, elle l'esclave. Lui le créateur, elle la créature. Lui est l'artisan; elle est son œuvre. Il n'y a rien de commun entre sa nature à lui et la sienne. Mais dans son amour et sa miséricorde infinis, ineffables et incompréhensibles, il lui a plu d'habiter dans sa créature raisonnable, sa créature d'honneur et d'élection. »

Dieu reste Dieu et l'homme reste homme, même dans l'union la plus étroite. Mais parce que l'âme a été créée à l'image de Dieu, on peut dire qu'elle « participe à la divine nature », à cause de l'amour ineffable de Dieu, qui a choisi sa créature raisonnable comme lieu d'habitation. Cette inhabitation divine, pleinement réalisée seulement au plus haut stade de l'union mystique, est un mutuel service de l'âme par

Dieu et de Dieu par l'âme, une union nuptiale d'amour entre la créature et le créateur.

### Évagre le Pontique

Notre source principale sur la vie d'Évagre le Pontique (mort en 399) est l'*Histoire lausiaque*. Il appartenait au cercle dit des Cappadociens : Basile de Césarée lui conféra le « lectorat », l'un des ordres mineurs; et l'ami de Basile, Grégoire de Nazianze, l'ordonna diacre après la mort de Basile. Il était à Constantinople au temps du Deuxième Concile général de 381 et pendant les quelques mois où Grégoire fut patriarche de la cité. Après le départ de son maître, il demeura dans l'entourage du nouveau patriarche, Nectaire, et prit une part active dans la controverse avec les hérétiques ariens. Il tomba amoureux, à cette époque, de la femme d'un haut dignitaire de la cour. Sa passion fut payée de retour. Il la combattit, terrifié de l'effet que pourrait avoir un scandale sur les hérétiques, mais sans succès, semble-t-il. Il eut une vision : des anges, sous la forme de soldats, l'enchaînaient, puis l'un d'eux prenait l'apparence d'un ami et lui faisait jurer sur l'Évangile de quitter la ville à l'instant même. Bien que son serment ait été fait en état de transe, Évagre se tint pour lié. Il rassembla ses effets et partit le lendemain pour Jérusalem. Il y rencontra sainte Mélanie l'Ancienne, une noble Romaine, qui embrassa la vie ascétique sous l'influence de saint Jérôme et de Rufin, le traducteur latin d'Origène. Mélanie le persuada de rompre une fois pour toutes avec le monde et de rejoindre en Égypte les Pères du Désert. Là il devint rapidement l'un des membres les plus éminents d'un groupe de lettrés — la plupart des moines égyptiens étaient tout à fait incultes — disciples d'Origène et versés dans les spéculations philosophiques et théologiques. C'est pourquoi Évagre fut condamné en même temps qu'Origène au Concile de Constantinople en 553. Aussi son enseignement mystique est-il hautement philosophique, ésotérique même. Il divise la vie spirituelle en deux parties, l'une, qu'il appelle « pratique » et qui, sommairement,

correspond à ce qu'on appellera plus tard ascétique; l'autre, « gnostique » au sens de Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire contemplative. L'étape contemplative est à son tour divisée en deux : la gnose inférieure, contemplation des créatures dans leurs causes, c'est-à-dire du reflet des attributs divins dans les créatures; et la gnose supérieure, contemplation de Dieu lui-même.

Évagre insiste au maximum sur la nécessité d'un haut degré de vertu, indispensable pour parvenir à la contemplation. Selon lui, la colère est le plus grand obstacle à la vie spirituelle, car elle est la marque distinctive du démon. Les pensées de haine et de vengeance envahirent le moine particulièrement pendant les moments de prière, et à moins d'en triompher par la douceur et l'amour fraternel, il ne peut faire aucun progrès. Pour émouvoir son âme endurcie par le péché, le moine a besoin, en tout premier lieu, du don des larmes, qu'il ne faut nullement confondre avec la tristesse — celle-ci, en effet, comme la colère, est le pire ennemi de la prière. Non, les larmes de contrition sont des larmes salutaires, signe d'une santé spirituelle naissante, non de déréliction, et bien que particulièrement nécessaires au début, elles doivent, en quelque sorte, accompagner le moine tout le long de son cheminement spirituel : « S'il te semble que dans ton oraison tu n'as plus besoin de larmes pour tes péchés, considère combien tu t'es éloigné de Dieu, alors que tu devrais être en lui sans cesse, et tu pleureras plus chaudement. » Ces pleurs doivent coexister avec la joie, car la prière est le fruit de la joie et de la gratitude, sur la ferme assise de toutes les vertus. Ceci était la vie « pratique », dont le mode de prière est la psalmodie, la prière vocale, qui « terrasse les passions et apaise l'intempérance du corps ». En bref, la pratique des vertus et de la prière vocale conduit l'homme au commencement de l'*apatheia*, c'est-à-dire de la libération des passions, lorsque la colère, la convoitise et toutes les autres passions sont déjà largement maîtrisées et que l'âme est suffisamment pacifiée pour être introduite dans la « gnose » inférieure, ou contemplation du reflet de Dieu dans ses créatures. Il est difficile de préciser ce qu'Évagre entend exactement par cette sorte de contempla-

tion. Cela ressemble à la méditation au sens moderne, car il en oppose les peines et les luttes à la paix et à la tranquillité parfaite de l'étape supérieure. Il conseille à l'ermite de réfléchir, par exemple, sur la mortalité de son corps et la vanité du monde, de se rappeler la condition des âmes dans l'enfer, le terrible silence entrecoupé seulement d'horribles grognements. En effet, les démons sont particulièrement actifs à ce stade, car ils ne haïssent rien tant qu'un homme tendu vers la prière mentale. Le fond de la démonologie d'Évagre, qui joue un rôle très important dans sa doctrine mystique, vient des expériences du désert, décrites dans la vie de saint Antoine ou l'*Histoire lausiaque*. Selon lui, tout le combat entre ermites et démons a pour enjeu la prière contemplative, que le diable essaie d'empêcher à tout prix par l'insinuation de mauvaises pensées, spécialement de gloutonnerie, de fornication, d'avarice, de tristesse, de colère, de découragement (ou acédie), de vaine gloire et d'orgueil — base des futurs « sept péchés capitaux ». Ces pensées empêchent le moine de prier comme il devrait. Progressant, il saura les surmonter de mieux en mieux. Au stade de la « gnose » supérieure, ou prière mystique proprement dite, le démon devra recourir à d'autres artifices dans ses assauts contre lui.

Ce stade, qu'Évagre appelle aussi « de prière pure », relève spécialement de l'intellect — en grec, du *noûs*. Selon Évagre, la division de l'être humain est la suivante : le corps, auquel correspond la psalmodie; l'âme, active dans la contemplation inférieure; et l'intellect, la partie supérieure de l'homme, élément qui le rend vraiment homme. Origène, dans ses œuvres philosophiques, avait versé dans des spéculations sur la pré-existence de l'âme en tant que pur esprit, dont la « chute » dans un corps humain était due à un péché commis dans cette vie antérieure entièrement immatérielle. Ce fut l'une des principales théories pour lesquelles il fut plus tard condamné, et c'est aussi la racine de la doctrine d'Évagre, selon laquelle la contemplation supérieure est l'unique activité propre de l'esprit humain, par conséquent de l'homme, qui est essentiellement *noûs*. Tout, de l'observation des

commandements dans la vie « pratique » à la contemplation des créatures spirituelles et l'acquisition de l'*apatheia*, n'est que moyen pour parvenir à la vraie gnose, la contemplation de Dieu lui-même, qu'Évagre appelle parfois « Monade », d'autres fois la Trinité, les trois Personnes divines ne jouant pourtant aucun rôle dans sa théologie, la Trinité n'étant chez lui rien de plus qu'un autre nom pour le Dieu unique. Mais comment l'homme peut-il contempler Dieu en cette vie ?

D'une seule façon : en regardant son image dans l'intellect même. Il faut d'abord avoir dépouillé celui-ci de toute image, même de celle du Christ. Celui-ci, soit dit en passant, joue un rôle relativement mineur dans la doctrine mystique d'Évagre. Évagre rejette donc toute vision, quelle qu'elle soit, les attribuant au diable, qui émeut certaines parties du cerveau et cause des hallucinations. La vraie vision de Dieu est une lumière sans forme dans l'« intellect nu » se contemplant soi-même. Mais, comme Macaire, Évagre ne perd jamais de vue la différence fondamentale entre Dieu et l'homme, même au sein de la plus haute expérience mystique, que les Pères grecs aiment appeler la déification. Car Dieu seul est Dieu par essence, les hommes deviennent « dieux » par grâce. Comme Macaire, Évagre insiste sur la nécessité de la grâce pour atteindre la vraie gnose. Dieu seul peut suffisamment pacifier l'intellect humain pour le rendre apte à cette contemplation, car si la contemplation inférieure des créatures est au pouvoir de l'intellect humain, « la contemplation de la Trinité ne dépend pas de lui, mais est un don éminent de la grâce ».

En quoi consiste cette contemplation ? C'est une conversation de l'intellect avec Dieu, dans lequel l'intellect est entièrement libéré de tout objet et rempli d'une « lumière sans formes » : « Bienheureux l'intellect qui, au temps de l'oraison, devient immatériel, et dénué de tout. » La théologie mystique d'Évagre ne traite pas de l'extase. L'esprit, vidé de tout contenu, contemple Dieu en son image, à laquelle il fut créé, et retrouve ainsi sa condition originelle de pur esprit, semblable aux anges. Cet « angélisme » est l'un des traits les plus importants mais aussi l'un des dangers de la mystique évagrienne. Le but ultime du contemplatif est de se libérer

et du corps et de l'âme — siège de l'imagination, dans la terminologie d'Évagre —, et de devenir, comme les anges, intellect pur, état primitif dont il est déchu. Cet enseignement n'est pas pour tous. Les novices de la vie spirituelle ne doivent rien savoir de ces mystères, mais doivent s'exercer dans la vertu, la psalmodie, et, plus tard, dans la méditation. Dieu seul peut les introduire dans l'état de pure contemplation, mais celle-ci une fois atteinte, l'homme doit garder son esprit complètement libre et s'abandonner à l'action divine. Cette doctrine du vide dans l'intellect pour contempler la lumière divine a eu une influence profonde sur la mystique de l'Église orthodoxe et sur l'Hésychasme du *xiv*<sup>e</sup> siècle.

## 2. LA MYSTIQUE DES TÉNÈBRES

### *Grégoire de Nysse*

Grégoire de Nysse (mort en 394) est l'un des penseurs et des mystiques les plus originaux de l'Église orientale, et l'Occident n'a redécouvert que récemment son importance comme théologien mystique. Comme Origène, dont il fut disciple, Grégoire était issu d'une fervente famille chrétienne. Son frère aîné, Basile, fut non seulement un grand évêque, défenseur de la divinité du Christ contre les Ariens, mais aussi le fondateur du monachisme oriental, lequel suit encore de nos jours la Règle qu'il lui donna. Sa grand-mère, Macrine l'Ancienne, sa mère, Émélie, sa sœur, Macrine la Jeune, et son frère, Pierre de Sébaste sont tous vénérés comme saints. Cependant, fait assez étrange, Grégoire lui-même, tant qu'il fut jeune homme, ne manifesta aucun signe d'intérêt spirituel. Il est vrai qu'il voulut d'abord être prêtre, comme Basile, le responsable de son éducation. Il en abandonna vite l'idée, et étudia en vue d'une profession séculière plus brillante, celle de rhéteur. Il semble également s'être marié. Son frère, Basile, et son ami du même nom, Grégoire de Nazianze,

furent tous les deux extrêmement déçus de sa mondanité et cherchèrent à le persuader d'abandonner son genre de vie. Leurs efforts réussirent enfin et, en 372, Basile, qui était devenu évêque de Césarée en Cappadoce, l'assigna au siège, très peu important mais difficile, de Nysse, que lui-même considérait comme un « désert » : peu administrateur, Grégoire commit des imprudences financières. Il était, par ailleurs, un défenseur convaincu de la divinité du Christ. L'empereur arien, Valence l'exila de son siège. Après la mort de l'empereur, en 378, il y retourna en triomphe. Un an plus tard mourait son frère Basile, dont la puissante personnalité avait éclipsé la sienne. A partir de ce moment, Grégoire prit une part extrêmement active dans les affaires de l'Église orientale, ajoutant à cela la composition d'une série de très importants traités. Il voyagea énormément. En 381, il assista au Concile de Constantinople, où il contribua grandement à la défense de l'orthodoxie. La même année, il allait en Arabie pour régler un différend entre deux évêques au sujet d'un diocèse. En ce temps-là, grande était sa faveur à la cour de Constantinople. Il fut choisi pour prononcer les oraisons funèbres de l'impératrice Flacille et de sa fille Pulchérie en 385. Dans ses dernières années, il se consacra particulièrement à la théologie mystique, qu'il exposa principalement, comme Origène, sous la forme de commentaires scripturaires, notamment sur la vie de Moïse et sur le Cantique. A l'opposé de Macaire et d'Évagre, l'expérience mystique, pour lui, n'est pas une expérience de lumière, mais de ténèbres — ligne de pensée qui se développera, à travers les âges, de Denys le Pseudo-Aréopagite à saint Jean de la Croix.

Contrairement encore à Macaire et Évagre, il enracine fermement la vie mystique dans la vie sacramentelle de l'Église. Le baptême représente la mort et la résurrection du Christ et rétablit l'homme dans le Paradis, qui lui devient de nouveau accessible. La blanche tunique dont s'habillait le baptisé symbolise le « vêtement d'incorruptibilité » qui remplace l'ancien vêtement de feuilles de figuier, et l'eau sacramentelle affranchit l'homme de l'esclavage du démon. Comme le baptisé demeure encore dans son corps, il lui faut un aliment pour se soutenir,

c'est l'Eucharistie. Dans sa *Grande Catéchèse*, Grégoire explique que, comme une pincée de levain transforme la pâte, le Corps eucharistique du Christ nous change en lui. Mais cette transformation sacramentelle est possible uniquement parce qu'il y a en l'homme quelque chose qui ressemble à Dieu : l'image de Dieu, bien sûr, à laquelle l'homme a été créé — élément déjà essentiel dans la théologie mystique d'Origène. Dans ses homélies sur la *Cantique des Cantiques*, Grégoire instruit l'âme : « Ni le ciel n'a été fait à l'image de Dieu, ni la lune, ni le soleil, ni la beauté des étoiles, ni rien d'autre de ce qui apparaît dans la création. Toi seule as été faite à l'effigie de la Nature qui est au-dessus de toute intelligence, à la ressemblance de la beauté impérissable. » C'est pourquoi l'homme peut rencontrer Dieu dans l'expérience mystique. Mais ni la relation d'image entre Dieu et l'âme, ni les sacrements ne suffisent, par eux-mêmes, à produire une telle expérience, ils en sont seulement les conditions nécessaires. Le chemin qui y mène est celui des vertus morales et de la foi. Grégoire semble être le premier auteur chrétien à se représenter la vie spirituelle comme une ascension, image que lui inspire l'ascension du Mont Sinaï par Moïse. Il décrit celle-ci dans sa *Vie de Moïse*, influencée par le traité de Philon sur le même sujet. L'ascension de Moïse suggère encore autre chose : le chemin vers Dieu ne mène pas seulement des ténèbres à la lumière, comme il apparaît dans la mystique de la lumière chez Macaire et Évagre, mais des ténèbres à la lumière, puis de nouveau aux ténèbres, ces dernières assurant deux symbolismes tout à fait différents. Dans le premier temps, c'est la sortie hors des ténèbres du péché et de l'ignorance vers la lumière du christianisme. Au deuxième temps, c'est le mouvement de cette lumière vers une intelligence plus approfondie de Dieu, laquelle est nécessairement une perception de plus en plus aiguë de l'incapacité fondamentale de l'homme à saisir pleinement la totale « altérité » ou transcendance de Dieu.

Si cela semble étrange — et c'est peut-être le point le plus difficile de la théologie mystique —, nous pouvons nous aider d'une analogie prise dans un autre domaine. Lorsque l'homme

savait seulement très peu de chose sur la structure de l'Univers, celui-ci semblait clair et facile à comprendre : la terre en était le centre, et le soleil, la lune et les étoiles tournaient autour d'elle. Mais lorsque l'homme le pénétra plus profondément, l'Univers devint de plus en plus mystérieux : les distances se firent telles qu'aucune intelligence humaine ne pouvait se les représenter, et le nombre, non pas seulement des simples étoiles, mais des constellations entières, défia l'imagination. En effet, plus le savant apprend sur l'Univers, plus il réalise la petitesse de son savoir, et le nombre croissant d'énigmes qu'on ne peut espérer résoudre dans une vie.

S'il en est ainsi de celui qui scrute l'Univers, combien plus de celui qui veut connaître l'Auteur de l'Univers? Lorsqu'un homme commence le voyage spirituel, tout semble, sinon complètement clair, du moins facile à saisir. Mais plus il progresse dans la prière, et commence à « connaître » son Dieu, plus intimement il l'approche, plus il pressent sa grandeur et son mystère. « C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu (théologie). A peine la foule peut-elle parvenir à sa base », tout comme les Israélites durent se tenir à l'écart du Mont Sinaï. Seule l'Incarnation rend possible la vie mystique parfaite, parce qu'elle fait le pont entre l'original divin et son image humaine, sans cependant abolir leur infinie différence. Mais l'homme en progrès dans la vie mystique doit délaisser même les images mentales liées à l'Incarnation. Car, écrit Grégoire, plus l'esprit « approche de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'Invisible et à l'Inconnaissable et que là il voie Dieu. La vraie connaissance de celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision consistent à voir qu'il est invisible, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance. »

Voir l'invisible en ne le voyant pas, la formule est bien paradoxale. Mais comme Dieu dépasse infiniment l'intelligence de l'homme, sa connaissance ne peut s'exprimer que par

des paradoxes. La reconnaissance de l'incompréhensibilité de Dieu est difficile à porter pour l'homme. Plus il avance, plus il désire connaître Dieu, mais plus il désire, plus il se sent frustré, car il voit que son plus ardent désir ne sera jamais rempli. Ce sentiment est la « blessure d'amour », selon l'interprétation de Grégoire de Nysse, légèrement différente de celle d'Origène, qui n'insiste pas tant sur l'incompréhensibilité de Dieu. Qu'arrive-t-il à l'homme dans cette situation ? L'âme apprend graduellement que « le fait de progresser toujours dans sa recherche et de ne cesser jamais de monter, c'est là la véritable jouissance de ce qu'elle désire, car chaque fois que son désir est comblé il engendre le désir des biens supérieurs. Aussi quand on lui a enlevé le voile de son désespoir et qu'elle a vu la beauté invisible et infinie de celui qu'elle aime se découvrant toujours plus belle, dans toute l'éternité des siècles, elle est tendue d'un désir plus grand et elle fait connaître à celui qu'elle aime, par l'intermédiaire des filles de Jérusalem, la disposition de son cœur, en disant qu'ayant reçu en elle la flèche élue de Dieu, elle a été blessée au cœur par la pointe de la foi, le tir de l'amour l'ayant atteinte mortellement. »

Grégoire de Nysse, comme saint Jean de la Croix douze cents ans plus tard, regarde la foi comme le seul moyen d'union entre Dieu et l'homme. Ainsi l'âme-épouse du *Cantique des Cantiques* peut dire : « J'ai trouvé par la foi celui que j'aime et, tenant celui que j'ai trouvé par la saisie de la foi, je ne le laisserai pas échapper jusqu'à ce qu'il entre dans ma chambre. » Seule la foi saisit le Dieu incompréhensible, et la plus profonde expérience mystique est précisément une expérience de foi obscure, une foi bien différente de celle du premier consentement lors de la conversion, où elle semble alors être une lumière. Cette foi mystique obscure est intimement jointe à l'amour le plus ardent : l'amour est la flèche, la foi est la pointe. Tous deux produisent la blessure dans l'âme qui aspire à une possession et une connaissance toujours plus grande de Dieu. Cette blessure — nouveau paradoxe — est une blessure de guérison, car l'âme apprend alors que s'unir à Dieu signifie aller sans fin vers lui, que chaque étape est seule-

ment un nouveau point de départ. C'est que Dieu est totalement transcendant, et Dieu ne cessant pas de se révéler, « ce que l'homme découvre sans cesse se manifeste à lui comme étant absolument nouveau et étonnant par rapport à ce qu'il a déjà saisi : aussi admire-t-il ce qui, à chaque instant, se révèle à lui et ne cesse-t-il jamais de désirer davantage, car ce qu'il attend est encore plus magnifique et plus divin que ce qu'il a vu ». Ainsi chaque rencontre du Dieu invisible et incompréhensible conduit à une autre, et chacune est plus merveilleuse que la précédente. Ainsi l'âme, dans son expérience de Dieu n'est jamais satisfaite, mais se hâte vers de toujours nouvelles sortes d'union et de connaissance mystique. Tel est le grand paradoxe de la vie du mystique : « Ce qu'il désire s'accomplit (...) par là même que son désir demeure inassouvi. »

En cet état d'union avec Dieu, l'âme sort d'elle-même. Elle est enivrée de la présence divine, mais c'est une sobre ivresse, qui élève l'âme au-dessus de sa condition ordinaire, dans une divine « extase », lorsque l'activité sensorielle normale du corps est suspendue et que l'âme devient un miroir qui reflète la beauté divine. Les sens spirituels sont alors pleinement développés : le sens du toucher entre en contact avec le Verbe, l'odorat est attiré par le divin parfum du Christ, l'ouïe accueille les mystères. L'âme recouvre les ailes que la désobéissance du premier couple lui avait fait perdre, « les ailes de la colombe qui me donnent le pouvoir de voler. Et je peux m'envoler et me reposer de ce repos même dont Dieu s'est reposé de ses œuvres. » Ainsi, dans la plénitude de la vie mystique, l'homme se trouve de nouveau restauré dans la nature parfaite, immortelle, qu'il eut au Paradis, créée à l'image et ressemblance de Dieu.

Cette merveilleuse transformation, commencée au baptême, a lieu entièrement à l'intérieur de l'Église. « La fondation de l'Église, écrit Grégoire, est une sorte de récréation du monde, par laquelle, selon le prophète (*Is* 65, 17), de nouveaux cieux sont créés, dont le fondement est la foi dans le Christ, comme dit saint Paul (1 *Tm* 3, 13), et par laquelle une nouvelle terre est modelée, qui absorbe la

pluie qui l'arrose; par laquelle un nouvel homme est formé qui, par sa naissance d'en haut, est renouvelé à l'image de celui qui l'a créé. » Ainsi, selon Grégoire, la vie mystique est un progrès sans fin vers le Dieu transcendant dans les ténèbres de la foi et la ferveur de l'amour, soutenu par les sacrements et l'enseignement de l'Église, culminant avec la pleine restauration de l'homme dans son état paradisiaque d'innocence ailée. Même alors il ne sera jamais satisfait, car la plénitude de Dieu lui échappera toujours, mais justement cette absence de satiété, cette attente de quelque chose à venir d'encore plus grand et plus beau, sont par elles-mêmes la plus complète satisfaction de l'âme blessée par la flèche de l'amour divin.

## 6. Les Pères latins

### Cassien

La vie ascétique et ses aspirations mystiques furent répandues en Occident par un homme qui enquêta minutieusement sur les moines et ermites d'Orient et qui eut, lui aussi, semble-t-il des expériences mystiques. On sait très peu de chose sur la vie de Jean Cassien (environ 360-435), pas même son lieu de naissance, qui a bien pu être dans la province romaine de Scythie Mineure (Dobroudja), bien que certains savants le placent en Syrie, en Palestine, et même en Provence. Il entra jeune au monastère, à Bethléem, et, en 385, se rendit dans le delta du Nil, pour avoir une connaissance directe des moines et des ermites égyptiens. A part un bref retour en Palestine, il semble y être resté jusqu'à l'an 400, date connue de son voyage à Constantinople, où la réputation d'éloquence de Jean Chrysostome était alors à son apogée. Chrysostome ordonna Cassien diacre, et lorsque le premier fut exilé pour ses critiques ouvertes à l'endroit de la Cour, Cassien se rendit à Rome pour plaider sa cause. Il fut, semble-t-il, ordonné prêtre à Rome. Quelque temps après, il partit pour Marseille, où il fonda deux monastères, un pour les hommes, l'autre pour les femmes. Il écrivit là ses deux œuvres principales, les *Institutions* et les *Conférences*. Les *Institutions* traitent principalement des règles monastiques et des coutumes des moines égyptiens et palestiniens, également des huit vices principaux selon l'enseignement d'Évagre. Les *Conférences* se donnent pour des entretiens avec les Pères du Désert et, malgré le caractère certainement fictif de nombre d'entre elles, reflètent fidèlement

l'enseignement de ceux-ci, spécialement celui d'Évagre. Cassien, en effet, ne prétend pas à l'originalité. Il considère que le seul chemin sûr est de suivre les traditions de ceux qui ont eux-mêmes pratiqué les plus hautes vertus et expérimenté la vie mystique.

Il s'appuie solidement sur la Bible, mais en tenant peu compte du sens littéral. Le sens spirituel est le plus important — il en est ainsi pour tout disciple de l'école alexandrine — et il appartient aux seuls contemplatifs de le découvrir. Cassien limite sévèrement les possibilités de parvenir à la contemplation. A la différence de Clément, il la tient pour absolument impossible aux gens mariés, c'est-à-dire pour quiconque ne vit pas au Désert ou dans un monastère, et encore dans ce dernier cas, il la considère comme très difficile. Pour y parvenir, il faut se dépouiller, non seulement de tout intérêt pour les choses matérielles, mais encore de toutes ses inclinations et affections propres, et, bien que le moine et l'ermitte visent le même but, il croit que ce dernier y parvient à un degré supérieur.

Le chemin qui conduit moines et ermites au but est un combat spirituel. Comme la chute a altéré en l'homme l'image divine, seule une lutte énergique contre les vices peut la restaurer. Et encore, le combat de l'ermitte est plus dur que celui du moine, car le moine lutte surtout contre les vices qui affectent sa nature corporelle, comme la glotonnerie ou l'avarice, tandis que l'ermitte, qui en a déjà triomphé, subit les assauts plus subtils de l'orgueil et de la vanité. Une vie de très haute vertu est donc absolument nécessaire, si l'on tend à la contemplation et, à travers elle, à l'union avec Dieu. Cassien a de la vie contemplative une conception extraordinairement rigoureuse, mais qui accorde tout de même une certaine part à la détente. Elle requiert une tranquillité que rien ne peut troubler, ni événements extérieurs, ni pensées indésirables, ni même rêves, et Cassien appelle cette tranquillité « chasteté ». Celui qui obtient cette « extinction des passions charnelles » jouira de la « vision de Dieu » pour autant que c'est possible en cette vie.

Cassien donne plusieurs descriptions de la prière mystique.

C'est une « prière de feu », au cours de laquelle le tout est perçu dans une simple et unique intuition, mais, dans sa prière la plus haute, le moine ne sait plus comment il prie. Elle est alors extatique. L'abbé Jean se rappelle : « Je me souviens d'avoir été souvent ravi en de tels transports, par une faveur toute miséricordieuse de Notre-Seigneur, que j'en oubliais le fardeau de ce corps de fragilité. Mon âme s'isolait tout à coup des sens extérieurs, et s'en allait si loin du monde matériel que ni mes yeux ni mes oreilles ne s'acquittaient plus de leur fonction. » Cette prière est quasi impossible même aux moines vivant en communauté. Cassien, à la suite des Pères du Désert, considère même les activités de charité nécessaires dans la vie commune comme des diversions par rapport au but le plus haut, à savoir la communion mystique avec Dieu. Ces actes de charité sont nécessaires et sont une préparation essentielle à la vie mystique supérieure de l'ermitte, mais, une fois celle-ci atteinte, ils distraient de la plénitude de la contemplation, point de vue qui, nous le verrons, sera abandonné par les mystiques occidentaux postérieurs et qui est certainement incompatible avec l'enseignement de saint Paul sur la prééminence de la charité.

On ne sera pas surpris que Cassien tienne pour des péchés même les distractions involontaires au cours de la prière contemplative. Non, bien sûr, pour des péchés mortels, ou même véniels, puisqu'ils ne sont pas intentionnels, mais cependant comme assez sérieux pour requérir le pardon divin. Selon lui, la mobilité même de l'esprit, qui rend impossible de célébrer seulement une Eucharistie entièrement sans distractions, est un péché, et toute distraction de l'esprit, pour si peu qu'on l'ait acceptée, constitue même un « crime excessivement grave ». Oui, Cassien, comme son maître Évagre, tient parfois pour peccamineuse la condition humaine elle-même qui empêche l'homme d'être et d'agir comme un esprit désincarné. Pour lui, « déchoir par le poids victorieux des pensées terrestres des hauteurs sublimes de la contemplation » signifie « passer contre sa volonté, et qui plus est à son insu, sous la loi de péché et de mort; se voir détourné de la divine présence... par les œuvres énumérées plus haut, bonnes et

justes à la vérité, terrestres néanmoins : voilà donc qui est pour les saints d'une expérience quotidienne. Certes, ils ont sujet de pousser des gémissements continuels vers le Seigneur ; ils ont sujet de se proclamer pécheurs. »

A côté de ces vues excessives, nous trouvons cependant des enseignements très justes, par exemple sur le sacrement de l'Eucharistie. Bien que la réception de la sainte communion requière un haut degré de pureté, les moines devraient, si possible, la recevoir tous les dimanches, et non une fois l'an seulement, sous prétexte d'indignité. Car s'ils n'en sont pas dignes les autres dimanches, ils ne le seront pas non plus une fois l'an. Personne n'est jamais digne de recevoir le Christ. « Combien est-il plus raisonnable de recevoir les sacrés mystères chaque dimanche comme le remède à nos maladies, humbles de cœur », parole qui pourrait tout aussi bien avoir été écrite contre les Jansénistes du XVII<sup>e</sup> siècle, qui soutenaient des vues semblables à celle de ces moines condamnés par Cassien.

Il a aussi un jugement équilibré au sujet des ermites et de leurs visiteurs. Jamais, depuis la retraite d'Antoine dans le Désert, les ermites ne purent demeurer cachés. Plus leur vie spirituelle était intense, plus nombreux accouraient des jeunes gens brûlant de recevoir leurs conseils, ou des compagnons ermites désireux d'échanger leurs expériences. Cassien appelle ces visites « une très agréable trêve », rafraîchissante à la fois pour le corps et pour l'âme. Sans ces visites, les moines pourraient piétiner, tandis qu'après une interruption la vie de prière repart avec plus d'élan encore. Comme Évagre, Cassien ne dit rien des expériences de visions, ni n'enseigne une mystique des ténèbres à la façon de Grégoire de Nysse. A la transcendance de Dieu correspond la transcendance de l'expérience mystique et extatique. Car les images sont de la terre, et en Dieu il n'y a rien de terrestre. Cassien exhorte bien les moines à s'unir au Christ, mais recommande, pour y atteindre, un « esprit libre de toutes choses terrestres ». Nous sommes loin de la mystique centrée sur le Christ de Paul ou d'Ignace d'Antioche. Bien que l'Incarnation, évidemment, soit impliquée tout au long, ce n'est pas elle, mais plutôt le Dieu transcendant

lui-même qui est au centre de l'expérience mystique. Grâce à Cassien, l'Occident reçut l'enseignement des Pères du Désert. Il l'accueillit, mais le transforma aussi selon la mentalité et les mœurs propres à la civilisation latine.

### Saint Augustin

L'histoire de saint Antoine et des Pères du Désert joua un rôle décisif dans la conversion du plus célèbre des Pères latins, saint Augustin d'Hippone (354-430). Sa personnalité est beaucoup mieux connue que celle d'aucun des Orientaux, grâce à ses fameuses *Confessions*, la première autobiographie chrétienne, et grâce aussi à la correspondance et aux controverses nombreuses d'une vie d'évêque bien remplie. Probablement de race berbère, il eut pour père un païen, baptisé seulement à son lit de mort, et pour mère une chrétienne, Monique. Les deux parents désiraient une carrière brillante pour le garçon doué. Il ne fut donc pas baptisé. Sa mère l'inscrivit au catéchuménat lorsqu'il demanda le baptême pendant une grave maladie. Mais après sa guérison, il ne fut plus question qu'il devint chrétien. Étudiant à Carthage, il avait dix-sept ans lorsqu'il prit une maîtresse, qui lui donna bientôt un fils, Adéodat, et à laquelle il resta fidèle environ treize ans. On ne sait rien d'elle, pas même son nom, mais elle a dû être une femme remarquable pour avoir conservé si longtemps l'amour d'Augustin ; celui-ci nous laisse entendre combien il lui fut dur de la quitter, sur l'insistance de sa mère. Il écrit que son « cœur, auquel elle tenait étroitement, en éprouva une déchirante blessure, et traîna longtemps son ensanglantement ». A Carthage, il étudia la philosophie et la rhétorique, surtout Cicéron dont il prisait en ce temps-là le style brillant bien plus que la simplicité des récits bibliques. Son intérêt s'accrut pour la philosophie, il espérait apprendre d'elle le sens de la vie, et il adhéra à la secte philosophico-religieuse des Manichéens. Ceux-ci professaient une religion dualiste, dont l'idée centrale était le combat de la lumière et des ténèbres. Leurs pratiques ascétiques avaient pour but de libérer les étincelles

de lumière que Satan avait dérobées dans le monde transcendant de la Lumière et enfermées dans les esprits humains.

Lorsque Augustin retourna à Thagaste pour y enseigner les arts libéraux, Monique refusa de le recevoir dans sa maison, sans doute autant pour sa liaison illicite que pour ses opinions hétérodoxes. Mais elle continua de lutter pour son âme par ses prières et ses larmes. En 383, malgré elle, il se rendit à Rome avec sa maîtresse. Déçu par les Manichéens, il se tourna à cette époque-là, vers la philosophie grecque, spécialement vers Platon. L'année suivante, il fut désigné comme professeur de rhétorique à Milan, où saint Ambroise était alors évêque. Monique avait suivi son fils en Italie, et après s'être débarrassée de sa maîtresse, elle essaya de l'intéresser à un mariage avec une très jeune fille, qu'il devrait attendre deux années. C'était trop long pour lui et il prit une autre maîtresse, avec mauvaise conscience cependant. Car il avait commencé à suivre les sermons de saint Ambroise et y trouvait une réponse à ses interrogations. Il lut saint Paul, et Simplicianus, un prêtre également intéressé par le Néoplatonisme, lui parla de la conversion d'un rhéteur fameux comme lui, Marius Victorinus, qui avait récemment renoncé à sa carrière pour embrasser le Christianisme. Augustin était de plus en plus troublé, se rendant compte que seul son attachement aux femmes le détournait de faire de même. Au plus fort de sa lutte intérieure, un ami lui parla de la vie ascétique de saint Antoine et des Pères du Désert, et lui apprit que la ville même de Milan comptait plusieurs vierges et veuves vivant dans la chasteté. N'était-il pas capable, lui, de ce dont elles étaient capables? Et comment leur était-ce possible, sinon par la grâce de Dieu? « Jette-toi hardiment vers lui, » semblait lui souffler une voix intérieure, « n'aie pas peur, il ne se dérobera pas pour te laisser tomber. Jette-toi hardiment, il te recevra, il te guérira. » Mais d'autres voix encore murmuraient à ses oreilles : s'il se donnait totalement à Dieu, jamais plus il ne pourrait jouir des plaisirs des sens; et, dans la fleur de sa virilité, comment s'en passerait-il (il avait trente-trois ans à l'époque)? Il songeait à cela dans un jardin, lorsque tout à coup il entendit la voix d'un enfant qui répétait une sorte de refrain :

« Prends et lis, prends et lis. » Il ouvrit au hasard le volume des épîtres de Paul, qu'il lisait peu avant, et ses yeux tombèrent sur ces paroles : « Ni ripailles ni orgies, ni luxures ni débauches, ni discorde ni jalousie; revêtez-vous au contraire du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises » (Rom 13, 13 s.). « Je ne voulais pas en lire davantage : je n'en avais plus besoin. Ces lignes à peine achevées, il se répandit dans mon cœur comme une lumière de sécurité qui dissipa toutes les ténèbres de mon incertitude. » Ainsi naquit le plus grand théologien de la jeune Église latine, un théologien qui donna beaucoup d'attention aux questions de théologie mystique et qui était lui-même un mystique, comme ses écrits le laissent voir. Augustin, en même temps que son fils et qu'un ami intime, se fit baptiser par saint Ambroise le Samedi Saint de l'année 387. Quelques mois plus tard, il prenait le chemin du retour vers l'Afrique, accompagné de sa mère et de ses gens. Ils s'arrêtèrent à Ostie, le port de Rome. Mère et fils eurent là un entretien spirituel qui culmina dans une expérience mystique commune. Tous les deux, se souvenant et s'entretenant des œuvres merveilleuses de Dieu, et de là arrivant jusqu'à leurs âmes, parvinrent à « la région d'inépuisable abondance... là où la vie est la Sagesse, principe de tout ce qui est, a été, sera... Et tandis que nous parlions de cette Sagesse, que nous y aspirions, nous y touchâmes un moment dans un suprême élan de nos cœurs. Et puis nous soupirâmes, laissant là attachées « ces prémices de l'Esprit. » Les mots décisifs sont « nous y touchâmes un moment dans un suprême élan de nos cœurs », à savoir « la région d'inépuisable abondance », la divine Présence. C'était évidemment une brève, fugitive expérience de Dieu, après un dialogue intense sur des sujets spirituels.

Monique mourut peu après cette conversation. En automne 388, son fils retourna à Thagaste, où il fonda avec quelques amis une communauté religieuse. Ses expériences mystiques continuèrent et, semble-t-il, habituellement sous la même forme que celle décrite plus haut, selon un mouvement du dehors, de la contemplation de Dieu dans ses créatures, vers le dedans, le recueillement dans sa propre âme, et à partir de là vers

l'éveil de la présence de Dieu. « M'aidant de mon âme pour monter jusqu'à Vous, qui demeurez là-haut au-dessus de moi, » écrit-il dans le Livre X des *Confessions*. Les détails qu'il donne quelques chapitres plus loin montrent clairement qu'il s'agit d'authentiques expériences mystiques. Il écrit : « Parfois vous m'initiez à une étrange plénitude intime de sentiment, qui, si elle atteignait en moi son plus haut degré deviendrait un je ne sais quoi qui n'aurait rien de commun avec cette vie. »

La présence de Dieu se manifeste comme une plénitude de sentiment, mais elle fait également sentir à l'homme sa propre insuffisance, sa dissemblance par rapport à Dieu, bien qu'étrangement il perçoive aussi la ressemblance divine à laquelle il a été créé. Aussi Augustin dit-il qu'il frémit, à cause de sa différence avec la divine Sagesse qui brille en lui durant ces expériences, et qu'il est cependant enflammé d'amour, à cause de ses affinités avec elle; telle est en effet la situation de l'homme devant Dieu, pleinement manifestée par l'expérience mystique.

Cependant sa vie relativement retirée avec sa communauté, si favorable à la vie mystique, ne dura pas longtemps. Sa réputation avait grandi et, lorsqu'en 391 il visita l'Église d'Hippo Regius à l'occasion d'un office, le vieil évêque Valerius et la communauté le prièrent de se laisser ordonner prêtre. Passé la première surprise, il accepta et en 395 devint le coadjuteur de Valerius, qui mourut peu après. De ce moment jusqu'à sa mort, Augustin gouverna le diocèse tout en continuant de vivre dans sa communauté. Son activité littéraire fut prodigieuse. Il composa d'importantes œuvres dogmatiques, entre autres un long traité sur la Trinité; des écrits polémiques contre diverses hérésies contemporaines comme le Manichéisme, le Donatisme et le Pélagianisme; des commentaires de livres bibliques, de nombreux sermons et lettres. Comme pour Origène et Grégoire de Nysse, c'est surtout dans ses commentaires scripturaires que l'on trouve la doctrine mystique d'Augustin, spécialement dans son explication du Psaume 41 (*Comme le cerf soupire après la source d'eau*). Deux traits caractéristiques de saint Augustin par rapport aux Pères du Désert et à saint Grégoire apparaissent très claire-

ment : il insiste bien davantage sur la vie communautaire, que certains Pères du Désert tenaient pour incompatible avec une expérience mystique vraie; et il est de beaucoup plus optimiste que saint Grégoire de Nysse sur une saisie positive de Dieu, même pour un court moment, dans une expérience qui est typiquement pour lui une expérience de lumière plutôt que de ténèbre.

Dans son explication du Psaume 41, il exhorte ses frères à partager son désir de la connaissance mystique : « Aimons ensemble, brûlons ensemble de cette soif, courons ensemble à la source de connaissance. » Il ne souhaite pas se retirer dans le désert comme saint Antoine : pour lui l'expérience mystique peut également avoir lieu en communauté, car elle consiste à atteindre « la source de connaissance », qui est Dieu. Il écrit que si Dieu « est la source, il est aussi la lumière; il est aussi vraiment connaissance, car il satisfait aussi l'âme qui désire savoir... Car il existe, mes frères, une certaine lumière intérieure, que ne possèdent pas ceux qui ne réussissent à comprendre. » Cette « lumière intérieure » est le véritable organe de l'expérience mystique, car elle est le répondant de la lumière divine. Tous les hommes ne la possèdent pas, parce qu'ils ne parviennent pas à comprendre. Ils n'ont pas encore détruit le « serpent d'iniquité » qui empêche cette lumière de briller dans l'âme. Mais dès que l'homme a détruit les inclinations au péché, il commence à désirer la « source de sagesse », qui est Dieu, et la sagesse créée, la « lumière intérieure », commence à briller graduellement en lui.

Pour Augustin aussi, le commencement de la voie mystique est le stade des larmes, versées pour ses péchés et issues d'un ardent désir qui, sur le moment, semble presque impossible à satisfaire. « Ces larmes même m'étaient douces, écrit-il, dans ma soif de la source, comme je ne pouvais pas encore boire, je m'abreuvais avec d'autant plus d'avidité de mes larmes. » Car pour atteindre Dieu, l'homme doit aller au-delà de lui-même, vers « la maison de mon Dieu », où l'entraîne un « délice indéfinissable, intérieur et secret » semblable à une douce musique. Mais ces moments de délice, lorsqu'il peut « saisir un reflet de l'habitation de Dieu », sont brefs; déjà il lui faut

revenir aux affaires de ce monde, et l'âme ainsi s'attriste. C'est une description de l'expérience mystique d'un homme actif, non d'un solitaire dans le désert. Il accède à la lumière divine en de rares instants de complète absorption.

A part les visions des premiers martyrs et les apparitions diaboliques dans les vies des Pères du Désert, nous n'avons pas rencontré jusqu'ici ce qu'on pourrait appeler « la théologie des phénomènes mystiques », sinon brièvement avec saint Paul. Saint Augustin, dont l'intérêt pour la psychologie est si manifeste dans les *Confessions*, discute la question des visions particulièrement dans le livre XII de son commentaire sur la *Genèse (De Genesi ad litteram)*, en rapport avec l'extase de saint Paul. C'est le Paradis, où vécut le premier homme avant la chute et où saint Paul fut enlevé dans un ravissement, qui fait le lien entre l'Apôtre et le livre de la *Genèse*. Augustin ne fait pas très grand cas des visions du niveau de l'imagination. Pharaon aussi eut des visions oniriques, mais sans les comprendre. Il eut besoin de Joseph pour les interpréter. Tout d'abord, les visions doivent avoir une signification : si quelqu'un a une vision en rêve ou pendant une extase, et qu'elle n'a pas de signification, elle n'est évidemment rien de plus qu'un jeu de l'imagination. Si la vision, cependant, apprend quelque chose ignoré auparavant, Augustin pense qu'elle doit être produite par un esprit différent de celui du visionnaire, ceci contre certains de ses contemporains qui croyaient ces visions dues à l'imagination du sujet. La plupart des psychologues, aujourd'hui, depuis la découverte de l'activité subconsciente de l'esprit humain, se rallieraient plutôt à cette seconde opinion, contre saint Augustin. Augustin, lui, distingue seulement entre les influences divine, angélique et diabolique, qui peuvent causer de telles visions. Mais il note qu'il est extrêmement difficile de les identifier et que cela requiert le don spécial du « discernement des esprits ». Donc, selon le saint, il ne faudrait pas se fier aux visions de l'imagination, d'autant plus que s'y ajoute l'opacité de l'activité consciente de l'homme essayant de les interpréter. Aussi montre-t-il peu de patience à l'égard de ceux qui estiment ces visions, uniquement parce qu'elles sont inhabituelles et

impressionnantes, « alors qu'ils s'inquiètent rarement de se renseigner sur des événements quotidiens, dont l'origine peut être encore plus obscure ». Pour lui, les visions s'apparentent beaucoup aux rêves. Mais personne ne se préoccupe de ceux-ci, parce qu'ils surviennent à tout le monde.

C'est sur un tout autre ton qu'il traite des autres visions, celles qu'on appelle généralement intellectuelles. Les visions imaginatives sont inférieures, car elles requièrent un autre agent, l'intellect, pour les juger, tandis que les visions intellectuelles sont directement appréhendées par l'intellect et ne demandent aucune explication supplémentaire. Avec elles, l'esprit humain est « emporté, pour ainsi dire, jusqu'à la région des réalités intellectuelles et intelligibles où, sans aucune image corporelle, la vérité est perçue dans son évidence, sans l'obscurcissement du brouillard des fausses opinions. Là, les vertus ne sont pas pénibles pour l'âme... Là se voit l'éclat du Seigneur, non par visions symboliques, mais en sa (propre) espèce, non par énigme, pour autant que l'esprit humain peut le saisir. » Ces « visions » intellectuelles, dans lesquelles l'esprit saisit Dieu, autant qu'il est possible en ce monde, directement, sans l'intervention de représentations imaginatives, sont les illuminations mystiques les plus hautes. Elles surviennent généralement pendant les moments d'extase, qu'Augustin décrit ainsi : « Lorsque l'attention de l'esprit est complètement détournée et détachée des sens du corps, cela s'appelle plus précisément une extase. Alors, bien que les yeux puissent être ouverts, quels que soient les objets corporels présents, on ne les voit pas plus qu'on n'entend aucun son : toute l'attention de l'esprit est tournée soit vers les images des corps, dans une vision imaginative, soit sans image corporelle vers les réalités immatérielles saisies dans une vision intellectuelle. » Augustin mourut en 430, alors que les Vandales ariens attaquaient sa cité et que le destin de l'Afrique du Nord chrétienne était scellé.

## Grégoire le Grand

En Occident, le dernier auteur important sur la vie contemplative avant le Moyen Age fut Grégoire I<sup>er</sup> (540-604), un grand pape. Il était fils de sénateur, et devint préfet de Rome à l'âge de trente-trois ans, mais, à peine un an après, décidait de renoncer à sa carrière dans le monde. Il vendit ses vastes biens et en distribua le montant aux pauvres. Toutefois il transforma son palais sur le Mont Coelius en un monastère, où il entra comme simple moine. Mais son destin n'était pas de rester dans la vie contemplative, qu'il aimait. Après environ cinq ans, le pape Pélage II l'envoya à Constantinople en qualité d'apocrisiaire (nonce). Il écrivit là ses fameuses *Morales sur Job*, qui contiennent la majeure partie de son enseignement spirituel. Il retourna à Rome vers 558 et devint abbé de son ancien monastère. Cinq ans après, il était élu pape contre son gré. Il n'accepta qu'après un douloureux combat intérieur. Son pontificat fut hérissé de difficultés. Les invasions avaient ruiné l'Italie, entraînant à leur suite famines et pestes. En 592-593, les Lombards menaçaient Rome. Grégoire agit d'une façon jusqu'alors jamais vue : il fit la paix avec eux, de sa propre autorité, sans tenir aucun compte de l'exarque de Ravenne, représentant de l'empereur et à qui de telles décisions politiques revenaient. Grégoire ne s'arrêta pas en chemin : il nomma les gouverneurs des cités d'Italie et pourvut celles-ci en armes. En fait, ce moine contemplatif fonda le pouvoir temporel de la Papauté. A lui également revient le mérite de la conversion de l'Angleterre, où il dépêcha le futur saint Augustin de Cantorbéry et environ quarante moines pour christianiser les Anglo-Saxons.

Grégoire divise la vie contemplative en trois parties. Le premier degré est le recueillement, lorsque l'homme se retire en lui-même; le second est l'introversion, lorsque l'âme médite sur sa propre nature; le troisième est la contemplation proprement dite, dans laquelle l'esprit s'élève au-dessus de soi-même et est occupé seulement par son créateur. Pour atteindre ce stade, l'âme doit d'abord se dépouiller des images corporelles,

car elle-même est esprit, non corps. Cela est très difficile et exige un grand effort, mais c'est essentiel, si l'âme veut accéder à la connaissance de son Auteur. Pour Grégoire le Grand, l'expérience n'est pas ténèbres, comme pour Grégoire de Nysse, mais lumière, avec les nuages de l'imperfection humaine cependant. Nous avons beau user les yeux de notre esprit pour apercevoir la lumière de l'éternité, « lorsque nous levons le regard de notre esprit vers le rayon de la lumière céleste il s'ennuage de l'obscurité de notre faiblesse ». Ainsi Dieu n'est pas considéré comme ténèbres, comme par Grégoire de Nysse ou par le Pseudo-Denys, mais comme lumière, une lumière cependant ennuagée, obscurcissement dû, non à l'excès de sa lumière, mais à la faiblesse de l'homme. Cela revient finalement au même, bien sûr, mais l'attitude d'esprit est différente : la perspective orientale est plus paradoxale, en décrivant l'excès de lumière comme des ténèbres ; la perspective occidentale est plus proche du sens commun, donc plus facilement compréhensible. Grégoire dit que l'esprit humain « cille » devant la lumière divine, qu'il voit comme à travers une fente ou, autre image, à travers l'obscurité ou le brouillard. Ces miroitements de la lumière divine dans la contemplation mystique sont toujours brefs. « Lorsque la conscience est suspendue en contemplation », écrit-il, « qu'elle outrepassé les limites de la chair et s'efforce de tout son pouvoir à quelque liberté et intérieure sécurité, elle ne peut rester longtemps au-dessus de soi-même, car bien que l'esprit l'emporte au-dessus d'elle-même, la chair cependant la tire en bas. »

Comme saint Augustin, Grégoire décrit fréquemment ces courts moments d'union divine comme une douceur, éprouvée par le sens spirituel du goût. « Parfois », écrit-il, « l'âme accède à une douceur inhabituelle du goût intérieur, elle est soudain en quelque sorte renouvelée, sous le souffle d'un ardent esprit et son désir est d'autant plus vif qu'elle goûte davantage ce qu'elle aime. Et elle souhaite avoir au-dedans d'elle-même ce dont elle éprouve la saveur si douce... Elle essaye de s'y attacher, mais elle est retenue loin de cette force par la persistance de sa propre faiblesse et, parce qu'elle ne peut contempler sa pureté, elle trouve doux de pleurer. »

Ce sentiment de douceur revient constamment dans les descriptions de l'union mystique par Grégoire. L'âme est ravie dans la douceur de la contemplation céleste, qui est un avant-goût des délices éternelles, et lorsque l'esprit goûte cette douceur intérieure, il est embrasé d'amour. Dans d'autres passages, Grégoire parle du « repos intérieur », qui est un gage de repos éternel.

La lumière divine n'est pas toujours obscurcie. A certains moments de la vie mystique, on la voit plus clairement, jamais cependant aussi bien que dans la vision béatifique. Cette expérience a lieu dans l'*acies mentis*, l'œil de l'esprit, la fine pointe de l'âme. Celle-ci, pendant l'union mystique, est « illuminée par la flamme resplendissante de la lumière infinie. Lorsqu'il la voit en tout cas, l'esprit est pour ainsi dire absorbé dans une joie sereine, il est enlevé au-dessus de soi-même, comme si la vie présente avait cessé, et en quelque sorte se recréait dans une certaine nouveauté. Là, l'esprit est inondé d'une rosée divine venue d'une immense source. Là il comprend qu'il n'est pas assez grand pour ce en quoi il est ravi, et parce qu'il sent la vérité, il sait bien qu'il ne voit pas combien la vérité elle-même est grande ».

Dans la conception de la mystique par Grégoire, le point focal est donc la prise de conscience de la transcendance divine. Cette connaissance, pour l'homme qui l'éprouve, est cause de ravissement et de joie autant que de transformation. Ce n'est pas une vision, mais plutôt un sentiment, parce que Dieu est trop grand pour être expérimenté en cette vie autrement que par le sens spirituel du toucher. La connaissance est comme une rosée tombant d'une source, la source elle-même demeurant cachée. Comme Grégoire écrit ailleurs, dans la contemplation la sagesse divine est touchée, parce que « son immensité même, qui élève l'homme jusqu'à elle, interdit à l'esprit humain une connaissance parfaite, en sorte qu'à l'effleurer il puisse aimer cette sagesse, mais ne puisse la pénétrer en la comprenant ».

La contemplation mystique n'est pas cependant une fin en elle-même. Comme la plupart des théologiens occidentaux, Grégoire pense qu'elle doit être abandonnée pour les

devoirs de la vie active, qu'il compare avec saint Augustin à la chassieuse Léa, par opposition à la belle Rachel. De fait, Grégoire dut se comporter ainsi lorsqu'il fut appelé hors de son monastère, d'abord pour aller à Constantinople, ensuite pour assurer la charge du pontificat. Dans ses *Homélie sur Ézéchiël*, il se rappelle avec regret comment, simple moine, il pouvait garder son esprit presque continuellement tourné vers la prière, et dans ses *Dialogues*, plus tard, il déplore la perte de la paix et de la joie contemplative : « Troublé par de nombreuses obligations, mon esprit en chagrin se rappelle ce qu'il en était de moi autrefois au monastère, comment toutes les choses transitoires restaient au-dessous de lui, comment il s'élevait au-dessus de tout le périssable et, bien qu'il ne fût pas détaché du corps, franchissait dans la contemplation les barrières de la chair. »

Après la mort de Grégoire, l'Italie continua d'être dévastée par les invasions barbares, et la théologie comme la vie mystique déclinèrent. En Orient, cependant, la tradition mystique non seulement continua, mais donna un théologien mystique dont l'influence, à l'Ouest comme à l'Est, devait être extraordinaire.

## 7. *Les mystiques et les théologiens mystiques postérieurs de l'Église orientale*

### *Le Pseudo-Denys*

L'auteur oriental connu comme le Pseudo-Denys doit, pour une grande part, à ce nom usurpé l'immense influence exercée par son œuvre. Il se fit passer pour Denys, le disciple athénien de saint Paul (cf. *Actes* 17, 34), désignant comme ses amis divers personnages que les épîtres de Paul mentionnent, Timothée par exemple. Tout le Moyen Age accepta généralement cette identité et reconnut aux écrits circulant sous ce nom une autorité que de nombreux savants modernes tiennent pour tout à fait disproportionnée avec leur contenu. Les premiers doutes sur l'attribution de ces œuvres à Denys s'élevèrent pendant la Renaissance. Les savants aujourd'hui sont unanimes pour les dater de la fin du v<sup>e</sup> siècle, elles ne sont pas attestées antérieurement. Mais ils sont partagés quant à l'identité de l'auteur. Une discussion des nombreux noms avancés est tout à fait hors de propos. Il n'est même pas possible de dire avec certitude si l'auteur était un théologien orthodoxe, ou s'il appartenait, comme on le soutient souvent, à la secte des Monophysites. Il suffit de dire qu'il était un penseur original, au style lourd et souvent obscur, enclin à des composés inhabituels comme « superessentiel », « supercéleste », « principe-de-tous-les-sacrements », etc. ce qui le rend difficile à comprendre et encore plus à traduire.

A part le goût évident de l'auteur pour la mystification, ce style étrange s'explique, au moins partiellement, par son ensei-

gnement sur l'absolue transcendance et inconnaissabilité de Dieu. Cette complète transcendance fait que le langage humain est insuffisant à exprimer Dieu et ne peut, par conséquent, le décrire que négativement. Il n'est pas intelligence, ni essence, ni même être — car ces mots humains conservent encore un caractère limité. Dieu n'est rien de cela, précisément parce qu'il est tout cela, selon un mode qui dépasse entièrement la portée du langage et de la compréhension humaine. La théologie du Pseudo-Denys est aussi loin que possible de toutes les conceptions anthropomorphiques si sévèrement critiquées aujourd'hui par l'évêque anglican Robinson et par d'autres théologiens modernes. Pour lui, comme pour Karl Barth, Dieu est vraiment le « Tout Autre ».

Mais alors, comment mettre l'homme en contact avec cet Être indicible, tellement au-delà de sa compréhension? Denys emploie à cet effet l'idée de hiérarchie, qui est en relation étroite avec le concept de symbole. Le Pseudo-Denys mentionne, parmi ses œuvres, une *Théologie symbolique*, dont on ne saurait dire si elle a été perdue ou si elle ne fut jamais écrite réellement. Il semble qu'elle discutait, ou était supposée discuter, l'usage des symboles dans l'Écriture. Dans ses œuvres encore existantes, dans la *Hiérarchie céleste* par exemple, il défend vigoureusement l'usage des symboles au sujet de Dieu et des réalités divines, et spécialement de ceux qui semblent inappropriés, comme ours ou léopard utilisés par Osée (13, 7 s.), car l'image inadéquate fait sentir à l'esprit humain que Dieu est infiniment au-dessus de tout ce que l'intelligence ou l'imagination humaines peuvent concevoir. L'homme ne peut aller directement à Dieu, l'Incompréhensible. Aussi Dieu l'a-t-il pourvu des moyens d'une ascension graduelle, les hiérarchies et les sacrements. Il y a deux sortes de hiérarchie selon Denys, la hiérarchie céleste des puissances angéliques, et celle, terrestre, des ministres de l'Église. Les puissances angéliques transmettent les dons qu'elles ont reçus de Dieu, dans un ordre strictement hiérarchique, les rangs inférieurs les recevant des supérieurs, et les retransmettant aux hommes. L'ordre hiérarchique du ciel est reproduit dans l'Église, dans les trois principaux ordres des évêques, des prêtres et du laïc.

Denys insiste autant que les autres Pères sur la nécessité des sacrements, dispensés par les évêques et les prêtres, pour le développement de la vie mystique. Le baptême introduit l'homme dans l'« existence divine » et le rend apte aux « saints combats qu'il entreprendra dorénavant au service du Christ », car, dans ce premier grand sacrement, il meurt mystiquement au péché avec le Christ. Cette mort ne signifie pas la destruction des tendances de l'homme au péché. La victoire remportée sur la mort au baptême est à renouveler chaque jour dans le combat du chrétien contre les puissances des ténèbres. Celui-ci est alors bien établi dans la voie dite purgative, où son plus grand secours sera le second grand sacrement, l'Eucharistie. Sacrement de l'union, il aide l'homme à mieux réaliser son unité intérieure. Car, pour Denys, Dieu est premièrement l'Un (comme Évangé, il tient peu compte des trois Personnes divines) et pour l'homme s'unir à Dieu requiert une importante et première condition, l'unification harmonieuse de lui-même. L'Eucharistie en est le moyen le plus efficace et, dans la théologie du Pseudo-Denys, ce sacrement est en rapport étroit avec la contemplation. Il conduit à une vue intuitive et pénétrante des mystères de la foi chrétienne. Denys écrit dans la *Hiérarchie ecclésiastique* que les fidèles « sont conduits par le ministère des prêtres à la stable possession de la faculté de contemplation ». Cela correspond au deuxième stade de la vie spirituelle, la voie dite illuminative.

C'est seulement après la traversée de ces deux stades avec le secours indispensable de la discipline sacramentelle de l'Église, qu'il est possible au chrétien d'entrer dans la vie mystique d'union avec Dieu. Le Pseudo-Denys la symbolise par un mouvement circulaire. Il l'oppose au mouvement en ligne droite par lequel l'homme médite sur les réalités créées, qui reflètent obscurément la Divinité, et au mouvement en spirale, lorsque l'homme, par une rapide démarche de la pensée, saisit les vérités divines grâce à la médiation des prêtres et des sacrements. Dans le mouvement circulaire, l'âme, « laissant les réalités du dehors, entre en soi-même, et ramasse ensemble, dans une activité unifiante, ses facultés spirituelles qui la libèrent de la distraction, comme si elle était à l'intérieur d'un

cercle... (l'âme) se recueille d'abord en soi-même, puis, lorsqu'elle est devenue en quelque sorte unifiée, s'unit aux puissances qui sont parfaitement unifiées (à savoir les anges), et ainsi atteint le Beau et le Bien (à savoir Dieu), qui est au-dessus de tous les êtres, l'Un et le Même, sans commencement ni fin ».

Même dans l'étape unitive (ou mystique) de la vie spirituelle, Denys conserve l'ordre hiérarchique à trois niveaux, partant de l'unité de l'âme en elle-même à l'union de l'âme avec les Puissances angéliques et enfin à l'union avec Dieu.

Ce dernier stade de la vie mystique se trouve décrit dans le traité célèbre, mais extrêmement court, de Denys sur la *Théologie mystique*. Denys est certainement sous l'influence de Grégoire de Nysse. Comme le Cappadocien, il utilise l'entrée de Moïse dans la ténèbre du Mont Sinaï comme un symbole du cheminement mystique. Ténèbre et silence, obscurité, tels sont les termes dont il se sert pour décrire l'expérience mystique authentique. Car, à cause de sa transcendance infinie, Dieu est essentiellement inconnaissable à l'esprit de l'homme, aussi ne peut-il — paradoxalement — être connu que dans l'« inconnaissance ». Pour atteindre à l'expérience mystique de Dieu, le Pseudo-Denys conseille, par conséquent, à son disciple fictif Timothée<sup>1</sup> auquel est adressé le traité, d'abandonner non seulement le monde des sens, mais aussi toute activité intellectuelle, en fait toutes choses et toutes activités de toutes sortes. « Élève-toi ainsi, autant que tu le peux, jusqu'à t'unir de façon mystérieuse avec Celui qui est au-delà de toute essence et de toute notion. » C'est-à-dire : bien que les hiérarchies de l'Église et des puissances angéliques soient indispensables pour conduire l'homme à Dieu, cependant, une fois sa vie spirituelle soutenue par la pratique de la vertu, de la prière et du jeûne suffisamment développée, il peut aspirer à une intuition directe de Dieu. Ce qui ne peut se faire que si l'homme abandonne tout ce qu'il a appris jus-

1. Il emploie ce nom, bien sûr, parce que saint Paul a adressé deux lettres à Timothée, et renforce ainsi sa prétention à passer pour Denys l'Aréopagite.

que-là et s'enfonce dans la voie d'une obscurité et d'une ignorance de plus en plus profondes.

Cette voie mystique de la nescience ne devrait pas être enseignée à ceux qui n'en sont pas encore capables. Denys est très ferme sur ce point. L'entrée dans la ténèbre mystique se place tout à la fin de la vie chrétienne. Mais ceux qui y sont appelés et qui s'y sont préparés seront élevés « dans une pure extase libérée du soi et de toutes choses, jusqu'au rayon superessentiel de la ténèbre divine ».

L'extase qui occupe le Pseudo-Denys n'est pas un état psycho-somatique extraordinaire, qui rend le corps insensible à toutes les impressions extérieures et docile aux expériences surnaturelles. Il pense plutôt à une expérience, après la sortie de toutes choses y compris du surnaturel, d'entrée dans la sphère divine de la ténèbre. Ce n'est pas une extase d'amour, mais une extase de l'intellect, qui se délaisse soi-même avec toutes ses activités et s'abandonne entièrement au « rayon de la ténèbre divine ». Le « rayon de ténèbre » est, bien sûr, un paradoxe. C'est pour exprimer que la ténèbre divine n'est pas une vraie ténèbre, mais que la lumière qu'est Dieu est si distante de ce que nous entendons par lumière et si aveuglante pour l'œil de l'esprit de l'homme qu'elle lui apparaît comme une ténèbre. Elle est, sans doute, rayon, mais un rayon de ténèbre.

Paradoxalement encore, ce qui se révèle dans cette ténèbre n'est rien d'autre que la Beauté divine elle-même. Denys compare le processus de cette révélation à la taille d'une statue dans un bloc de pierre informe, dont le sculpteur « doit d'abord enlever toute la matière superflue qui s'oppose à la pure vision de la forme cachée, et par le seul fait de ce retranchement dégage la beauté latente ». Ce qu'est cette beauté, ni Denys, ni aucun autre mystique ne peut l'exprimer par des mots. C'est pourquoi son traité est d'une si grande brièveté.

On s'est demandé parfois si l'expérience mystique que Denys laisse entendre — car il ne la décrit pas vraiment, puisqu'elle est indescriptible — est une expérience authentiquement chrétienne, ou si ce n'est pas plutôt une sorte de mystique natu-

relle, étant donné que ni le Christ, ni les Trois Personnes de la Trinité ne semblent y jouer un rôle. C'est vrai que l'auteur du traité a été profondément influencé par la philosophie grecque, surtout par le platonisme. Cependant il ne laisse penser à aucun moment que la suprême expérience puisse être obtenue sans une sévère préparation par le moyen de la foi et de la discipline chrétiennes. Mais si, dans la présentation qu'il en donne, cette expérience elle-même est complètement vidée de tout contenu nettement chrétien, c'est une question à laquelle beaucoup de théologiens répondent par l'affirmative.

### Maxime le Confesseur

Maxime le Confesseur (580-662) combine la mystique de la lumière d'Évagre et la théologie mystique de la ténèbre et de l'inconnaissance représentée par Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys. Comme beaucoup d'évêques et de moines de la période hellénistique, il ne sentit pas dans sa jeunesse d'appel à la vie religieuse. Il reçut l'éducation philosophique usuelle, étudia Platon et Aristote, ainsi que les Néoplatoniciens. Puis il s'engagea dans la carrière politique, où bientôt il atteignit le poste influent de premier secrétaire de l'empereur Héraclius. Vers l'âge de trente-cinq ans, il décida de renoncer à toute ambition terrestre, et se fit moine à Chrysopolis, l'actuel Scutari, près de Constantinople. Il y eut bientôt un disciple, Anastase, qui demeura avec lui toute sa vie. Il se rendit, vers 624, dans un autre monastère, à Cysique, où il commença d'écrire des ouvrages théologiques. Deux ans plus tard, les Perses marchaient sur Constantinople, et le monastère de Cysique fut dissous. Maxime partit pour l'Afrique, probablement par Chypre et par la Crète, et se fixa dans un monastère près de Carthage. Les années suivantes furent remplies par des controverses, car il défendait l'orthodoxie contre les hérésies christologiques de l'Orient, le monophysisme et le monothélisme qui, respectivement, n'admettaient dans le Christ

qu'une seule nature et une seule volonté, la divine. Maxime composa plusieurs livres contre ces hérésies, activités qui ne l'empêchaient pas de mener une très authentique vie contemplative et mystique. Néanmoins elles l'obligèrent à changer de lieu une fois de plus. Il alla à Rome pour y défendre plus efficacement l'orthodoxie. Il y fut arrêté en 653, en même temps que le pape Martin I<sup>er</sup>, l'empereur Constant II favorisant l'hérésie monothélite. Il fut jugé en 655 et, comme on fait encore de nos jours, accusé de crimes politiques. L'accusation ne put être prouvée et il fut exilé en Thrace. En 662, on le convoqua de nouveau à Constantinople pour un autre procès, devant une cour monothélite. Malgré son grand âge, on le condamna à avoir la langue et la main droite tranchées. Il mourut peu après, des suites de ses souffrances.

A la différence du Pseudo-Denys, Maxime n'a pas écrit de traité sur la mystique. Son enseignement sur le sujet est dispersé à travers ses écrits, spécialement dans son ouvrage du début *Sur la Charité*, dans les *Questions à Thalassius*, les *Opuscules*, les *Chapitres théologiques (Capita Theologiae)*, et dans diverses lettres, spécialement celles à Marinus le Prêtre.

Certains passages de son œuvre indiquent qu'il eut lui-même des expériences mystiques. Il écrit, par exemple, que celui qui n'a pas reçu lui-même la grâce de la connaissance mystique ne peut réellement savoir sa force. En fait, Maxime, comme Évagre, insiste énormément sur la nécessité de la grâce pour la vie mystique. Car Dieu réside corporellement dans le Christ; mais en nous, la plénitude de la Divinité (expression très forte) réside par grâce. Aussi nous devons nous préparer à la vie mystique par un effort ascétique acharné, mais Dieu seul peut nous amener à un contact direct avec lui, c'est-à-dire avec son essence, après la mort de nos inclinations pécheresses grâce au baptême. Comme Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys, Maxime insiste sur la transcendance divine qui appelle la foi. Cette foi conduira l'homme des premiers commencements de l'ascension spirituelle jusqu'à l'union mystique, car c'est une puissance qui effectue l'union du croyant et de Dieu auquel il croit. Dans son explication du *Notre Père*, Maxime appelle cette union la naissance

mystique du Christ dans l'âme, laquelle devient donc une « vierge-mère » et obtient la ressemblance divine. La prière qui appartient à cet état mystique diffère beaucoup de celle de l'état actif, bien que chacune soit la plus haute dans son ordre. La prière active — la division est d'Évagre — reste sans distractions grâce au propre effort de l'homme; la prière contemplative (ici équivalente de mystique) est un ravissement où l'homme est élevé à Dieu sans aucune activité de sa part. Maxime ne cesse pas de souligner la nature passive de la prière mystique. Elle est donnée soudainement, sans aucun effort humain, à ceux qui sont dignes de l'Esprit, car Dieu enseigne lui-même les cœurs purs.

Interprétant le passage de saint Jean, « Dieu est lumière » (1 Jn 1, 5), Maxime dit qu'il l'est également en ceux qui vivent vertueusement. Il écrit dans ses *Questions à Thalassius* : « Si, par la vertu et par la connaissance, nous sommes en Dieu comme dans la lumière, il est en nous comme dans la lumière. Car Dieu, qui par nature est lumière, se trouve en ce qui est lumière par imitation (c'est-à-dire dans les mystiques), comme l'archétype se trouve dans l'image. » Comme chez la plupart des Pères, l'image et ressemblance à laquelle l'homme fut créé jouent un rôle fondamental dans la doctrine spirituelle de Maxime, la vie mystique consistant en la ressemblance croissante de l'homme à son créateur. Et comme selon saint Paul (2 Co 4, 4 et ailleurs) le Christ est l'image la plus parfaite du Père, la vie mystique est la naissance du Christ dans l'âme, laquelle devient une « vierge-mère ».

Mais bien qu'à la suite de saint Jean et d'Évagre, Maxime use de l'image de la lumière, il suit aussi Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys, surtout dans ses derniers ouvrages, présentant la vie mystique comme une entrée dans la ténèbre divine. Comme Grégoire, il recourt à la comparaison avec l'entrée de Moïse dans la ténèbre du Mont Sinaï et, comme Évagre, il insiste sur la « nudité » de l'intellect requise pour la contemplation mystique. Il redit et répète que la prière mystique est sans forme. Parce que Dieu est au-dessus de toute connaissance humaine, l'esprit qui veut l'atteindre doit se dépouiller de toute connaissance, de toute forme de pensée et, encore plus,

de toute passion, car Maxime marque autant que ses prédécesseurs la nécessité de l'*apatheia*, tranquillité parfaite et détachement des créatures. Ce détachement aboutissant finalement à la « déification », état stable où nous sommes dans le plus étroit rapport avec Dieu et « devenons dieux, recevant de Dieu le pouvoir de devenir dieux », ce dont notre nature déchue est rendue capable grâce à l'Incarnation, qui joue dans la théologie mystique de Maxime un rôle bien plus central que dans celles d'Évagre et de Denys.

Cette déification est un *pathos*, ce qui, dans le contexte, ne signifie pas une passion, mais quelque chose que l'on subit. C'est un authentique état mystique, auquel l'activité humaine n'a aucune part, mais qui est entièrement donné par grâce à ceux seulement, bien sûr, qui s'en sont rendus dignes par une vie aussi parfaite que possible sur cette terre. La connaissance qui appartient à cet état est une inconnaissance. La conscience, qui est entièrement tournée vers la Cause de toutes choses, repose dans une divine ignorance. Elle s'élève vers Dieu dans l'extase, laissant en arrière les corps et les esprits. Il est clair, après cela, que la théologie mystique de Maxime ne fait aucune place aux visions et autres phénomènes. Il dit même explicitement que la conscience unie à Dieu doit se libérer de toutes visions « ou, mieux, de toutes fantaisies ».

Ainsi Maxime opère la synthèse des théologies mystiques de ses prédécesseurs. Lui-même mystique, qui travailla et souffrit au service de la vraie foi, ne situa pas la mystique dans un domaine séparé, mais l'intégra à l'ensemble de sa théologie.

### Jean Climaque

Jean Climaque (mort en 649 environ) est célèbre pour son œuvre *l'Échelle du Paradis* (échelle se dit *klimax* en grec, d'où son nom), mais on en sait peu sur sa vie. Selon sa première biographie, écrite par un moine de Raithu, en Palestine, il

entra dans la vie religieuse à l'âge de seize ans et vécut quarante ans comme ermite. Mais des auteurs modernes pensent qu'il se fit moine à un âge beaucoup plus avancé, car son œuvre révèle une connaissance du monde qui dépasse celle que l'on peut acquérir dans un monastère ou dans un ermitage. Quoi qu'il en soit, l'*Échelle* prolonge certainement la tradition de la vie au Désert de saint Antoine. Jean Climaque est visiblement opposé aux spéculations d'Origène et d'Évagre. Sa spiritualité laisse presque complètement de côté l'intelligence. Elle s'enracine dans l'ascétisme systématique du Désert et culmine dans l'obtention de l'*apatheia*, libération des passions, et de l'*hésychia*, une notion qui allie l'idée de solitude à celle de parfaite quiétude.

Comme beaucoup de mystiques grecs, Climaque encourage un certain angélisme. Il méprise le corps, qu'il considère comme l'ennemi de la vie spirituelle, et tend à une vie angélique au-delà de la condition humaine. Dès le premier degré de son Échelle mystique, il définit le moine comme quelqu'un qui recherche l'état des êtres incorporels et, dans l'un des derniers degrés, il appelle l'ermite l'image terrestre d'un ange. Cette ressemblance avec les anges est le fruit de la pureté qui signifie, selon lui, que « nous revêtons la nature angélique ». Car la pureté est un « surnaturel refus de la nature, par lequel un corps mortel et corruptible rivalise avec la nature angélique ». Cela demande une soumission complète du corps qui doit être non seulement « meurtri », comme saint Paul meurtrit le sien au service du Christ, mais réduit, par les jeûnes et les veilles, à un état où il est affranchi des réactions naturelles et devenu parfaitement insensible aux autres corps et à leur beauté. Bien que Climaque admette un état de pureté dans lequel l'homme peut regarder sans dommage la beauté terrestre, il le considère comme tout à fait extraordinaire. La pureté est absolument essentielle au moine et au solitaire et inclut l'indifférence à toutes attaches humaines. Le mystique a atteint la plus haute pureté s'il peut regarder tous les êtres humains également comme des objets inanimés — une attitude difficilement compatible avec le second grand commandement sur l'amour du prochain. En effet, pour Climaque, comme pour certains

autres mystiques de l'Église orientale, la prière vient avant la charité. Pour lui, accueillir des visiteurs, c'est se faire étranger à Dieu, une attitude bien différente de l'idéal bénédictin d'hospitalité. Il considère comme une grande cruauté d'interrompre la prière de quelqu'un, car celui-ci n'aura peut-être plus une telle chance de se faire pardonner ses péchés.

Climaque parle ici, évidemment, de la plus haute forme de prière, de la prière mystique. La prière, dit-il, est le témoin de la vie spirituelle, et particulièrement de la vie du solitaire, l'« hésychaste ». Elle unit l'homme à Dieu et est ainsi la source de toute grâce et la nourriture de l'âme. La prière mystique est absolument simple, elle doit avoir lieu sans distractions, lesquelles sont à bannir par des oraisons jaculatoires, spécialement par le rappel, à chaque respiration, du nom de Jésus, ce que la prière dite de Jésus, dans l'Hésychasme, développera plus tard. Jean Climaque décrit trois stades de la prière : après les oraisons jaculatoires, qui libèrent des distractions, vient la concentration de l'esprit sur le thème de la prière, et après, la prière parfaite, qui est ravissement dans le Seigneur.

En opposition encore avec les mystiques postérieurs d'Occident, Climaque considère que même les distractions involontaires gâtent la prière, celle-ci doit être entièrement ininterrompue, car elle est essentiellement « désaffection du monde, visible et invisible ». Cette définition exclut des phénomènes comme les visions qui, nous l'avons déjà vu, jouent un rôle infime dans la théologie mystique des Pères grecs. Le ravissement dont parle Climaque est un transport indicible et soudain de l'esprit dans la lumière spirituelle du Christ — l'*Échelle* ne mentionne nulle part la ténèbre mystique de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys. Dans cette lumière spirituelle, l'homme reçoit la connaissance mystique, c'est-à-dire un « sens du Divin » dans lequel les sens, organes ordinaires de la connaissance humaine, n'ont aucune part. Car cette connaissance a pour objets les doctrines de la foi, spécialement la Trinité, mystères dont seuls les mystiques peuvent parler adéquatement.

L'union mystique peut aussi avoir des effets sur le corps.

Souvent celui-ci, par un rayonnement surnaturel, réfléchira la splendeur de l'âme. Le fondement de l'union est la foi, que Climaque appelle « les ailes de la prière », et son aliment est l'Eucharistie, qui achève la transformation apportée chez le mystique par la prière. L'union délivre l'homme de toute souillure et de tout ce qui relève de la matière.

La vie qui conduit à l'union mystique telle que Climaque la conçoit est totalement contemplative. Même des occupations comme de tresser des paniers, moyen par lequel la plupart des Pères du Désert gagnaient leur maigre vie, lui semblent une distraction dans la vie contemplative. Climaque ne les permet que comme un moyen de triompher du sommeil, car les longues veilles sont essentielles dans sa conception de la vie d'ermite. Cette vie « angélique » est entièrement en opposition aux besoins de la nature. Au candidat à une vie mystique complètement solitaire, Climaque conseille, pour l'encourager à l'abstinence alimentaire, de se rappeler qu'il sera la nourriture des vers et, quand il voudra boire, de penser aux flammes de l'enfer. « Et vous refuserez certainement à votre nature tous ses désirs. » Cette lutte contre les besoins même les plus légitimes de la nature humaine était commune aux mystiques orientaux de l'époque. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que Climaque a dû émettre des réserves sur ce sujet. Il avait remarqué que les austérités des solitaires entraînaient parfois des conséquences fâcheuses. Il admet, au Degré 15, que « ceux qui sont inclinés à la sensualité semblent souvent compatissants, miséricordieux et portés à la componction ; tandis que ceux qui pratiquent la chasteté ne semblent pas avoir ces qualités au même point ». Dans le Degré 26, il est même plus explicite. Il se demande pourquoi la pratique du silence donne à l'homme un cœur dur, pourquoi le sommeil vainc les solitaires lorsqu'ils jeûnent, et non lorsqu'ils mangent leur content, pourquoi la faim s'accompagne de tentations durant leur sommeil. « Au moins pouvons-nous dire », écrit-il, « qu'un tel changement ne vient pas toujours des démons. Et cela m'arrive parfois, je ne sais comment, à cause de la constitution que j'ai reçue. »

Climaque se garde bien d'attribuer invariablement ces

défaillances au démon, comme on le faisait alors. Il admettait franchement ce qui, de nos jours, est généralement reconnu, à savoir que la nature humaine, trop durement traitée, prend ses propres revanche ; même de louables austérités doivent se pratiquer avec discrétion, sous peine de produire des effets contraires. Beaucoup d'expériences extraordinaires, celles rapportées dans les Vies des solitaires depuis saint Antoine par exemple, sont certainement des conséquences nerveuses de leur mode de vie anti-naturel. Celui-ci a pour cause une hostilité contre le corps, étrangère au christianisme vrai, et fruit de croyances dualistes dans l'opposition entre le corps et l'âme, entre l'esprit bon et la matière mauvaise. Ces croyances d'origine gnostique, qui ont pénétré très tôt le christianisme hellénique, sont certainement très contraires à la Bible.

#### *Syméon le Nouveau Théologien*

Les siècles après Maxime le Confesseur et Jean Climaque ne témoignent pas d'une vie mystique vigoureuse dans l'Église byzantine, bien que le monachisme fût florissant, spécialement dans le fameux monastère de Studios, près de Constantinople. Mais, dans la deuxième moitié du x<sup>e</sup> siècle, Syméon, surnommé plus tard « le Nouveau Théologien » (949-1022), acquit une réputation de mystique exceptionnel. Il souleva aussi de grandes controverses. Syméon est resté quasi inconnu en Occident (P. Pourrat ne lui accorde pas plus qu'une note en bas de page dans les quatre volumes de son *Histoire de la Spiritualité*) parce que ses écrits n'y ont jamais été publiés. Tout à fait récemment, la collection française des *Sources chrétiennes*, à laquelle est redevable notre court résumé de son enseignement, a commencé d'éditer ses œuvres.

Comme plusieurs autres mystiques d'Orient, Syméon, dont le nom de baptême semble avoir été Georges, embrassa d'abord une carrière laïque et mena la vie mondaine d'un

« jeune homme de la ville » de bonne famille. Son oncle remplissait une fonction importante à la cour impériale, et les écrits mystiques de Syméon, plus tard, tireront souvent leurs illustrations de la vie de cour. Il lut néanmoins quelques ouvrages de spiritualité, notamment des vies de saints, qui le rendirent insatisfait de sa propre superficialité. Il se mit en quête d'un saint homme qui pût lui enseigner la voie vers Dieu. Ses amis lui assurèrent que de telles gens n'existaient pas ; il n'en continua pas moins, et sa foi fut finalement récompensée. Il rencontra au monastère de Studios un vieux moine, Syméon, qui l'instruisit dans la vie spirituelle. Continuant à vivre dans le monde, le jeune Syméon commença de prier avec une grande ferveur, surtout la nuit, les larmes lui coulaient des yeux. A quelque temps de là, il eut sa première vision mystique, qu'il décrivit comme une lumière divine brillant tout autour de lui : « Et lorsque cela survint, le jeune homme (c'est-à-dire lui-même) ne savait pas qu'il était dans la maison ou sous un toit ; il ne voyait que de la lumière de tous côtés et ignorait même qu'il fût sur la terre... Il ne faisait plus qu'un avec cette lumière divine, il lui semblait être devenu lui-même lumière, et entièrement absent du monde, il débordait de larmes et d'une inexprimable joie. Puis son esprit s'éleva jusqu'aux cieux et là il vit une autre lumière plus éclatante encore. » Et près de cette lumière voilà qu'apparut subitement son père spirituel.

Cette vision fit sur lui une impression profonde. Il reprit néanmoins son ancienne vie, sans toutefois rompre entièrement avec son père spirituel. Il dit lui-même qu'il retomba dans tous ses anciens péchés et oublia tout à fait son expérience surnaturelle. Il resta ainsi environ six ou sept ans, et reçut alors une nouvelle grâce ; il se sentit violemment tiré de sa boue, ignorant par quelles mains, et fut rendu à son ancien maître. Sa conversion, cette fois, fut décisive et il se fit moine à Studios, âgé alors d'environ vingt-sept ans. Il se plaça entièrement sous la direction de son vieux maître, Syméon, ce que l'abbé n'approuva pas ; des heurts se produisirent. Finalement il quitta Studios pour un monastère plus petit des environs, Saint-Mamas, restant toujours sous la direction de son père

spirituel. A Saint-Mamas, il fut ordonné prêtre et, après trois ans, élu abbé, très jeune, à l'âge de trente et un ans.

Il fut bientôt célèbre et devint un directeur très recherché. Mais ses efforts pour faire entrer ses moines dans le chemin de la vie mystique ne plurent pas à tous. Vers 996, trente moines se révoltèrent contre lui et furent envoyés en exil par le patriarche Sisinnius. Quelques années après, en 1003, les difficultés furent plus sérieuses, au sujet du culte de son père spirituel, mort en 987, culte que, de sa propre autorité, Syméon avait introduit dans le monastère. Le motif des attaques fut probablement l'affirmation de Syméon, selon laquelle le pouvoir d'enseigner dans l'Église appartient à ceux qui ont eux-mêmes fait l'expérience de révélations mystiques, plutôt qu'aux autorités ecclésiastiques — une vue fautive, qu'il prétendait avoir apprise de son maître. La querelle traîna jusqu'en 1009. Syméon fut finalement condamné par le patriarche et par le Saint-Synode, et exilé de Constantinople. Il se rendit à un sanctuaire près de Chrysopolis, où il réunit un groupe de disciples autour de lui, et y resta, même après sa réhabilitation.

Syméon diffère de tous les mystiques byzantins rencontrés jusqu'ici, parce que ses œuvres décrivent des expériences personnelles et nous donnent ainsi un aperçu extrêmement intéressant de sa propre vie mystique. Dans sa première expérience mystique, il vit seulement une lumière, mais plus tard la Personne dans et derrière cette lumière se révéla comme étant le Christ. Le mysticisme de Syméon est en effet christocentrique. Dans sa première catéchèse, il supplie le Christ de résider en nous pour que nous puissions le voir dans toute sa beauté. Car s'il est bien le Christ qui a souffert, il est encore plus le Christ ressuscité, puisque maintenant il est dans la gloire du ciel, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, — manière de voir qui a toujours été au centre de la dévotion orientale. Dans sa deuxième catéchèse, Syméon engage vivement ses moines à faire tous leurs efforts pour voir et contempler le Christ, « car si nous sommes estimés dignes de le voir sensiblement (ou avec nos sens) ici-bas, nous ne mourons pas ».

Cela peut paraître étrange à des Occidentaux. Que signifie voir le Christ avec nos sens et, plus encore, comment pouvons-nous atteindre à une telle contemplation par nos propres efforts? Syméon ici continue dans la ligne des Homélies de Macaire. Le premier point s'explique par l'insistance des Pères grecs sur le développement des sens spirituels dans la vie mystique. Syméon lui-même écrit, dans ses *Chapitres théologiques*, que le Seigneur nous donne (c'est-à-dire aux mystiques) « une nouvelle sensibilité supra-sensible afin que ses dons et ses faveurs qui dépassent la sensation, surnaturellement, à travers toutes les sensations, nous soient clairement et purement sensibles ». Ainsi lorsque Syméon parle de la contemplation du Christ avec nos sens, il pense à ces sens spirituels qui permettent au mystique de percevoir sa présence. Mais comment pouvons-nous y atteindre par nos propres efforts?

Syméon ne considère pas la vie mystique comme un don extraordinaire mais comme l'épanouissement nécessaire de la vie contemplative vécue dans sa plénitude. Car il conseille à ceux qui n'ont pas encore reçu ce qu'il appelle « le gage de l'Esprit » de faire tous leurs efforts pour l'obtenir, par de bonnes œuvres et une fervente pénitence.

Dans la recherche de la vie mystique et dans cette vie elle-même, les larmes jouent un rôle extrêmement important. Pour comprendre ce que Syméon dit à leur sujet, il faut nous rappeler que dans les autres civilisations les larmes ne sont pas considérées comme indignes d'un homme. Pour Syméon, pleurer est un signe de componction vraie, et l'absence de larmes reflète un endurcissement du cœur et de la conscience. « Merveille indicible, s'exclame-t-il, que ce qui coule des yeux de la chair lave spirituellement l'âme de la souillure des transgressions. » Et pas seulement cela. Il continue : « Là où il y a abondance de larmes, accompagnées de connaissance vraie, là il y a aussi un rayonnement de la lumière divine. » Les pleurs de componction se transforment en pleurs mystiques qui rafraîchissent l'âme brûlante de l'amour divin. « Mais sans larmes, insiste-t-il, rien de tel n'est arrivé ou n'arrivera jamais, ni en nous-même, ni en personne d'autre. » Car les

larmes, Syméon en est convaincu, sont un « second baptême », plus efficace que le premier baptême d'eau et d'huile, parce que ce baptême sacramental n'est qu'une figure de la vérité, tandis que le baptême mystique par les larmes est la vérité elle-même — une vue que l'Église ne pourrait jamais accepter, mais qui est tout à fait cohérente avec l'opinion de Syméon selon laquelle l'important ce n'est pas l'action objective des sacrements, mais l'expérience subjective.

Aussi insiste-t-il sur la nécessité, non seulement pour le directeur spirituel, mais pour tout supérieur, d'avoir fait soit même une expérience mystique, sous peine de ne pas être qualifié pour conduire le troupeau du Christ. Par contre, il faut regarder comme Dieu lui-même et ne jamais contredire un supérieur ou un guide spirituel qui remplit cette condition. Une obéissance aveugle à leur endroit conduira le moine au but mystique.

Syméon a une insistance extraordinaire sur la possession consciente de la grâce. « Celui qui sait que des signes et des miracles ont lieu en lui est vraiment un porteur de Dieu. » Le chrétien doit savoir qu'il a reçu le gage de l'Esprit, car le Fils de Dieu est venu sur la terre pour « nous unir à lui consciemment grâce au Saint-Esprit ». Syméon croit que même en cette vie on peut obtenir une vision de Dieu extrêmement proche de la vision béatifique, sinon identique à elle. Il voit Dieu principalement en termes de lumière. Appliquant à la vie présente la béatitude des cœurs purs qui verront Dieu, il dit qu'ils sont introduits dans la vision de Dieu et le voient purement, et peu après, dans la même catéchèse (la deuxième), il décrit ce qui est évidemment sa propre expérience : « L'intellect voit d'étranges spectacles, à la fois il est illuminé et devient lui-même lumineux... Car l'intellect lui-même est lumière et voit toutes choses comme lumière, et cette lumière est vivante et donne vie à celui qui voit... Il saisit la lumière de son âme et est tiré hors de lui-même, et, ainsi en extase, il voit la lumière de loin, mais se retournant, il se trouve lui-même au milieu de la lumière. » Et Syméon croit que, dans cette lumière, il a vu le Père et le Fils eux-mêmes, car dans une catéchèse suivante, il affirme, contre certains de ses moines qui

doutaient de son enseignement, qu'un grand contemplatif « recevra le Saint-Esprit et, par lui, verra le Fils avec le Père ». Cette vision n'est pas une imagination, bien sûr, mais un éveil intellectuel à la présence des trois Personnes divines dans l'âme, ce que saint Jean de la Croix, par exemple, enseigne également.

Syméon décrit aussi avec netteté, et à la première personne, les retentissements psychologiques de ces expériences. « Je m'étais à peine rappelé la beauté de la charité sans ombre, lorsque tout à coup la lumière se trouva en mon cœur et je fus ravi par sa douceur. Je perdis la conscience de toutes les choses extérieures et fus si complètement en dehors de cette vie que j'oubliai ce que j'avais en main. » Les effets d'une telle extase sont la joie ineffable et le mépris de toutes les choses terrestres. Par elle, le mystique reçoit une connaissance de Dieu bien supérieure à tout ce qu'il pourrait acquérir par sa propre application. Syméon exprime cette connaissance, non seulement en termes de lumière, mais aussi en termes de ténèbre, rejoignant ainsi la théologie « négative » de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys, et son explication montre clairement que, dans le contexte, lumière et ténèbre ne s'opposent pas, mais se réfèrent à la même réalité. « Le développement de la connaissance de Dieu, écrit-il, devient la cause et la source de notre ignorance de toutes les autres choses, jusqu'à Dieu lui-même. Son extraordinaire splendeur est aveuglement total et la perception, passant la perception, ne perçoit plus rien d'extérieur à elle-même. Car comment une connaissance qui ignore la nature, l'origine, la place, l'identité et la qualité de son objet peut-elle être une perception ? »

Nous voici au cœur des paradoxes mystiques, qui viennent de la totale transcendance de Dieu, simplement insaisissable à l'esprit humain. Plus le mystique connaît Dieu comme le Tout-Autre, plus sa connaissance lui apparaîtra ignorance, et la lumière divine ténèbre. Ainsi la lumière vue par Syméon dans son extase est aussi ténèbre, car Dieu est incompréhensible dans son essence, inaccessible dans sa gloire, éternel parce que hors du temps, invisible parce que impossible à saisir par notre intelligence. Cependant, nous pouvons voir la lumière

divine, même ici, sur cette terre, parce qu'elle est devenue accessible dans le Christ. Ainsi Syméon achève la double tradition de lumière et de ténèbre de la mystique byzantine, par sa spiritualité christocentrique d'abord vécue intensément avant d'être enseignée aux autres.

## 8. *Le haut Moyen Age*

### 1. *LES MOINES*

#### *Saint Bernard*

La période entre saint Augustin et l'âge de saint Bernard en Occident est appelée par les Anglais « l'âge obscur ». Il y eut, c'est vrai, quelques théologiens de marque comme saint Bède et Paschase Radbert, et les Bénédictins entretenirent la vie spirituelle, mais on ne compte aucun grand mystique en ces siècles troublés, qui virent l'irruption des tribus germaniques. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, quand l'implantation du christianisme en Europe fut achevée, un moine cistercien donna à la mystique chrétienne une nouvelle direction. Jusque-là la mystique, aussi bien en Occident qu'en Orient, avait été hautement intellectuelle, et même la spiritualité christocentrique de Syméon le Nouveau Théologien représentait principalement le Christ ressuscité, le Seigneur en gloire du ciel et de la terre.

Les nouveaux chrétiens du Moyen Age occidental n'étaient pas mûrs pour les spéculations mystiques sur la lumière et la ténèbre, ni pour une conception élaborée de la transcendance divine. Par ailleurs, la mystique de l'Église primitive avait donné peu d'attention à l'humanité souffrante du Christ, laissant ainsi une lacune par rapport au portrait complet du Fils de l'homme transmis par les Évangiles. Ce fut ce portrait qui pénétra au centre de la mystique occidentale et son premier représentant d'envergure fut Bernard, abbé de Clairvaux (1090-1153). Bernard naquit de parents nobles, à Fontaine, près de Dijon. Sa famille était composée de bons chrétiens,

mais beaucoup plus occupés de guerre et de rivalités que de prières et de sacrifices. Cependant, dès sa tendre enfance, Bernard fut attiré par la religion. Encore petit garçon, il s'endormit une nuit de Noël, en attendant le commencement de l'office de nuit. Il fit un rêve, dans lequel il vit Marie et l'Enfant-Dieu, et comprit que sa vraie naissance venait d'avoir lieu. On peut difficilement voir là une expérience mystique authentique, l'événement cependant influença beaucoup sa vie, où la dévotion à l'humanité du Christ et à sa Mère gardèrent une place centrale. Grandissant, Bernard devint un jeune garçon sensible, à qui les méthodes d'éducation scolaire d'alors étaient pénibles, bien qu'il fût un excellent élève. Sa mère mourut alors qu'il avait seize ans ; il l'aimait beaucoup et fut durement affecté. Il se tourna du coup vers les distractions mondaines et ressentit pour la première fois le pouvoir de la femme. Il était beau, très attirant, et fut bientôt entouré d'une troupe de compagnons occupés aux plaisirs de la jeunesse. Bernard ressentit l'attrait des sens et des plaisirs du monde aussi vivement que n'importe quel jeune homme, peut-être même plus, car il comprit bientôt qu'il lui restait l'alternative de s'enfoncer complètement dans la recherche des plaisirs et dans l'ambition, ou de se donner totalement à Dieu. Le choix fut vite fait : il deviendrait moine, non pas dans un riche monastère comme Cluny, mais dans le plus pauvre possible, à Cîteaux, près de Dijon, une jeune fondation qui n'avait pas du tout prospéré et que son abbé, saint Étienne Harding, était sur le point de disperser.

Mais Bernard ne se contentait pas d'entrer seul à Cîteaux, il voulait emmener avec lui le plus grand nombre de ses parents et de ses amis. Il commença d'agir sur son père et ses frères, ses cousins, ses amis, avec un succès si extraordinaire qu'il rassembla environ trente hommes, la plupart jeunes, en forma une communauté et se présenta avec eux à Cîteaux, à l'âge de vingt-deux ans. Il y poursuivit les austérités déjà commencées à l'extérieur, se privant de nourriture et de sommeil à un tel point que sa santé en fut ruinée pour toute sa vie. Il ferma ses sens à ce qui l'entourait et s'absorba complètement en Dieu. La solitude et la contemplation formaient ses seuls désirs.

Mais ce temps de retraite ne dura pas longtemps. Après trois ans à Cîteaux, Étienne Harding envoya Bernard fonder un nouveau monastère à Clairvaux, et le jeune homme de vingt-cinq ans devint l'abbé d'une communauté dont plusieurs membres étaient ses aînés en âge et dans la vie religieuse. Il n'était même pas encore ordonné prêtre. Mais déjà des bruits de miracles se répandaient : lorsque nourriture ou boisson manquaient, le jeune abbé priait et le nécessaire arrivait. Dans le cours de l'été 1115 probablement, Bernard se rendit à Châlons pour être ordonné par l'évêque, le docte Guillaume de Champeaux, qui devint son ami intime. Après son retour à Clairvaux, Bernard tomba gravement malade. Guillaume vint alors le visiter, et lui ordonna de quitter temporairement ses obligations monastiques, de se retirer dans une villa près de l'abbaye et de se faire soigner là par une sorte de docteur. Celui-ci était malheureusement d'une ignorance prodigieuse et aggrava la maladie au lieu de la guérir. Bernard se soumit à ce régime, qui le laissait libre pour sa vie contemplative. Celle-ci le préparait aux tâches énormes qui l'attendaient. Détailler ces dernières demanderait un volume. Disons seulement qu'à côté d'une prédication extrêmement efficace auprès de ses moines, il ne cessa pas d'être sollicité en dehors de son monastère. Il fit soixante-trois nouvelles fondations, arbitra plusieurs conflits politiques, participa à de nombreux synodes et diètes, entretint une prodigieuse correspondance, prêcha la Deuxième Croisade, réforma plusieurs maisons religieuses appartenant à d'autres ordres, conseilla les papes, les rois et les princes. Il semble presque incroyable que cet homme frêle, à la santé ruinée, ait pu voyager autant, accomplir une si gigantesque somme de travaux, et poursuivre pendant tout ce temps une intense vie mystique. Mais justement cette vie était probablement la source d'où venait sa force surhumaine. Partout où il allait, le peuple s'assemblait autour de lui, le vénérait comme saint et thaumaturge. Il ne craignit pas de s'opposer à l'empereur Lothaire lui-même lorsqu'il fallut défendre les droits de l'Église. Il représenta un nouveau type de mystique : non plus un Père du désert ou l'évêque d'une petite cité orientale comme Grégoire de Nysse, mais un

homme d'action d'une extraordinaire énergie, faisant retentir sa voix à travers toute l'Europe.

À côté de cette prodigieuse activité, Bernard a heureusement laissé une quantité d'écrits religieux qui nous introduisent profondément dans sa vie mystique et son enseignement. Pour lui aussi, la vie mystique est possible parce qu'elle est fondée sur l'image et ressemblance divine à laquelle l'homme fut créé. L'image consiste en la volonté libre, que l'homme garde même après la chute, tandis que la ressemblance (à distinguer de l'image) repose sur deux autres privilèges, l'exemption du péché et de la souffrance, perdus par le péché originel, et faisant de l'homme un exilé dans la région de la « dissemblance ». Comme l'homme ne peut revenir de son exil par son propre pouvoir, le Christ est venu lui frayer un chemin, se faisant également le modèle à suivre pour qui veut quitter la région de la « dissemblance » pour celle de la ressemblance, c'est-à-dire pour le Royaume de Dieu. Mais ce Christ que saint Bernard nous recommande de suivre n'est plus le Christ exalté des Pères, mais l'enfant faible et l'homme des douleurs. Dans ses *Louanges de la Vierge Mère*, il exhorte ses auditeurs à devenir comme le Petit dans la crèche, « afin que le grand Dieu ne se soit pas vainement fait petit en devenant homme ». La petitesse du Christ enfant enseigne aux hommes l'humilité et son obéissance à sa Mère doit être le modèle de leur obéissance.

Dans ses *Sermons sur le Cantique* qui contient son enseignement mystique le plus exalté, Bernard fait des souffrances physiques et des blessures du Christ l'objet d'une dévotion inconnue à l'âge des Pères et dans l'Église Orientale. Pour lui, l'Église, comme l'âme individuelle, habite « avec parfaite dévotion dans les blessures du Christ, y demeurant en permanente méditation ». Là seulement l'homme trouve repos et sécurité : « Les clous et les plaies crient qu'en la personne du Christ, Dieu se réconcilie avec le monde. Le fer a transpercé son âme et touché son cœur, afin qu'il sût compatir à ma nature vulnérable. Le secret de son cœur paraît à nu dans les plaies de son corps ; on voit à découvert ce mystère d'infinie bonté. » Nous sommes ici aux origines de la dévotion au Sacré-Cœur.

Celle-ci jaillit de la contemplation mystique des blessures du Christ crucifié, qui devient le centre de la mystique médiévale. L'humanité du Christ se trouve également exprimée par le Nom de Jésus, qui est pour Bernard à la fois la lumière et la nourriture de l'âme. Rien ne peut réparer les sens fatigués ou fortifier les vertus comme le Nom de Jésus : « Toute nourriture de l'âme est sèche, si elle n'est trempée de cette huile... Lorsque je dis « Jésus », je me représente à la fois un homme doux et humble... Compatissant, paré de toutes les vertus et de toutes les formes de sainteté ; et à la fois je me représente Dieu tout-puissant, capable de me guérir par son exemple en même temps qu'il m'accorde son aide. Tout cela me vient ensemble à l'esprit lorsque j'entends le Nom de Jésus. »

Cependant cette dévotion à l'humanité de Jésus n'est pas le terme du cheminement mystique mais seulement une étape. À travers le Christ-Homme, c'est vers le Christ-Dieu que va la mystique médiévale. L'enfance et les souffrances du Christ servent à détourner les sens de l'« homme charnel » des séductions de la terre vers l'amour de Jésus : mais cet amour doit devenir « rationnel » et finalement spirituel, suivant la triple division de la voie mystique. Bernard exprime encore cela par l'image des trois baisers. Le premier est le baiser sur les pieds, qui est propre aux pénitents ; le deuxième est le baiser sur les mains, revenant à ceux qui ont déjà porté de dignes fruits de pénitence ; le troisième est le baiser sur la bouche. Ce baiser signifie l'union la plus intime entre le Christ et l'âme : « C'est exactement recevoir l'infusion du Saint-Esprit », non pas la simple infusion sacramentelle par le Baptême et par la Confirmation, mais une révélation spéciale du Saint-Esprit qui « ne nous communique pas seulement la lumière de la connaissance, mais nous donne en même temps le feu de l'amour », procurant le parfait épanouissement de la vie mystique. L'union mystique que produit ce baiser n'est pas une union substantielle — Bernard met soigneusement en garde contre tout danger d'interprétation panthéiste — c'est « l'accord des volontés et la communion dans l'amour ».

Dans un de ses derniers *Sermons sur le Cantique*, Bernard

décrit très lucidement ses propres expériences mystiques : « Je confesse donc, non sans indiscretion, que j'ai moi aussi reçu la visite du Verbe, et cela à plusieurs reprises. Et s'il est entré souvent en moi, je ne l'ai pas senti entrer à chaque fois. J'ai bien senti sa présence, je me le rappelle, et parfois j'ai pu aussi pressentir sa venue, mais jamais je n'ai eu le sentiment précis ni de son entrée, ni de sa sortie... Faut-il croire qu'il n'est pas entré du tout et qu'il ne vient pas du dehors?... Vous me demanderez comment j'ai pu connaître sa présence. C'est qu'il est vivant et actif : à peine était-il en moi qu'il tira du sommeil mon âme assoupie. Mon cœur était dur comme la pierre et malade; il l'a secoué, amolli et blessé... Vous voyez bien que le Verbe-Époux, qui est entré en moi plus d'une fois, ne m'a jamais donné aucun signe de son irruption, que ce soit par la voix, par l'image visuelle ou par toute autre approche sensible... J'ai compris qu'il était là à certains mouvements de mon propre cœur, par la fuite des vices. A voir se rénover et se réformer mon esprit, je veux dire l'homme intérieur en moi, j'ai perçu quelque chose de sa beauté. »

Cette description de l'union mystique ne parle ni d'extase, ni d'aucun phénomène extraordinaire, comme les visions, bien que Bernard en ait été favorisé. L'expérience décrite ici date manifestement d'un temps où il était accoutumé aux visitations divines, d'où leur absence de brusquerie et d'accompagnements imaginatifs. D'autres fois, Bernard appelle ces visitations divines des visions, mais pas au sens ordinaire. C'est à l'intervention des Anges, non de Dieu, qu'il attribue les visions imaginatives ; il en eut également dans les débuts de sa vie mystique et les appelle : « Certaines ressemblances imaginatives de réalités inférieures (à savoir non de Dieu lui-même) divinement infusées et adaptées à la convenance des sens. » Aussi les rejette-t-il, disant ne pas accepter « les visions et les songes » : « Je refuserai les figures et les énigmes, je suis las même des apparitions angéliques. » Il désire une expérience mystique d'un ordre bien plus élevé, la visitation de l'Époux divin lui-même, « mais que cette heure vient rarement, et que le séjour est bref ! » La vision qui accompagne de tels moments sublimes « n'effraye pas, elle

attire ; elle apaise la curiosité au lieu de l'exciter ; elle donne la quiétude à l'esprit, et non le laborieux effort... Tranquille, Dieu y tranquillise toutes choses et le contempler dans son repos, c'est se reposer soi-même ».

Contempler Dieu ne signifie pas, évidemment, voir l'essence divine, ce qui est impossible. Cela signifie l'entrée imperceptible de Dieu dans l'âme décrite ci-dessus, la paix et la tranquillité même, apportant avec soi un pouvoir de renouvellement moral et spirituel dépassant toute efficacité humaine et angélique. L'union mystique décrite et expérimentée par Bernard écarte tout phénomène sensationnel, et est repos et tranquillité parfaits en Dieu, lequel pénètre l'âme doucement et la régénère. Elle est relativement brève et rare, comme ce devait l'être dans la vie active de Bernard. Mais elle n'en est que plus profonde et authentique, pure de tous ces accessoires, qui passent vulgairement pour l'essence même de la vie mystique, mais n'en sont que les sous-produits, à ses niveaux les plus inférieurs. Le chemin vers cette union sublime passe par l'humanité du Christ, ses humiliations et ses souffrances. Le but est l'union paisible avec le Dieu qui transcende toute conception et imagination.

#### Guillaume de Saint-Thierry

Guillaume de Saint-Thierry (environ 1085-1148) fut un ami intime de saint Bernard. Natif de Liège, de famille noble, il quitta sa maison assez jeune pour aller étudier, probablement à Laon. Il entra ensuite dans un monastère à Reims et, en 1119, fut élu abbé de Saint-Thierry, près de la ville de ce nom. A la différence de saint Bernard, Guillaume était un philosophe et un savant, familier de certains Pères grecs, spécialement d'Origène, qu'il avait lu dans la traduction latine du IX<sup>e</sup> siècle, de Scot Érigène. Mais c'était également un contemplatif, désireux par-dessus tout la tranquillité pour s'approcher de Dieu, comme il apparaît déjà dans son traité *De la Contemplation de Dieu*, écrit en 1119, une tendance qui s'accrut sous l'influence de son ami de Clairvaux, que Guillaume souhaitait rejoindre. Il démissionna finalement de sa charge en 1135 et

entra au monastère cistercien de Signy, où il demeura jusqu'à sa mort. Il y écrivit, sur le conseil de saint Bernard, une explication du *Cantique des Cantiques*, bien différente de celle de son ami et, sur la vie érémitique, ce qu'on appelle la *Lettre d'Or*, adressée aux frères du Mont-Dieu.

Comme saint Bernard et les Pères antérieurs, Guillaume donne pour centre à la vie mystique l'image de Dieu à laquelle l'homme a été créé mais, selon lui, cette image ne consiste pas dans le libre-arbitre de l'homme, mais dans sa nature rationnelle, qui lui permet de connaître Dieu. Guillaume adopte la triple voie de la perfection. Le premier stade est ce que les auteurs spirituels modernes appellent la dévotion sensible, dans laquelle l'humanité du Christ occupe une place centrale. Mais Guillaume s'y attarde moins que saint Bernard, il est beaucoup plus patristique, bien moins médiéval, par son peu d'insistance sur les blessures et sur le sang du Christ. Il effleure seulement la dévotion à Jésus et immédiatement cite *Jn 16, 7* : « Il est préférable pour vous que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous. » L'humanité de Jésus n'est rien de plus qu'un échelon pour accéder au deuxième niveau de la vie spirituelle, qu'il décrit comme la prière de l'homme « rationnel ». Cela signifie que les images qui ont nourri jusque-là la prière sont abandonnées, le Saint-Esprit vient à l'aide de l'homme pour renouveler en lui l'image divine et le conduire à une plus haute connaissance de Dieu. A ce stade, l'homme désire connaître Dieu autant qu'il lui est permis; cela lui est possible, Dieu pouvant par moments imprimer en l'âme une similitude de lui-même, dépourvue cependant de toute représentation imaginative. Il va sans dire que cette similitude est encore très loin de la réalité divine. Ce n'est pas Dieu tel qu'en lui-même, mais Dieu au-dedans de sa créature. Cette présence, objet d'expérience mystique, apporte une grande douceur qui enrichit et illumine l'âme.

Le troisième et dernier stade est la prière de l'homme spirituel. Sa plénitude est réservée pour l'éternité, mais elle commence sur cette terre, dans la vie mystique. Cette vie n'est pas constante et souvent le contemplatif retournera au stade précédent. D'un autre côté, il y aura souvent des moments où

il sera soudainement attiré amoureusement vers Dieu, et même « si des images apparaissent, elles serviront et aideront plutôt qu'elles ne feront obstacle ». Elles sont un secours pour le corps, dans lequel le mystique vit encore, et entraîneront ce dernier, à travers les représentations imaginatives, vers la vérité divine elle-même.

Guillaume a évidemment expérimenté lui-même l'union mystique; non seulement il l'a décrite d'une manière très personnelle, mais il a composé aussi une prière très passionnée pour la venue mystique du Saint-Esprit dans l'âme : « Viens, ô viens, dans l'abondance de tes bénédictions, en moi ton serviteur, dans mon cœur qui est ta demeure... Maintenant, comme ta science l'atteste dans ma conscience, je t'aime, toi seulement, d'un amour unique... Et lorsque tu viens dans ton pauvre serviteur avec les richesses de ta plénitude et les délices de ta bonté et lorsque tu as commencé à lui montrer, par une certaine expérience dans sa conscience, à quel point tu es un Dieu d'amour et comment Dieu et son amour sont un... alors le sacrifice de louange de ton fils dans ton *Cantique* te rendra honneur. »

Cela montre clairement que Guillaume veut traduire, dans son interprétation du *Cantique*, sa propre expérience mystique, qui fut fondamentalement trinitaire et dans laquelle le Saint-Esprit joue un rôle décisif. Il écrit que parfois, lorsque la grâce abonde, il arrive à une expérience certaine et manifeste du divin. Alors « soudainement, d'une façon toute nouvelle, devient tangible pour les sens de l'amour illuminé ce qui dépasse tout espoir des sens corporels et ne pourrait jamais être pensé par la raison ou compris par l'intellect, excepté par l'intellect de l'amour illuminé ». L'expérience mystique, d'après Guillaume, présente un double aspect : elle est intellectuelle, mais elle est aussi une expérience d'amour. Elle n'est même authentiquement mystique que si les deux, illumination intellectuelle et amour, sont là. Cette illumination intellectuelle est d'un ordre supérieur à la connaissance humaine ordinaire. Guillaume interprète ainsi « la voix de mon bien-aimé » (*Cr 2, 8*) : « La voix est meilleure que la parole, parce qu'il n'y a pas à distinguer de syllabes, elle n'est pas formée

par la langue, mais elle vient à l'existence par une simple impression de l'intellect illuminé, dans l'inactivité ou le sommeil de tous les sens corporels et de la raison. Et tout ce travail est accompli par le Saint-Esprit opérant dans le sentiment d'amour... Cette voix peut être entendue dans le secret du silence seulement, elle résonne seulement dans un cœur pur. » Lorsque cette voix retentit dans l'âme-épouse, « le Verbe de Dieu exprime soi-même et son Père dans le Souffle (*Spiritus*) de sa bouche, en sorte que la conscience de l'âme aimante, complètement pénétrée par la plénitude de la grâce illuminante, peut à peine traduire la flamme de son cœur dans ces quelques mots : La voix de mon bien-aimé. » La vie trinitaire elle-même entre dans le mystique et le submerge. Ses sens et son entendement sont en repos, Dieu seul agit en lui et l'illumine dans l'amour d'une manière qui surpasse toute compréhension. La connaissance mystique qu'un homme reçoit dans une telle extase est appelée sagesse et alimente l'amour; elle ne s'acquiert pas par l'effort, mais dans la joie, et est ouverte aux simples enfants de Dieu qui le cherchent dans la simplicité de leur cœur. Ces moments de joie mystique et d'illumination sont brefs, mais riches en effets, et l'homme qui les expérimente pense être séparé de la vision béatifique du ciel par le seul obstacle de sa mortalité.

## 2. LES VICTORINS

La vie mystique fleurit, non seulement parmi les fils de saint Benoît, mais aussi parmi les Chanoines de Saint-Augustin, surtout parmi ceux de l'abbaye de Saint-Victor, à Paris, une fondation de l'ami de Bernard, Guillaume de Champeaux. Hugues de Saint-Victor († 1142) en était le principal théologien. De grande influence, il alliait une science théologique profonde à une authentique vie mystique. On ne sait pratiquement rien de sa vie; même son lieu de naissance est discuté : la Saxe, la Lorraine ou la Flandre. On peut seulement

dire avec certitude qu'il fut un maître fameux et que les copies de ses œuvres étaient fort prisées à travers toute l'Europe. Pour sa doctrine mystique, son grand ouvrage *Des Sacrements* a une valeur de base, tandis que l'*Arche morale et mystique de Noé*, *Des vanités du monde*, *Le Cadeau de fiançailles de l'âme*, le traité sur *La Contemplation* et autres contiennent des discussions plus spécialisées sur la vie ascétique et mystique.

Dans son œuvre sur les sacrements, Hugues enseigne que l'image de Dieu en l'homme rend la créature rationnelle capable de connaître son créateur et que cette image est trinitaire. Hugues la découvre dans la trinité créée de l'esprit, de la sagesse et de l'amour, correspondant aux trois étapes de la vie mystique. De plus l'âme rationnelle est dotée de deux sens, l'un saisissant ce qui est visible pour la chair, l'autre ce qui l'est pour la raison. Car l'âge des Écoles commence tout juste et la raison est considérée comme une part essentielle de la vie spirituelle. Néanmoins elle n'est pas la plus haute faculté de l'homme. Au-delà de l'œil du corps et de l'œil de la raison, il y a un troisième œil — correspondant au « sens spirituel » d'abord enseigné par Origène — qui voit Dieu au-dedans de l'âme, et qui est « l'œil de la contemplation ». Les deux, l'œil de la raison et l'œil de la contemplation, ont été aveuglés par la chute, mais la Rédemption du Christ les a restaurés, et la foi permet maintenant de croire en ce qu'on ne voit pas.

La foi aussi peut être triple. En premier lieu viennent ceux qui croient seulement avec piété, sans comprendre; puis ceux qui approuvent par la raison ce qu'ils croient par la foi; et, finalement, les cœurs purs qui commencent déjà à expérimenter ce qu'ils croient par la foi, en d'autres termes, les contemplatifs. Bien que la contemplation parfaite soit réservée à la vie future — Hugues est très ferme sur ce point — déjà ici, sur la terre, l'homme commence, par la foi, à voir Dieu d'une façon obscure. L'accroissement de la connaissance produit un accroissement de la foi, et la connaissance enflamme aussi l'amour. Ainsi, écrit Hugues dans *l'Arche de Noé*, nous cherchons Dieu par le désir, nous le trouvons par la connaissance, et nous le touchons par le goût — le toucher et le goût étant les plus mystiques des sens spirituels. Car Dieu habite dans le

cœur humain de deux façons, par la connaissance et par l'amour. La connaissance est celle de foi, et elle est essentielle à l'amour, car on ne peut aimer ce que l'on ne connaît pas ; et pourtant, personne ne peut connaître Dieu sans l'aimer. Chez le mystique, l'amour pénètre si profondément qu'il blesse, comme Hugues écrit dans sa *Louange de la Charité*, et celui qui est ainsi blessé désire avancer toujours plus loin. Cet amour a un tel empire qu'il fait souvent oublier au mystique tout le reste, il remplit le cœur, jusqu'au débordement, d'une douceur intérieure, et lui fait dédaigner toute souffrance extérieure. Lorsque l'âme est « élevée jusqu'à un certain sommet de contemplation, elle voit, comme d'une certaine distance, une nouvelle contrée de lumière, qu'elle ne se souvient pas d'avoir jamais vue auparavant ». Cette contrée exerce une telle attirance que l'homme qui l'a entrevue ne désire plus les choses terrestres, mais devient de plus en plus spirituel, jusqu'à se dégager presque de toute vision et compréhension humaines, « se glorifiant intérieurement devant la face cachée du Seigneur ». Cette face est cachée : Hugues suit la tradition mystique selon laquelle l'expérience divine dépasse toute connaissance. Nous ne pouvons connaître Dieu directement, nous le goûtons par la charité, et le connaissons ainsi, par le goût. Parce que Dieu habite notre cœur, Hugues invite ses disciples à dilater leur cœur, « car le Seigneur est grand, il ne peut résider dans un lieu étroit. Dilatez votre cœur donc, en sorte de contenir celui que l'univers entier ne peut contenir. Dilatez votre cœur, en sorte d'être digne de recevoir Dieu comme votre hôte, non pour une seule nuit, mais pour qu'il y réside à jamais ». Parce que Dieu est présent dans les profondeurs de l'être humain, l'homme doit rentrer profondément en soi : en pénétrant dans ses profondeurs, il transcendera son propre soi et montera jusqu'à Dieu — une autre forme du paradoxe mystique. L'union mystique avec le Dieu transcendant a lieu dans les profondeurs de l'âme, cette région mystérieuse que les Pères grecs appelaient l'*hégémonikon*, et que Hugues, à la suite de saint Augustin et de Grégoire, appelle l'*acies mentis*, la pointe ou l'œil de l'esprit.

Hugues parle seulement de l'union de l'esprit humain avec son créateur. Il n'accorde pas d'intérêt aux visions et autres

manifestations du même genre. C'est à son disciple Richard qu'était laissé le soin de traiter de la vie mystique plus en détail.

Nous en savons à peine plus sur la vie de Richard († 1173) que sur celle de Hugues. C'était un Écossais. Probablement encore très jeune, peu avant ou immédiatement après la mort de Hugues, il entra à l'abbaye de Saint-Victor, à Paris, alors fameuse pour son niveau intellectuel et spirituel. Il était sous-prieur en 1159 et devint prieur en 1162, gardant cette charge jusqu'à sa mort. Il étudia d'abord la philosophie, puis se consacra particulièrement à la vie spirituelle et à l'étude de la mystique. Ses principales œuvres sur le sujet sont *Benjamin Mineur*, sur les premiers degrés de la vie spirituelle, et *Benjamin Majeur*, sur la vie mystique proprement dite. Les titres se réfèrent à la traduction par la Vulgate du Ps 67, 28 (68, 28) : « Voilà Benjamin l'adolescent, l'âme en extase », mauvaise traduction de l'hébreu « à leur tête » ou « les conduisant ». Par ailleurs, Benjamin était le fils de Rachel, laquelle, depuis le temps des Pères, symbolise la vie contemplative par opposition à Léa, figure de la vie active, symbolisme que Richard utilise d'un bout à l'autre des deux œuvres.

Richard distingue trois activités de l'esprit : la pensée (*cogitatio*), la méditation et la contemplation. La pensée est l'activité la plus basse, Richard semble même réellement la tenir en mépris et la caractérise par son indiscipline et son vagabondage sans but et sans direction. La méditation, par contre, est disciplinée, elle demande un effort mental soutenu et tient à son objet. La contemplation, elle, prend son essor et plane dans les sphères sublimes. Elle est la plus haute des trois. La pensée, dans le langage de Richard, relève de l'imagination ; la méditation, de la raison ; et la contemplation, de l'intelligence. De ces trois, la contemplation est intimement liée à la vie mystique. La vie spirituelle commence proprement lorsqu'un homme a fait pénitence pour ses péchés et commence à être visité par Dieu, dont la présence apporte l'attendrissement du cœur et aussi une grande joie — état appelé aujourd'hui « prière d'affection ». Dans cet état, l'imagination joue encore un rôle, aidant la raison à se représenter les objets sur lesquels elle veut méditer. Aussi Richard conseille-t-il

à ce stade d'imaginer ce qu'on ne peut encore percevoir par la raison, puisque l'Écriture elle-même utilise cette méthode et décrit par des images visibles les réalités invisibles, promettant une terre ruisselante de lait et de miel; ou traduisant les joies célestes dans un chant terrestre. Lorsqu'un homme est parvenu à la contemplation, l'imagination n'a plus de part à sa vie spirituelle. A la suite de Hugues, Richard présente la contemplation comme une entrée dans son propre cœur, où l'homme peut goûter une manne cachée. Le goût, dit-il, est meilleur que la vue, car ce que nous goûtons, nous l'assimilons et nous ne faisons plus qu'un avec lui. Dieu, explique Richard, « est vu d'une certaine manière par la foi, d'une autre manière par la raison, et selon une troisième manière encore différente il est discerné par la contemplation ». La première manière est donc au-dessous, et la troisième au-dessus de la raison. La première et la deuxième manières sont dans les limites du pouvoir de l'homme, mais la troisième est un libre don de Dieu, bien que personne ne le reçoive s'il ne l'a d'abord durement mérité. La contemplation conduit directement à l'extase qui, si elle est fréquente, donne un avant-goût de la vie éternelle.

Richard livre un enseignement très riche et très détaillé sur l'extase. Celle-ci a trois causes selon lui : la dévotion intense, l'admiration et l'excès de joie. Toutes trois soulèvent l'esprit humain au-dessus de lui-même dans un état où toutes ses puissances sont comme endormies, parce qu'il est complètement absorbé par les choses divines qui lui sont montrées. Richard aussi compare l'extase à l'entrée de Moïse dans la nuée divine mais, à la différence de Grégoire de Nysse (dont il n'a probablement pas connu la *Vie de Moïse*), il ne parle pas de ténèbre divine, mais de lumière divine; le nuage représente non pas Dieu, mais les affaires humaines, dérobées à la vue de l'homme par la lumière divine. Une première sorte d'extase peut résulter de la seule dévotion brûlante, ou de la dévotion accompagnée d'une vision divine, laquelle, selon Richard, renforce la contemplation extatique. Les visions jouent un rôle encore plus important dans une seconde sorte d'extase, qu'elles provoquent souvent. La nouveauté et la soudaineté d'une vision

transportent l'esprit étonné hors de lui-même, dans une extase qui accroît sa connaissance. Cette vision n'est pas nécessairement imaginative, c'est-à-dire portant sur des objets sensibles, elle peut souvent être purement intellectuelle et sans image. En fait, Richard semble soutenir, contre saint Paul, saint Augustin et toute la tradition byzantine, que « contemplation » signifie « voir la vérité dans sa pureté, sans aucun empêchement ou aucun voile »; dans son étonnement extatique, l'intelligence humaine cesse d'être humaine, et Richard applique à la contemplation mystique ici, sur la terre, la description de saint Paul sur la condition du chrétien au ciel : « contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire » (2 Co 3, 18), avec la seule différence que sur la terre cet état est transitoire.

Si dans la forme d'extase produite par la dévotion et par la joie l'intelligence joue son rôle, la troisième forme, causée par l'intensité de la joie, est plutôt amenée par une abondance de sentiments. Pendant le temps de la visitation de Dieu, l'âme déborde de joie et l'intensité de son bonheur surnaturel la ravit hors d'elle-même dans la sphère divine. Elle serait heureuse de goûter sans fin cette joie, mais cela dépend entièrement de la volonté de Dieu, et l'homme est souvent laissé de longues périodes sans la connaître. L'homme, conseille Richard, doit alors retourner à la méditation, se rappeler les grâces anciennes, louer Dieu avec grande dévotion et ainsi, dans la mesure du possible, préparer la voie pour d'autres visitations de Dieu.

Bien qu'il encourage beaucoup ses lecteurs à désirer les expériences mystiques, Richard recommande aussi de ne pas les recevoir sans discernement. Se référant à la montagne de la Transfiguration, il leur dit de ne pas croire avoir vu le Christ, si Moïse et Élie, c'est-à-dire l'autorité de l'Écriture, ne sont également présents. Il écrit : « Je soupçonne toute vérité qui n'est pas confirmée par l'autorité de l'Écriture, et je n'accepte le Christ glorifié que si Moïse et Élie se tiennent près de lui. » Il est tout prêt à accepter le Christ dans la vallée ou à mi-chemin vers le sommet, c'est-à-dire dans les premières étapes de la vie spirituelle qui portent sur les conditions extérieures,

de la vie intérieure, mais quand il s'agit d'expériences extatiques et de ce qu'on appelle aujourd'hui des « révélations privées », elles doivent être confirmées par Moïse et Élie, représentant l'autorité de l'Écriture et de l'Église.

Richard se rend très bien compte que les sommets de la vie mystique ne peuvent s'atteindre sans épreuves et tentations; il s'y attarde cependant moins que les Pères du Désert avant lui ou saint Jean de la Croix plus tard. Dieu les permet afin que l'homme ne prenne pas trop d'assurance en soi-même et n'attribue pas à son propre mérite ce qui est entièrement dû à la grâce divine.

La vie mystique ne se termine cependant pas à l'extase. Richard divise la vie d'amour divin en quatre degrés. Au-delà des trois degrés de recueillement, de contemplation et d'extase vient le quatrième où l'âme, après avoir atteint Dieu, descend des cimes par compassion pour son prochain et s'adonne à l'apostolat et aux œuvres de miséricorde. Les Pères du Désert regardaient de telles activités comme des tentations. Richard, et avec lui tous les mystiques postérieurs d'Occident, y voient le quatrième et plus haut degré de la vie mystique, l'âme se conformant alors à l'humilité du Christ et imitant son anéantissement dans l'incarnation. « Dans le troisième degré, écrit Richard, l'âme est comme mise à mort, dans le quatrième, elle ressuscite dans le Christ. » Le grand modèle est ici saint Paul qui, malgré son désir de mourir pour être avec le Christ, continue cependant volontiers à vivre, parce que les Églises qu'il a fondées ont encore besoin de sa présence (cf. *Phi* 1, 21-25). Dans ce quatrième et suprême degré, l'homme devient en quelque sorte immortel et impassible; il est déjà inséparablement uni au Christ et les souffrances ne l'abattent plus, mais le réjouissent plutôt. C'est l'amour mystique décrit par saint Paul dans la première *Épître aux Corinthiens* (chap. 13), une charité surhumaine qui se déverse sur tous les hommes parce qu'elle a sa source en Dieu. Les mystiques postérieurs l'appelleront le mariage mystique ou l'union transformante. Richard le compare à la Transfiguration et à la Résurrection.

### 3. LES MONIALES

Depuis le chapitre consacré aux mystiques martyrs de l'Église primitive, aucune femme n'a été présentée dans ce livre. Cela ne signifie pas nécessairement qu'il n'y ait pas eu de femmes mystiques, mais rien ne nous en est parvenu. Les Pères du Désert regardaient généralement les femmes comme des tentatrices et ne voulaient pas avoir affaire à elles. De grands théologiens comme Augustin ou Grégoire de Nysse s'intéressaient à la théologie mystique, mais beaucoup moins aux phénomènes mystiques. Or, de tous temps, les femmes ont fourni les phénomènes plutôt que leurs interprétations. Aussi n'a-t-on point gardé le souvenir des femmes mystiques jusqu'au Moyen Age, où l'on goûta beaucoup ces manifestations et où les confesseurs encouragèrent les moniales qui avaient ces expériences à écrire ou à dicter leurs impressions.

#### *Hildegarde de Bingen*

Tel fut le cas pour Hildegarde de Bingen (1098-1179). Elle appartenait à une famille noble de Rhénanie. Dès l'âge de trois ans, elle eut d'étranges visions et on l'envoya faire son éducation auprès de Jutta, une anachorète réputée, qui avait réuni autour d'elle une communauté de règle bénédictine. Hildegarde reçut l'habit religieux vers 1116 et, en 1136, elle succédait à l'abbesse Jutta. Les visions persistèrent et, vers 1141, elle écrivit à saint Bernard pour le consulter à ce sujet. Le saint répondit en termes très réservés et l'exhorta surtout à la pratique des vertus chrétiennes, qui sont la base solide de toute vie spirituelle, favorisée ou non de visions et de manifestations extraordinaires. Peu après, elle dicta un récit de ses expériences sous le titre de *Scivias* (*Connais les chemins*). Entre 1147 et 1152, elle transporta sa communauté croissante dans un nouveau et vaste couvent à Rupertsberg près de Bingen,

d'où elle voyagea à travers la Rhénanie. Elle fonda encore une autre maison bénédictine près de Rudesheim.

Malgré l'attitude prudente de saint Bernard, la réputation de visionnaire et de prophétesse d'Hildegarde se répandit rapidement à travers la chrétienté et elle compta parmi ses correspondants non seulement plusieurs prélats et princes, mais même l'empereur germanique, Frédéric Barberousse en personne, qu'elle exhorta vigoureusement à faire pénitence et à changer de vie. Ses révélations furent approuvées par trois papes, Eugène III, Anastase IV et Adrien IV, et aussi par le Concile de Trèves. Hildegarde n'a jamais été formellement canonisée, mais le Martyrologe Romain la mentionne comme une sainte depuis le xv<sup>e</sup> siècle.

Le *Scivias* d'Hildegarde est un ouvrage curieux, un mélange original d'idées scientifiques du temps et de vues spirituelles profondes, qui soulèvent la même difficulté que l'enseignement de plusieurs autres mystiques postérieures comme Catherine de Sienne et Marguerite-Marie. C'est le problème de la rencontre d'éléments divins et humains dans les expériences mystiques, sans importance lorsqu'il s'agit de l'union personnelle du mystique avec Dieu, mais réclamant l'attention lorsque lui (ou elle), prétend avoir reçu, dans ces expériences, des révélations particulières qu'il croit devoir rendre publiques. Plusieurs de ces révélations, spécialement dans le cas d'Hildegarde, reflètent simplement les idées erronées du temps. Elle les attribue cependant à une révélation divine directe. Par ailleurs, son enseignement est plein de sagesse et d'intelligence profonde des réalités divines. Comment expliquer un tel décalage? Dans son livre largement diffusé *Les grâces d'oraison*, le Père Poulain tente de résoudre le problème en supposant que Dieu pourrait communiquer d'une manière surnaturelle à une personne la science même erronée de son temps, « mais en la prévenant, de quelque façon, en général, qu'il ne garantit pas le contenu de cet ensemble, et que dès lors il ne faut l'accepter que sous bénéfice d'inventaire ». L'explication est excessivement subtile, sans compter qu'elle ne cherche à absoudre Hildegarde de ses erreurs qu'aux dépens de la véracité divine. Il est beaucoup plus simple de

reconnaître la sujétion d'un mystique à l'erreur comme n'importe quelle autre personne humaine et l'impossibilité par conséquent pour lui de distinguer avec certitude ce que Dieu lui inspire directement et ce que lui-même y ajoute consciemment ou, plus souvent, inconsciemment. Et même pour une révélation d'origine divine, il reste encore la possibilité d'une interprétation erronée par le mystique. Aussi les grands mystiques qui étaient en même temps de grands théologiens et des psychologues expérimentés, comme saint Augustin, saint Bernard ou saint Jean de la Croix, ne firent jamais grand cas de toutes ces manifestations périphériques par rapport au centre de la vie mystique, qui est l'union intime de Dieu et de l'homme. Mais les mystiques moins avertis de la théologie et des risques psychologiques d'erreur — le cas de la plupart des femmes mystiques de l'Église, mais pas seulement d'elles — sont incapables de distinguer dans leurs expériences entre les éléments divins et leurs accompagnements humains. Leurs témoignages doivent être accueillis avec prudence, si grandes soient leur véracité subjective et leur sainteté. Nous présenterons par conséquent la doctrine spirituelle, très impressionnante, d'Hildegarde, et négligerons, dans ses visions, les descriptions parfois tout à fait fantastiques.

L'un des traits les plus frappants de l'œuvre d'Hildegarde est l'absence presque totale d'émotion, si abondante dans les écrits de la plupart des femmes mystiques, comme sainte Gertrude ou sainte Thérèse. Il n'y a pas de récit de conversation aimante entre Dieu et la mystique. A la place, domine l'idée que l'homme est un « animal rationnel », que l'intellect est le plus haut don de Dieu. Au milieu de son monde visionnaire d'êtres allégoriques et d'idées étranges sur le cosmos, elle revient indéfiniment sur l'importance du rationnel : « Mais vous dites, ô homme : Je ne peux faire le bien. Mais je dis : Vous le pouvez. Vous demandez : Comment? Je réponds : Par l'intellect et par la raison. » Elle ne pense pas, bien sûr, que l'homme puisse agir sans le secours de Dieu, mais elle explique que Dieu a formé l'homme pour qu'il puisse connaître le bien et le mal par le don divin de la raison.

Ainsi l'homme peut non seulement résister au mal, mais encore pratiquer l'ascèse et mortifier ses désirs de confort et de vie facile. Elle appelle l'ascétisme « la mère de la vertu » et le place au commencement de la voie mystique, dont elle donne une très belle description dans la quatrième vision du *Scivias*. L'âme, à la recherche de sa maison perdue, demande : « Où suis-je, pauvre vagabonde ? » et reçoit la réponse : « A l'ombre de la mort. » Le dialogue se poursuit : « Je marche sur quel chemin ? — Sur le chemin de l'erreur. — Quelle est ma consolation ? — Le réconfort du vagabond. » Alors, de très loin, elle entend la voix de Sion, sa mère, l'appel à une vie de prière. Elle suit la voix, mais le chemin vers son lieu d'origine est si difficile que l'âme abandonne presque la tentative. Sa mère lui dit alors que Dieu l'a pourvue d'ailes pour voler — métaphore ancienne qui oppose l'aisance de la contemplation à la méditation laborieuse des premiers stades. Ainsi l'âme prend courage et reçoit de nouvelles forces de la contemplation, qui la porte à un « tabernacle », où elle est protégée des flèches de ses ennemis, ce qui signifie : dans une partie profonde de l'âme, ouverte par la contemplation. Là, les tentations extérieures ne peuvent la suivre. Le démon emploie alors des armes plus subtiles, allume sa soif de connaissance et son ambition. Ces attaques surmontées, l'âme accède à une voie plus haute, qui commence avec des purifications très douloureuses, pareilles à la « nuit de l'esprit » décrite plus tard avec tant de détails par saint Jean de la Croix. L'âme souhaite alors s'élever au-delà de son propre intellect, jusqu'à la sphère divine « et commencer ce qu' (elle) ne peut achever ». « Mais quand je m'y essaie, une grande tristesse s'abat sur moi, en sorte que je n'agis pas avec grande sainteté et avec pleine bonne volonté ; je ne sens rien au-dedans de moi, sinon l'inquiétude du doute et du désespoir. Ce pourquoi cette iniquité m'assaille, c'est pour que tout bonheur, tout bien, en Dieu et en l'homme, me devienne pénible et fastidieux. » Il s'agit d'un état bien connu des mystiques, que les Pères grecs appelaient *akédia* (acédie) : l'apathie du contemplatif devenu haïssable à lui-même, se sentant abandonné de Dieu et ne trouvant de consolation

nulle part. Hildegarde comprend que cette intense purification est nécessaire à l'homme pour apprendre l'humilité vraie et porter ainsi beaucoup de fruits. L'humilité, dit-elle, est à la charité ce que le corps est à l'âme : on ne peut jamais les séparer en cette vie.

Cette humilité, produite par les purifications de la nuit obscure, lui était particulièrement nécessaire, à elle qui vivait dans un monde de visions. Selon ses propres descriptions, ces visions avaient deux formes, l'une qu'elle appelle « l'ombre de la lumière divine », beaucoup plus brillante qu'un nuage à travers lequel luit le soleil et, dit-elle, toujours présente dans son âme. Cette lumière « n'avait ni hauteur ni longueur, ni largeur... Et comme le soleil, la lune et les étoiles se réfléchissent dans l'eau, ainsi les écrits, les discours, les vertus et certaines œuvres humaines resplendissent pour moi dans cette lumière. Et tout ce que je vois ou apprends dans cette vision, reste longtemps dans ma mémoire... Mais ce que je ne vois pas en cette lumière, je l'ignore, car je suis, pour ainsi dire, illettrée. » Tout cela est bien difficile à interpréter. A première vue, Hildegarde semble croire que tout son savoir lui vient de ses visions, elle affirme ne pas savoir ce qu'elle n'a pas connu par là — affirmation qui contredit nettement son insistance au sujet de l'intellect humain. Mais c'est précisément ce point qui fournit peut-être l'explication. En se qualifiant d'illettrée, elle veut simplement dire, sans doute, qu'elle ne sait pas suffisamment le latin pour le lire ou l'écrire facilement (elle dictait ses œuvres à un secrétaire qui les traduisait de la langue vulgaire, ou bien arrangeait le latin dans lequel elle tentait de s'exprimer). Il est difficile de croire que son esprit n'était qu'une table rase sous les illuminations divines, et elle-même affirme constamment que Dieu a donné à l'homme une raison pour prendre des décisions. Je suggérerais donc qu'elle entend par vision permanente la simple lumière de la raison, mais qu'elle en parle dans son langage familier plutôt abstrus. Nous trouverons quelque chose de semblable chez sainte Catherine de Sienna. Cette attitude des femmes mystiques à l'égard de leur propre intellect n'était peut-être rien de plus qu'une forme d'humilité ; ne voulant rien attribuer

à leurs propres efforts intellectuels, depuis que saint Paul avait demandé aux femmes de ne point enseigner dans l'Église. En ces temps-là, pour trouver audience, une femme devait attribuer ses déclarations à des révélations privées, ce qu'elle faisait probablement en parfaite bonne foi, car il n'est pas facile à un mystique de distinguer entre ses propres pensées et sa connaissance mystique infuse.

Hildegarde mentionne encore une autre sorte de vision, qu'elle décrit comme la « lumière divine ». Elle voit cette lumière, nous dit-elle, « dans la lumière ordinaire », et en la voyant « toute tristesse et toute angoisse (m') est enlevée : à tel point que je me sens comme une jeune fille et non comme une vieille femme ». C'est manifestement l'état dans lequel elle recevait d'authentiques expériences mystiques. Elle décrit l'une d'elles comme « une mystique et merveilleuse vision, de telle sorte que tout mon intérieur fut secoué et que la sensibilité de mon corps s'éteignit. Ma conscience devint autre, comme si je ne me connaissais pas moi-même ». Description d'extases mystiques au cours desquelles lui apparaissaient des visions fortement influencées par les visions prophétiques de l'Ancien Testament et de l'Apocalypse. Elle y voyait des anges et des rivières, l'Anti-Christ et la Femme. Dans l'interprétation qu'elle en donnait se trouvait enchâssée la pure doctrine chrétienne sur une grande variété de sujets.

#### *Mechtilde de Magdebourg*

Un siècle entier sépare Hildegarde de Bingen et Mechtilde de Magdebourg; un siècle qui vit la fondation des Ordres Mendicants et, dans le domaine séculier, le développement de l'amour courtois et du *Minnesang*, poésie exprimant cet amour. La mystique et visionnaire de Magdebourg (1210-1297) vécut dans ce siècle extraordinaire, mais on sait très peu de chose de sa vie, quelques aperçus seulement ici ou là, dans ses propres écrits. Elle était native de l'Archidiocèse de Magdebourg et fit sa première expérience spirituelle à l'âge de douze ans. De plus en plus tentée de consacrer sa vie, elle

quitte sa famille en 1233 et entre au Béguinage de Magdebourg. Les Béguines avaient été fondées au cours du XII<sup>e</sup> siècle, par un prêtre de Liège, Lambert le Bègue. Elles vivaient en communauté, s'adonnant au soin des pauvres et des malades, mais sans faire de vœux et pouvant garder avec elles leurs biens personnels. Les Béguines de Magdebourg étaient en étroites relations spirituelles avec les Dominicains. Mechtilde était extrêmement critique à l'égard de tous ceux qui ne s'élevaient pas jusqu'à son idéal de perfection. Par ailleurs, comme Hildegarde, elle prétendait avoir reçu son enseignement directement de Dieu. Elle eut des difficultés avec les ecclésiastiques de la ville et dut finalement quitter Magdebourg pour le couvent cistercien de Helfta, alors gouverné par la célèbre abbesse Gertrude. Elle y resta jusqu'à sa mort.

Le recueil des enseignements et expériences de Mechtilde, appelé *La Lumière qui ruisselle de la Divinité*, est un véritable abrégé de la piété mystique du Moyen Age, avec toutes ses richesses et aussi toutes ses limites. Peu de livres reflètent aussi fidèlement l'atmosphère de haute tension spirituelle dans laquelle vivaient ces moniales, profondément impressionnées par les peintures et les sermons sur l'enfer, le purgatoire et le ciel et, tout autant, par les idées de l'amour courtois (*Minne*), traduites en termes religieux. Dans les écrits de Mechtilde, un large fossé existe, cependant, entre le monde et la vie spirituelle, entre le corps et l'âme. Pour elle comme pour les Pères du Désert, le corps est l'ennemi de l'âme, une bête de somme à brider par la contemplation et à nourrir de dédain et de mépris. Selon elle, les joies du mariage détournent des joies du ciel. Par contre, le Christ est un noble jeune homme, « d'une beauté ineffable », escorté de jeunes filles en grand apparat comme un prince terrestre, mais se promenant avec elles « en des lieux célestes ». Son amour pour lui est ici exprimé dans le langage des *minnesinger* : elle ne peut s'éloigner d'Amour, mais doit être emprisonnée par Lui, et demeurer partout où Amour demeure. Les fréquents dialogues entre le Christ et l'âme ne sont pas sans une certaine saveur d'érotisme. Elle parle de lui qui la prend dans ses bras divins et

« Oh, alors, comme elle fut embrassée! » Elle se plaint de son absence, comme une amoureuse de l'absence de son amant, elle descendrait en enfer plutôt que d'endurer l'absence encore une nouvelle semaine. Dieu, le Père ou le Christ (on ne sait pas toujours très clairement de qui elle veut parler), à son tour, la complimente fort souvent — trait de la vie mystique de plusieurs femmes. Le « Dieu Tout-Glorieux » l'appelle sa colombe et lui dit que sa voix résonne comme une musique à son oreille, qu'elle est sa reine, qu'elle est son désir, qu'elle est une fraîche présence sur son sein, une caresse pour sa bouche — accents jusque-là inédits, qui montrent la puissante influence de la poésie amoureuse du temps.

Mechtilde était en effet d'un tempérament beaucoup plus émotif que Hildegarde, et on retrouve dans ses expériences mystiques l'insistance de la prédication des Ordres Mendiants sur l'humanité du Christ et ses souffrances. Conseillant à une de ses connaissances d'abandonner le monde, elle lui suggère de regarder le corps ensanglanté du Seigneur crucifié, elle décrit les mains et les pieds percés par les clous, la tête trouée d'épines. Ailleurs elle écrit que les blessures du Crucifié resteront ouvertes jusqu'au Jugement Dernier, elle parle d'embrasser ses plaies, elle s'étend sur les cicatrices roses de ses pieds. Ainsi l'expérience mystique devient beaucoup plus sensuelle et, bien que la mystique de Mechtilde soit trinitaire, nous le verrons, l'humanité du Christ y joue un rôle plus considérable que chez les Pères et même que chez saint Bernard. On ne sera donc pas surpris de trouver chez Mechtilde un développement assez important de la mystique du Sacré-Cœur. Décrivant l'union entre elle et Dieu (ou le Christ), elle écrit qu'il place son âme à elle dans son cœur brûlant à lui, les deux ne faisant plus qu'un comme l'eau se perd dans le vin. Ailleurs, Jésus lui demande de placer les désirs de son cœur dans son propre cœur divin, et nous sommes très près de la dévotion moderne lorsqu'elle s'adresse à Jean l'Évangéliste et lui dit avoir reposé avec lui sur le cœur de Jésus, où elle a vu de si merveilleuses choses qu'elle est tombée en extase.

Car c'est dans l'extase que les plus hauts mystères sont

connus. Mechtilde décrit cet état comme un doux sommeil, dans lequel l'âme est presque séparée du corps. Elle perd contact avec le monde et, dans son vol, oublie tout. Cependant, au plus sublime de cet état, l'âme doit le quitter et redescendre dans le corps pour remplir ses devoirs terrestres. Ailleurs, Mechtilde parle d'un ravissement spontané par lequel elle se trouve dans la Sainte Trinité comme un enfant sous le manteau de sa mère. Elle parle souvent de l'union avec la Sainte Trinité, et s'y sent « engloutie » ou « immergée comme un poisson dans la mer ». Elle sent aussi la puissance de la Sainte Trinité se déverser dans son âme et son corps, apportant la vraie sagesse. Elle voit encore une prière « écrite dans la Sainte Trinité », et une nuit elle la vit « dans les hauteurs » en même temps que l'âme du Christ.

Mechtilde ne précise pas en quel sens elle « vit » la Sainte Trinité. Prises au pied de la lettre, ces « visions » de la Trinité elle-même seraient intellectuelles, expériences mystiques les plus hautes qui soient, sommet de toute une vie mystique. Les visions de Mechtilde sont douteuses, car elle prétend avoir vu une prière écrite dans la Trinité, elle prétend aussi que la Trinité lui parle et, ailleurs, qu'elle voit quatre rayons en partir. Tout cela semble indiquer plutôt une vision imaginative dans laquelle elle se représente la Trinité sous un symbole quelconque. Ce serait cohérent avec les autres visions de Mechtilde toujours très imaginatives et en parfait accord avec l'enseignement et le langage artistique de son temps. Elle voit les âmes du purgatoire noircies, brûlées, sentant mauvais. Ses visions de l'enfer défient presque la description, remplies d'horribles tourments, de pécheurs placés dans le ventre du diable, de gloutons avalant des pierres chauffées au rouge et buvant du soufre, de voleurs suspendus par les talons, et d'usuriers constamment rongés par les démons. Le ciel, d'autre part, est représenté comme la cour brillante d'un empereur. Dieu lui-même y accueille les élus et les couronne de diverses façons selon leur condition. Elle voit aussi la vie de Marie et de l'enfant Jésus à travers l'art et la légende du Moyen Age : la naissance de l'enfant arrivant sans que Marie s'en aperçoive. Il passe simplement à travers elle et se retrouve

soudain sur son sein. Lorsque la visionnaire lui demande où est Joseph, Marie répond qu'il a été en ville acheter du poisson et du pain. Pendant ce temps Satan, assis en enfer, grince des dents.

L'autorité ecclésiastique censura certaines des visions de Mechtilde, en particulier une très précise, où elle avait vu Jean le Baptiste célébrer la messe : on lui opposa que ce saint ne fut jamais prêtre et ne pouvait donc célébrer la messe. Mechtilde répliqua, non sans raison, que ces choses n'étaient pas à prendre littéralement ; son expérience de la réalité mystique différait de sa description autant que la lueur d'une chandelle de l'éclat du soleil, elle pouvait la décrire avec la seule aide d'images et de mots humains. Du coup, à son tour, elle attaque ses critiques, les traite de maîtres aveugles, et leur dit qu'ils paieront de souffrances leurs mensonges et leur haine.

Car Mechtilde, bien que s'appelant souvent une « pauvre fille », était douée d'un tempérament assez violent et réagissait vivement à la critique. Elle se fit dire une fois que son livre devrait être brûlé. Dieu lui assura que cela ne se pouvait, parce que ce livre était le sien, et que les paroles avaient passé de sa propre bouche dans son âme à elle. Elle termina en priant Dieu de préserver le livre des yeux des trompeurs, issus du monde souterrain, non du ciel, gonflés par la haine et l'orgueil spirituel. Elle réitère sa conviction sur l'origine divine de son livre dans un autre passage, affirmant encore qu'il venait « du cœur et de la bouche de Dieu » et n'était pas d'origine humaine.

Les attaques soulevées par le livre n'étonnent pas : en plus de certaines opinions théologiques étranges, celle selon laquelle par exemple la nature divine aurait acquis une chair et des os par l'Incarnation et le Christ aurait répandu le sang du Père céleste, il blâmait, sans aucun égard, les gens spirituellement tièdes, clergé de cathédrales, « l'Église profane », princes et dames de châteaux, « plongés dans l'impureté ». Pourtant, à côté de ces condamnations en bloc, assez courantes dans les œuvres et les sermons des saints, et de ses visions qui ne sont pas toujours acceptables, le livre de Mechtilde reflète

l'intense amour de Dieu d'une vraie mystique, souvent dans un langage d'une grande beauté poétique. L'union mystique, qui est essentiellement une union des volontés, a lieu dans une « sainte quiétude », Dieu et l'âme se donnant l'un à l'autre. L'âme souffrira souvent de la blessure d'amour produite par son intense désir du divin amant. Elle éprouve alors une solitude plus amère que la mort. Elle crie vers Dieu et l'attend, le cœur lourd, elle n'a pas de repos et souffre le tourment, se sent en déréliction, ni les anges, ni même Notre-Dame ne peuvent la consoler. Car l'âme est créée à l'image de Dieu, Dieu seul peut apaiser son désir. Aussi, lorsqu'il est venu « et que l'heure bénie est passée où Dieu a octroyé à l'âme aimante sa consolation sublime, alors l'âme est si pleine de délices que tout lui semble bon ».

#### *Sainte Gertrude*

Sainte Gertrude (1226-1302 environ), du couvent cistercien de Helfta, où Mechtilde se réfugia dans sa vieillesse, développa la mystique du Sacré-Cœur. On sait très peu de chose sur sa vie. Elle entra au couvent à l'âge de cinq ans et ne le quitta jamais. Ses centres d'intérêt furent d'abord intellectuels. Elle apprit bien le latin et étudia les arts dits libéraux, philosophie, rhétorique, etc. Mais au cours d'un Avent, probablement en 1280, un sentiment de vide intérieur et une étrange inquiétude vinrent troubler sa vie paisible jusque-là. Cela dura jusqu'à une certaine nuit, peu avant la fête de la Purification (2 février). Elle était au dortoir, après Complies, lorsque le Christ lui apparut et plaça sa main dans la sienne, en disant : « Je te sauverai et délivrerai, ne crains point. Je te recevrai et t'enivrera du torrent de ma volupté divine. » Elle abandonna dès lors ses premiers centres d'intérêt et se livra à la prière et à l'étude de l'Écriture et des Pères, spécialement saint Augustin, Grégoire le Grand, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor.

Sa vie mystique cistercienne, qui progressa rapidement, se centra sur la liturgie. Beaucoup de ses extases survenaient pendant la messe, habituellement à l'occasion de quelques

paroles qui provoquaient ses ravissements. Ainsi à la messe *Gaudete* du troisième dimanche de l'Avent, elle sentit une flèche d'amour percer son cœur, et un deuxième dimanche de Carême, où on lisait l'évangile de la Transfiguration, il lui sembla qu'un visage se pressait contre le sien. « Lors donc que vous approchâtes votre face adorable en laquelle se trouve la source abondante de toute félicité de la mienne, j'aperçus une douce lumière qui, sortant de vos yeux divins et passant par les miens, se répandait dans toutes les plus secrètes parties de moi-même. » Parfois, pendant la messe dans la chapelle du couvent, Gertrude voyait également le Christ offrir la messe au ciel, et expérimentait cette liturgie « mystique » avec ses sens spirituels, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher jouant chacun leur rôle.

Il n'est donc pas surprenant que sa grande vision du cœur du Christ ait aussi été intimement liée à la liturgie. Elle advint à la fête de saint Jean l'Évangéliste, pendant la récitation des Matines au chœur. Tout à coup l'apôtre lui apparut et l'invita à venir avec lui se reposer sur la poitrine du Seigneur. L'enlevant, il la présenta à Jésus, la plaça à la droite de celui-ci, et se mit à gauche. Elle pourrait ainsi, expliqua-t-il, boire plus facilement les consolations qui coulent du cœur divin, parce que la lance le perça au côté droit. Remplie d'une immense joie par le battement du cœur divin, elle demanda à l'apôtre pourquoi il n'en avait rien écrit dans son évangile. Il lui répondit que la connaissance des battements du cœur divin avait été réservée pour cette période plus tardive, la connaissance de ces mystères rallumerait alors l'amour refroidi des chrétiens.

À la différence de la Dévotion moderne, il n'est pas question de souffrance ni de réparation dans l'expérience mystique de Gertrude. Le cœur de Jésus se montre à elle rayonnant de gloire, aimant et aimé, et la mystique répond joyeusement, chantant « un cantique sur l'instrument... (du) divin cœur par la vertu de l'Esprit de consolation ». Toute la vie mystique de Gertrude, dominée par une union étroite avec le cœur divin, respire une joie extraordinaire. Ce cœur est un trésor qui contient toutes les richesses, une lyre touchée par l'Esprit-Saint, un encensoir d'où montent de doux parfums, une lampe

suspendue entre le ciel et la terre. Il est aussi sa maison, où l'appelle la voix de son céleste amant : « Viens à moi, mon amour; entre en moi, mon amour. » Elle croit, pendant sa prière contemplative, être fréquemment attirée dans ce cœur. Là elle pose au Christ de nombreuses questions sur ses actions et il lui répond. Il est courant chez les mystiques de croire que l'expérience mystique apporte un enseignement; on peut s'y attendre, étant donné le lien spécial du don de sagesse et de l'expérience mystique. Il y a une grande différence cependant entre les paroles ineffables que saint Paul entendit dans son extase et les dialogues foisonnants de questions (souvent très naïves) et de réponses que sainte Gertrude et d'autres visionnaires prétendent avoir tenus avec le Christ. Comme les étranges révélations de Hildegarde, ces dialogues semblent devoir plus à l'imagination humaine qu'à l'inspiration divine. Cela ne signifie pas que les grandes visions liturgiques de Gertrude ne contiennent pas d'éléments divins, mais tout un accompagnement, particulièrement les longs entretiens avec Notre-Seigneur ou avec les saints, relèvent certainement de facteurs humains. Comme on l'a indiqué précédemment, ce mélange souvent inextricable de l'humain et du divin est très fréquent dans les visions des saints et ne doit pas être oublié quand on apprécie celles-ci.

Un trait essentiel des expériences authentiquement surnaturelles est leur incitation à l'humilité et non pas à l'orgueil. Gertrude écrit : « Lorsqu'elle s'humiliait au souvenir de ses fautes, de son cœur sacré Notre-Seigneur déversait sur elle toute la vertu et la beauté des perfections divines. » Elle fait dire au Seigneur : « Mes grâces servent habituellement à t'humilier, car tu te trouves indigne d'elles. » Le Christ lui enseigne également un principe sûr pour le discernement des esprits : « Quiconque sait en son cœur que sa volonté est si unie à la mienne qu'elle ne s'en écartera jamais, que ce soit dans la prospérité ou l'adversité, qui agit et souffre en toutes ces choses seulement pour ma gloire, il peut croire avec certitude que ce qu'il apprend intérieurement est bien de moi, si c'est utile aux autres et non contraire aux Écritures. »

Et elle eut à apprendre cette totale acceptation de la volonté

divine. Un jour qu'elle était malade, elle mécontenta le Christ en lui demandant de guérir afin de reprendre l'observance. Il lui dit que dans ce cas elle se satisferait elle-même, tandis qu'en continuant d'être malade, elle ferait ce qui lui plaisait, à lui : « Je prends plus de plaisir à tes bonnes intentions dans un état de souffrance qu'à la douceur de ta dévotion qui t'est agréable à toi. » A part ces conflits relativement mineurs, la vie mystique de Gertrude semble avoir été extraordinairement tranquille. Elle ne connaît pas de tension entre le monde divin et son milieu humain. Au contraire, ils semblent se pénétrer l'un l'autre. Les riches brocards et les pierres précieuses qui abondent dans ses visions et ses allégories conviennent aussi bien à cette mystique monastique qu'aux tendres vierges et aux saints de la peinture contemporaine. Cette moniale accorde la nature et le surnaturel en un tout harmonieux lorsqu'elle écrit « que personne n'estime moins les réalités spirituelles parce qu'elles se cachent sous des images corporelles ».

## 9. L'expérience et la théologie mystiques des ordres mendiants

La fondation des ordres mendiants, Dominicains et Franciscains, est l'événement religieux le plus important du XIII<sup>e</sup> siècle. Tous les deux exercèrent une influence considérable sur la vie et la doctrine mystiques ; les Dominicains étant en grande partie responsables du développement de la mystique dite spéculative ; et les Franciscains, d'une spiritualité plus affective. Saint Dominique et saint François furent tous deux, personnellement, des mystiques, bien qu'on en sache très peu sur leur vie intérieure. Le fils le plus éminent de saint Dominique, saint Thomas d'Aquin, établit les principes de la vie mystique dans le contexte de la théologie scolastique.

### *Saint Thomas d'Aquin*

Saint Thomas (mort en 1274), le « docteur angélique » comme on l'appelle souvent, descendait d'une noble famille, les comtes d'Aquino. Il fut élevé à l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin, dont ses parents espéraient qu'il deviendrait un jour abbé. Venu à Naples en 1240 pour terminer sa formation, il entra en rapport avec le nouvel ordre des Dominicains, dont l'idéal de pauvreté, d'étude et de vie apostolique le séduisit aussitôt. Sa famille s'opposa violemment à son entrée chez les Dominicains, qui leur paraissaient socialement moins acceptables que les aristocratiques Bénédictins du Mont-Cassin. Il s'obstina et, en 1244, revêtit l'habit noir et blanc des Frères prêcheurs. L'Ordre l'envoya l'année suivante à Paris étudier sous Albert le Grand, qu'il devait suivre plus tard au *Studium*

Generale de Cologne. Saint Thomas enseigna, par la suite dans divers centres dominicains, entre autres à Paris, Rome et Naples, participa aux controverses philosophiques et théologiques du temps, et écrivit ses grandes œuvres, en particulier la *Somme théologique*, qui devint et demeure jusqu'à nos jours l'œuvre théologique ayant le plus d'autorité dans l'Église catholique. Thomas fut surtout un philosophe et un théologien, mais nous avons de sérieuses raisons de penser qu'il eut également des expériences mystiques. Il y a l'histoire bien connue selon laquelle des anges, après une violente tentation, donnent au jeune Thomas une ceinture mystique qui le garde de la sensualité pour le reste de sa vie. Plus tard dans sa vie (il était alors en train d'écrire la Troisième Partie de la *Somme*, au sujet de la mort et de la résurrection du Christ), comme il priait en extase devant l'image du Christ en croix, il entendit ces paroles : « Thomas, tu as bien écrit de moi, quelle récompense veux-tu ? » Thomas répondit : « Point d'autre que toi-même, Seigneur. » A la fin, quelques mois avant sa mort, la contemplation mystique prit pour lui tant d'importance qu'il renonça à écrire. A son proche ami Réginald qui le pressait de poursuivre son œuvre, il répondit qu'il ne pouvait pas, et que tout ce qu'il avait écrit lui semblait comme de la paille en comparaison de ce qu'il avait vu.

Malgré sa méthode scolastique strictement objective, les écrits de saint Thomas témoignent du fait que ses descriptions de la vie spirituelle ne sont pas pure mise en œuvre intellectuelle, mais reposent sur son expérience personnelle. « Adhérer à Dieu » est une de ses expressions favorites. Il voit l'ensemble de la vie spirituelle comme un magnifique organisme, basé sur les vertus et les dons du Saint-Esprit, surtout le don de sagesse. Dans un beau passage de la *Secunda Secundae* (deuxième division de la seconde partie) de la *Somme théologique*, il explique comment, chez l'homme parfaitement purifié, même les vertus dites cardinales, déjà connues des philosophes païens, unissent à Dieu : la prudence d'un tel homme considère seulement les réalités divines, sa tempérance fait peu de cas des désirs terrestres, sa force méprise les souffrances et sa justice est toujours attachée à imiter l'attitude divine.

La racine et la consommation de toutes les vertus à la fois est, évidemment, la charité, dont l'un des effets principaux est la joie spirituelle. Car penser à Dieu produit la joie, une joie n'admettant aucune souffrance en elle-même, bien que ne pouvant jamais être parfaite ici-bas : de ce côté-ci de l'éternité, le désir de Dieu ne peut jamais être satisfait. Même la méditation de la Passion du Christ, si importante dans la mystique médiévale, procure la joie, parce qu'elle découvre l'amour de Dieu pour les hommes, même si elle s'accompagne de souffrance en raison du péché, cause de la souffrance du Christ. En vérité, Dieu en lui-même est l'objet premier de la dévotion mais, en raison de sa faiblesse, l'homme a besoin, pour accéder à la connaissance des réalités divines, d'intermédiaires plus adaptés à sa sensibilité, en premier lieu l'humanité du Christ. Car, écrit saint Thomas dans son Commentaire sur les *Colossiens*, « si quelqu'un considère pieusement et assidûment les mystères de l'Incarnation, il y trouvera un abîme de sagesse si extraordinaire qu'elle dépasse toute connaissance humaine ». Dans le contexte, saint Thomas entend par sagesse un don du Saint-Esprit, et non pas un simple produit de l'expérience humaine. La Sagesse crée une certaine « connaturalité » avec les réalités divines, vers lesquelles elle est tournée, et cette affinité naturelle est l'œuvre de la charité, qui unit l'homme et Dieu. Chez l'homme qui le possède à un degré éminent, le don de Sagesse dirige aussi bien l'action que la contemplation. Certes la contemplation est, en soi, supérieure à l'action, mais ici sur la terre il faut préférer à la vie purement contemplative la combinaison des deux vies de Marthe (active) et de Marie (contemplative), permettant à l'homme de livrer aux autres ce qu'il a reçu de sa contemplation (*contemplata aliis tradere*). Saint Thomas raisonne de manière suivante dans son traité sur la *Perfection de la vie spirituelle* : « Plus la vie contemplative apparaît grande et élevée lorsqu'on la compare à la vie active, plus semble grande l'œuvre de l'homme pour Dieu, lorsqu'il souffre préjudice dans sa contemplation bien-aimée pour se dévouer au salut de son prochain par amour pour Dieu. Cela... semble relever d'une plus haute perfection de l'amour que de rester si attaché

à la douceur de sa contemplation qu'on n'y renoncerait en aucun cas, même s'il s'agit du salut des autres. »

Saint Thomas livre ses vues sur les phénomènes de vie mystique dans les « questions » de la *Secunda Secundae* qui traitent de la prophétie et du ravissement. La prophétie — les autres formes de connaissance mystique également — suppose dans l'âme une lumière qui excède la lumière normale de la raison naturelle. Cette lumière n'est pas permanente, mais passagère<sup>1</sup>, et produit la plus grande certitude. Cependant, beaucoup de connaissances prophétiques ou mystiques ne sont pas d'un caractère surnaturel certain, et souvent l'homme ne sait pas distinguer entre les inspirations divines et ses propres pensées. Souvent aussi l'enseignement divin a pour véhicule des visions imaginatives et, pour saint Thomas, celui dont l'esprit n'est pas éclairé pour juger ces visions n'est pas un prophète. Car l'esprit du prophète — et celui du mystique vrai — reste soumis au prophète, c'est-à-dire que celui-ci doit être capable de connaître et de juger sa propre expérience, et ne pas être dans une confusion d'esprit telle qu'il ne puisse se rappeler correctement ou interpréter ses visions, comme ce fut le cas, ajoute saint Thomas, des prophétesses de la secte montaniste au II<sup>e</sup> siècle. Ces visions surviennent toujours dans un état d'extase, lorsque les sens sont fermés à toute impression extérieure et ouverts aux seules images porteuses de l'enseignement divin. Une autre manifestation bien supérieure de la vérité divine se fait sans le secours d'aucune image, mais « dans la contemplation nue »; elle est directement imprimée dans l'intellect. Les mystiques postérieurs la décriront dans les « visions intellectuelles », bien que ce ne soit pas des visions à proprement parler, puisqu'elles ne font rien « voir » réellement.

Saint Thomas distingue l'extase du ravissement. L'extase, dit-il, signifie seulement une sortie de soi tandis que, dans le

1. Comparer à cette doctrine la description que fait sainte Hildegarde des deux lumières de l'âme ; la première est certainement la lumière de la raison humaine, même si par méprise elle la croit due à une intervention surnaturelle.

ravissement, s'y ajoute une certaine violence. Il y a trois causes de ravissement. La cause peut être pathologique : l'homme subit cette soudaine aliénation de ses sens par suite d'une infirmité naturelle. La deuxième cause est diabolique : c'est le cas des possédés. La troisième cause est divine : par exemple les ravissements d'Ézéchiel et de saint Paul. Dans cette dernière sorte de ravissement, l'homme est enlevé soudainement de la nature vers le divin et reçoit des révélations surnaturelles.

Il est typiquement thomiste de discuter la théologie de la vie mystique en insérant ses manifestations dans le cadre des vertus chrétiennes et des dons du Saint-Esprit. Pour saint Thomas, ce ne sont pas une série d'événements extraordinaires, mais la floraison suprême de la vie chrétienne.

#### *Saint Bonaventure*

Bonaventure (1221-1274), ami et contemporain de saint Thomas, était fils de saint François, profondément imbu de l'esprit du fondateur de son Ordre, dont il rédigea une biographie. Bien sûr, saint François (1181/2-1266) fut lui-même un mystique de la plus belle eau, qui insuffla à ses disciples son amour profond pour l'Enfant-Jésus, le Christ crucifié et le Saint-Sacrement. Son fameux *Cantique du Frère Soleil* loue Dieu à travers toutes les créatures. Il fut le troubadour de Dame Pauvreté. Sa dévotion à la Passion reçut le sceau final dans son extase au Mont Alverne, deux ans avant sa mort : il eut la vision d'un séraphin crucifié et reçut les stigmates du Christ dans son corps. Le miracle, divulgué après la mort de saint François, causa une prodigieuse impression sur toute la chrétienté occidentale et contribua beaucoup à répandre la dévotion à l'humanité de Jésus et à ses souffrances. Le fait influença aussi profondément l'enseignement mystique du grand docteur franciscain Bonaventure. Natif de Bagnoregio en Italie, il fit ses études à Paris. Vers 1243, il entre chez les Franciscains et continue ses études sous le fameux Maître Alexandre de Halès. Bachelier en 1248, il enseigne l'Écriture

à l'Université. Cinq ans après, il est fait Maître et, comme tel, se trouve engagé dans la controverse entre les Ordres Mendians et les théologiens séculiers très affectés par l'intrusion dans l'Université des Dominicains et Franciscains nouvellement fondés. En 1257, Bonaventure est élu Ministre Général de son Ordre. Il doit non seulement entreprendre de longs voyages, mais aussi intervenir dans les querelles nées à l'intérieur de l'Ordre au sujet de la pauvreté. C'est cependant durant cette période d'intense activité qu'il écrit ses *Opuscles* spirituels, contenant la plus grande partie de sa doctrine mystique. Élu cardinal en 1273, il accompagna le pape Grégoire X au Concile de Lyon, où il mourut.

Ses principales œuvres spirituelles sont *La Triple Voie*, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, le *Soliloque des Quatre Exercices* et la *Vigne mystique*. *La Triple Voie* décrit les étapes traditionnelles de la purification, de l'illumination et de l'union, celle-ci culminant dans l'état d'extase. L'homme, dans la purification, est éperonné par la « pointe du remords », selon une activité triple là aussi : le souvenir des péchés, la connaissance de soi et la considération du bien. En accord avec l'idéal franciscain, Bonaventure exige beaucoup de celui qui veut atteindre à l'union avec Dieu : il doit non seulement refréner tout désir naturel, mais il doit encore en supprimer jusqu'aux premiers mouvements. Pour y parvenir, Bonaventure conseille de méditer sur ces trois points : considérer le jour de sa mort comme imminent, le sang de la Croix comme fraîchement versé, et le visage du Juge comme présent. Les Danses macabres du Moyen Age tardif, les crucifixions réalistes et les tableaux du Jugement Dernier qui décorent tant d'églises médiévales témoignent du succès de cet enseignement franciscain, dont le but était une totale réforme morale de l'individu sensuel. Car, demande Bonaventure, qui « serait assez stupide se sentant baigné d'un Sang si précieux, pour laisser en soi régner coupablement la négligence, la convoitise et la malignité? »

Une fois suffisamment purifié, l'homme entre dans la voie illuminative, dominée par le « rayon d'intelligence ». Il n'a plus besoin alors de réfléchir sur ses propres péchés, sur la

mort ou sur le jugement. Il est éclairé sur les grands mystères du christianisme et sur la miséricorde de Dieu, qui nous a donné son Fils pour frère et ami, et l'Esprit-Saint en gage d'approbation et d'adoption. C'est à ce stade que l'homme recouvre ses sens spirituels, si essentiels dans l'enseignement des Pères Grecs. Par le sens spirituel de l'ouïe, il comprend les paroles du Christ, par sa vue renouvelée, il contemple les splendeurs de la lumière. Quand il soupire après la Parole inspirée, il retrouve le sens spirituel de l'odorat. Avec les deux derniers sens, le goût et le toucher, il quitte déjà la voie illuminative et s'approche de la vie mystique. Car lorsque l'âme « amoureusement embrasse le Verbe incarné, recevant de lui son bonheur et passant en lui dans l'amour extatique, elle recouvre le goût et le toucher... Aussi, à ce niveau, ses sens intérieurs restaurés, l'âme est disposée à l'extase spirituelle. »

Cet amour pour le Verbe incarné est au centre du beau traité de *La Vigne mystique*, qui contient l'enseignement du docteur franciscain sur le Sacré-Cœur. Il s'adresse ainsi au Seigneur crucifié : « Votre côté a été percé afin qu'une entrée y fût ouverte pour nous. Votre cœur a été blessé, afin que nous puissions demeurer dans cette vigne, à l'abri des troubles du dehors. Il a cependant été aussi blessé pour que nous puissions voir à travers la blessure visible l'invisible blessure de l'amour... Car la blessure charnelle montre la blessure spirituelle. » La contemplation du cœur et du côté blessés de Jésus augmente l'amour du mystique, et il commence à sentir lui-même avec le cœur du Christ : « Voyez, j'ai un seul cœur avec Jésus. » Cette contemplation conduit également à la voie unitive, car, s'exclame Bonaventure : « Comme vous serez heureux si, après être entrés... dans les fleurs du sang, je veux dire dans les blessures du Christ, vous devenez libres des clameurs de ce monde... et si, occupés de lui seulement, en qui vous êtes entrés, vous pouvez goûter et comprendre combien Jésus est bon et doux » — un passage qui montre très clairement l'importance de l'humanité souffrante du Christ pour le mystique franciscain, puisque la contemplation des « fleurs du sang » le conduit à l'union avec le cœur de Jésus, qui devient un avec le cœur du contemplatif.

La voie unitive a pour symbole « l'étincelle de sagesse » : Dieu et l'âme sont unis l'un à l'autre, et de cette union jaillit la « vraie sagesse », qui est la connaissance expérimentale de Dieu. Dans *l'Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Bonaventure décrit la voie unitive avec l'image du Septième Jour, le jour du repos, car il définit l'extase, le plus haut degré de la vie spirituelle pour lui, comme un repos de l'esprit. En elle, l'esprit ne transcende pas seulement le monde des sens, mais il se transcende lui-même, et le Christ est le moyen de ce dépassement. Le docteur représente l'extase comme une sorte de mort, par laquelle l'homme gît au tombeau avec le Christ, mort à toute excitation extérieure, comme saint François sur le Mont Alverne, « où il passa en Dieu par l'excès de la contemplation. » Lorsque ce passage est parfait, toute activité intellectuelle est abandonnée et ce que Bonaventure appelle « la pointe de l'affection » doit se trouver transformé complètement en Dieu. Cette pointe est le siège de la vie mystique. Nous y avons déjà fait allusion et les mystiques médiévaux la désignent par plusieurs noms. Cette pointe, cette étincelle ou ce fond de l'âme est transformé en Dieu ou, comme disaient les Pères, « déifié ».

Bonaventure refuse d'expliquer comment cela se produit, parce que ce n'est point passible d'explication rationnelle. Si nous voulons en avoir quelque connaissance, recourons à la grâce, non à l'enseignement ; au désir, non à l'intellect ; à la prière, non aux livres ; à Dieu, non à l'homme ; à la ténèbre, non à la lumière. Bonaventure termine ainsi ce passage de *l'Itinéraire de l'esprit vers Dieu* : « Mourons donc et entrons dans la ténèbre ; imposons silence aux préoccupations, à la concupiscence et à l'imagination sensible ; passons avec Jésus crucifié de ce monde au Père. » Ainsi, pour Bonaventure également, la voie mystique est une voie de ténèbre, de silence. Lorsque la partie supérieure de l'âme fait l'expérience de Dieu, toute activité humaine de compréhension et d'imagination doit cesser. Mais un trait demeure caractéristique du franciscain du XIII<sup>e</sup> siècle, et ne figure jamais dans la voie purgative de Grégoire de Nysse ou du Pseudo-Denys : même dans la ténèbre de la contemplation mystique, le Christ

crucifié est présent à l'homme, il l'accompagne dans la demeure surnaturelle du Père.

Le chemin vers cette union suprême n'est pas dénué de souffrances. Dans une autre description de la vie spirituelle, Bonaventure le divise en « six degrés de l'amour de Dieu ». Le premier est la « douceur » : l'homme apprend, pour commencer, « à goûter combien doux est le Seigneur » et, par là, se détache des créatures. Le deuxième degré est déjà douloureux : l'homme comprend combien Dieu est en réalité loin de lui et il soupire après lui dans son désir insatisfait. La troisième étape est appelée « dégoût » : l'âme est si puissamment attirée vers Dieu, sans toutefois pouvoir l'atteindre, que toute autre chose lui devient haïssable. C'est une période d'épreuves pendant laquelle l'homme balance entre les deux zones naturelle et surnaturelle, sans appartenir à aucune, car sa nature inférieure fait encore obstacle et l'empêche de s'élever vers les sommets. Pour se dégager tout à fait, l'homme doit embrasser résolument la Croix et gravir le quatrième degré, que Bonaventure appelle « ebrietas », enivrement. Ici la peine se fera consolation et pour l'amour de Dieu il se réjouira de la souffrance et de l'affliction. Cela répond à ce que saint Jean de la Croix appellera plus tard « la nuit de l'esprit », processus douloureux de purifications passives, sans lesquelles un homme ne peut atteindre les sommets de la vie mystique. Cette période cependant n'est pas dépourvue de joie spirituelle, causée par l'amour du Christ, pour qui toutes ces épreuves sont endurées. Vient ensuite l'état plus heureux de « sécurité » : la confiance du mystique dans le secours divin est telle qu'il croit impossible d'être jamais séparé de Dieu. La « sécurité » est suivie par le dernier état, le plus haut possible en cette vie, la « tranquillité », « dans laquelle il y a une telle paix et un tel repos que l'âme en quelque sorte est en silence et en sommeil », morte au monde extérieur. C'est l'état d'extase modelé sur la vie du ciel. Bonaventure ne s'arrête ni sur la rigidité des membres, ni sur les visions intellectuelles, si souvent associées à l'extase, mais seulement sur la profonde paix qui envahit l'âme en extase, lui faisant s'écrier : « Qu'il nous est bon d'être ici ! » Cette paix est un reflet de la paix éternelle du ciel, acquise

par les souffrances crucifiantes des états de « dégoût » et d'« ébriété », une paix qui dépasse tout entendement.

### Raymond Lulle

Raymond Lulle (1235-1316) fut l'un des personnages les plus hauts en couleur du Moyen Âge. Il était natif de Majorque, l'une des Îles Baléares au large de l'Espagne, aujourd'hui station de tourisme de l'Europe, mais alors royaume à peine reconquis par les chrétiens sur une longue occupation musulmane. Un grand nombre de Maures y vivaient encore, ainsi que beaucoup de Juifs. Raymond, jeune et impressionnable, se trouva ainsi en contact avec des religions et des cultures diverses. Son père avait pris part à la conquête de l'île et Raymond lui-même devint l'ami intime du jeune roi. Il mena la vie de courtisan, eut des maîtresses et même son mariage avec une femme noble ne réussit pas à amender sa conduite morale. Il composa, à la manière des troubadours, de nombreux poèmes d'amour, dont aucun ne nous est parvenu. À l'âge de trente ans, une vision, cinq fois répétée, du Christ en croix le convertit et dès lors il ne désira plus que servir Dieu et lui gagner les autres.

À la fête de saint François, il entendit un évêque prêcher sur le saint et se sentit aussitôt attiré par l'idéal franciscain. Il vendit ses biens, réserva ce qu'il fallait pour sa femme et sa famille, et se fit tertiaire franciscain. Il fit un pèlerinage aux sanctuaires espagnols de Saint-Jacques-de-Compostelle et de Montserrat, puis passa neuf ans, à Majorque, dans la prière et l'étude des langues orientales. Il se retira, à l'âge de quarante ans, sur le Mont Randa, près de Palma, pour méditer dans la solitude complète. C'est là qu'il crut recevoir d'une inspiration divine un nouveau système, qu'il intitula « le Grand Art » (*Ars Magna*), et grâce auquel, pensait-il, on pouvait connaître toute vérité et bannir toute erreur. Cet enseignement, qui semble avoir trop accordé à la raison au détriment de la foi, fut plus tard (1376) condamné, ce qui empêcha la canonisation de Lulle. Vers la même époque, il

écrivit *Le livre de la Contemplation* qui le rendit bientôt célèbre. Le roi Jacques de Majorque l'appela à sa cour de Montpellier, où deux Franciscains déclarèrent son livre orthodoxe. Son grand désir était de convertir les Musulmans. Dans ce but, il fonda à Miramar (Majorque) une école missionnaire pour les langues orientales, avec trente franciscains pour premiers étudiants. Malgré l'approbation du pape Jean XXI (1276), l'école ne prospéra pas. Vingt ans après, Raymond se plaignait de son déclin. Lulle écrivit probablement à Miramar son ouvrage mystique *Le livre de l'Ami et de l'Aimé*. C'est au service de l'Aimé, le Christ, qu'il s'engagea alors, au milieu de sa vie, dans une activité apostolique prodigieuse, et embrassa une rude vie de voyages presque continuels jusqu'à sa mort à quatre-vingt-un ans. Il visita probablement la Turquie, la Palestine, l'Égypte et l'Abyssinie, avant de retourner à Montpellier en 1284, où il écrivit son roman *Blanquerna*, la description d'une utopique « cité de Dieu ». Il alla à plusieurs reprises à Rome chercher un appui pour ses projets de mission et de nouvelles écoles missionnaires, mais sans succès. Aussi décida-t-il de se rendre lui-même chez les Sarrazins, après des hésitations et de sérieux combats intérieurs. Il discuta à Tunis avec de doctes musulmans. Chassé, il échappa de justesse à la mort par lapidation. De nouvelles déconvenues l'attendaient à son retour à Rome. Boniface VIII était trop impliqué dans les politiques européennes pour s'intéresser aux plans de ce laïc étrange, en habit de pénitence, à longue barbe blanche, qui ne craignait pas de fustiger les mondanités du clergé. De Rome, il se rendit à Genève et, de là, à Montpellier, puis enfin à Paris, où il tenta de gagner Philippe le Bel à ses idées, mais de nouveau sans succès. Il retourna à Majorque en 1299, et loin de passer sa vieillesse dans un repos bien mérité, il redoubla alors d'activité. La fausse rumeur d'une nouvelle possibilité de reconquête de la Palestine par les Chrétiens le fit aller à Chypre, où il échappa à peine à l'assassinat par empoisonnement. En 1305, il était de nouveau à Montpellier. Là, dans un traité célèbre adressé au pape et aux princes chrétiens, il exposa un plan pour la conquête de la Palestine et la colonisation de l'Afrique du Nord. Il se rendit

encore en Afrique en 1307, prêcha en public et fut jeté en prison. Mais le Cadi, si impressionné par sa sagesse, lui permit de recevoir des visiteurs et de s'entretenir avec eux. Il fut finalement renvoyé en Europe, fit naufrage et perdit tous les biens qu'il avait emportés. En 1311, au Concile de Vienne, il plaida, avec succès, pour l'introduction des études orientales dans plusieurs universités. Après un court séjour à Majorque, où il rédigea de nombreux ouvrages, il se rendit en Sicile et travailla à la conversion des juifs et des musulmans. A l'âge de soixante-dix-neuf ans, il se rendit une dernière fois en Afrique. A Tunis, on le laissa prêcher et écrire sans lui faire de mal, mais ses attaques contre le Prophète devinrent plus violentes et son auditoire musulman le lapida. Embarqué sur un vaisseau marchand chrétien, on croit qu'il mourut de ses souffrances, aux abords de son île natale.

L'activité apostolique et littéraire presque incroyable de Lulle, ses perpétuels voyages, étaient la manifestation d'une vie mystique profonde, de véritable chevalier errant du Christ. Son mysticisme s'est exprimé dans des poèmes d'amour qui rappellent le langage enflammé des « minnesingers ». Si on lui demande pourquoi il mortifie son corps et distribue ses biens, il répond : « Pour chercher l'honneur de mon Bien-aimé, qui est plus déshonoré et méprisé par les hommes qu'honoré et aimé. » Il s'appelle lui-même un « fol aimant » ou un « fou d'amour », parce que les hommes ne peuvent comprendre sa façon de vivre, si opposée, semble-t-il, à leur conception de la raison. Comme le troubadour est enivré d'amour pour sa dame, ainsi Lulle est éperdu d'amour pour le Christ. Ses poèmes parlent d'oiseaux chanteurs et d'arbres, de solitude et de larmes d'amour, tout comme les poètes mondains du temps. L'amour qu'il chante, lui, est l'amour mystique de Dieu, qui consume l'amant et le plonge dans l'extase. Cet amour est, aussi, basé sur la raison. Il réside dans la volonté, non dans les passions. Car Lulle est aussi un scolastique et donne, en fait, à la raison, une place très importante dans son système. Adhérant à la doctrine des trois puissances de l'âme, Lulle écrit que « la mémoire et la volonté s'associent pour gravir la montagne du Bien-aimé, en sorte que la raison

aussi doit s'élever et l'amour redoubler dans l'amour du Bien-aimé ». Dans la vie mystique, le Bien-aimé révèle sa gloire à la raison et à la mémoire, et se donne comme fin à la volonté. A la différence de beaucoup de mystiques, Lulle enseigne que Dieu peut être suffisamment connu, même en cette vie. « Ténèbre » et « nuit » sont à peine mentionnées à propos de son expérience mystique, sinon pour exprimer l'absence momentanée du Bien-aimé. L'amant sait que le Bien-aimé est « au-delà de toute limite car il est où l'homme ne peut l'atteindre » ; cependant, paradoxalement, il sait aussi « que le Bien-aimé est dans sa mémoire ». Lorsque le Bien-aimé élève l'intelligence de son amant, l'amant peut comprendre la grandeur du Bien-aimé, et lorsqu'on demande à l'amant si le Bien-aimé peut lui enlever l'amour, il répond : « Non, parce que la mémoire peut se rappeler et l'intelligence peut comprendre la grandeur du Bien-aimé. » En outre, la volonté de l'amant désire s'élever pour aimer plus encore le Bien-aimé ; elle commande, par conséquent, à l'intelligence de s'élever de tout son pouvoir. L'intelligence commande alors à la mémoire de faire de même, « et toutes trois s'élèvent pour contempler la gloire du Bien-aimé ». Nous discernons ici très clairement chez Lulle l'influence de la scolastique et, également, l'absence de la « voie négative ».

Cela ne signifie pas que sa mystique est à prédominance intellectuelle, elle est aussi empreinte d'une touchante tendresse franciscaine. L'aimé n'est pas seulement la Divinité désincarnée, il est aussi le Christ souffrant sur la croix. Il apparaît à l'amant « en vêtement neuf et rouge, et les bras ouverts pour l'embrasser ; il a incliné la tête pour lui donner un baiser, il est dressé debout, en sorte que l'amant puisse le trouver ». La vie mystique compte donc autant de souffrances que de joies. Les deux figurent dans la poésie de Lulle. Le cœur de l'amant s'échappe vers les hauteurs du Bien-aimé, éloignant son amour de la bassesse et des obstacles de ce monde. Et lorsqu'il a atteint le Bien-aimé, il est comblé de délices. Mais alors le Bien-aimé le ramène en ce monde pour qu'il le contemple également dans la peine et dans le désir. On demanda une fois au « fol » qui connaissait mieux l'amour, celui qu'il

réjouit ou celui qu'il fait souffrir. « L'amour ne connaît pas l'un sans l'autre, répondit-il, car les deux sont vraiment la même chose dans la volonté de l'amant. »

Les manifestations extérieures de la vie mystique, extases et visions, n'interviennent presque pas dans le mysticisme de Lulle. Mais il décrit l'union mystique avec une grande beauté d'expression. L'amour, écrit-il, illumine le nuage entre l'amant et le Bien-aimé, « et le rend aussi brillant que la lune pendant la nuit, l'étoile du soir au crépuscule, le soleil à midi et l'intelligence dans la volonté. Et à travers ce nuage lumineux, l'amant et le Bien-aimé se parlent l'un à l'autre. » L'amour est le lien qui unit Dieu et l'homme et qui les conduit généralement à ce que les mystiques postérieurs appelleront « l'union transformante », lorsque amant et aimé sont un au point « qu'ils sont seulement une seule réalité dans leur essence ». C'est un de ces paradoxes sans lesquels il est presque impossible de décrire l'intensité de l'union suprême. Lulle prend bien soin de sauvegarder la différence objective entre l'homme qui aime et Dieu qui est aimé. Mais si intime est leur union qu'il n'y a pas d'opposition ou de différence essentielle dans leur parfaite harmonie.

Nous avons vu que la vie mystique de Lulle le conduisit à un apostolat des plus actifs et finalement au martyre. Lui-même en exprima la substance dans son testament, par lequel il « a légué l'offense et le mal à la contrition et à la pénitence, et les joies de ce monde au mépris ; à ses yeux, il a légué les pleurs ; à son cœur, les soupirs et l'amour ; à son intelligence, il a légué l'image essentielle de son Bien-aimé et à sa mémoire les souffrances que le Bien-aimé a endurées par amour pour lui ; à son activité il a légué le souci des infidèles qui se perdent par ignorance ».

#### *Angèle de Foligno*

Angèle de Foligno (env. 1248-1309) était tertiaire franciscaine, comme Lulle. Elle passa toute sa vie à Foligno, en Ombrie, ayant peu d'activités extérieures. Elle était mère de

famille. Selon son propre témoignage, elle mena une vie très mondaine, et même pécheresse, jusqu'à l'âge de quarante ans. Elle se convertit soudainement, elle ne dit pas comment, et se fit tertiaire franciscaine. Elle reçut vite des grâces mystiques, en dicta la description à son confesseur franciscain, qui écrivait en latin ce qu'elle lui disait en italien. Comme beaucoup de visionnaires, elle souffrit souvent de mystérieuses « maladies ». Au cours d'un pèlerinage à Assise elle eut, semble-t-il, une crise avec des hurlements et un comportement étrange qui effraya ses compagnons. Aujourd'hui, on attribue généralement ces phénomènes à des désordres nerveux, dus au surmenage mental et aux pénitences excessives. Mais ils ne doivent nullement diminuer son expérience et son enseignement mystiques.

Angèle décrit les commencements de sa vie spirituelle comme les « vingt degrés de la pénitence », qui la conduisirent de la connaissance encore imparfaite et de la confession des péchés à la vraie connaissance de soi et au seuil de la connaissance de Dieu. Elle fut alors conviée « à chercher le chemin de la Croix et à donner (son) cœur au Christ, et à avancer par un chemin épineux, c'est-à-dire par des épreuves ». Elle ne pouvait répondre à cet appel tant qu'elle avait à vivre avec mari, mère, enfants, qui avaient des droits sur elle. Elle se mit donc à prier pour leur mort et sa prière fut exaucée : ils moururent tous l'un après l'autre. « Et parce que j'avais commencé le chemin dont j'ai déjà parlé, écrit-elle, et que j'avais demandé à Dieu qu'ils meurent, je reçus grande consolation de leur mort. » On admettra que prier pour la mort d'une personne qui semble être un obstacle à la vie spirituelle est un mal sans excuse, sauf cas d'une irrésistible inspiration divine, et certainement une telle exception est rare au point d'être unique. Après sa conversion, Angèle connut évidemment un état presque insupportable de tension nerveuse, qui explique sa terrible requête. On ne peut dire si la mort subséquente de toute sa famille fut l'exaucement de cette prière ou simplement une étrange coïncidence ; en tout cas il n'y a pas lieu de croire qu'elle se réjouit vraiment de ces deuils, car elle écrivit, plus tard, au sujet d'une intense souffrance : « Et vivre

m'était même plus douloureux que la mort de ma mère et de mes fils. »

Après la première période de connaissance de soi dans la pénitence suit l'illumination de l'esprit, et Angèle commence d'avoir une nouvelle compréhension du *Noire Père* : « Et un à un les mots m'étaient expliqués dans mon cœur... je commençai à goûter quelque bribe de la divine bonté. » Elle sentit que sa foi même était changée en quelque chose de bien plus vivant qu'avant. Elle reçut aussi une compréhension nouvelle des Évangiles, qui la remplissait de lumière et d'amour : « Et je commençai d'avoir constamment, dans la veille comme dans le sommeil, une douceur divine en mon âme. » Elle était maintenant rendue au seuil de la vie mystique. Ses conseillers franciscains, qui l'avaient jusque-là dissuadée de distribuer tous ses biens, le lui permirent. Par ce geste d'imitation complète de saint François, elle atteignait le vingtième degré de la pénitence et se trouvait disposée à entrer dans la vie d'union mystique, qu'elle décrit comme une série de sept degrés. Cela commence avec la révélation de la Trinité et du Christ dans le *Saint-Sacrement*, rendus sensibles « au goût de l'esprit » — nous retrouvons ici encore la doctrine ancienne des sens de l'esprit. Ensuite elle voit « le monde entier et toutes réalités comme quelque chose d'infime, et Dieu remplissant et surpassant tout » et, « dans un ravissement », « la puissance de Dieu et la volonté de Dieu, par lesquelles il fut donné réponse à toutes ses questions », spécialement sur qui serait sauvé, qui serait damné, et sur les démons — c'est-à-dire sur les réalités dernières dont l'esprit médiéval était si préoccupé.

Après avoir été éclairée au sujet de ces mystères, Angèle reçut ce qu'elle appelle « la révélation de l'union divine et de l'amour », qui l'instruisit sur la Passion, sur l'intercession de la Bienheureuse Vierge pour toute l'humanité et sur l'Eucharistie. Ces mystères de l'amour de Dieu l'inondèrent de lumière et de consolation. Vint ensuite le martyre de l'âme et du corps, causé par le souvenir de ses péchés et par un sentiment aigu de la crucifixion. « Mon âme, écrit-elle, (en) était liquéfiée dans l'amour de Dieu. » Elle fut aussi, vers ce temps-là, submergée de consolations, qui la tinrent étendue sans mouve-

ment pendant huit jours, sans pouvoir ni parler, ni se lever. Cela ressemble évidemment à un état cataleptique, et il faut bien admettre qu'il n'est pas toujours facile de distinguer une authentique extase mystique d'un phénomène pathologique, et le noyau de l'expérience surnaturelle des éléments psychologiques qui l'accompagnent. Les pratiques ascétiques de la plupart des mystiques affaiblissent nécessairement leur santé physique et amènent facilement des états de transe et même des hallucinations. Par ailleurs, Dieu peut se servir précisément de ces états pour communiquer des connaissances surnaturelles, lesquelles, encore une fois, peuvent bien être présentées par des images venues de la propre expérience des mystiques.

Angèle elle-même était consciente de l'ambiguïté de tels états. Un jour qu'elle avait cru entendre une voix lui disant : « Tu es pleine de Dieu » et que son corps entier semblait ressentir une félicité divine, elle demanda à Dieu de lui accorder un signe, par exemple une pierre précieuse, pour la convaincre que la voix était réellement de lui. C'était une requête naïve — elle avait probablement lu le récit de semblables miracles dans la vie des saints. Il lui fut répondu que même une pierre précieuse ne la débarrasserait pas de ses doutes, mais que Dieu lui donnerait un signe plus sûr : « Ce signe sera toujours avec toi... Tu seras brûlante de l'amour de Dieu... et cet amour sera si fervent que si quelqu'un te dit quelque chose de mal, tu le tiendras pour une faveur... car j'ai supporté ainsi l'ignominie en grande humilité et patience. »

La meilleure preuve de l'authenticité d'une expérience mystique est la croissance de la vertu chez le sujet, mais cela garantit l'essence de l'expérience mystique, et pas nécessairement l'origine divine de tout ce qui l'accompagne, par exemple images et paroles, qui peuvent bien provenir de l'inconscient du mystique lui-même. La vie d'Angèle continua d'être une succession d'illuminations mystiques et de souffrances purifiantes. Pendant tout un temps, elle fut enlevée si loin au-dessus des réalités terrestres qu'elle ne put penser à autre chose qu'à Dieu, quelles que fussent ses occupations. Des semaines de désolation suivirent cette félicité; elle se sentait comme totalement

abandonnée de Dieu. Après cette période de ténèbres, elle connut des consolations encore plus fortes : elle se sentit embrassée par le Christ, entra en son côté, et eut la vision de la volonté et de la puissance transcendantes de Dieu.

Au cinquième degré, Angèle décrit d'autres expériences mystiques. Elle pouvait maintenant reconnaître la puissance divine par « une certaine onction qui renouvelle subitement l'âme et amollit les membres du corps » afin qu'ils participent aux délices de l'âme. Le confesseur d'Angèle fait une description intéressante de son aspect dans un tel état : « Elle devint blanche et rouge, radieuse et joyeuse, et ses yeux si brillants qu'elle ne semblait plus elle-même. » Cependant elle était alors âgée de cinquante ans environ et les pénitences l'avaient affaiblie.

De grandes souffrances succédèrent encore à cet état. Les démons la tourmentaient, tous ses vices semblaient revivre et elle se sentait tout à fait impuissante à résister aux constantes attaques du mal — état bien connu des mystiques, qui précède l'entrée dans la paix finale de l'union transformante. Dans cette nuit obscure, Angèle dit : « Dieu m'est si complètement fermé et caché que je ne peux même pas me souvenir de lui. » Voyant ses péchés, elle essaie de les combattre de toutes ses forces, mais, incapable d'en triompher, elle est remplie de colère et d'amertume, ce qui rend ses souffrances encore pires, sentant que de telles réactions doivent être désagréables à Dieu. Ce ne sont, pourtant, que des tentations purifiantes pour la préparer à l'union finale. Ce dernier stade de la vie mystique est décrit au « Septième Degré ». Il commence avec une nouvelle vision de Dieu, dans laquelle elle retrouve la voie négative de Denys, car elle y voit Dieu dans la ténèbre, qui n'est telle que « parce qu'il est un bien plus grand que ce qui peut être pensé ou compris... et elle ne voit rien, et elle voit tout »... — paradoxe bien connu de l'expérience mystique. Cette vision obscure lui apporte une connaissance si profonde qu'elle ne peut l'exprimer et, en même temps, elle se trouve introduite dans cette partie de l'âme qui est le siège de la vie mystique et où, écrit-elle, « il n'y a ni joie, ni tristesse, ni délectation..., mais où se trouvent tout bien et toute vérité ».

Elle ne se voit plus en elle-même, mais en Dieu. Une note de triomphe éclate dans ces paroles du pécheur qui est devenu un saint, lorsqu'elle écrit : « Et je me vis avec Dieu totalement pure, totalement sanctifiée, totalement vraie, totalement relevée », et lorsqu'elle entend ces mots : « En toi repose toute la Trinité, toute la vérité, en sorte que tu me tiens et que je te tiens. »

## 10. Le « mystique » quatorzième siècle

Le xiv<sup>e</sup> siècle peut bien être appelé le siècle mystique par excellence. En Occident abondent les noms fameux, Maître Eckhart, sainte Catherine de Sienne, Julienne de Norwich, Ruysbroeck. En Orient, Grégoire Palamas illustre avec éclat le courant de l'Hésychasme. Beaucoup de mystiques de ce siècle eurent un rôle semblable à celui des prophètes de l'Ancien Testament : leurs voix appelèrent une génération décadente au repentir. D'autres furent des levains d'énergie spirituelle dans un siècle en proie à de nombreuses calamités. Sous l'influence politique des Français, les papes avaient quitté Rome pour Avignon (1309), où ils menaient une vie fastueuse. La conséquence de leur retour à Rome en 1377 fut l'élection d'anti-papes par les cardinaux français. L'Église eut ainsi deux, trois chefs parfois, jusqu'à la résorption finale du schisme, en 1417, par l'élection de Martin V au concile de Constance. En 1339 commençait la Guerre de Cent Ans entre l'Angleterre et la France, qui épuisa les deux pays. L'Italie souffrait de luttes intestines entre états-cités. En Allemagne, les excès des chevaliers-brigands remplaçaient les idéaux des chevaliers et des poètes courtois. En Angleterre, Wycliffe et les Lollards prêchaient autant la rébellion que la réforme de l'Église. Presque partout régnaient l'insécurité et les épidémies. Devant tous ces maux dans l'Église et dans le siècle, des religieux, hommes et femmes, partout, cherchèrent Dieu dans leur propre cœur et se retirèrent du monde, réunissant souvent un cercle de disciples autour d'eux. Ils retournaient ensuite dans le monde pour y prêcher.

## 1. L'ÉGLISE OCCIDENTALE

## TROIS DOMINICAINS ALLEMANDS

*Maître Eckhart*

Au XIII<sup>e</sup> siècle, l'ordre des Franciscains surtout avait donné des mystiques. Au XIV<sup>e</sup>, les plus influents viendront des Dominicains. Au-dessus de tous domine la haute figure, controversée, de Maître Eckhart (env. 1260-1327). Descendant d'une famille de chevaliers allemands, il naquit à Hochheim, en Thuringe, et entra très jeune au monastère dominicain d'Erfurt. Il étudia à la maison dominicaine de Cologne, où Albert le Grand était mort en 1280. Plus tard, il fut désigné comme prieur du couvent d'Erfurt et vicaire général pour la Thuringe. A peu près au tournant du siècle, il fut envoyé à Paris pour compléter ses études et recevoir le titre de Maître en Théologie. Il quitta Paris en 1302, fut élu Provincial de Saxe et, en 1307, fut désigné comme vicaire général pour la Bohême, charge qui exigeait de constants déplacements. Quatre ans après, il est de nouveau envoyé à Paris et, après un court séjour, transféré à Strasbourg en qualité de prieur, de prédicateur et de professeur de théologie. Plus tard, il enseigna à Cologne. Les dernières années de sa vie furent assombries par le procès en hérésie qu'on lui intenta. Des délégués de l'archevêque de Cologne, en 1326, tirèrent de ses écrits quarante-neuf propositions considérées comme hétérodoxes. Il répondit que ses accusateurs ne l'avaient pas bien compris et qu'en tout cas il n'était pas hérétique, car « seul l'attachement obstiné à l'erreur constitue l'hérésie et l'hérétique ». Ses opposants ne se tinrent pas pour satisfaits et dressèrent une autre liste de cinquante-neuf propositions. Il admit que, prises littéralement, elles puissent paraître hétérodoxes, mais non si elles étaient convenablement expliquées. En février 1327, il déclara solennellement, dans l'église dominicaine de Cologne, que s'il

avait écrit ou prêché, à quelque moment que ce soit, une doctrine erronée, il la rétractait maintenant publiquement.

Cela ne fit pas taire ses adversaires. On en référa au pape à Avignon, et le cas fut instruit dans l'année, en présence des dominicains. Eckhart mourut peu après à Avignon ou à son retour. La bulle qui condamnait certaines de ses propositions, tout en insistant sur sa bonne foi personnelle, ne fut publiée que deux ans après sa mort, en 1329.

Le langage souvent obscur d'Eckhart rend sa doctrine mystique difficile à exposer. Le thème principal, qu'il ne se lasse jamais de reprendre, est la nécessité de la naissance du Verbe divin dans l'âme, en quoi consiste l'essence même de la vie mystique. Pour cela une ascèse stricte est indispensable, car l'ombre du néant s'étend sur toute réalité créée; l'homme qui veut atteindre la divinité incréée doit se dépouiller entièrement de ses attaches au créé, sa vie doit être tournée vers Dieu seul. Cependant, le Dieu d'Eckhart a plus d'affinités avec l'Un des néoplatoniciens qu'avec la Trinité chrétienne car, d'après Eckhart, celle-ci introduit le nombre dans la Divinité, alors que le nombre lui est parfaitement étranger. D'un autre côté, toutes choses, y compris l'homme, sont en Dieu et, par conséquent, « l'homme, en Dieu, est Dieu ». Cette formule étrange requiert beaucoup d'explications pour échapper à la qualification de panthéiste. Elle peut signifier simplement que, comme les idées qui sont en Dieu ne peuvent être différentes de Dieu, l'homme, en tant qu'idée divine, doit être identique à Dieu. En fait, dans sa doctrine mystique, Eckhart semble aller plus loin. Il enseigne que lorsque le Christ dit : « Moi et le Père sommes un », le propos s'applique également, avec exactement le même sens, au Christ et aux chrétiens. Il écrit : « Ce serait trop peu pour moi que la Parole a été faite chair pour devenir homme en Christ, cette personne distincte de moi, si elle n'avait pas été aussi faite chair en moi personnellement, en sorte que moi aussi je suis le fils de Dieu. » Ainsi, pour lui, le mystique est fils de Dieu par grâce exactement dans le même sens que le Christ l'est par nature, ce qui impliquerait que le chrétien est Dieu lui-même. De fait, il ne craint pas d'écrire : « Dans cet être de Dieu où Dieu est au-dessus

de tout être et de toute distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même, voulant créer l'homme que je suis. Et c'est pourquoi je suis la cause de moi-même selon mon être qui est éternel, mais non pas selon mon devenir qui est temporel. »

Eckhart peut identifier l'âme avec le Fils de Dieu parce qu'il croit à l'existence dans l'âme humaine d'une faculté qu'il appelle l'étincelle ou le fond de l'âme, ou le « château ». Cette faculté, étant de nature divine, est la sphère où naît le Fils. Il écrit : « Le Père donne naissance au Fils dans l'éternité, égal à lui-même... Or je dis que, bien plus, il l'a engendré dans mon âme. Non seulement elle est avec lui et lui est avec elle, dans l'égalité, mais il est en elle; et le Père donne naissance au Fils dans l'âme comme il lui donne naissance dans l'éternité, et pas autrement... Il me donne naissance comme son fils et comme le même fils. Je dis même plus : il me donne naissance non seulement comme son fils, il m'engendre en tant que lui, et lui en tant que moi, et moi en tant que son être et sa nature. »

Il n'est pas surprenant, après cette identification du créateur et de la créature, qu'Eckhart ait été accusé d'hérésie. Il a même fait plus : il osa placer l'étincelle, ou le château de l'âme, au-dessus de la Trinité même. Il considérait que ce château est si absolument un et simple que Dieu lui-même, dans la mesure où il est « sous les modes et attributs de ses Personnes, ne regardera jamais en ce château, pas même un instant ». Lorsque Dieu doit pénétrer au plus profond du sanctuaire de l'âme, il doit se dépouiller de tous ses attributs et même de ses Personnes et y entrer seulement comme l'Un. Ici, Eckhart modifie quelque peu son identification de Dieu et de l'âme. Il écrit : « Par cette partie, l'âme est égale à Dieu, pas autrement. » Même cela demeure discutable, car c'est faire l'âme en partie égale à Dieu ou divine, et en partie non. En tout cas, il ne cesse de répéter dans tous ses ouvrages que la naissance éternelle du Fils est identique à la naissance (mystique) du Christ dans l'âme, une des propositions condamnées par la bulle de Jean XXII.

Il est étrange, vraiment, qu'un dominicain vénéré, dont l'enseignement ascétique et la direction spirituelle furent admira-

bles et en complète harmonie avec l'enseignement de l'Église, se soit laissé aller à de telles affirmations au moment de décrire la vie mystique et ait manifesté, de plus, des vues si peu traditionnelles sur la Trinité. Le déclin de la scolastique y a certainement sa part. Mais, par-dessus tout, Eckhart avait soif d'Absolu, d'Unité totale, il était possédé de ce désir titanique de transcender toute limitation humaine qui caractérise un certain aspect du tempérament germanique. On n'est donc pas étonné qu'il ait joué un rôle considérable non seulement dans la mystique, mais aussi dans la philosophie allemande. Les disciples immédiats d'Eckhart cependant furent très conscients de la nécessité de tempérer ses exagérations, s'ils voulaient rendre son enseignement acceptable à l'Église et intelligible à un plus vaste auditoire.

#### Jean Tauler

Jean Tauler (1300-1361) entra jeune chez les Dominicains, entre quinze et vingt ans. Il se familiarisa, pendant ses études à Cologne, avec l'enseignement d'Eckhart. Sa formation achevée, prédicateur de renom, il voyagea à travers toute la Rhénanie. Entre 1340 et 1343, il entra en rapport, à Bâle, avec un groupe de mystiques, les *Gottesfreunde* (Amis de Dieu).

Eckhart avait plané dans le ciel des spéculations les plus hardies sur l'unité de Dieu et de l'âme. A une époque malheureuse de lutte contre le pape (Jean XXII) et l'empereur (Louis de Bavière), alors que de nombreuses cités allemandes subissaient l'interdit, privées de sacrements parce qu'elles restaient fidèles à l'obéissance due à leur souverain, Tauler prêcha surtout la pénitence, la conversion à la vie intérieure. Au lieu du fond de l'âme ou du château d'Eckhart, Tauler, lui, parla de « l'homme intérieur », c'est-à-dire des facultés les plus hautes de l'homme, par lesquelles « il est élevé au-dessus de lui-même et de toutes choses et demeure en Dieu », tandis que ses facultés inférieures restent « soumises à toutes choses, tout au fond de l'humilité ». L'homme intérieur doit diriger ces facultés, qui constituent « l'homme extérieur », par la

lumière de sa connaissance supérieure, mais sans se laisser troubler par les vicissitudes terrestres, « plongé et uni » dans la communion avec Dieu. Même l'« homme extérieur » doit être entraîné aussi loin que possible « dans l'autre homme d'intériorité », de façon à vivre selon les directives de l'homme intérieur, et non selon ses propres désirs bestiaux. C'est pourquoi l'homme doit s'humilier. L'humilité joue un rôle central dans l'enseignement de Tauler, « car Dieu cherche et désire un homme humble ».

Lorsqu'un homme est devenu humble, il reste encore cinq « geôles » dont il lui faut s'échapper s'il veut atteindre l'union avec Dieu. Ce sont l'amour des créatures, l'amour de soi, la confiance injustifiée dans le pouvoir de la raison, qui barre l'entrée de la foi, ensuite l'attachement à la dévotion sensible et aux expériences visionnaires, enfin les racines de l'amour-propre, qui fait désirer à l'homme la grâce de Dieu dans son propre intérêt, égoïstement, plutôt que pour l'amour de Dieu lui-même. Le renoncement du vouloir doit aller jusqu'à l'indifférence même à son propre salut, si Dieu ne le voulait pas — enseignement de bien des mystiques, mais rien de plus qu'une expression exagérée de soumission à la volonté divine, car il serait contradictoire que Dieu condamne au châtement éternel celui qui a désiré la seule volonté divine.

Comme la plupart des mystiques du Moyen Age, Tauler enseigne que le chemin de l'union avec Dieu passe par la Passion du Christ. « Les blessures de Notre-Seigneur, dit-il à ses auditeurs, sont toutes rédemption. Que les cinq blessures saintes demeurent ouvertes jusqu'au Dernier Jour... Ces cinq portes seront notre héritage ici-bas, par elles nous entrerons dans l'héritage éternel du Royaume du Père », car elles nous apprendront comment nous abandonner nous-mêmes et souffrir, mépriser le monde et renoncer à nous-mêmes. Quand un homme aura appris cela, il entrera dans la voie mystique, dont la première étape est une grande joie, que Tauler appelle jubilation; l'homme s'abreuve alors en Dieu si généreusement qu'il est réellement enivré et s'oublie complètement. Cette joie ne dure pas. Au moment où elle paraît à son comble, le mystique se trouve précipité des hauteurs, dans la condi-

tion de Job, lorsque « l'esprit s'en alla de lui ». Il ballote entre la connaissance et l'ignorance, la tranquillité et l'agitation, la confiance et la peur. Bien qu'il ait laissé la sphère humaine, il n'a pas encore pénétré pleinement dans la vie divine, à laquelle le disposeront ces douloureuses purifications. Le sujet doit endurer ces épreuves dans l'espérance, la foi et l'humilité, et ne jamais s'abandonner au désespoir, car « ceux qui ont à souffrir dans cette sombre misère deviendront les plus aimables et les plus nobles des hommes. Mais il faut que nature meure et subisse plus d'une mort ».

Cependant tous ces troubles n'agissent que la partie basse de l'âme, où en fait Dieu ne demeure pas, la place étant trop étroite pour lui. Mais lorsque le mystique a fait preuve d'endurance virile, son « esprit est entraîné au-dessus de ses facultés dans un lieu sauvage, dont nul ne peut parler, dans la ténèbre cachée du Dieu sans forme. Là l'esprit est conduit à une si étroite unité avec l'Unité simple, sans forme, que, dépourvu d'objet comme de sentiment, il perd tout caractère distinctif, car dans l'Unité se fond tout le multiple et l'Unité unifie toute la multiplicité ». Ici Tauler use du langage d'Ekhart et parle d'unité plutôt que d'union. Mais il se garde soigneusement des excès du maître, en ajoutant qu'en revenant à elles ces personnes ont un bien meilleur discernement des choses que les autres : « Elles discernent clairement et vraiment tous les articles de foi pure, comment le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, et ainsi de toutes les autres vérités. » Car, dit-il, personne ne comprend mieux la vraie valeur que ceux qui ont atteint l'Unité.

Il explique alors pourquoi la lumière divine est si souvent décrite comme une ténèbre : « Voici comment nous devons entendre cette ténèbre : c'est une lumière qu'aucune intelligence créée ne peut atteindre ou comprendre de façon naturelle ; elle est sauvage parce que inaccessible ; là l'esprit est conduit au-dessus de lui-même, surtout de ses concepts et de sa compréhension. » Il s'agit d'une expérience extatique, car Tauler la décrit plus loin comme « un brouillard, une ténèbre, dans laquelle votre esprit est emporté pendant à peu près un demi-Ave Maria, en sorte que vous êtes hors de vos sens et de

votre raison naturelle. Et dans cette ténèbre Dieu vous parle en vérité ». La moitié d'un *Ave Maria*, c'est extrêmement court. Lui-même évidemment n'eut pas d'extase plus longue et peut-être ne voulait-il pas encourager ces états d'inconscience prolongée très fréquents chez les femmes mystiques. Mais durant ces brefs moments, Dieu parle à l'âme « en vérité » et ils suffirent pour produire de riches fruits. Une fois l'union effective passée, « l'homme fera bien plus qu'il ne faisait auparavant, il aimera davantage, remerciera davantage, louera davantage et aura une vie plus profonde qu'avant ». L'expérience mystique n'est pas donnée pour la jouissance personnelle du bénéficiaire, mais pour son progrès spirituel, c'est la doctrine d'un prédicateur et guide spirituel, qui se doit d'avertir ses auditeurs contre les dangers de confondre la fin et les moyens.

#### Henri Suso

Henri Suso (env. 1296-1366) naquit soit à Constance, soit à Überlingen sur le lac de Constance. Sa mère était très douce et très pieuse ; son père, plutôt sérieux. Henri fut un enfant religieux, qui entra au monastère dominicain de Constance, avant l'âge de quinze ans, par dispense spéciale. Il semble que la dispense fut achetée, ce qui lui causa beaucoup de scrupules jusqu'à ce que Maître Eckhart lui-même l'ait apaisé. A l'âge de dix-huit ans, il eut une expérience extatique, qui transforma sa vie de piété ordinaire en celle du complet abandon qu'ouvre la ferveur mystique. Il la décrit en termes pauliniens, ne sachant s'il était dans son corps ou hors de son corps et entendant ce qu'aucune langue ne peut exprimer. « Elle n'avait ni forme ni mode, et cependant contenait les enchantements de toutes les formes et de tous les modes. » Cela le combla, tous ses désirs furent apaisés. L'extase dura environ une heure et demie. Lorsqu'il revint à lui-même, ce fut comme s'il revenait d'un autre monde. Désormais la Divine Sagesse devint la fiancée de son choix et, par amour pour elle, il résolut de mener une vie de grande austérité et

d'accepter, sans se dérober, toute épreuve que Dieu lui enverrait. L'autobiographie de Suso rapporte les plus effrayantes pénitences, dont le caractère pathologique ne peut manquer de frapper un lecteur moderne. Mais on a récemment reconnu que plusieurs moniales ont manipulé l'autobiographie et y ont introduit un certain nombre de traits hagiographiques pour rehausser la stature spirituelle de leur héros. On ne peut tenir ces passages pour authentiques, mais il n'y a pas de doute que Suso mena désormais une vie de dure pénitence, utilisant constamment des instruments comme la haire et la discipline, veillant et jeûnant longuement.

Vers 1320, Suso fut envoyé à Cologne pour compléter ses études sous l'autorité de Maître Eckhart. Il retourna probablement à Constance lorsque commença l'agitation au sujet de l'enseignement du maître. Il écrivit, vers ce temps-là, le *Livre de la Vérité*, où il essayait de donner un visage orthodoxe à l'enseignement d'Eckhart. C'est son seul ouvrage spéculatif, car il était bien plus poète que penseur. Il fut cependant accusé d'enseigner une doctrine suspecte et dut se défendre devant un chapitre général de son Ordre. Il semble qu'il y fut censuré, car il reçut l'interdiction d'enseigner et consacra désormais sa vie à prêcher, voyageant à travers la vallée du Rhin, l'Alsace et la Suisse. En 1336, il devint prieur d'une communauté dominicaine, qui avait fui le pays rhénan pour les environs de Constance, à cause de sa fidélité au pape pendant sa querelle avec l'empereur. Il allait y traverser maintes épreuves. Quelques chevaliers cherchèrent à le tuer, parce qu'il avait décidé leurs maîtresses et leurs filles à se faire moniales. Sa sœur, qui était religieuse, s'échappa de son couvent et tomba dans le péché. Mais le pire fut qu'une de ses pénitentes, femme de « petite vertu », feignit de se convertir pour recevoir une aide matérielle de l'Église. Il découvrit l'imposture. Elle l'accusa d'être le père de son enfant. L'histoire fut largement crue et finalement on envoya Suso à Ulm pour mettre un terme aux calomnies. On en sait très peu sur ses dernières années, sinon qu'il continua ses prédications et la direction des Sœurs de son Ordre. La plus connue de ses filles spirituelles, Élisabeth Stagel, recueillit ses lettres et

rapporta les conversations qu'il eut avec elle. Elle et quelques autres religieuses retouchèrent l'histoire de sa vie et sont responsables des ajouts hagiographiques déjà mentionnés.

Après sa première extase, les expériences mystiques de Suso se firent continues. Il nous confie lui-même que, durant dix ans, il reçut deux fois par jour, matin et soir, une grâce infuse, au cours de laquelle « il était si absorbé en Dieu, l'Éternelle Sagesse, qu'il était incapable de parler. Il lui semblait souvent planer en l'air, flottant entre le temps et l'éternité, sur la vague profonde des merveilles insondables de Dieu ». Parfois encore, il restait si absorbé, pendant des semaines, en Dieu, qu'il était incapable d'utiliser ses sens, « à tel point que l'Un seulement lui répondait partout et en toutes choses, et toutes choses en l'Un, sans la multiplicité qui est en ceci ou en cela ». L'influence d'Eckhart est ici évidente, bien que Suso prenne soin de ne pas s'identifier lui-même avec l'Un. Malgré sa vive dévotion pour le Christ souffrant, son but est l'union avec l'Un sans-mode. « Où donc, demande-t-il, est le Lieu du Fils dans sa divinité nue? Il est dans la lumière sans image de la divine unité, il est, selon ses noms sans-nom, un néant... selon sa causalité créée, un être qui donne à toutes choses leur cause. » Le mystique vivra dans ce Lieu surnaturel avec le Fils éternel, et ce Lieu peut aussi être appelé « le néant sans nom qui est », où l'esprit entre dans le « rien de l'unité. Et c'est pourquoi l'unité est appelée un néant, parce que l'esprit ne peut trouver un mode temporel. Mais l'esprit comprend qu'il est contenu dans un autre que lui-même, donc ce qui le contient est plutôt un quelque chose qu'un rien, mais pour l'esprit c'est un rien. Maintenant que l'esprit réside en cette ténèbre brillante, transfigurée, dans l'ignorance de soi-même, il perd tout ce qui l'embarrasse... Dans cette absorption, l'esprit se perd, mais pas complètement. En vérité, il acquiert une certaine qualité de la Divinité. Cependant il ne devient pas Dieu par nature. Ce qui lui arrive, lui arrive selon la grâce, car il est un quelque chose créé de rien, qui demeure toujours ».

Suso suit ici l'enseignement d'Eckhart, mais avec les précautions nécessaires. Bien que dans l'expérience de l'union

mystique l'esprit humain semble être complètement absorbé dans la divinité, il n'en est pas vraiment ainsi. Oui, il est en quelque sorte déifié — terminologie traditionnelle des Pères — mais il ne devient pas lui-même Dieu. C'est une divinisation selon la grâce, non selon la nature, parce que le néant dont il a été créé restera toujours en lui, aussi intense soit son union avec Dieu.

Eckhart soulignait presque exclusivement l'union effective — voire l'unité — avec Dieu. Il n'en dit pas beaucoup sur la façon d'y parvenir. Suso, de son côté, insiste également sur la conformité croissante du mystique avec le Christ souffrant. Il désire être le chevalier spirituel de l'Éternelle Sagesse, pour l'amour de qui il souhaite endurer tous les tourments. Comme saint Thomas, il voit bien que l'âme ne peut toujours se fixer en Dieu sans le secours d'images : « Elle devait avoir quelque chose de la nature d'une image pour la conduire vers le Dieu pur. Pour autant que je comprends, le moyen le plus adéquat est l'aimable image du Christ, car nous y trouvons Dieu et l'homme... Et lorsqu'un homme se formera à cette image, il sera alors transformé par l'Esprit de Dieu en la divine gloire du Seigneur du Ciel, de splendeur en splendeur, de la splendeur de sa tendre humanité (du Christ) à la splendeur de sa divinité. » Ainsi Suso prêche également la voie traditionnelle résumée dans ces mots : « Par le Christ homme au Christ Dieu », et il combine cet enseignement avec les spéculations de Maître Eckhart sur l'union mystique, toutefois sans les excès de celui-ci.

#### RUYSBROECK

Jan van Ruysbroeck (1293-1381), quoique n'étant pas lui-même dominicain, fut aussi influencé par l'enseignement d'Eckhart. Il naquit dans le village dont il tient son nom. A onze ans, il alla à Bruxelles pour y être formé par son oncle Jan Hinckaert, prêtre de l'église Sainte-Gudule. Sa mère ac-

compagna, mais ne vécut pas avec lui ; elle entra dans un béguinage voisin. Elle mourut avant qu'il fût ordonné prêtre. Tout en se consacrant à ses tâches sacerdotales, Ruysbroeck donnait également beaucoup de temps à la contemplation. Il combattit vigoureusement l'enseignement pseudo-mystique des Frères du Libre Esprit, secte — ou variété de secte — contre laquelle Tauler et Suso eurent aussi à lutter, mais qui était particulièrement répandue et influente aux Pays-Bas. Les Frères s'opposaient à toute autorité ecclésiastique et enseignaient une doctrine plus ou moins panthéiste, sans sacrements ni dogmes. En 1343, Ruysbroeck se retira dans l'ermitage de Groenendael, près de Bruxelles, accompagné de son oncle et de plusieurs amis. Là ils s'adonnèrent entièrement à une vie de prière et de contemplation. En 1350, la communauté adopta la règle des Chanoines réguliers de Saint Augustin et Ruysbroeck en devint le prieur. En ce temps, sa renommée de sainteté et de sagesse s'était répandue à travers l'Europe et attirait plusieurs disciples désireux d'être dirigés par lui.

Ruysbroeck enseigne la triple voie traditionnelle vers l'union mystique, dont les étapes sont : « la vie des commençants, appelée vie active, et qui est nécessaire à tous les hommes qui veulent être sauvés... ; la vie intérieure, ou vie d'élévation et de désir de Dieu, à laquelle les hommes arrivent par leurs vertus et par la grâce de Dieu... ; et, troisièmement, la vie sur-essentielle, de vision de Dieu, que peu d'hommes peuvent atteindre ou goûter, étant donné sa sublimité ». A cause des erreurs des Frères du Libre Esprit, si répandues dans son pays, il insiste particulièrement sur les conditions préalables à toute vie d'union mystique, à savoir la grâce divine, une libre orientation de la volonté vers Dieu et une conscience pure de tout péché mortel. Les Frères niaient ou au moins négligeaient tous ces points. Ruysbroeck écrit d'eux : « Ils se voulaient libres sans les commandements de Dieu et sans les vertus, et vides et unis à Dieu, sans amour ni charité. » Il insiste sur la nécessité de l'humilité et de la douceur, qui révérent l'Église et les sacrements. Ruysbroeck avait une intense dévotion à l'Eucharistie. Il disait qu'en recevant la Sainte Communion, un homme « devrait fondre et s'écrouler en

désir, en joie et en félicité. Car il étreint celui qui est et il est uni avec lui... le plus gracieux et le plus aimable de tous les enfants des hommes ». Il conçoit cependant que de tels sentiments ne se présentent pas toujours, auquel cas on doit tout de même se rendre à la Sainte Communion, « si on veut la louange de Dieu et sa gloire, et... si on a la conscience pure de tout péché mortel ».

Lorsqu'un homme a surmonté ses inclinations pécheresses et s'est détaché des créatures, il entre dans le deuxième stade, la « vie de désir de Dieu » : l'entendement est illuminé, et la volonté enflammée par l'amour. Ruysbroeck assigne à ce stade des extases et des attentes très pénibles, qu'il appelle « blessures d'amour ». Car lorsque le cœur intime est ainsi blessé, « l'animation des rayons divins causera une douleur constante ». D'un côté, le mystique désire Dieu de tout son cœur ; de l'autre, il comprend qu'il ne peut l'atteindre, et cela lui cause une grande agitation. « En cet état, il y a parfois, articulées de l'intérieur, des paroles sublimes et salutaires. Enseignements particuliers et sagesse sont dispensés », quand l'esprit est arraché à lui-même, en extase — un état que la plupart des autres mystiques réserve à la voie unitive. Bien que ces expériences puissent être très utiles, Ruysbroeck avertit ses disciples de leurs dangers. En particulier, les extases fréquentes et prolongées peuvent nuire à la santé. Aussi, il conseille à ses disciples d'y résister autant que possible, car « ceux qui peuvent se maîtriser ne mourront pas ». Contrairement à l'idée commune, le mystique flamand perçoit bien que l'extase, dans son aspect physique, à savoir l'évanouissement corporel, les sens complètement fermés à l'extérieur, n'est qu'une faiblesse, du fait que le corps n'est pas encore habitué au choc de l'union divine. Le mystique ne devra pas rechercher ces jouissances dangereuses et, même, Dieu l'en sévrera assez vite. Car à l'extase succède une grande sécheresse et beaucoup de souffrances dans le domaine spirituel et dans le domaine temporel. Non seulement l'homme se sentira abandonné de Dieu, mais il perdra aussi ses amis, sa réputation et d'autres biens terrestres. Au lieu de se plaindre, il devra alors se réjouir de pouvoir souffrir pour la gloire de Dieu, car si les extases

sont dangereuses, l'aridité et le renoncement à soi ne le sont pas.

Ruysbroeck, qui était très épris de la nature, comparait ces périodes douloureuses de la vie mystique à l'automne où les fruits mûrissent rapidement. Leur rôle est de conduire à la perfection de l'union mystique, dans laquelle extases et visions ne sont plus nécessaires, car « une lumière spirituelle va briller dans l'entendement. Ces hommes n'ont pas besoin de révélations, ni d'être ravis hors de leurs sens, car leur vie et leur demeure... sont dans l'esprit ». Leur vie entière, qu'ils dorment ou qu'ils veillent, est totalement vécue en Dieu. Car l'image de la Trinité est parfaitement rendue en eux.

Au moment de décrire le stade le plus haut de la transformation trinitaire, Ruysbroeck a recours à un langage qui rappelle Eckhart : « Tous ceux qui sont élevés au-dessus de leur être créé jusqu'à la vie de vision de Dieu sont un avec la splendeur divine (c'est-à-dire avec le Fils qui transmet la révélation). Et ils sont cette splendeur même, et ils voient, sentent et trouvent, même par le moyen de cette lumière divine que, en ce qui concerne leur essence créée, ils sont ce même fond simple. » Mais il nous garde de prendre ce langage trop littéralement et continue : « Et c'est pourquoi les hommes intérieurs et voyant Dieu avanceront dans la voie de la contemplation, au-dessus de la raison et au-dessus de la distinction, et au-dessus de leur être créé, par un regard éternel et intuitif. Par le moyen de cette lumière non née, ils sont transfigurés et faits un avec cette même lumière par laquelle ils voient et qu'ils voient. » Ruysbroeck ne nie pas que l'être de l'homme est créé, non plus qu'il est essentiellement différent de Dieu. Il essaie d'expliquer qu'au moment de l'union intense, l'homme est enlevé à son être de chair et transporté jusqu'à la splendeur divine. Il n'est pas — comme Eckhart le déclare souvent — identique à la lumière divine, mais « fait un avec elle ». Il y a union, non identité. Ces explications semblent vouloir atténuer l'« essence créée » que Ruysbroeck venait d'avancer et qui peut n'être qu'une affirmation très forte de la doctrine de l'image : l'essence de l'homme étant l'image divine, donc un reflet de la Divinité

incrée. Que Ruysbroeck n'entende pas identifier l'homme et Dieu ressort clairement d'autres passages. Dans *La Pierre brillante* par exemple : l'esprit humain, lorsqu'il s'examine, « découvre une distinction et une altérité entre Dieu et lui. Mais là où il est brûlé, il est indifférencié et sans distinction, et par conséquent il ne sent rien d'autre que l'unité, car la flamme de l'amour de Dieu consume tout ce qu'il peut renfermer en son soi ». Cela revient à dire, objectivement, que le soi de l'homme, même au sein de l'union la plus haute, reste différent de Dieu. Mais, en ce qui concerne l'impression subjective, il éprouve seulement l'unité, comme s'il était entièrement consumé en Dieu. Ruysbroeck écrit encore, dans *Le Livre de la plus haute Vérité*, que l'homme et Dieu sont un, « non comme le Christ est un avec le Père, substance divine unique et singulière, car cela est impossible pour nous ; mais un et selon une telle unité, qu'il est fruition unique et béatitude unique avec le Père, sans distinction dans l'amour essentiel ».

Donc, malgré un langage parfois semblable à celui d'Eckhart, Ruysbroeck prévient la méprise au sujet d'une union de nature ou union métaphysique. Il insiste sur une union d'amour, une union selon la grâce, qui transforme le mystique en Dieu, qui le « déifie ».

#### SAINTE CATHERINE DE SIENNE

Bien qu'appartenant au même Ordre que Maître Eckhart — elle était tertiaire dominicaine — sainte Catherine, par sa vie et son enseignement mystique, diffère beaucoup des dominicains allemands. Comme de nombreuses femmes mystiques, c'était une extatique qui avait eu des visions dès la tendre enfance et des extases quasi quotidiennes. Son père, Jacopo Benincasa, était un riche teinturier de Sienne et sa mère, Monna Lapa, était une mère de famille très occupée. Catherine était son vingt-cinquième enfant. Catherine eut sa première vision à six ans, en revenant chez elle après une visite à

sa sœur mariée, Bonaventura. A la surprise de son frère Étienne, à peine plus âgé, qui l'accompagnait, elle s'arrêta soudainement au milieu de la route, voyant un magnifique balcon, légèrement au-dessus du sol, sur lequel trônait le Christ. Il était revêtu des habits pontificaux, crosse à la main, entouré de saint Pierre, de saint Paul, et de saint Jean l'Évangéliste. Le récit primitif ajoute : « Comme elle les avait vus sur les peintures de l'Église. » Lorsque son frère vit qu'elle ne le suivait plus, il lui cria de venir. Elle lui répondit avec colère de partir : « Tu ne vois pas que je ne veux pas venir. » Mais la vision avait disparu, dès qu'elle l'avait quittée du regard.

C'était une fillette exceptionnellement pieuse. On raconte qu'elle pratiquait beaucoup de pénitences et priait des heures durant, ravie dans la contemplation. On ne sait pas très bien s'il s'agit de faits vrais ou d'embellissements hagiographiques usuels, comme on en trouve dans toutes les vies de saints de l'époque. Il semble cependant exact qu'elle fit vœu de virginité à l'âge tendre de sept ans. A douze ans, elle connut une période critique de « mondanité ». Entraînée par sa sœur Bonaventura, elle s'intéressa aux toilettes et alla aux bals publics. Ce temps de relâchement cessa brusquement lorsque Bonaventura mourut en couches. Avec une irrésistible clarté, l'événement fit comprendre à Catherine la vanité de toutes les joies terrestres. Pour manifester son intention de ne vivre désormais que pour Dieu, elle coupa sa belle chevelure et, vers 1364, après une opposition très forte de la part de sa famille, entra dans le tiers-ordre des Dominicains, qu'on appelait alors les *Mantellate*. Elle put alors porter un habit religieux, sans s'astreindre à une vie conventuelle qui n'aurait pas convenu à son tour d'esprit indépendant.

Le tiers-ordre de saint Dominique est un ordre de pénitence. Catherine embrassa donc une vie encore plus austère que celle qu'elle avait menée jusqu'alors. Elle s'installa dans un grenier exigü de la maison de ses parents, ses volets presque toujours clos. La lueur des flammes brûlant devant les saintes images sur le mur formait tout l'éclairage de la pièce. Catherine sortait à peine, excepté pour aller à l'église et elle ne parlait pratiquement jamais qu'à son confesseur. Elle se nourris-

sait d'herbes et d'eau, y ajoutant quelquefois du pain sec. Elle dormait sur une planche dure, pas plus d'une heure tous les deux jours. Elle se flagellait, portait une chaîne hérissée de pointes, qu'elle n'enlevait jamais et qui s'enfonça dans sa chair.

Il n'est pas surprenant qu'une vie aussi anormale ait produit des états psychologiques où le surnaturel ne se laisse pas aisément séparer du naturel. Par exemple, lorsqu'elle recevait la Sainte Communion, elle tombait par terre et demeurait inconsciente pendant des heures. Ses sœurs dans l'Ordre devaient souvent la transporter hors de l'église, au moment de la fermeture, à midi. Ses visions se multipliaient et elle entraînait en transes à d'autres moments aussi, et pas seulement après la Sainte Communion. Vraisemblablement, à côté d'expériences surnaturelles authentiques, ses états provenaient souvent de l'épuisement physique dû à son existence anormale. Elle continua celle-ci pendant trois ans et la quitta sur une vision qu'elle a appelée son « mariage spirituel ». La vision eut lieu le dernier jour du carnaval, période d'orgie, de boissons, de nourriture, de danse et d'amours, à laquelle le jeûne du carême venait mettre un terme. Pendant que les foules de Sienne s'ébattaient et se divertissaient sous ses fenêtres fermées, Catherine eut sous les yeux un tableau tout différent, dans sa petite chambre, soudain envahie par le Christ et sa Mère, saint Jean l'Évangéliste, saint Paul, saint Dominique, David avec sa harpe et une troupe d'anges. La Bienheureuse Vierge prit la main droite de Catherine et demanda à son Fils d'accepter la jeune mystique pour épouse. Jésus glissa un anneau à son doigt et lui dit qu'il l'épousait dans la foi. La vision s'évanouit et Catherine demeura en extase. Quelques jours après, la pleine signification de son mariage — très semblable à celui que la légende rapporte au sujet de sa patronne, Catherine d'Alexandrie — lui devint claire : le temps de sa réclusion prenait fin et elle devait désormais consacrer sa vie à la diffusion du Royaume du Christ.

A partir de cette date, la vie de Catherine ne fut plus qu'une longue suite d'activités charitables et apostoliques remarquables. Elle se joignit à ses sœurs tertiaires dans leurs œuvres

hospitalières, soignant les malades nuit et jour dans la vaste infirmerie de Santa Maria della Scala, dans l'hôpital plus petit de la Merci et dans le lazaret réservé aux cas désespérés. Elle commença également à s'intéresser à la politique des cités italiennes en guerre perpétuelle les unes avec les autres et à la réforme de l'Église, si urgente à l'âge des papes d'Avignon. Un groupe de fervents disciples se réunit autour d'elle et bientôt sa réputation commença à s'étendre. Elle écrivait aux princes et aux principaux hommes d'Église, les reprenant quand elle le pensait nécessaire et les conseillant. Toutes ces activités jointes à son genre de vie extraordinaire et à ses constantes extases n'excitèrent pas seulement l'admiration, mais aussi la critique et, en 1374, elle fut sommée de comparaître devant un chapitre de l'Ordre dominicain à Florence, pour s'expliquer. Justice lui fut rendue; alors commença une époque de voyages incessants, escortée d'un groupe de disciples, pour le service de l'Église. Le plus fameux de ses déplacements fut son voyage en Avignon, comme une sorte d'envoyé officieux de la cité de Florence, alors sous le coup d'un interdit papal, pour faire la paix avec le pape. En Avignon, elle entreprit de persuader le pape de retourner à Rome, de réformer l'Église et de lancer une croisade, ce qu'elle considérait comme un moyen de rétablir la paix parmi les nations chrétiennes en guerre, en les unissant contre un ennemi commun. Le pape promit de revenir en Italie, et elle s'en retourna dans sa patrie vers la fin de 1376, provoquant une grande agitation populaire, prêchant et accomplissant des miracles sur le chemin. Les années qui lui restaient et pendant lesquelles elle écrivit sa fameuse œuvre mystique, le *Dialogue*, furent pleines de désillusions. Le retour du pape n'eut pas l'effet escompté, mais au contraire provoqua le grand schisme qui suivit avec deux papes, l'un à Rome et l'autre en Avignon. Vers la fin de 1378, elle se rendit en personne à Rome, vivant d'aumônes avec ses disciples, et servant autant qu'elle pouvait la cause du pape de Rome, Urbain VI. Elle mourut le 30 avril 1380, après des semaines d'intenses souffrances.

L'enseignement mystique de Catherine se trouve dans ses lettres et dans son *Dialogue*. Il est centré sur sa dévotion au

Christ crucifié, spécialement au Précieux Sang, qui joua un grand rôle dans la piété médiévale. Presque toutes les lettres s'ouvrent avec des formules contenant ces mots : « Moi, Catherine, vous écris en son précieux sang », elle exhorte ses correspondants à « boire le sang de l'Agneau sans tache », à se remplir « comme un vase, du sang du Christ crucifié ». Un des plus fameux incidents de sa vie fut l'exécution d'un jeune homme de Pérouse, Niccolo Tuldo, condamné pour crime politique contre le gouvernement de Sienne. Catherine le persuada d'accepter la peine capitale comme volonté de Dieu. Elle l'accompagna sur l'échafaud et reçut dans ses bras la tête tranchée, ses vêtements baignés de sang. Elle communiqua ses sentiments dans une lettre toute frémissante à son confesseur, le dominicain Raymond de Capoue. Elle souhaitait voir celui-ci « enflammé et inondé de ce sang très doux ». Elle continuait en disant comment « elle respira l'odeur de son sang (de Niccolo), et ce n'était pas sans un effluve du mien propre, que je souhaite verser pour Jésus, le très doux époux ». Lorsque Niccolo fut décapité, elle vit le Christ. « Son côté était ouvert, et il y recevait le sang du jeune homme et dans ce sang le feu du saint désir... Lorsqu'il fut en repos, mon âme reposa dans la paix et dans la quiétude, avec une odeur de sang si intense que je ne pus me résoudre à enlever le sang qui était tombé de lui sur moi. »

Cette vénération mystique pour le sang, aussi étrangère à la plupart des Pères qu'au lecteur moderne, est un trait saillant de la spiritualité de Catherine, et se relie directement à sa dévotion aux souffrances du Christ, qui l'éveille, ainsi que sainte Gertrude avant elle, au mystère du Sacré-Cœur. Elle décrit cette dévotion surtout dans le *Dialogue*, ainsi nommé parce que Catherine y présente son enseignement sous la forme d'une conversation entre elle et Dieu le Père. Elle trouve un rapport entre le Crucifix et les trois étapes traditionnelles de la vie spirituelle : la première étape est symbolisée par les pieds du Christ qui transportent les sentiments jusqu'au flanc, « lequel manifeste le secret de son cœur », où l'âme goûte l'amour de ce cœur et est elle-même remplie d'amour. Mais là n'est pas encore le but, du cœur l'âme se laissera conduire

à la bouche, où elle trouve la paix en luttant contre le péché. Dans un autre passage, Dieu exhorte Catherine à se cacher dans la caverne à côté du Christ, où elle goûtera la nature divine à travers l'amour de l'humanité du Christ. Le cœur de Jésus est offert aux mystiques : « Comme une hostellerie toujours ouverte, afin que tu puisses voir et goûter l'amour ineffable que j'eus pour toi. »

L'amour que le mystique ressent pour le Christ ne peut se borner à l'émotion, il doit s'exprimer en amour du prochain. Catherine, dont la propre vie fut si remplie d'activités charitables, est très explicite sur ce point. Elle fait dire à Dieu le Père : « L'âme ne peut en aucune façon me rendre le pur amour dont elle se sent aimée par moi, aussi elle s'efforce de me le rendre à travers l'intermédiaire que je lui ai donné, c'est-à-dire son prochain. » Ainsi l'activité au service des autres n'est que le jaillissement nécessaire de l'intense vie intérieure du mystique. Comment cette vie intérieure peut-elle se vivre pleinement dans un tourbillon d'activités comme fut la vie de Catherine dans ses dernières années? Elle l'explique dans sa doctrine de la cellule intérieure. Tout l'enseignement de Catherine est empreint d'une profonde estime pour la connaissance, dont elle est redevable, sans aucun doute, à ses directeurs dominicains. Malgré son originalité propre, leur influence est indéniable dans ses œuvres. Donc, puisqu'elle n'avait pas la vocation du cloître, où elle aurait vécu dans une cellule, elle développa l'idée que chacun doit se bâtir une cellule intérieure, la cellule de la connaissance de soi, où l'on puisse se retirer à volonté des soucis de ce monde et trouver Dieu, selon la parole de saint Augustin : « Que je me connaisse et que je te connaisse. » Catherine écrivait à un ami : « Bâissez-vous deux maisons, une maison réelle dans votre cellule, et une autre maison spirituelle que vous devriez toujours transporter avec vous — la cellule de la vraie connaissance de soi, où vous trouverez à l'intérieur de vous la connaissance de la bonté de Dieu. » Car connaissance de soi et connaissance de Dieu sont en dépendance mutuelle. Sans la connaissance de Dieu, nous nous découragerions, et sans la connaissance de soi, nous deviendrions présomptueux. Mais de leur associa-

tion résulte l'équilibre de la vie spirituelle. Le mystique s'ouvre alors à la pleine signification de ce que Catherine croyait avoir entendu de Dieu : « Je suis celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Le néant de la créature est expérimenté particulièrement dans les périodes de ténèbres et de sécheresse, alors que Dieu semble loin — un état où le mystique doit persévérer avec humilité et se retirer encore plus profondément dans la cellule de la connaissance de soi, « extirpant la racine de l'amour de soi avec le couteau de la haine de soi et l'amour de la vertu ».

Comme tous les vrais mystiques, Catherine n'appréciait pas les expériences extraordinaires, bien que sa propre vie en débordât. Elle faisait dire à Dieu que « ceux qui prennent grand plaisir dans les consolations spirituelles et recherchent les visions, placent leur fin dans la puissance de ces consolations plutôt qu'en moi, aussi ils peuvent être trompés ». Elle-même, croyant avoir reçu les stigmates dans son corps au cours d'une extase, demanda qu'ils restassent invisibles. L'union parfaite d'amour et de volonté entre elle et Dieu, plus que tous les signes extérieurs, était le but de sa vie, telle qu'elle la décrit dans le *Dialogue*. Ceux qui sont morts à eux-mêmes « ne peuvent en aucune façon être séparés de mon amour, parce que c'est grâce à l'amour qu'ils sont parvenus à une union si intime. Chaque lieu est un oratoire pour eux, chaque moment un temps de prière, leur conversation est montée de la terre au ciel ».

#### LES MYSTIQUES ANGLAIS

Le xiv<sup>e</sup> siècle fut aussi la période mystique de l'Église en Angleterre. Mais, à la différence de leurs frères du continent, les mystiques anglais furent pour la plupart des solitaires. Parallèlement au monachisme, une intense vie érémitique fleurissait en Angleterre, mais avec une austérité bien moins excessive que chez les Pères du désert, comme on peut le voir

dans l'*Ancren Riwe*, composé probablement dans les premières années du XIII<sup>e</sup> siècle. Les plus connus des mystiques anglais sont Richard Rolle, de Hampole (env. 1249-1349); l'auteur anonyme du *Nuage de l'Inconnaissance* (écrit probablement vers le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle); Walter Hilton (mort en 1396); et Julienne de Norwich (env. 1342-1413).

Les détails de la vie de Richard Rolle restent plutôt incertains. Il existe cependant un office liturgique de Richard l'Ermite, préparé en vue de sa canonisation future, qui n'eut jamais lieu. Selon cet office, il naquit à Thornton, dans le Yorkshire, étudia à Oxford, puis interrompit ses études à l'âge de dix-neuf ans pour se faire ermite. Par contre, des recherches récentes semblent avoir établi qu'il alla d'Oxford à Paris, où il acheva ses études, devint maître, et fut ordonné prêtre. Il serait devenu ermite à partir de 1326 environ, d'abord sur les terres d'un ami, ensuite à Hampole, comme directeur spirituel d'un couvent de cisterciennes.

Rolle écrivit des traités de vie spirituelle en latin et en anglais. Il fut beaucoup influencé par saint Bernard, Richard de Saint-Victor et d'autres mystiques antérieurs. Il partagea la vive dévotion de saint Bernard à Jésus. Sa *Méditation sur la Passion* est l'une des plus belles œuvres en anglais sur ce sujet. Son *Emendatio vitae* (« l'Amendement de la vie ») décrit la voie purgative. Il exige le complet détachement du monde et le combat résolu contre tous les obstacles. Il décrit, sans aucun doute à partir de sa propre expérience, les grandes épreuves qui y sont jointes. Car il y revient à la première personne dans son *Incendium Amoris* (« Le Feu de l'Amour »), où il mentionne spécialement l'opposition d'amis de confiance. Ces souffrances porteront beaucoup de fruits, elles font par exemple atteindre la pureté nécessaire pour « voir Dieu » autant que cela est possible en cette vie.

Après la douloureuse période de purification, vient l'illumination, dans laquelle Rolle distingue trois étapes, qu'il appelle chaleur, chant et douceur. Chaleur signifie l'embrasement de l'amour; chant, la louange de l'esprit embrasé; et douceur, les effets des deux précédents dans l'âme. L'image révèle l'intensité émotive de la vie spirituelle de Rolle, qui

éclatait souvent en véritable chant « lorsque à cause de l'abondance de la douceur intérieure, je me répands en chants d'allégresse devant mon créateur ». Rolle ne parle pas beaucoup de la voie unitive réalisée. *La Forme de la vie parfaite* (écrite en anglais médiéval) en donne une description très sobre. Lorsque son amour pour Dieu est complètement purifié, l'homme devient un contemplatif et est ravi d'amour. « Et ils voient jusque dans le ciel avec leur œil spirituel », car la contemplation est une vue. Cependant ils ne voient pas parfaitement dans le ciel, ils n'en seront capables qu'après leur mort.

L'enseignement mystique du *Nuage de l'Inconnaissance* est totalement différent de l'« émotivité » de Rolle, car il est profondément influencé par la théologie négative du Pseudo-Denys. L'auteur, anonyme, enseigne une approche directe de Dieu par l'oubli de toutes les créatures, c'est-à-dire par la prière purement contemplative, que souvent il appelle simplement « cette œuvre ». Elle consiste en un « doux éveil de l'amour », vide de pensée ou de représentation imaginative. Cet abandon de toute image et de tout concept est appelé le « nuage d'inconnaissance » : lorsque l'homme oublie tout cela, il entre dans le « nuage », auquel le conduit « l'aiguillon de l'amour qui désire ». L'auteur prend soin d'indiquer que cette « inconnaissance » ne survient pas au début de la vie spirituelle. Elle vient une fois que l'homme a médité un certain temps sur ses péchés et sur la bonté de Dieu. Cette méditation, fidèlement pratiquée, débouche nécessairement sur une période pendant laquelle Dieu attire l'homme à lui plus directement, en l'introduisant dans la ténèbre. Ce stade atteint, l'auteur recommande au contemplatif de supprimer toute pensée qui pourrait s'interposer entre lui et la ténèbre, enseignement qui diffère un peu de celui des mystiques postérieurs, spécialement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Tous deux enseignent en effet que si le contemplatif parfois se sent le désir de méditer sur des sujets particuliers, il peut le faire et ne doit pas supprimer activement toute pensée. Cette doctrine devait préserver des tendances pseudo-mystiques les « illuministes » du temps. Par ailleurs, l'auteur du *Nuage*

conseille à son disciple de rester dans la ténèbre aussi longtemps qu'il peut et de n'être occupé de rien, sinon « à tendre vers Dieu » par la volonté, recouvrant toute pensée distincte « d'un épais nuage d'oubli ». Cela exclut même toute pensée sur la Passion du Christ, que les mystiques espagnols écartaient explicitement, même dans les états contemplatifs les plus hauts.

L'auteur anglais souligne fortement que le « nuage » entre l'homme et Dieu persistera durant toute la vie terrestre, à quelque hauteur que s'élève le contemplatif, parce qu'il est « la meilleure et la plus sainte part de contemplation qui puisse être en cette vie ». Cependant il peut arriver que Dieu envoie par moments « un rayon de lumière spirituelle, qui perce le nuage d'inconnaissance qui vous sépare de lui, et qu'il vous découvre certains de ses secrets ». Mais de cette « œuvre qui appartient seulement à Dieu », l'auteur n'ose parler — il s'agit évidemment des illuminations mystiques extraordinaires mentionnées par des mystiques comme saint Paul ou saint Jean de la Croix, car son but principal est d'insuire et d'encourager l'homme sur le chemin ordinaire de la vie mystique. Il met sévèrement en garde contre le désir d'expériences étranges, ne menant qu'à l'illusion et empêchant l'union vraie de l'homme et de Dieu, qui n'est « rien d'autre que le bon vouloir tendu vers Dieu ». Car l'union mystique est essentiellement union des volontés. Cependant, l'homme étant corps et âme, et les deux au service de Dieu, le bonheur de l'âme dans l'union mystique déborde parfois dans le corps « en merveilleuse douceur et réconfort ». Cette jouissance physique n'est pas à rejeter. Elle est accidentelle et ne doit pas être consciemment désirée.

L'auteur du *Nuage* pense que l'extase, qu'il appelle « ravissement », n'est pas essentielle à la vie d'union. Celle-ci, chez beaucoup de contemplatifs, revêtira une forme moins aiguë sans pratiquement aucun effet physique. Les mystiques espagnols, eux, considéreront l'extase comme une étape nécessaire sur le chemin de la suprême union ou « mariage mystique ». Il faut peut-être attribuer cette divergence à une différence de tempérament. Il semble généralement que la vie mystique chez les Anglais prend une forme moins aiguë que chez les Latins.

*Le Nuage d'inconnaissance* a parfois été attribué à Walter Hilton. Cela est fort improbable, bien qu'il en ait certainement subi l'influence. Hilton était un chanoine augustin du prieuré du Nottinghamshire. On ne connaît aucun détail de sa vie, sauf qu'il dirigea une anachorète, à qui il adresse son ouvrage le plus célèbre, *l'Échelle de Perfection*. Ce livre suit la vie mystique depuis ses débuts, en ce qu'il appelle « la restauration par la foi », jusqu'aux diverses étapes de la « restauration par le sentiment ». Il s'agit de la restauration de l'image de Dieu dans l'âme. Sa restauration par la foi suffit au salut, mais il faut, pour la vie mystique et la contemplation, sa restauration par le sentiment, qui comporte plusieurs degrés, et n'atteint la perfection qu'au ciel. Cette vie mystique commence avec des sentiments de grande joie et dévotion. Mais y progresser suppose la purification par ce que Hilton, comme saint Jean de la Croix plus tard, appelle une nuit obscure. Pendant cette nuit, l'homme se détache de toutes les créatures et de toutes les affections qui l'attachent encore au monde. Cet état peut être douloureux ou paisible, douloureux surtout au commencement, et Hilton conseille la patience à ce stade : lorsque des pensées mondaines se présentent pendant cette période, il ne faut pas les chasser de force, « mais attendre encore la grâce, souffrir en patience et ne pas se surmener ». Lorsque l'âme est tout à fait recueillie et ne peut plus penser à rien, c'est la bonne ténèbre. Car Jésus (Hilton dit toujours Jésus, bien que cela signifie parfois Dieu, ou le Saint-Esprit, ou simplement la grâce) est présent dans cette ténèbre, « qu'elle soit douloureuse ou paisible ». Il y est seulement par désir et attente, il n'y est pas encore « reposant dans l'amour et montrant sa lumière ». Lorsque l'âme s'est habituée à cette ténèbre et commence à la goûter, la connaissance spirituelle l'envahit graduellement, lumière venant de la Jérusalem céleste, qui est, selon Hilton, l'image de la plénitude de la contemplation. Il décrit les commencements de cette connaissance spirituelle comme les lueurs d'une forte lumière vue à travers les paupières fermées, lorsque quelque chose de la divinité du Christ est

aperçu. L'âme est purifiée de plus en plus et la vision devient de plus en plus claire et fréquente, pour n'atteindre cependant la perfection que dans l'autre monde. Hilton y insiste, c'est une vision purement spirituelle, « non, comme certains le pensent, que l'ouverture du ciel soit comme si l'âme pouvait voir par l'imagination, à travers les cieus au-dessus du firmament, comment notre Seigneur Jésus siège dans sa majesté, dans une clarté physique aussi grande que cent soleils. Non, ce n'est pas ainsi ».

Il semble s'en prendre à Rolle lorsqu'il désapprouve des manifestations corporelles comme pleurer, être sensible à la chaleur et entendre des chants. « Ce ne sont pas des sentiments spirituels, dit-il, lesquels s'éprouvent dans les puissances de l'âme, principalement dans l'entendement et dans l'amour, et peu dans l'imagination. Mais ces sentiments sont dans l'imagination, et donc ne sont point des sentiments spirituels. » Il en va de même des visions imaginatives. La vraie expérience mystique consiste en une vision intellectuelle, dans laquelle il n'y a point de « fantaisie », « mais douceur, humilité, paix, amour et charité » et dans laquelle l'âme est emportée loin des objets de la terre. Dans cet état l'âme pense qu'elle touche Dieu, « et, par la vertu de ce contact ineffable, elle est rendue à l'intégrité et à la stabilité en soi ».

Le peu que nous savons de Julienne de Norwich vient de ses propres écrits et elle y apparaît comme la plus attachante figure féminine parmi les mystiques. Elle vécut en ermite dans une cellule près de l'église bénédictine de Saint-Julien en sa propre ville. Elle conçut un jour trois désirs fervents : ressentir plus profondément la passion du Christ; souffrir, encore jeune, à l'âge de trente ans environ, d'une maladie; et recevoir les trois blessures de contrition, de compassion et de désir ardent de Dieu. Elle avait oublié les deux premiers vœux, lorsqu'elle tomba sérieusement malade à l'âge de trente ans et demi. Sur le point de mourir, le prêtre qui l'assistait éleva un crucifix devant ses yeux. Aussitôt sa vue se mit à défaillir,

tout s'obscurcit autour d'elle excepté la figure sur la Croix. Elle fut paralysée de la poitrine aux pieds, pouvant à peine respirer. Subitement toutes ces souffrances disparurent. Elle se rappela alors son désir de ressentir la vraie Passion du Christ. A cet instant, la figure sur la Croix parut s'animer et elle eut quatorze visions différentes qui durèrent du petit matin jusque dans l'après-midi.

Ses visions étaient de trois sortes. Elle-même les distingue selon qu'elles se rapportent à une vision corporelle, à une parole formée dans son entendement ou à une vision spirituelle. Elle écrit de la dernière espèce, la plus haute : « Je ne suis pas capable, et il ne m'est pas permis de les montrer aussi à découvert et pleinement que je le voudrais. » La théologie mystique moderne dans son langage technique verrait dans ces descriptions des visions imaginatives, leur interprétation par l'entendement, et des visions intellectuelles dans lesquelles une vérité religieuse est directement imprimée dans l'intellect.

Les visions de la Passion de Mère Julienne sont entièrement conformes aux représentations des souffrances du Christ dans l'art médiéval. Si vives soient-elles, elles ne forment pas la partie la plus significative de ses révélations. Le vrai noyau de la doctrine mystique de Julienne est l'amour de Dieu pour les hommes. Il est joliment exprimé dans sa vision d'un monde gros comme une noisette et survivant malgré sa petitesse, « parce que Dieu l'aime ». En comparaison du Créateur, l'univers entier n'est rien. Il a cependant une immense importance, parce que Dieu lui-même l'aime. Et plus que tout il aime l'homme, parce que celui-ci a été fait à sa propre image et racheté par le Christ.

Pour Julienne, l'amour de Dieu n'est pas tant celui d'un père que celui, plus intime et plus tendre, d'une mère. Elle appelle le Christ « notre véritable mère; nous avons l'être en lui, où commence le fond de la maternité, avec toute la douce continuation d'amour qui suit sans fin ». Elle développe le thème de plusieurs façons : il est notre mère selon la nature et selon la grâce, car « le service d'une mère est le plus proche, le plus rapide et le plus sûr », et il nous nourrit de lui-même dans le Saint-Sacrement, comme une mère ses enfants. Vraiment

le mot de mère est si beau qu'il ne devrait qualifier que lui seul.

Cette conception de Dieu comme une mère aimante explique que Julienne trouve extrêmement difficile de comprendre pourquoi il a permis le péché et de croire au châtement éternel de l'enfer. Lorsqu'elle s'en étonna, Jésus lui répondit : « Il fallait qu'il y eût le péché. Mais tout sera bien, tout sera bien, toutes choses seront bien. » Mais sa difficulté demeura et elle y revint plus tard dans son livre (lui-même fruit de plusieurs années de méditation sur ce qu'elle avait vu pendant les quelques heures de vision). Là elle reconnaît d'une part n'avoir eu révélation que de l'amour et de la bienheureuse rédemption, mais, d'autre part, qu'elle croyait à l'enseignement de l'Église sur le péché et le châtement. Sa propre vie spirituelle reposait néanmoins, très évidemment, sur une confiance inébranlable en la bonté maternelle de Dieu, qui ne permet à personne de se perdre. Elle écrit : « Ainsi notre bon Seigneur répondit à toutes les questions et à tous les doutes... disant en grand réconfort : Je peux faire que tout soit bien, je veux faire que tout soit bien et je ferai que tout soit bien, et tu verras toi-même que toutes choses seront bien. »

## 2. L'ÉGLISE ORIENTALE : GRÉGOIRE PALAMAS ET L'HÉSYCHASME

Il y a loin de la simplicité des mystiques anglais à la théologie mystique hautement élaborée de Grégoire Palamas (1296-1359), le représentant le plus éminent et le chef de file de l'Hésychasme durant le xiv<sup>e</sup> siècle. Sa propre vie fut troublée par une âpre controverse avec Barlaam, un moine calabrais qui usait dans sa théologie des procédés rationnels de la scolastique occidentale, tandis que Palamas insistait au plus haut point sur l'illumination surnaturelle. L'Occident pouvait harmoniser scolastique et mystique. Plusieurs de ses grands mystiques, par exemple Tauler, Suso, saint Jean de

la Croix plus tard, avaient été formés à la théologie scolastique. Deux facteurs empêchaient une telle harmonie en Orient : d'une part, les mystiques venaient des monastères, spécialement du Mont Athos, où la scolastique latine était inconnue. Et, d'autre part, Barlaam, le chef de file d'une théologie appuyée sur le raisonnement plutôt que sur la tradition des Pères, renchérisait sur l'élément rationnel au mépris des composantes surnaturelles de la théologie chrétienne.

Grégoire était l'aîné d'une famille aristocratique très pieuse de Constantinople. Le petit-fils de l'empereur, le futur Andronicus III, était de ses amis les plus intimes. Destiné à la cour, il reçut une excellente éducation et se révéla un brillant universitaire. Cependant, vers l'âge de vingt ans, il abandonnait ses études et s'en allait au Mont Athos. Comme saint Bernard, il n'y alla pas seul, mais emmena avec lui ses deux frères cadets, après avoir placé sa mère et ses deux sœurs dans un couvent de la capitale. Après trois années passées en jeûnes, en veilles et en prières constantes sous la direction d'un moine plus âgé, il se fixa à la Grande Laure de Saint-Athanase, qu'il quitta cependant, vers 1325, à cause des invasions turques. Il partit pour Thessalonique où il fut ordonné prêtre, puis se retira avec dix autres moines dans un ermitage de la montagne près de Berrhée. Là, il passait cinq jours de la semaine en parfait silence et en prières continues, pratiquant de grandes austérités. Il quittait sa solitude seulement le samedi et le dimanche pour célébrer la liturgie et converser avec ses frères. En 1331, les invasions des Serbes l'obligent à partir et il retourne au Mont Athos où il continue à mener sa vie de solitaire à l'ermitage de Saint-Sabbas. Quelques années plus tard, il commença la rédaction, parmi d'autres ouvrages, d'un long traité sur la *Présentation de la Sainte Vierge au Temple* qui reflète son intense dévotion à la Mère de Dieu.

En 1337, Palamas reçut quelques écrits de Barlaam, où celui-ci ridiculisait la méthode de prière des Hésychastes. Le mot dérive du grec *hēsychia*, qui signifie à la fois repos et solitude. Les Hésychastes soutenaient que la prière est une activité de tout l'homme, corps et âme. En conséquence, ils

utilisaient, pour s'aider à la concentration, des méthodes propres aux religions orientales, comme une certaine manière de respirer et une certaine position corporelle, accompagnées de la prière dite de Jésus : « Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi. » Barlaam traitait cette méthode d'hérétique, appelait les moines des *omphalopsychés*, c'est-à-dire « ceux dont l'âme se trouvait dans le nombril », et faisait de l'agitation contre eux à Thessalonique. Palamas s'y rendit en 1338 pour se défendre et défendre les Hésychastes et commença son œuvre célèbre, *Triades pour la défense des saints hésychastes*. Il rédigea en outre son *Tome Hagiorétique*, approuvé par les autorités monastiques du Mont Athos et dans lequel il condamna franchement les idées de Barlaam. En juin 1341, l'empereur Andronicus III convoqua un synode qui se prononça en faveur de Palamas et des moines. Mais Andronicus mourut immédiatement après et Palamas, dans les troubles qui suivirent, prit parti pour Cantacuzène, le futur empereur, contre le Patriarche Jean Calécas. Il fut mis en prison d'abord dans un monastère puis, en 1343, dans les geôles du Palais. Il fut aussi excommunié en 1344. Le Patriarche, cependant, surestima sa force et entra en conflit avec l'impératrice Anne de Savoie. Celle-ci convoqua un concile et le fit déposer. Palamas fut libéré et son ami, Cantacuzène, devint co-empereur avec le fils d'Anne, Jean V Paléologue. La même année, Palamas était nommé évêque de Thessalonique. Mais il ne put prendre possession de son siège avant 1350, lorsque Cantacuzène occupa la Cité. La controverse sur son enseignement dura encore et en 1351, Cantacuzène convoqua aux Blachernes, hors de Constantinople, un synode qu'il présida lui-même et qui déclara Palamas orthodoxe. Sa doctrine fut depuis lors généralement acceptée par l'Église Orthodoxe.

Palamas ne devait pas administrer son diocèse en paix. Il eut à intervenir dans une querelle entre les deux empereurs et, en route vers Constantinople, fut capturé par les Turcs, qui le traitèrent bien, lui et son entourage. On tarda à payer sa rançon et il ne fut délivré qu'en 1355. Ses dernières années se passèrent à écrire et à prêcher. L'Église grecque le canonisa en 1368.

Comme la vie de saint Bernard, de sainte Catherine de Sienne et de bien d'autres mystiques occidentaux, celle de Grégoire prouve que l'on peut être un mystique et s'engager profondément dans les événements de son temps. Sa théologie mystique s'appuie solidement sur l'Incarnation et les sacrements qui en découlent. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour créer un homme nouveau. En assumant la mortalité, il a conféré à l'homme l'immortalité et l'a « divinisé ». Les sacrements opèrent cette régénération pour chaque chrétien individuellement. La triple immersion du baptême signifie les trois jours que le Christ a passés aux enfers, avant sa résurrection — thèse favorite des Pères orientaux — le nouveau baptisé sort de l'eau ressuscité, ayant reçu la vie divine qui le conduira, moyennant sa coopération généreuse, à la déification. Il y sera puissamment aidé par l'Eucharistie, par laquelle le Christ devient un seul corps avec nous, fait de nous le temple de la divinité, car la plénitude de la divinité réside dans son corps. La mystique de Grégoire diffère, à maints égards, de celle de ses contemporains occidentaux.

L'Orient place au centre de l'expérience mystique le Christ glorifié plutôt que le Christ crucifié et le mystique ne désire pas tant participer aux souffrances de Jésus qu'à sa vie de Ressuscité, représentée par la lumière qui l'entourna à la Transfiguration sur le Mont Thabor. Palamas sait très bien que Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys décrivaient l'expérience mystique en termes de ténèbre et de négation, mais, pour lui, derrière et au-delà de la ténèbre, la lumière divine rayonne pour les yeux spirituels que le mystique a reçus. Ceux-ci sont un don de la grâce et présupposent la vie ascétique et la pratique de la prière de Jésus, alliée, comme on l'a dit, à des exercices respiratoires et à des postures du corps. Car, pour Palamas et pour les Hésychastes, l'homme tout entier, corps et âme, entre dans la vie mystique. Comme Richard Rolle, il affirme que la prière produit une chaleur corporelle, et corrobore cette opinion avec les témoignages de prophètes de l'Ancien Testament comme Élie et Jérémie, dont l'un monta au ciel sur un char de feu, tandis que l'autre parle de ses entrailles brûlées comme par un feu (*Jer* 20, 9).

La vie mystique, en effet, transforme non seulement l'âme, mais aussi la chair. Palamas écrit : « Pour ceux dont l'esprit est monté en Dieu et dont l'âme est élevée par le désir divin, leur chair transformée sera aussi exaltée et jouira de la communion divine et deviendra la possession et la demeure de Dieu. »

Ceux qui sont ainsi transfigurés recevront une connaissance spéciale procurée non par l'étude (affirmation qui vise Barlaam), mais par l'illumination divine et qui s'étendra même jusqu'aux sens, tout comme la lumière du Thabor fut perçue par les apôtres, n'étant pas elle-même sensible, mais rendue perceptible par un pouvoir non sensible. Car, insiste-t-il, le corps aussi participe de la grâce reçue par l'esprit : « Il entre en harmonie avec la grâce et, d'une certaine manière, sent le mystère ineffable qui est produit dans l'âme. » Aussi lorsque l'âme est spirituellement enflammée par une prière soutenue, « le corps aussi, d'étrange manière, s'allège et s'échauffe » ; le mystique, par ses sens spirituels, goûte une joie divine sans le moindre mélange de peine. Ainsi, selon Palamas, la contemplation n'est pas seulement renoncement et négation, elle est une union défiante qui suit la cessation de toute activité intellectuelle. Alors et l'intellect et les sens font place à l'Esprit divin incompréhensible. Palamas voit dans cette union surnaturelle de l'homme avec la lumière divine l'unique source de la vraie théologie — enseignement qui comporte ses dangers, car il peut facilement conduire à l'illuminisme, puisque le visionnaire se fait lui-même le juge de ses propres expériences.

Mais en quoi consiste exactement la vision à laquelle aspire l'Hésychaste, vision « non par l'intellect ni par le corps, mais par l'Esprit (divin) » ? En premier lieu, c'est l'esprit humain lui-même, « libéré des passions et resplendissant de la lumière divine », car, l'homme ayant été créé à l'image de Dieu, purifié, son esprit réfléchit cette lumière comme un miroir. Mais, aux plus hauts stades de la vie mystique, il voit la lumière divine, la lumière du Thabor elle-même, infiniment plus brillante que le soleil. Cependant cette lumière n'est pas Dieu tel qu'en lui-même. Palamas distingue entre la Déité incompréhensible, que l'homme ne peut approcher, et les

énergies divines — concept difficile qu'utilisent déjà certains Pères grecs tardifs. Chez Palamas, les énergies divines sont inséparables de l'essence divine, sans cependant s'y identifier. Elles sont les intermédiaires par lesquels le Dieu totalement transcendant et incompréhensible, dans sa bonté, nous donne de le connaître et de participer à lui. La lumière dont le mystique fait alors l'expérience dans sa vision est l'énergie divine incréée qui manifeste Dieu. En elle, Dieu communique non pas sa nature, mais sa gloire et sa splendeur. « Ceux qui sont élevés à ce degré de contemplation, écrit Palamas, savent qu'ils voient une lumière avec leur sens intellectuel (expression paradoxale pour signifier que ce « sens » n'est ni sens ni intellect, mais quelque chose qui transcende les deux) et que cette lumière est Dieu qui, par sa grâce, rend mystérieusement lumineux ceux qui participent à l'union. » Les réalités que les saints voient dans cette lumière ne peuvent être décrites avec des mots humains. L'union mystique avec la lumière divine leur fait comprendre que cette lumière transcende toute chose, car c'est une vision de l'invisible.

Ainsi la mystique de Palamas et des Hésychastes ne fait aucune place aux visions du Christ et des saints, qui jouent un rôle si important dans la mystique du Moyen Age occidental. Ils aspirent plutôt à voir la lumière divine elle-même et à s'y unir.

## II. La fin du Moyen Age

Bien qu'il fournisse encore sa quote-part de mystiques, le xv<sup>e</sup> siècle est cependant une période de déclin. Ce qu'on appelle la *Devotio moderna*, mouvement spirituel venu des Pays-Bas et qui donna naissance aux Frères et aux Sœurs de la Vie Commune ainsi qu'aux Chanoines Réguliers de la Congrégation de Windesheim, fut plus ascétique que mystique. L'œuvre la plus célèbre qu'on lui doit est l'*Imitation de Jésus-Christ*, attribuée généralement à Thomas de Kempis (env. 1380-1471), le porte-parole le plus important du mouvement. C'est un manuel de vie spirituelle destiné aux religieux. Mais il devint si fameux que les laïcs l'utilisèrent également pendant des siècles. Bien qu'il ne soit pas à proprement parler un ouvrage de mystique, il peut néanmoins conduire à l'union mystique et semble faire allusion à des expériences de cet ordre. L'auteur mentionne, par exemple, la voix du Christ entendue au-dedans de l'âme et sa présence sensible : « Quand Jésus est présent, tout est doux et rien ne semble difficile; mais quand Jésus se retire, tout fatigue. Quand Jésus ne parle pas au-dedans, nulle consolation n'a de prix; mais si Jésus dit une seule parole, on est merveilleusement consolé. » Mais on peut se demander si ces expressions se réfèrent à des réelles expériences « mystiques » ou seulement à la « consolation » et l'« aridité » de la prière pré-mystique.

Un trait principal de l'*Imitation*, qui influencera énormément la littérature mystique dans les siècles à venir, est sa stricte séparation entre le surnaturel et la vie naturelle, ainsi que son mépris de toute connaissance humaine. La connaissance qu'il recommande et à laquelle il veut mener est une

connaissance mystique infuse, car « celui à qui parle le Verbe éternel est délivré de bien des opinions... O Vérité, qui êtes Dieu, faites que je sois un avec vous dans un amour éternel... Que tous les docteurs se taisent... parlez-moi, vous seul. » Cet individualisme qui se fie uniquement à l'expérience personnelle transpire partout dans l'enseignement spirituel de l'*Imitation*, mais particulièrement dans le Livre IV, d'ailleurs très beau, sur le sacrement de l'Eucharistie, qu'il ne considère que d'un point de vue très personnel, sans référence au Corps mystique total du Christ.

#### Jean Gerson

On a parfois attribué l'*Imitation* à Jean Gerson (1363-1429), mais à partir de preuves extrêmement fragiles. Né à Rethel, dans les Ardennes, Gerson étudia la théologie à Paris, où il devint, pour quelque temps, chancelier de l'Université. Dès le début de sa carrière, il eut le souci très vif de la réforme de l'Église, alors déchirée par le Grand Schisme d'Occident. Beaucoup de ses écrits reflètent cette préoccupation car, comme Palamas, il fut activement mêlé à plusieurs controverses de son temps. Il assista au concile de Constance (1414-1418) en 1415, où il approuva la condamnation du réformateur de Bohême, Jean Huss, et s'opposa à la défense du tyranicide, proposée par Jean Petit. Cette opposition lui valut l'inimitié de Jean-sans-Peur, duc de Bourgogne, qui avait ordonné l'assassinat du duc d'Orléans et pour la défense de qui Jean Petit avait développé sa doctrine. Aussi Gerson dut-il s'exiler, les années suivantes, à l'abbaye bénédictine de Melk, près de Vienne, pour revenir en France en 1419, après la mort du duc Jean. Il passa ses dernières années retiré à Lyon, où il consacra sa vie à écrire et à méditer, mêlant à ces occupations des activités apostoliques, spécialement parmi les enfants.

L'enseignement mystique de Gerson combat, pour une large part, les erreurs de son temps, où abondaient des sectes pseudo-mystiques comme les Bégards, et des individus se réclamant d'inspirations mystiques particulières. Il élabor

aussi pour le discernement des esprits des règles dont certaines étonnent par leur résonance moderne. Il demanda, en premier lieu, un examen médical des visionnaires, visions et hallucinations n'étant souvent rien de plus que les hallucinations d'un esprit malade. Il faut également de la circonspection quant aux expériences des nouveaux convertis à la vie spirituelle, car la première ferveur conduit souvent aux illusions. En fait, dans l'appréciation de la valeur d'enseignements mystiques, il faut soigneusement peser l'ensemble de la personnalité et de la vie des intéressés.

Dans sa propre théologie mystique, Gerson s'appuie sur des autorités passées, particulièrement le Pseudo-Denys, saint Bonaventure et les Victorins. Deux facultés de l'âme concernent la vie mystique : la simple intelligence, appelée aussi l'œil spirituel, et la syndérèse, qui correspond à l'étincelle ou au fond de l'âme déjà mentionné. La première est l'organe de la contemplation; la seconde, de l'amour mystique. Cet amour unit l'homme à Dieu et le remplit d'une joie surnaturelle. Contre les faux mystiques, Gerson souligne le fait que, si intime que soit l'union, Dieu et l'homme conservent toujours leur identité et l'homme en aucune façon n'est englouti en Dieu. Il semble avoir reçu en 1425 une révélation qui lui fit connaître clairement que l'union mystique n'a lieu ni dans l'intellect, ni dans l'affectivité, mais transcende les deux dans l'union ineffable et inconnue de la « Monade » divine (un terme de Denys) et de l'essence de l'âme simplifiée et purifiée.

#### Denys le Chartreux

Auteur prolifique et très influent en son temps, Denys le Chartreux (1402-1471) ne présente pas de titres d'une grande originalité comme théologien mystique. Il naquit à Rijckel en Belgique et, dès l'enfance, voulut devenir chartreux. Les autorités de l'ordre lui conseillèrent d'étudier d'abord à l'Université de Cologne. Il prit là ses grades de Maître ès-Arts, en 1424. Peu de temps après, il entra à la Chartreuse de Roermond, en Hollande, où il allia vie mystique — il

avait de fréquentes extases — et travaux littéraires, dont l'édition moderne ne compte pas moins de quarante-quatre volumes, surtout des commentaires scripturaires, mais aussi des commentaires du Pseudo-Denys et des traités sur la vie mystique et contemplative ainsi que sur la sainte Vierge.

Il énumère comme conditions préalables à la vie mystique l'amour intense de Dieu, le détachement de l'esprit à l'égard de toutes les créatures et la concentration en Dieu seul. L'expérience mystique elle-même dépend du Saint-Esprit, qui en est la cause principale, en particulier du don de sagesse. Il enseigne aussi la voie négative du Pseudo-Aréopagite, mais pas comme une expérience mystique ultime. Celle-ci est la contemplation de la Trinité. Car après s'être uni à Dieu comme à l'inconnu, l'homme s'élève jusqu'aux trois personnes divines. Elles se donnent à ceux que le don de sagesse, la charité intense et une vie héroïque y ont disposés. Dans cet état de perfection mystique, le sujet pénètre les mystères de la foi et se réjouit dans leur contemplation, il comprend leurs rapports réciproques et la profondeur des conseils divins. Souvent il sera ravi en extase, totalement absorbé en Dieu lui-même, source de la sagesse infinie. Car « la condition du parfait est de goûter, par la contemplation, combien doux est le Seigneur et de parvenir au secret de la théologie mystique par l'intense ferveur de la charité ». Comme la plupart des autres mystiques qui le précèdent, Denys fait résider cette sublime contemplation dans la fine pointe de l'esprit (le fond, ou l'étincelle de l'âme), lequel se trouve lui-même totalement transformé en Dieu par l'amour parfait et la vie unitive sans, bien entendu, devenir identique à Dieu.

### *Sainte Catherine de Gênes*

Sainte Catherine de Gênes (1447-1510) inspira l'œuvre monumentale du Baron Friedrich von Hügel sur la mystique, quoiqu'elle n'en fût pas un des représentants les plus éminents. Elle appartenait à une famille noble, les Fieschi, qui compta parmi ses membres les papes Innocents IV et Adrien V, ainsi

que plusieurs cardinaux. Selon son premier biographe, Cataneo Marabotto, qu'elle eut pour confesseur à la fin de sa vie, elle reçut à l'âge de huit ans l'inspiration de faire pénitence. A treize ans, elle voulut entrer au couvent des chanoinesses de Saint-Augustin du Latran où sa sœur aînée, Limbania, était religieuse. Son extrême jeunesse l'y fit refuser. Trois ans plus tard, pour obéir à la volonté de ses parents, elle épousa Giuliano Adorni. Le mariage ne fut pas heureux. Giuliano, de mœurs très dissolues, était déjà père de cinq enfants illégitimes avant son mariage et dépensait sans compter. Les cinq premières années, Catherine essaya de vivre en religieuse, elle sortait seulement pour entendre la messe et refusait de s'adapter à sa condition. Ce comportement devint impossible. Les reproches de sa famille produisirent de l'effet et elle commença à se mêler à la vie des gens de son milieu. Elle y prit d'abord plaisir. Elle se reprochera plus tard amèrement ses années de « dissipation », comme son homonyme de Sienna, en exagérant probablement beaucoup sa culpabilité. Après quelques années d'une vie mondaine, elle commença de s'en dégoûter et, en 1473, âgée de vingt-six ans, fit l'expérience de la conversion. En visite chez elle, Limbania la pressa d'aller à confesse. Catherine consentit. Mais lorsqu'elle se trouva à genoux devant le prêtre, elle reçut soudainement une « blessure d'amour » au cœur et la claire vision de ses propres fautes et misères, ainsi que de la bonté de Dieu. Terrassée, elle s'écroula, incapable de se confesser, et dut revenir le lendemain.

Ce jour-là commença pour elle une vie mystique dans laquelle de hautes expériences se combineront avec des phénomènes d'origine manifestation névrotique. Son mari accepta qu'ils vécussent ensemble comme frère et sœur. Sa biographie décrit sa vie selon le modèle des traditions hagiographiques du Moyen Age : elle gardait les yeux baissés, portait un cilice, jeûnait, dormait sur un lit de pénitence garni d'épines et de ronces, elle avalait même des insectes pour surmonter son dégoût. Elle consacrait six heures par jour à la prière et reçut l'autorisation de communier tous les jours, pratique très rare en ce temps. Elle visitait également les malades et plus tard fut chargée de la section des femmes dans un grand hôpital.

Son mari, converti par elle, l'accompagnait souvent dans ses visites charitables et devint tertiaire franciscain. Il mourut en 1497. Elle souffrit, les dix dernières années de sa vie d'une maladie non identifiée, très douloureuse, accompagnée d'étranges phénomènes.

Les expériences et l'enseignement mystiques de Catherine sont contenus dans sa biographie, qui reproduit plusieurs de ses propos et réflexions, et dans le *Traité du Purgatoire*, écrit en grande partie par elle, alors que le *Dialogue* est l'œuvre d'un disciple.

Le *Traité du Purgatoire* dérive de ses propres expériences de purification mystique. Il exprime sa conviction que, pour consommer l'union avec Dieu, il est nécessaire de renoncer entièrement à sa volonté propre et d'abandonner complètement les soucis terrestres. L'âme purifiée ne doit plus rien garder d'elle-même, car les œuvres parfaites ne s'accomplissent pas par les hommes, mais par Dieu. Catherine considère le monde comme une prison et son corps comme une chaîne à briser pour atteindre Dieu : le moyen en est de résister à toutes ses inclinations naturelles, consolations spirituelles comprises. Alors l'âme atteindra l'état d' « amour pur », où Dieu prend complètement possession de sa créature, avec un tel empire qu'elle ne peut plus agir en dehors de sa volonté. C'est l'annihilation du vouloir humain, que Catherine nomme « la reine du ciel et de la terre » et qui fait que l'homme « reste comme quelque chose d'entièrement extérieur à son propre être », sans affection pour aucune chose créée. Dans cet état, l'âme est si unie à Dieu qu'elle dit : « mon être est Dieu, non seulement par participation, mais par une transformation véritable et une annihilation de mon être propre », expression exagérée, voulant sans doute seulement exprimer le sentiment intense d'union à Dieu que Catherine traduit en termes théologiquement inadéquats. Car on ne saurait prendre à la lettre les propos d'une mystique de ce tempérament, dont toute la vie fut à bien des égards anormale. Ce sont, chez une femme comme elle, les conséquences de ce que lui ont fait éprouver une santé brisée et le dégoût de sa propre condition corporelle.

Il est très difficile de distinguer dans la vie de Catherine les éléments authentiquement mystiques des éléments pathologiques. Ainsi, elle perdait temporairement la vue ou la parole, était prise de convulsions, gisait immobile sur le sol pendant de longues heures, souffrait de perte de sensibilité. De plus, ses extases duraient habituellement trois ou quatre heures, temps qui semble indiquer une débilité physique anormale. Néanmoins sa doctrine de l'anéantissement parfait de soi et de l'amour pur de Dieu exerça une grande influence, spécialement au xvii<sup>e</sup> siècle en France, dans la controverse au sujet du Quiétisme.

## 12. *La mystique à l'âge de la Réforme et de la Contre-Réforme*

### 1. L'ATTITUDE DES RÉFORMATEURS A L'ÉGARD DE LA MYSTIQUE

La théologie des réformateurs, Luther (1483-1546) et Calvin (1509-1564), s'opposait foncièrement au développement d'une mystique authentique, même si des tendances mystiques se firent parfois sentir. Luther lui-même s'y intéressa pendant ses premières années et même durant quelque temps après avoir commencé la « Réforme » par l'affichage des quatre-vingt-quinze thèses à la porte de la chapelle du château de Wittenberg, en 1517. Il subit l'attrait des mystiques allemands, Maître Eckhart et Tauler et, en particulier, d'un traité anonyme de la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, dit la *Theologia Teutsch* (Théologie allemande), qu'il publia lui-même en 1516. Il disait de cet ouvrage qu'après la Bible et saint Augustin, aucun livre ne lui avait appris davantage sur Dieu et sur le Christ et la condition humaine. C'est très révélateur, car ce livre tout à fait orthodoxe, en dépit d'un enseignement mystique plutôt unilatéral, insiste sur certains aspects que Luther extraira plus tard de leur contexte mystique et insérera dans sa propre doctrine.

Ce sont, par-dessus tout, une insistance extrême sur l'indignité des créatures, une vue très pessimiste de la nature, parfois identifiée avec le diable, et aussi l'hostilité à la raison et à l'étude. De plus l'auteur considère comme une insulte envers Dieu l'idée que les hommes puissent mériter quelque chose par leurs bonnes œuvres. Il soutient également la thèse singu-

lière que le vouloir de l'homme ne relève pas de lui, mais de Dieu et doit être exercé non par lui, mais par Dieu. Il n'y est point question de la grâce sanctifiante, fondement de la vie surnaturelle et donc aussi de la vie mystique, qui surélève et transforme la nature et ainsi valorise, aux yeux de Dieu, les actions même naturelles de l'homme — excepté le péché, évidemment. Ajoutons à ces idées de la *Theologia* la doctrine spécifiquement luthérienne de la justification par la foi seule, sans les œuvres, et nous avons les bases de la spiritualité luthérienne. Cette spiritualité penche tout à fait du côté du quiétisme, dépréciant l'activité humaine et ouvrant un abîme entre l'homme et Dieu, que seule peut franchir la fiction juridique selon laquelle Dieu impute les mérites du Christ à l'homme, qui reste cependant aussi pécheur qu'auparavant. Cette imputation des mérites du Christ est effectuée par la foi, non au sens catholique d'acceptation de vérités, mais au sens de *fiducia*, confiance. Ce consentement a lieu une fois pour toutes et n'est suivi d'aucune autre activité humaine. Par conséquent, il n'y a pas de progrès possible dans la vie spirituelle de l'homme. Luther professerait plutôt une *mystique*<sup>1</sup> de la justification. L'homme reste passif en reconnaissance de ce que le Christ a fait pour lui.

Plus tard, Luther rejettera de plus en plus la mystique, et ses disciples aussi, bien que l'expérience leur ait à tous enseigné qu'une vie chrétienne ne peut absolument pas se passer de l'effort humain. On en a un exemple frappant en la personne de Johannes Gerhard (1582-1637), l'un des plus importants représentants de l'orthodoxie luthérienne tardive, qui écrit un livre de méditation dans lequel, tout en appuyant sur la conception de la foi du Réformateur, il reproduit cependant largement l'enseignement spirituel du catholicisme, cite saint Bernard et plusieurs autres mystiques catholiques, et insiste sur l'effort moral et les vertus ascétiques comme la chasteté et l'abnégation.

1. En français dans le texte. Au sens de confiance aveugle en l'efficacité d'un système (« mystique » de l'obéissance dans l'armée). (N.D.T.).

L'autre grand réformateur, Jean Calvin, diffère considérablement de Luther par sa doctrine activiste plutôt que quiétiste. Luther insistait sur la justification réalisée une fois pour toutes. Calvin entendait conduire ses disciples vers une sanctification progressive, limitée cependant aux prédestinés du salut, car Calvin enseignait une prédestination aussi bien à l'enfer qu'au ciel. La doctrine aboutissait nécessairement à une anxiété grave : comment savoir à laquelle des deux fins l'impénétrable volonté de Dieu avait prédestiné tel individu ? Ce dilemme engendra ce qu'on appelle aujourd'hui « la mystique de la consolation ». Fermement convaincu de sa faiblesse et de sa dépravation extrême, le calviniste élève son esprit vers la miséricorde de Dieu, seule cause de sa sanctification. Cette pratique changera peu à peu l'idée qu'il se fait de Dieu ; ce n'est plus un Dieu plein de colère, mais de plus en plus miséricordieux et aimant. Le processus culmine dans une illumination soudaine, par laquelle l'homme sent avec une absolue conviction que Dieu l'aime et l'assure de son salut. A ce moment l'image divine obscurcie par la chute est restaurée.

Calvin enseigne aussi la justification par la foi. Le mot garde le même sens que chez Luther mais, dans la conception du réformateur suisse, les bonnes œuvres sont la conséquence nécessaire de la foi, car celui que le Christ justifie, il le sanctifie aussi. Même s'il ne prêche pas la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, il est néanmoins convaincu que la sainte Communion est le canal de la grâce qui unit l'homme à son Sauveur. Il recommande également les pratiques ascétiques comme le jeûne et la veille. Malgré ces traits de la spiritualité calviniste, sa conception d'un Dieu dont le plus grand souci est sa propre gloire et qui inspire la crainte plus que l'amour, ainsi que l'enseignement d'une stricte prédestination au ciel ou à l'enfer, empêchèrent le développement de la mystique dans le sens catholique (et orthodoxe), celle où se vit l'union aimante de l'homme avec Dieu.

## 2. LA CONTRE-RÉFORME

### A. LA SPIRITUALITÉ JÉSUITE

#### *Saint Ignace*

La Réforme — quelles qu'en soient les causes plus profondes — fut responsable de la division déplorable de la chrétienté occidentale, mais l'un de ses plus heureux effets fut le renouvellement de la spiritualité et de la mystique catholiques dû à l'activité de quelques grands saints. Le premier dans ce domaine fut Ignace de Loyola (1495-1556), mieux connu comme fondateur très actif de la Compagnie de Jésus, mais qui fut aussi un grand contemplatif et mystique. Ses débuts ne promettaient pas cependant l'éminente sainteté de son âge mûr. Basque de famille noble, il entra jeune dans la carrière militaire et fut un soldat ambitieux, fier de ses ancêtres aussi bien que de ses propres exploits, et sans intérêt particulier pour la religion. La date charnière de sa vie fut le 20 mai 1521, jour où il fut blessé à la jambe, pendant la défense de la forteresse de Pampelune contre les Français. Il fut renvoyé dans sa maison familiale, à Loyola, pour de longs mois d'inactivité. Les seuls livres que sa pieuse belle-sœur put lui procurer furent une *Vie du Christ* par le chartreux Ludolphe le Saxon et la *Légende des Saints* de Jacques de Voragine. Il eût préféré les romans de chevalerie à la mode, mais rapidement les actions des saints commencèrent à enflammer son imagination, et il se dit : « Si saint Dominique et saint François d'Assise ont pu faire de telles choses, pourquoi pas moi ? »

Lorsqu'il fut de nouveau sur pied, sa décision était déjà prise : au lieu de rester soldat de son roi, il se ferait soldat du Christ. Vêtu de bure, il se rendit en pèlerinage au fameux sanctuaire de Montserrat, près de Barcelone, où il accrocha son épée devant l'image de Notre-Dame. Il demeura là quelque temps chez les Bénédictins, avant de poursuivre vers Manrèse.

Là, il demeura six mois, menant une vie d'extrême austérité et de prière constante, pendant laquelle il reçut plusieurs grâces mystiques, des consolations aussi bien que les souffrances de la « nuit obscure de l'âme ». Le résultat de cette période de retraite fut la première ébauche de ses fameux *Exercices spirituels*, une œuvre qui influença la spiritualité chrétienne tout au long des siècles suivants. De Manrèse, il alla à Rome demander au pape la permission d'entreprendre le pèlerinage en Terre Sainte, en mendiant en chemin, parce qu'il voulait se fier à Dieu seul. Le voyage complet, de Barcelone à Jérusalem, dura six mois. Arrivé à la Ville sainte, il fut consterné d'apprendre, des Gardiens Franciscains, qu'il ne pourrait y rester toute sa vie, à cause de l'hostilité des Turcs.

De retour en Europe, il décida que, s'il voulait aider autrui à trouver le Christ, il devait étudier. Il alla donc à Barcelone et, à trente et un ans, se mit à l'école, avec les enfants, pour apprendre le latin, toujours mendiant sa nourriture, constituée principalement de pain et d'eau. En 1524, il quitta Barcelone pour l'université d'Alcala. Il y suivit les cours et donna, à côté, ses Exercices et un enseignement doctrinal à nombre de gens qui avaient été attirés par cet étudiant extraordinaire. Soupçonné d'hérésie, il fut incarcéré quelque temps. Après son élargissement, il partit à Salamanque, où il subit le même sort. Aussi décida-t-il de gagner Paris, où il arriva au début de 1528. Pendant le temps de ses études à Paris, il fit plusieurs voyages, qui l'entraînèrent jusqu'en Angleterre, afin de recueillir des aumônes pour lui et ses compagnons. A Paris, il rencontra les six premiers membres de sa future Compagnie, entre autres Pierre Favre, et François-Xavier. En 1534, il devint Maître ès Arts. Cette même année, les sept compagnons firent vœu de pauvreté et de chasteté et résolurent de se rendre à Jérusalem s'ils trouvaient le moyen d'y aller dans l'année ; autrement, ils offriraient leurs services au pape et iraient où il lui plairait.

La guerre entre Venise et les Turcs empêcha le premier projet de se réaliser. Ils allèrent donc à Rome. En chemin, Ignace eut une vision du Christ lui disant qu'il leur serait favorable en cette ville. L'Italie l'éveilla également aux dangers

du protestantisme. Lui et ses compagnons résolurent de se constituer en un ordre nouveau, faisant un vœu spécial d'obéissance au pape. Rome les approuva en 1540. L'année d'après, Ignace était élu premier général de la Compagnie. Les années suivantes, il élabora les constitutions du nouvel ordre et pendant cette période reçut beaucoup de grâces mystiques. Il tombait souvent en extase pendant la messe et il eut plusieurs visions. Il entretenait également une immense correspondance. Bien que lui-même, depuis sa conversion, menât une vie extrêmement austère, il conseillait toujours la prudence dans ses lettres comme, par exemple, à l'adresse du futur saint François Borgia : « Puisque et le corps et l'âme appartiennent à leur Créateur et Seigneur, qui en demandera compte, vous ne devez laisser vos puissances naturelles s'affaiblir. » Opinion bien différente de celle de nombreux mystiques médiévaux qui, comme nous l'avons vu, regardaient leur corps comme leur ennemi.

Bien que saint Ignace fût lui-même un mystique, son œuvre principale, les *Exercices Spirituels*, n'est pas un traité de mystique. En fait, ce n'est pas du tout un traité. On devrait plutôt l'appeler un livre d'instruction sur le moyen de faire une retraite vraiment efficace, qui aboutit à une transformation de l'homme tout entier. A cette fin, l'intellect, les sens et l'imagination sont tous mobilisés pour pousser la volonté à prendre la juste résolution et régler la vie selon l'intention de Dieu. Le livre respire l'esprit de l'âge nouveau. Il est profondément attentif à la psychologie humaine et aux ressorts intimes des actions humaines. La méditation sur la vie et l'enseignement du Christ n'est pas un but en soi, mais est destinée à inciter celui qui « fait » les *Exercices* (car ce livre est à « faire », non à lire) aux efforts les plus généreux au service de Dieu, *ad majorem Dei gloriam*, pour la plus grande gloire de Dieu, selon la devise de l'Ordre fondé par Ignace.

Cependant, cela ne veut pas dire que les *Exercices* n'ont rien à voir avec la mystique. La Compagnie de Jésus a fourni un contingent impressionnant de mystiques et le chemin qui les guida, comme leur fondateur, vers les sommets de l'union mystique fut celui des *Exercices*. A la fin du livre se trouve

un passage intitulé : « Contemplation pour obtenir l'amour », qui est une véritable description de la vie mystique. Selon les propres termes d'Ignace, « l'amour consiste en une communication mutuelle, c'est-à-dire que l'amant donne et communique à l'aimé son bien, ou partie de son bien ou de son pouvoir ; de même, en retour, l'aimé à l'amant ». Ce partage entre Dieu et l'homme est l'essence de l'union mystique, dans laquelle l'homme donne tout ce qu'il possède à Dieu et reçoit en retour la vie divine, aussi peut-il dire avec saint Paul : « Non plus moi, mais le Christ vit en moi » (Ga 2, 20). L'éveil et le développement de la vie du Christ en l'homme, exprimée dans l'action apostolique, est tout le but des *Exercices*, mais le chemin qui y mène est méthodique, en accord avec l'âge naissant de la science et de la technique.

#### *Saint Alphonse Rodriguez*

Bien que frère lai et de vocation tardive, Alphonse Rodriguez (1533-1617) est un interprète impressionnant de la mystique jésuite. Il avait été marié, mais perdit femme et enfants, et entra dans la Compagnie de Jésus à trente-huit ans. Après son noviciat, qui comprend naturellement la pratique des *Exercices*, il fut envoyé à la Maison de Majorque, comme portier. En dehors des nombreuses prières vocales qu'il récitait comme le prêtre récite le bréviaire, il consacrait une grande partie de sa journée à la prière contemplative. Mais sa prière n'était pas un but en soi. L'utilité principale en était de promouvoir la vertu. Par exemple, si quelque malheur l'affligeait, Alphonse se mettait aussitôt à prier, « plaçant la souffrance entre Dieu et son âme ». Il faisait alors des actes intérieurs de volonté, se réjouissant de la souffrance pour l'amour de Dieu, « convertissant l'amertume en douceur ». « Le chemin que l'âme doit suivre pour atteindre la sainteté est celui de la mortification avec l'aide de la prière. » Ainsi même la prière contemplative devient un moyen de se dominer et d'acquérir la sainteté. Tout ce qui ne vise pas cette sanctification est de peu de valeur. Alphonse, comme tant de mystiques avant lui, attache à peine d'importance aux

visions et autres phénomènes. Il écrit : « Aussi cette personne (lui-même) se conduit à leur égard comme s'il avait affaire à une ombre. Il se concentre sur la crainte de Dieu et oublie tout cela, excepté dans la mesure où il doit rendre compte (à son confesseur) de ce qui lui est arrivé. Ces choses extraordinaires lui semblent une menace pour l'humilité et n'être pas nécessaires à la vertu. Elles doivent être redoutées et fuies autant que possible. »

Pour décrire sa propre union mystique avec Dieu, il emploie exactement les termes des *Exercices* : « Alors l'âme aime Dieu et jouit de lui, parce qu'elle est tellement absorbée et comme qui dirait baignée dans l'amour divin. L'état auquel elle est parvenue est celui d'une parfaite union avec Dieu et, pour ainsi dire, d'une transformation en Dieu. A ce stade, *chacun donne à l'autre tout ce qu'il a et tout ce qu'il est* » — presque les termes mêmes d'Ignace dans le passage des *Exercices* cité ci-dessus et dans sa fameuse prière du *Suscipe*. Cette union, bien entendu, ne s'accomplit pas sans grandes souffrances intérieures, pendant lesquelles le mystique se sent abandonné de Dieu et livré à toutes sortes de tentations. Dans la ligne de l'insistance sur l'obéissance propre à sa Compagnie, Alphonse pratique cette vertu religieuse à un degré héroïque, il l'identifie même à la charité. Il écrit : « car la plus grande charité est d'obéir à Dieu, le contraire ne serait pas la charité ». Cette obéissance est étroitement reliée à la résignation parfaite ou « abandon » au vouloir divin, état mystique élevé, que souligneront également les contemplatifs jésuites postérieurs. Alphonse anticipe sur la doctrine de l'enfance spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux : par le parfait abandon, le mystique devient vraiment un enfant, dans le sens de l'enseignement du Christ. Il écrit : « Pourvu que l'âme se laisse porter comme un petit enfant, Dieu la visite à la mesure de sa foi, de son humilité, de sa charité et de sa pureté de cœur. » Paradoxalement, cet état n'appartient pas au commencement, mais au terme de la voie mystique. Deux ans avant sa mort à quatre-vingts ans passés, parvenu depuis longtemps aux sommets de la vie unitive, Alphonse écrit de son attitude : « Je me conduis comme un enfant au sein le fait à l'égard de sa mère. »

## B. LES CARMÉLITAINS

### Sainte Thérèse d'Avila

La deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, si encombrée de querelles religieuses spécialement en Europe centrale, produisit une étonnante floraison mystique en Espagne, représentée surtout par les deux grands carmélitains : Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. Plusieurs écrivains spirituels influents avaient préparé le terrain, par exemple les Dominicains Louis de Grenade (1505-1588) et Jean d'Avila (1500-1569), tous les deux conseillers de Thérèse. Comme saint Ignace, Louis de Grenade enseigna une méthode de méditation, mais suivant une ligne plus simple que les *Exercices Spirituels*. Jean d'Avila, lui-même mystique, mit en garde contre les sectes pseudo-mystiques des *Alumbrados* qui inquiétaient alors les autorités religieuses d'Espagne. Ils furent accusés de favoriser le Luthéranisme et persécutés par l'Inquisition espagnole, au point que les mystiques catholiques orthodoxes eux-mêmes devinrent suspects; sainte Thérèse eut à souffrir de semblables soupçons.

Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1582) naquit dans une famille nombreuse et aisée et connut une enfance heureuse parmi ses onze frères et sœurs. Elle devint une charmante jeune fille, plus friande de romans de chevalerie que d'ouvrages religieux et très attentive à son extérieur. A seize ans, on l'envoya dans une école de sa ville natale, dirigée par des religieuses Augustines, pour parachever son éducation. Les dix-huit mois qu'elle y passa ne lui donnèrent pas un grand attrait pour la vie religieuse. Elle dut partir à cause d'une maladie grave. Remise, elle rendit visite à un oncle qui lui donna à lire des ouvrages spirituels insistant sur les souffrances des pécheurs en enfer. Elle commença à avoir peur, pensant qu'elle y serait allée si elle était morte pendant sa maladie. Elle décida de se faire religieuse, parce que « c'était l'état le meilleur et le plus sûr », écrit-elle dans son autobiographie. Il lui coûta

beaucoup de s'arracher à son foyer et à sa famille. Peu après son entrée au couvent de l'Incarnation à Avila, elle eut une dépression et fut renvoyée pour soins médicaux. Mais les étranges traitements de ce temps-là aggravèrent son état et elle revint au couvent, où elle souffrit beaucoup de ce qui semble avoir été principalement des troubles nerveux entraînant des états de catalepsie et de paralysie. Néanmoins elle commença à pratiquer l'oraison. Elle y avait progressé, mais y renonça faute d'un directeur compréhensif et à cause des nombreuses distractions de son couvent sans clôture. Après la mort de son père (1543), auquel elle était profondément attachée, sa vie spirituelle se détériora plus encore et elle se trouva incapable de pratiquer le recueillement nécessaire à l'oraison. Gaie, attirante, elle était beaucoup demandée au parler. Elle continua à mener cette vie pendant environ douze ans.

Son extraordinaire conversion, qui fit d'une religieuse très ordinaire la grande mystique que toute la chrétienté connaît, survint en 1555, au cours de sa quarantième année. Elle recommença à éprouver la présence de Dieu et en arriva vite à avoir des visions et à entendre des voix. Comme, peu auparavant, les Jésuites avaient fondé une maison à Avila, elle consulta quelques-uns des Pères, qui la rassurèrent sur l'origine divine de ses expériences. A peu près à cette époque, elle eut son premier ravissement en entendant les paroles : « Je ne veux plus que tu converses désormais avec les hommes, mais seulement avec les anges. » De ce moment, elle renonça à ses amitiés mondaines qui, jusque-là, l'avaient empêchée de se consacrer entièrement à Dieu.

Suivit une période pendant laquelle Thérèse souffrit beaucoup à cause de plusieurs prêtres appelés par son confesseur ordinaire, qui déclarèrent que ses expériences étaient des illusions diaboliques et lui ordonnèrent de réduire ses communions et son temps de prière. Elle fut plongée, pendant deux ans, dans une désolante incertitude. Après quoi, ses expériences mystiques se firent plus fréquentes et calmèrent ses doutes. Elle eut plusieurs visions du Christ en croix ou élevé en gloire, la plus connue étant celle qu'on appelle la Transverbération

de son cœur, qui semble avoir eu lieu en 1559. Elle ne la vit pas seulement une fois, mais « quelques fois », comme elle écrivit elle-même. Dans cette vision, elle vit un ange « pas grand, mais petit, et extrêmement beau, à son visage enflammé il paraissait être des plus élevés parmi ceux qu'on appelle Chérubins... Je voyais donc l'ange qui tenait à la main un long dard en or dont l'extrémité en fer portait, je crois, un peu de feu. Il me semblait qu'il le plongeait parfois au travers de mon cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. En le retirant, on aurait dit que ce fer les emportait avec lui et me laissait tout entière embrasée d'un immense amour de Dieu ». La souffrance que cette expérience lui causa fut plus spirituelle que physique, bien que le corps y eût part. Mais c'était en même temps d'une intense douceur. « Les jours que durait cette faveur, j'étais comme hors de moi. J'aurais voulu ne rien voir et ne point parler, mais savourer mon tourment, car il était pour moi une gloire au-dessus de toutes les gloires d'ici-bas. »

Cette expérience semble avoir occupé dans la vie de Thérèse la même place que les épousailles mystiques dans celle de Catherine de Sienne : elle marqua le terme d'une période de retraite et le début d'une activité plus intense. Car, peu après, elle s'engageait dans l'entreprise principale de sa vie : la réforme de l'ordre du Carmel. Elle obéissait aussi, en cela, aux nombreuses visions dans lesquelles le Christ lui commandait de fonder un couvent de religieuses carmélites suivant la règle primitive, et non la règle mitigée, plan qu'elle caressait depuis quelque temps.

Elle se heurta à une violente opposition, en particulier de la part de sa propre communauté, et dut provisoirement mettre le projet de côté. Après maintes vicissitudes, elle réussit enfin, en 1562, à fonder la première maison des Carmélites Réformées (Carmélites Déchaussées), le couvent de Saint-Joseph d'Avila. Elle décrivit ses premières années au nouveau couvent comme « les années les plus tranquilles de ma vie ». Elle se livra entièrement à la contemplation et écrivit également son *Autobiographie*, sur l'ordre de son confesseur.

Cette époque paisible prit fin en 1567, lorsque le général de son Ordre l'autorisa à fonder de nouvelles maisons. A

partir de ce moment, elle se déplaça presque sans arrêt, fondant un couvent réformé après l'autre, souvent contre forte opposition et presque sans argent. En outre, elle contribua à provoquer la réforme des hommes, Jean de la Croix l'ayant rejointe pour fonder les Frères Déchaux. En 1571, Thérèse dut interrompre ses fondations. Elle fut nommée prieure de l'Incarnation, son couvent d'origine, devenu très relâché. Elle reçut l'ordre d'y restaurer la discipline religieuse, tâche difficile, dans laquelle saint Jean de la Croix, devenu l'année suivante confesseur de la communauté, l'aida considérablement. Ses trois ans à l'Incarnation furent un succès complet. La communauté réformée, elle continua ses fondations, entre autres à Béas, un petit village aux confins de la province administrative d'Andalousie. Elle y fit connaissance de Jérôme Gracian, jeune carme brillant, qu'elle estimait si fort qu'elle résolut de faire un vœu d'obéissance à son égard. L'extraordinaire dévotion de la fondatrice vieillissante pour ce frère doué, mais quelque peu imprudent, bien inférieur à elle en expérience et en sainteté, est l'un des aspects difficiles à expliquer de sa personnalité multifacée. Mais il faut bien reconnaître que ses jugements n'étaient pas toujours justes. Sur son ordre, elle entreprit une fondation à Séville, qui se réalisa avec les plus grandes difficultés.

Vers la fin de 1575, commencèrent de sérieux ennuis liés à la séparation des carmélites réformées d'avec celles de la Mitigation, qui voulaient supprimer totalement l'œuvre de Thérèse. Elle en appela au roi d'Espagne et Philippe II nomma une commission pour examiner l'affaire. Quelques mois plus tard, elle se rendit à Tolède où, sur l'ordre de Gracian, elle continua *Les Fondations*, livre commencé trois ans plus tôt pour rapporter les événements liés à la fondation de ses couvents. Ce récit fut suivi de son principal ouvrage mystique, *Le Château de l'âme*, qu'elle acheva en trois mois, à la fin de novembre 1577.

Les inquiétudes au sujet du sort de sa réforme, la mort d'amis et de parents, la maladie vinrent assombrir les dernières années de Thérèse. En 1581, l'Ordre était finalement divisé et Gracian élu provincial des Carmélites Déchaussées. Thérèse

fut profondément déçue qu'il ne l'accompagne pas à Soria pour une autre fondation, comme elle l'avait espéré... En janvier 1582, se sentant très âgée et malade, elle partit pour sa soixante-dizième et dernière fondation à Burgos. Elle y resta six mois à organiser le nouveau couvent. Elle mourut en retournant à Avila.

La doctrine mystique de sainte Thérèse est basée sur ses propres expériences. Dans *le Château de l'âme*, elle suit la vie mystique depuis ses commencements jusqu'à ses sommets dans l'union transformante. La description détaillée des divers stades du développement mystique de l'individu est le grand apport de Thérèse à la doctrine mystique. Elle avait de grandes capacités d'observation psychologique et s'en servit pour la description, remarquablement claire, d'une évolution qui, si elle ne s'applique pas en tous points aux autres mystiques, se vérifie cependant chez la plupart, dans ses grandes lignes.

Dans sa grande œuvre sur le sujet, Thérèse représente l'âme comme un château qui abrite plusieurs demeures conduisant vers l'intérieur. Hors du château, dans la cour, couleuvres et vipères représentent les distractions mondaines et les fautes. Certaines persisteront dans la première demeure, demeure de la connaissance de soi et de l'humilité, les bases véritables de la vie spirituelle. Celles-ci conduisent à la deuxième demeure, où l'âme entre dans la prière vocale, puis, de là, dans la méditation et le recueillement, qui seront souvent accompagnés de sécheresse et de difficultés. Celles-ci doivent être endurées fidèlement si l'on veut atteindre la quatrième demeure, qui introduit l'âme au premier stade de prière mystique, que Thérèse appelle la prière de quiétude. Pour en manifester clairement la différence d'avec les effets de la méditation, Thérèse utilise la comparaison des diverses manières de remplir un bassin d'eau — son élément favori. Dans la méditation, l'eau de la douceur et de la satisfaction spirituelles est transportée par plusieurs canaux construits par l'effort humain jusqu'à ce qu'elle atteigne l'âme. Tandis que dans la prière de quiétude, cette eau (vient) « de la source même qui est Dieu... mettant dans le plus intime de nous-mêmes la paix la plus profonde, la quiétude et la suavité ».

Cette prière unit déjà directement l'homme à Dieu, mais *imparfaitement*, car seule la volonté repose paisiblement en Dieu. Les autres facultés de l'âme, spécialement la raison et l'imagination, restent souvent libres d'errer à leur gré. De l'avis de sainte Thérèse, la plupart des contemplatifs atteignent ce degré, mais n'arrivent pas à monter plus haut parce qu'ils ne se sont pas détachés suffisamment de tout. S'ils sont assez généreux pour se donner complètement à Dieu, ils seront conduits à ce que Thérèse appelle la « prière d'union », décrite en la cinquième demeure : « Dieu s'établit lui-même dans l'intime de cette âme, de telle sorte que, quand elle revient à elle-même, elle ne saurait avoir le moindre doute qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle. » Cette prière ne dure qu'un court moment, une demi-heure environ mais, dans cet intervalle, l'homme est entièrement mort au monde, ses facultés et ses sens étant tous endormis. Thérèse décrit le contemplatif qui a atteint cette prière dans la fameuse comparaison du ver à soie qui tisse son cocon et y est caché jusqu'à ce qu'il soit transformé en un magnifique papillon blanc : « O puissance de Dieu ! qui pourra exprimer l'état de l'âme après cette union durant laquelle elle a été abîmée dans la grandeur de Dieu et si étroitement unie à lui pendant quelques instants?... Les ailes lui ont poussé; comment se contenterait-elle de marcher à pas lents lorsqu'elle peut voler ? »

Elle compare aussi cet état avec celui d'un couple humain près de se fiancer et qui se rencontre fréquemment afin de se mieux connaître. C'est donc un état intermédiaire qui doit céder, en la sixième demeure, à un autre état de fiançailles effectives. Cet état est longuement décrit, car là se situent les multiples phénomènes généralement associés à la vie mystique, comme les extases, les visions, les paroles, etc... La prière caractéristique de ce stade est la prière d'extase, forme plus intense de la précédente prière d'union. Pendant l'extase, toute activité humaine normale cesse totalement : l'homme ne peut plus parler, le corps se refroidit et devient entièrement inanimé. Aussi Thérèse dit-elle que « une si grande extase n'est pas de longue durée. Cependant, bien qu'elle soit passée, il arrive que la volonté reste tellement enivrée que l'en-

tendement, qui est si absorbé durant un jour et même plusieurs jours, est incapable, ce semble, de rien comprendre en dehors de ce qui peut exciter la volonté à aimer. Quant à la volonté, elle est toute disposée à l'amour; mais elle est endormie par rapport aux créatures et n'ose plus s'attacher à elles ».

Pendant cette période, le mystique doit endurer de grandes souffrances, naturelles et surnaturelles, qui produisent une profonde angoisse et peuvent même le faire crier de douleur. Dans ce contexte, Thérèse parle de la « blessure d'amour », causée par un intense désir de Dieu, et également des divers phénomènes qui accompagnent cet état. Elle distingue, entre autres, les visions imaginatives des intellectuelles, celles-ci étant directement imprimées dans l'entendement; et l'extase de ce qu'elle appelle « un vol d'esprit » : « Il s'opère de telle sorte que l'esprit semble véritablement sortir du corps. »

Tous ces phénomènes, ainsi que les souffrances qui les accompagnent, préparent le mystique au stade final, le « Mariage spirituel », décrit dans la septième demeure, la chambre intérieure, l'habitation du Divin Roi. Là, Dieu « veut que les écailles des yeux de l'âme tombent enfin », en lui donnant une vision intellectuelle dans laquelle la Sainte Trinité se révèle. « Les trois Personnes se communiquent alors à l'âme, lui parlent, et lui donnent l'intelligence de ces paroles par lesquelles Notre-Seigneur dit dans le saint Évangile qu'il viendra lui-même avec le Père et le Saint-Esprit habiter dans l'âme qui l'aime et qui garde ses commandements. » Ce n'est plus un état provisoire comme les fiançailles spirituelles, mais ici « l'âme a toujours conscience qu'elle expérimente cette compagnie ». C'est un état de grande paix, car les transports violents et les extases, en réalité signes de la faiblesse de l'âme qui ne peut encore supporter la présence divine, ont presque disparu, et alors « l'âme demeure tout le temps dans ce centre avec son Dieu ». Il n'y a pas de plus haut état possible en cette vie, car c'est l'ultime stade avant la vision directe de Dieu au ciel.

*Saint Jean de la Croix*

Saint Jean de la Croix (1542-1591) fut proclamé docteur de l'Église en 1926. Il reçut cet honneur pour son enseignement mystique basé, comme celui de sainte Thérèse, sur sa propre expérience, mais renforcée et systématisée par sa science théologique. Juan de Yepes naquit dans un petit village à une cinquantaine de kilomètres d'Avila. Son père mourut lorsqu'il avait sept ans et sa mère, qui gagnait sa vie en tissant, déménagea avec lui et ses frères pour Medina del Campo. Après diverses tentatives d'apprentissage, Jean fut envoyé au Collège des Enfants de la Doctrine, où il fit tant de progrès qu'il attira l'attention d'un riche commerçant retraité devenu directeur d'hôpital. Celui-ci prit en charge l'éducation du garçon, qui servit d'aide à l'hôpital. Ainsi de 1556 à 1562, Jean suivit les classes à l'école dirigée par les Jésuites et en 1563, il entra au Carmel de Medina. L'année suivante, on l'envoyait étudier à la fameuse université de Salamanque. En 1567, il était ordonné prêtre.

La même année, il rencontrait pour la première fois sainte Thérèse, qui était justement en train de chercher des Pères Carmes susceptibles d'étendre son entreprise réformatrice à la branche masculine de l'Ordre, alors qu'il était en train d'envisager de quitter les Carmes pour les Chartreux plus austères. Il accepta de se joindre à la réforme et, en 1568, lui et un père beaucoup plus âgé, Fray Antonio, emménagèrent dans une masure délabrée de Duruelo, minuscule village près d'Avila, où ils menèrent une vie d'extrême austérité. En plus de la récitation de l'office divin et de longues heures de contemplation, ils allaient prêcher et confesser dans les environs. La sainteté de leur vie impressionna beaucoup et bientôt ils reçurent des offres de meilleurs logements ainsi que des novices. En 1570, ils déménagèrent dans un autre village, Mancera, et de là allèrent à Pastrana, où Jean exerça l'office de Maître des Novices. L'année suivante, la nouvelle branche de l'Ordre ouvrit une maison d'étude à l'université d'Alcala, où Jean fut supérieur une courte période, avant d'être envoyé

comme confesseur au couvent de l'Incarnation à Avila. Il vécut là, avec un autre frère, dans une petite maison près du couvent, pendant cinq ans, de 1572 à 1577, sainte Thérèse étant prieure du couvent pendant une partie de ce temps. Elle admirait énormément saint Jean dont l'influence, par sa spiritualité profonde, transforma les religieuses jusqu'alors plutôt relâchées.

Son séjour à Avila se termina subitement, à cause des difficultés survenues entre les Carmes de l'Ancienne Observance et les Réformés Déchaux. Les premiers essayèrent de ramener à eux Jean et plusieurs autres. Sur son refus, ils employèrent la violence. Ils l'enlevèrent dans la nuit du 3 décembre 1577 et l'emmenèrent dans leur propre monastère d'Avila, où il fut fouetté et subit d'autres mauvais traitements, et fut forcé de revêtir l'habit de l'Observance. Puis il fut transféré dans la maison de la Mitigation de Tolède et sommé de choisir entre l'abandon de la réforme contre la promesse de postes élevés dans l'Ordre et un sévère châtement s'il refusait. Jean prit le second parti. Il fut alors incarcéré dans une cellule sombre et minuscule, nourri de pain et d'eau, avec parfois du poisson salé. Il était souvent fouetté. Comme on ne lui permettait pas de changer de vêtement, le sang coagulé lui collait à la peau. La torture physique était aggravée de torture morale, car on ne cessait de lui dire que la réforme était pratiquement finie et il n'avait aucun moyen de savoir ce que devenaient ses compagnons religieux.

Mais ce temps d'intenses souffrances physiques et morales s'avéra d'une immense fécondité spirituelle. C'est dans cette cellule de prison à Tolède que les premiers grands poèmes mystiques de saint Jean furent écrits sur un bout de papier qu'on lui avait permis d'utiliser, l'un sur la nuit de la foi, « Je la connais la source qui coule et se répand », et les trente premières strophes du *Cantique Spirituel*.

Après cinq mois de grandes souffrances, le gardien de la prison de Jean fut changé. Le nouveau, horrifié du mauvais état de santé de son détenu, lui accorda plus de liberté. Les flagellations aussi se firent plus rares. Cependant, on ne lui permit pas de célébrer la messe, même à la fête de l'Assomp-

tion. Aussi saint Jean étudia-t-il ses chances d'évasion et, dans la nuit du 16 août 1578, soit que la porte de sa cellule fût restée ouverte, ou qu'il eût lui-même dérobé la clé, il gagna une fenêtre ouverte, se laissa glisser dans la cour par une corde faite avec ses draps, et se dirigea aussi vite qu'il put vers le couvent des Religieuses Déchaussées de la ville.

Après son évasion, il se rendit dans le sud, en Andalousie, où il assista d'abord à un chapitre des Déchaux, puis alla prendre une charge à la maison carmélitaine du Mont-Calvaire. En chemin, il s'arrêta quelques jours chez les religieuses de Béas, auxquelles il récita ses poèmes. Leur demande d'une interprétation semble lui avoir suggéré les fameux commentaires de ces poèmes, qu'il commença pendant ses huit mois de séjour au Mont-Calvaire. De là, il partit pour Baeza comme recteur de la maison d'étude carmélitaine, poste qui malgré tout son détachement lui déplut profondément, car il détestait les Andalous. Il y resta deux ans, puis fut nommé prieur du monastère de Los Martires près de Grenade, où il demeura six ans, avec quelques brèves interruptions. A Grenade avait été fondé un couvent de Carmélites avec Anne de Jésus comme prieure. Elle lui demanda un commentaire de *l'Antique Spirituel*. Celui-ci, ainsi que la *Vive Flamme d'Amour*, certaines parties de *la Montée du Carmel* et la *Nuit obscure* furent écrits à Los Martires.

Les dernières années de saint Jean furent assombries par d'aigres controverses au sein même de la réforme thérésienne. Il était devenu vicaire provincial d'Andalousie, charge qui impliquait de nombreux voyages et, en 1587, prieur de Grenade. Un an plus tard, au premier chapitre général des Carmes Déchaux à Madrid, il fut nommé prieur de leur maison de Ségovie et membre de la consulte, la plus haute autorité de l'Ordre après le vicaire général Nicolas Doria, personnage très autoritaire. Ces charges lui laissèrent très peu de temps, non seulement pour écrire, mais même pour la contemplation, et il se plaint dans une lettre à une de ses filles spirituelles : « Mon âme est bien en retard. » Mais il fut relevé de toutes ses charges au chapitre général de juin 1591, parce qu'il protesta contre la proposition de Doria d'annuler les constitu-

tions de Thérèse de 1581. Il fut envoyé, comme simple frère, dans une très pauvre et insignifiante maison de La Peñuela où il fut heureux de s'adonner entièrement à la solitude et à la prière. Entre-temps, ses adversaires dans l'Ordre menaient une campagne sournoise contre lui l'accusant de conduite scandaleuse et le menaçant même de le priver de l'habit. Informé par un de ses amis, il répondit calmement : « On ne peut pas m'enlever l'habit religieux si ce n'est pour cause d'incorrigibilité ou désobéissance. Or, je suis absolument disposé à me corriger de tout ce en quoi je me suis trompé, et à subir par obéissance toutes les pénitences qui me seront imposées. »

En septembre 1591, il eut un accès d'érysipèle au pied. Il n'y avait pas de médecin à La Peñuela. Il se rendit à la maison de l'Ordre d'Ubeda. Le prieur en avait été réprimandé une fois par Jean, au temps où celui-ci était son supérieur. Il se vengea sur lui en lui interdisant tout visiteur et en lui refusant les soins requis. Ce mauvais traitement cessa lorsqu'un des amis de Jean en avertit son vieux compagnon Fray Antonio, alors provincial d'Andalousie, qui descendit en personne au monastère et donna l'ordre strict de faire tout le possible pour le malade. Mais malgré tous les soins et plusieurs opérations extrêmement pénibles, l'érysipèle gagna les jambes et, le 14 décembre à minuit, Jean mourut, après avoir dit à ses frères qu'il « chanterait Matines au ciel ».

On trouve la doctrine mystique de saint Jean de la Croix dans ses poèmes et dans les œuvres en prose mentionnées ci-dessus. On l'a appelé le mystique des mystiques. Il écrit en premier lieu pour guider ceux qui sont appelés aux hauteurs de l'union avec Dieu, symbolisée par le sommet du Mont Carmel. Pour l'atteindre, il faut laisser derrière soi non seulement ce qui vous attache au monde des sens, mais absolument tout ce qui ne conduit pas directement à cette union. C'est ainsi qu'on entre dans la « nuit obscure des sens », où disparaît tout ce qu'on a goûté autrefois, de sorte qu'on sera libéré non seulement du péché, mortel et véniel, mais même de la plus légère imperfection et de tout attachement aux créatures, si innocent soit-il, et que Jean compare à la corde qui retient captif un oiseau. Peu importe que la corde soit fine ou épaisse.

Du moment qu'elle empêche l'oiseau de s'envoler, elle lui est nuisible. Aussi saint Jean pose-t-il certains principes que le novice dans la vie contemplative doit suivre, s'il souhaite progresser. Il doit toujours s'efforcer de choisir non le plus facile, mais le plus difficile ; non ce qui console, mais plutôt ce qui désole ; non le meilleur des choses de la terre, mais le pire. Cela semble très négatif, mais prépare à quelque chose de tout à fait positif. Car, en désirant ne rien posséder, l'homme arrivera à posséder tout ; en désirant ne rien savoir, il saura tout. Les renoncements effrayants des principes de saint Jean doivent seulement conduire à la plénitude de la vie mystique. Ce sont des moyens, non un but en soi.

Ces renoncements s'appliquent non seulement à tous les désirs terrestres, mais aussi aux manifestations de la vie spirituelle elle-même, comme visions, paroles, etc... décrites en détail par sainte Thérèse. Saint Jean estime qu'aucune d'elles ne mène directement à Dieu, parce que Dieu n'est saisi ici-bas que par la foi obscure. Et puisqu'elles ne mènent pas à lui directement, il faut les mépriser entièrement. Les autres guides spirituels indiquent habituellement les signes par lesquels on peut savoir si ces manifestations viennent de Dieu, du démon ou simplement de l'homme. Saint Jean ne s'en soucie pas du tout. Il conseille au contemplatif de n'y porter aucune attention, mais de les oublier aussitôt que possible. Si elles viennent de Dieu, elles produiront inmanquablement leurs effets ; mais si elles ont une autre source, elles conduiront seulement à de dangereuses illusions. Il en va de même des révélations privées, si souvent fort appréciées non seulement des bénéficiaires, mais également de leur confesseur et même du large public, si elles sont divulguées. Jean déclare à leur sujet : « Nous avons la raison naturelle, la loi, la doctrine de l'Évangile, qui sont très suffisantes pour nous guider ; il n'y a pas de difficultés ni d'obstacles qu'on ne puisse surmonter par ces moyens ou auxquels on ne puisse remédier selon le bon plaisir de Dieu et le bien des âmes. »

Le Docteur mystique a certainement exercé sa prudence au sujet des manifestations extraordinaires plus que tout autre guide spirituel. Il les rejette toutes, parce qu'elles ne peuvent

que faire obstacle à l'union parfaite de l'âme avec son Dieu, à quoi il désire conduire ses lecteurs. La purification nécessaire pour cette union est l'œuvre de Dieu lui-même et est décrite, elle aussi, par l'image de la nuit, non plus la nuit des sens, mais la « nuit de l'esprit », qui est encore bien plus douloureuse que la première. Dans cette nuit, lorsque Dieu assaille l'âme pour la renouveler et la diviniser, l'homme se sent complètement abandonné et par Dieu et par les hommes, et entre plus profondément dans la connaissance crucifiante de sa propre misère. Il se sent complètement anéanti et vit dans une angoisse qui anticipe sur les souffrances du purgatoire, très souvent incapable de prier, et même d'accomplir ses tâches ordinaires. Les purifications seront d'autant plus longues et douloureuses que Dieu veut conduire le mystique plus haut ; elles dureront normalement plusieurs années. Mais toutes ces souffrances seront oubliées lorsque finalement Dieu introduira l'âme dans les joies de l'union mystique.

Saint Jean décrit celle-ci dans *le Cantique spirituel* et dans *la Vive Flamme d'Amour*, utilisant comme plusieurs mystiques avant lui les images du *Cantique des Cantiques* pour l'analyser. Il commence sa description par les « blessures spirituelles d'amour » que l'âme reçoit de son époux et qui font qu'elle le cherche encore plus ardemment, en pratiquant toutes les vertus à un degré éminent. Plus profondes sont ses blessures, plus intense est son bonheur, car dans l'amour mystique, souffrances et joies sont intimement mêlées. A ce stade, l'union de Dieu avec l'âme n'est pas encore permanente. Elle devient plus complète, lorsqu'il l'appelle à « ce qu'on nomme les fiançailles spirituelles avec le verbe, Fils de Dieu ». C'est l'aube, la nuit obscure est passée, l'âme fiancée reçoit la connaissance merveilleuse des réalités divines et se trouve confirmée dans l'amour. Pourtant, même à ce moment, la vie mystique n'a pas encore atteint sa perfection, car Dieu délaisse encore l'âme par périodes, et elle est parfois encore troublée par les sens ou les tentations du démon.

Ces imperfections disparaîtront dans le dernier stade, le mariage spirituel. Celui-ci apporte une transformation totale de l'âme en Dieu (selon la grâce, bien entendu, non par

nature); les deux s'abandonnent mutuellement leur possession dans la consommation de l'union d'amour, dans laquelle l'âme est déifiée et devient Dieu par participation, autant qu'il est possible en cette vie. C'est l'ancien concept de déification dans un contexte de description psychologique de la vie unitive. Ce stade ultime de la vie mystique est dépeint par saint Jean de la Croix dans le langage exalté d'un mystique à la fois théologien et poète. C'est l'état de la plus parfaite jouissance, en laquelle toutes les puissances de l'âme sont pleinement engagées : l'entendement boit la sagesse et la connaissance; la volonté, l'amour le plus suave; et la mémoire se réjouit dans le sentiment de la gloire. L'homme est alors consciemment uni à la Trinité divine dans la substance même de son âme, « où ni le démon, ni le monde, ni les sens ne peuvent pénétrer. » Son intelligence est divinement illuminée par la sagesse du Fils, la volonté est réjouie par l'Esprit Saint, et le Père, avec sa puissance et sa vigueur, absorbe l'âme dans l'embrassement de sa douceur. Dans cet état, l'âme est habituellement consciente d'être habitée par Dieu qui est « endormi dans l'embrassement de son Épouse ». Mais, à de rares moments, il « s'éveille » aussi, et alors « l'âme éprouve des délices indicibles à aspirer le Saint-Esprit en Dieu, » ce qui est un avant-goût de la vie éternelle, lorsque cette « aspiration », qui communique à la fois connaissance et amour, sera continuelle.

Avec saint Jean de la Croix, nous avons atteint le sommet de la théologie mystique occidentale. Aborder le xvii<sup>e</sup> siècle consistera à descendre de l'air raréfié des hauts sommets du Carmel vers les sommets inférieurs du paysage mystique.

### 13. Un âge de déclin

Bien qu'ils aient produit encore quelques mystiques intéressants et contribué dans une certaine mesure à la théologie mystique, le xvii<sup>e</sup> siècle, et plus encore le xviii<sup>e</sup> siècle rationaliste et « éclairé », furent des périodes de déclin. L'originalité, l'élan mystique d'une Catherine de Sienne ou d'une Thérèse d'Avila, de même que la sagacité théologique et psychologique d'un saint Jean de la Croix ne se sont guère retrouvés chez leurs successeurs.

#### *Saint François de Sales*

L'importance de saint François de Sales (1567-1622) consiste principalement en une synthèse des spiritualités jésuite et carmélitaine, qu'il amalgama en un système, si l'on peut dire, de son cru. Aîné des dix enfants de François et de Françoise de Boisy, il naquit au château de Sales, en Savoie. Le chapelain du château, qui l'accompagna dans tous ses voyages et devint plus tard chanoine à Genève, surveilla son éducation. De 1584 à 1588, François étudia à Clermont sous la férule des Jésuites. Il y subit durant plusieurs semaines (à partir de décembre 1586) une tentation violente de désespoir qu'il surmonta à la fin par un acte de complète soumission à la volonté de Dieu, expérience qui influença tout son enseignement ultérieur. Il alla à Padoue en 1588 pour étudier le droit, par respect pour la volonté de son père, mais aussi la théologie. Il revint en Savoie en 1592. Dans l'intervalle, il avait décidé de se faire prêtre. L'année suivante, il fut ordonné

et nommé Prévôt de Genève. A ce titre, il se consacra à ramener au catholicisme le Chablais, converti de force au calvinisme lors de son annexion au canton de Berne, et rendu ensuite à la Savoie en 1593. François opéra de nombreuses conversions, souvent au péril de sa vie. Nommé coadjuteur de l'évêque de Genève en 1597, il lui succéda en 1602.

Les années qui suivirent furent remplies par ses obligations épiscopales. Mais il était également très recherché comme directeur spirituel. En 1604, il rencontra Jeanne de Chantal, avec laquelle il devait fonder l'ordre de la Visitation (1610). Pendant de nombreuses années, il avait pratiqué la méthode ignatienne de méditation. Mais deux ans avant de faire la connaissance de M<sup>me</sup> de Chantal il avait rencontré M<sup>me</sup> Acairie qui avait introduit les Carmélites Déchaussées en France. Elle lui fit connaître les œuvres de sainte Thérèse d'Avila et son enseignement sur la prière mystique, qu'il regarda d'abord avec suspicion. Il envisageait son propre ordre de la Visitation comme principalement contemplatif aussi, mais adapté aux femmes trop faibles pour endurer les austérités des Carmélites et des Clarisses. Il ne les voulait pas non plus trop strictement cloîtrées, mais libres de sortir pour la visite des malades et autres œuvres charitables. Il accepta cependant, en 1616, les propositions de l'archevêque de Lyon et constitua les Visitandines en un Ordre entièrement contemplatif et sous pleine clôture; c'est ainsi qu'elles furent érigées par le bref papal de 1618.

Pendant ses années d'épiscopat, François de Sales écrivit ses deux œuvres les plus importantes, *l'Introduction à la Vie Dévote* (1608; dernière édition revue et augmentée par lui en 1619) et le *Traité de l'Amour de Dieu* (1616). Le premier livre s'adresse particulièrement aux gens qui vivent dans le monde. Il ne traite pas de mystique, mais donne beaucoup de conseils pratiques pour la conduite et enseigne une méthode simple de méditation. Le *Traité* contient sa théologie mystique. La doctrine de saint François a pour centre l'amour de Dieu, et la réponse de l'homme peut se résumer dans la devise personnelle de François aussi bien que de son Ordre : « Ne rien demander et ne rien refuser », que développe l'en-

seignement sur la « sainte indifférence » et sur l'obéissance religieuse. Saint Ignace avait comparé l'obéissance religieuse à celle d'un « cadavre ». Saint François utilise la comparaison d'une statue. Il veut que ses filles soient comme des statues qui, placées dans un coin par leur sculpteur, y restent sans aucune autre raison que la volonté de celui qui les y a placées. Elles sont contentes d'être là où le sculpteur désire qu'elles soient, même s'il ne devait jamais les regarder de nouveau. Cette indifférence est particulièrement nécessaire en temps de sécheresse, lorsque le contemplatif se sent abandonné de Dieu. Car le siège de la vie mystique n'est pas dans les sentiments mais dans ce que saint François appelle la « fine pointe de la volonté », qui correspond à l'étincelle ou au fond de l'âme dans le vocabulaire du Moyen Age. Cette vie mystique est décrite un peu différemment de la présentation qu'en donnent les deux grands mystiques espagnols. Saint François de Sales distingue aussi plusieurs degrés de prière, mais ne les formule pas aussi nettement. Il applique le terme de « mystique » même à la méditation, dont il dit qu'elle n'est « rien d'autre qu'une rumination mystique... afin de trouver des raisons d'aimer ». Elle est suivie par la contemplation, définie comme « une attention aimante, simple et permanente, de l'esprit aux réalités divines », car « la méditation est la mère de l'amour mais la contemplation en est la fille ».

Aux plus hauts degrés, saint François parle de « liquéfaction », par laquelle l'âme « s'épanche et s'écoule en ce qu'elle aime... Cet écoulement de l'âme en Dieu est une véritable extase par laquelle l'âme est tout hors de son état naturel, tout absorbée en Dieu ». Cependant le contemplatif ne peut encore aimer Dieu autant qu'il le voudrait, et ce désir insatisfait produit la « blessure d'amour ». Sainte Thérèse aussi utilise le terme, mais il semble qu'il y ait ici, comme pour la signification d'« extase » et plus loin pour la description du ravissement, une subtile différence entre les conceptions de saint François et celles de la carmélite. Dans l'explication de sainte Thérèse, la blessure d'amour est produite par un état vraiment mystique, qui survient seulement lorsqu'on a pleinement atteint le stade de l'extase, tandis que dans la

description de saint François c'est plutôt un état psychologique, un sentiment subjectif de frustration de l'âme qui désire aimer Dieu plus qu'elle n'est réellement en mesure de le faire.

Peu après cependant dans la vie spirituelle, cet amour augmente et saint François le décrit comme un « ravissement » par lequel « nous sortons et restons hors et au-dessus de nous-même afin de nous unir à Dieu ». L'admiration de l'intelligence à laquelle Dieu montre « les réalités célestes » en est souvent la cause. Nous sommes ici dans un climat beaucoup plus tempéré, si l'on peut dire, que dans la passion mystique chauffée au rouge des carmélitains espagnols. En outre, les facultés humaines restent ici plus actives. Là où saint Jean de la Croix, par exemple, parle de l'intelligence qui boit la connaissance surnaturelle, saint François écrit son « application » aux réalités célestes. Là où sainte Thérèse écrit que Dieu se communique à l'âme, le saint français dit : « Nous nous unissons à Dieu ». Chez les Espagnols, Dieu domine l'homme, qui reste passif sous l'effet de sa présence, tandis que chez François, l'homme garde dans une plus grande mesure l'usage de ses facultés.

D'autre part, saint François insiste bien plus sur la passivité humaine dans sa conception de la « sainte indifférence ». Dans une vie mystique pleinement développée, cette indifférence doit s'étendre jusqu'à son propre salut, et saint François en arrive à l'impossible, selon lequel le cœur vraiment indifférent « aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans la volonté de Dieu ». Il va jusqu'à « imaginer l'impossible », comme il le reconnaît, en concluant que si l'homme devenu indifférent « savait que sa damnation plairait un tant soit peu davantage à Dieu que son salut, il renoncerait à son salut et se jetterait dans sa damnation ». Ici, l'enseignement du saint sur la sainte indifférence semble dépasser son but. Car la vie mystique est une vie d'amour, et l'amour doit nécessairement désirer l'union avec son objet. Dans l'enseignement des mystiques antérieurs, l'indifférence s'étend à tout ce qui n'est pas Dieu, mais jamais à Dieu lui-même, et on peut vraiment se demander si de telles spécula-

tions sur « l'impossible » sont très profitables, même si elles expriment un désir de générosité extrême. Néanmoins elles manifestent la personnalité du saint plus subtile que simple, comme lui-même le reconnaît dans une lettre à M<sup>me</sup> de Chantal : « Non, je ne suis certainement pas simple mais, c'est étrange à dire, j'ai un grand amour de la simplicité. »

Cet amour de la simplicité s'exprime dans son recours à l'image de l'enfance, quand il conseille au mystique de s'abandonner à Dieu comme le petit enfant se cache dans les bras de sa mère, enseignement déjà rencontré chez Alphonse Rodriguez et commun à plusieurs mystiques modernes, en attendant d'être popularisé finalement par Thérèse de Lisieux. L'influence de saint François sur la spiritualité ultérieure sera considérable, car son enseignement mystique est plus accessible à l'esprit moderne qui, comme celui de l'évêque de Genève, n'est pas simple et cherche nostalgiquement la simplicité.

#### Louis Lallemand

Louis Lallemand (1587-1635) continua, contre une forte opposition, la tradition mystique des Jésuites. Né à Châlons-sur-Marne, il étudia chez les Jésuites et entra à leur noviciat de Nancy à l'âge de dix-huit ans. Il suivit la carrière normale d'un brillant jésuite, successivement professeur de logique, de physique et de métaphysique, puis maître des novices et instructeur du Troisième An, la dernière phase spéciale à la formation des prêtres jésuites. Là, plusieurs de ses étudiants s'opposèrent à son enseignement mystique. Il fut relevé de sa charge en 1631 et envoyé à Bourges comme préfet des études.

Malgré ses nombreuses tâches, Lallemand consacra beaucoup de temps à la prière et reçut des grâces mystiques. Il considérait une pureté de conscience absolue comme le préalable nécessaire à la vie mystique, laquelle est caractérisée par la direction du Saint-Esprit. Cette pureté du cœur implique le détachement non seulement de toutes créatures, mais encore de toutes satisfactions éprouvées dans la prière

et de toutes grâces extraordinaires comme les visions. Sur ce point, Lallemand s'accorde entièrement avec saint Jean de la Croix. Les sacrements de l'Église, les vertus et les dons du Saint-Esprit, sont beaucoup plus importants que de telles expériences. Aussi Lallemand conseille-t-il la confession et la communion fréquentes, car « après une bonne confession, on reçoit dans son âme une grande lumière pour connaître son propre état intérieur... Après une bonne communion, on a un goût de Dieu et une nouvelle force à employer à son service. » Mais l'action des sacrements doit être renforcée par une vie de recueillement, sans lequel les vertus ne peuvent croître et l'action perd de son efficacité. Cet enseignement était incompris par beaucoup de ses confrères jésuites d'alors, qui pensaient que le recueillement empêcherait l'activité apostolique à laquelle l'Ordre était voué. Lallemand leur disait que c'était exactement le contraire et « qu'il est certain qu'un homme de prière fait plus en une année qu'un autre en toute sa vie ». Car, pour être féconde, l'activité extérieure doit être fondée sur les vertus théologales, spécialement sur la foi, laquelle s'affermir non par une vie extérieure affairée, mais par la prière.

La forme la plus efficace de prière est la contemplation, que Lallemand décrit comme « une vue simple, libre, pénétrante, et certaine de Dieu et des réalités divines, qui procède de l'amour et tend vers l'amour ». Malheureusement, l'époque confondait fréquemment cette prière avec une complète passivité spirituelle, que les quiétistes allaient bientôt prêcher, et donc la suspectait, alors qu'au contraire « la contemplation porte les âmes aux actes héroïques de charité, de zèle, de pénitence et d'autres vertus ». Car elle ouvre l'âme à l'action du Saint-Esprit, premier moteur de la vie spirituelle. Aussi « le but auquel nous devons aspirer est d'être si entièrement possédé et gouverné par le Saint-Esprit que lui seul guide toutes nos facultés et nos sens ».

Le plus important des dons du Saint-Esprit pour la vie mystique est le don de sagesse, parce qu'il unit le plus directement à Dieu et en procure une connaissance pleine de délectation. Cette connaissance nouvelle peut souvent plonger

l'homme dans des ravissements et des extases, mais ceux-ci sont en réalité des imperfections dues à la faiblesse humaine et « à mesure que l'âme est purifiée, son esprit devient plus fort et plus capable d'endurer les actions divines sans émotion ni suspension des sens » — enseignement parfaitement accordé à celui de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Lorsque quelqu'un est parvenu au plus haut degré de la voie mystique, il imite Dieu lui-même dans sa vie trinitaire, laquelle s'exerce « autant par l'opération de l'intelligence, par laquelle il est le Principe de la Personne du Verbe, que par celle de la volonté, par laquelle il est le Principe de la Personne du Saint-Esprit... Ceci devrait être notre modèle : en premier lieu, nous devons avoir en nous une très parfaite vie de continuelle application de notre intelligence et de notre volonté en Dieu. Alors nous serons capables de sortir de nous-mêmes pour servir notre prochain sans nuire à notre vie intérieure ».

Malgré la ressemblance si étroite de son enseignement avec celui de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, le but de Lallemand est légèrement différent, conformément au but différent de son Ordre : le contemplatif jésuite ne se reposera pas dans les joies du mariage mystique, mais les fera passer dans son apostolat. Car Lallemand soutient que l'activité sans une intime union à Dieu nuit à l'âme elle-même. Pour préserver son intégrité personnelle comme pour conférer le maximum d'efficacité à son action, l'homme doit être intimement uni à Dieu par la prière mystique.

### *Sainte Marguerite-Marie*

En sainte Marguerite-Marie Alacoque (1647-1691), les principaux courants spirituels du XVII<sup>e</sup> siècle se retrouvent puisqu'elle fut religieuse de la Visitation de saint François de Sales et dirigée par le jésuite Claude de la Colombière. Mais son expérience mystique s'écarte de l'enseignement de ces deux Ordres, car elle est mêlée inextricablement à ses structures psychologiques propres, singulières, et non dénuées de traces névrotiques. Le Père Louis Beirnaert, par exemple, en fait

l'analyse dans son essai des Études carmélitaines (*Le Cœur*, 1950) sur l'arrière-fond psychologique de son symbolisme du cœur. Selon lui, les blessures exercent toujours sur elle une étrange attirance, elle les lécherait et avalerait les substances les plus dégoûtantes. De plus, elle-même souffrit quelque temps de douleurs au côté et ainsi son attention aurait été fixée de plus en plus sur la blessure du côté du Christ.

Enfant déjà, Marguerite-Marie abandonnait souvent ses jeux pour se retirer dans un « coin caché » — une de ses expressions favorites — où elle pouvait prier sans témoins, car les parents avec lesquels sa mère vivait ne voyaient pas d'un bon œil ses pieux exercices. Jeune fille, elle eut une mystérieuse maladie, que les médecins ne savaient comment traiter, et pendant laquelle elle ne put ni marcher, ni manger, ni dormir — un sérieux trouble nerveux évidemment. Une consécration totale à la Sainte Vierge opéra sa guérison soudaine. Après une dure lutte intérieure, elle entra au couvent de la Visitation à Paray-le-Monial en juin 1670, à l'âge de vingt-trois ans. Là ses expériences extraordinaires se multiplièrent. Le jour de sa vêtue, le Christ lui dit que c'était ses fiançailles spirituelles et, au cours de sa retraite de profession, il lui révéla, croyait-elle, que tous ses plaisirs seraient désormais assombris par l'ombre de sa croix. « Aimer et souffrir aveuglément » devint sa devise. De fait, toute sa vie, elle eut un amour extraordinaire, et quelque peu malsain, de la souffrance.

L'année après sa profession, elle eut sa première grande vision du Sacré-Cœur, comme sainte Gertrude, à la fête de saint Jean l'Évangéliste. Suivant son récit, le Christ la fit reposer plusieurs heures sur sa poitrine, puis il lui dit qu'il l'avait choisie pour révéler son cœur au monde. Il lui plaça le cœur sur son propre cœur brûlant, puis le retira comme une petite flamme en forme de cœur et le remit à sa place. Depuis lors, de semblables visions se produisirent tous les premiers vendredis du mois. La deuxième grande apparition eut lieu probablement en 1674, également un premier vendredi. Le Christ lui apparut en grande gloire, « ses cinq blessures brillant comme cinq soleils, son cœur en feu dans sa poitrine ouverte ».

Il se plaignit de la négligence avec laquelle les hommes répondaient à son amour et lui demanda de faire réparation, spécifiant les dévotions maintenant connues sous les noms de Premiers Vendredis et d'Heures saintes. Elle-même devait, dans cette intention, se lever toutes les nuits du jeudi et rester de onze heures à minuit en prière pour apaiser la colère divine et adoucir en quelque sorte l'amertume que le Christ éprouva au jardin de Gethsémani, lorsque les apôtres l'abandonnèrent. Elle communiqua ces requêtes à sa supérieure, la Mère de Saumaise, qui lui défendit de les exécuter. L'interdiction fut renforcée par les conseils de théologiens qui tinrent la visionnaire pour victime d'illusions. Elle souffrit beaucoup de cette opposition. Le soulagement vint lorsqu'en janvier 1676 elle reçut la visite d'un jeune jésuite, le Père de la Colombière, qui venait d'être nommé supérieur de la résidence de la Compagnie à Paray-le-Monial. Il la rassura et lui conseilla de s'abandonner complètement à la volonté de Dieu. Quelques mois plus tard, elle eut une autre révélation, la plus fameuse de toutes, avec des commandements qui ne la concernaient pas seulement, mais toute l'Église. La vision survint pendant l'octave du Corps du Christ, alors qu'elle priaient devant le tabernacle. Une fois de plus, Jésus lui montra son cœur, en disant : « Regarde ce cœur qui a tant aimé les hommes... » et se plaignant que l'amour divin, exposé sur les autels dans le Saint-Sacrement, n'essayait qu'insultes et blasphèmes en retour de sa complaisance. Aussi il fallait instituer une fête du Sacré-Cœur le vendredi suivant l'octave du Corps du Christ et communier, en ce jour, en réparation des outrages subis par le Saint-Sacrement. Lorsqu'elle demanda comment elle, une insignifiante religieuse, pourrait établir une nouvelle fête dans l'Église, elle fut renvoyée au Père de la Colombière qui l'aiderait.

Après cela, la vie de Marguerite-Marie fut entièrement consacrée à la propagation de la nouvelle dévotion. Il fallait recommander des pratiques en l'honneur du Sacré-Cœur, peindre des images, écrire des lettres, décorer des autels et des oratoires. Nous voilà bien loin de la mystique austère de saint Jean de la Croix qui fuyait ce qui avait trait aux marques

extérieures de dévotion. Deux ans après la dernière grande révélation, le Christ lui commanda d'informer la communauté des religieuses qu'elle, Marguerite-Marie, serait une victime en expiation de leurs péchés. Il n'est pas surprenant que ce message extraordinaire l'ait fait passer pour possédée du démon et asperger d'eau bénite par ses sœurs toutes les fois qu'elles la rencontraient. Longtemps encore, elle put à peine manger ou dormir. Elle ressentait une faim vorace pendant les temps de prière, mais était prise d'un violent dégoût aussitôt qu'elle entrait au réfectoire. A d'autres moments, elle était tentée par le désespoir, craignant de se duper. Ses charges dans la communauté lui déplaisaient extrêmement bien que, comme maîtresse des novices, elle trouvât là une excellente occasion de répandre sa dévotion au Sacré-Cœur.

Marguerite-Marie attribuait ses étranges souffrances à sa vocation de victime. Sans exclure l'élément surnaturel, sa vie entière présente des aspects névrotiques qui ont dû contribuer au développement de ses maux. Mystique et troubles nerveux ne s'excluent pas mutuellement. Et si l'Église a approuvé la dévotion au Sacré-Cœur sous la forme qu'elle a prise dans les révélations de Marguerite-Marie, c'est-à-dire comme une réparation, ce n'est pas en considérant comme surnaturels tous les éléments de ses visions, mais parce que cette dévotion qui, après tout, remonte aussi haut que le début du Moyen Âge (sainte Gertrude) se recommandait comme utile dans une époque de rationalisme. L'approbation ne vint que soixante-quinze ans après la mort de la sainte et elle-même fut béatifiée seulement en 1864 et canonisée en 1920.

### La controverse quiétiste

Le quiétisme est une sorte d'hérésie mystique qui peut revêtir diverses formes et ne se laisse pas facilement distinguer de la mystique authentique. Les Alumbrados d'Espagne semblent avoir enseigné une doctrine quiétiste. Mais on réserve habituellement le nom à une école d'auteurs spirituels du XVII<sup>e</sup> siècle, en particulier, l'Espagnol Miguel de Mo-

linos et, en France, le cercle des disciples de M<sup>me</sup> Guyon et de Fénelon. En fait, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le quiétisme fut presque une mode, surtout dans les pays méditerranéens, Espagne, France et Italie. Saint François de Sales lui-même avait demandé à ses religieuses contemplatives d'être pareilles à des statues, de se laisser porter où Dieu voudrait et de rester, en un certain sens, indifférentes même à leur propre salut. Ces tendances s'exagérèrent. Les vrais mystiques avaient limité la prière « passive », dans laquelle l'intelligence et la volonté humaines ne sont plus actives, aux plus hauts états de la vie mystique. Les quiétistes voulaient la faire pratiquer par tout chrétien dévot. Ils enseignaient que chacun devait supprimer toutes pensées, toutes considérations de n'importe quelle sorte, toute représentation même du Christ; que, en outre, il ne devait pas y avoir d'effort conscient en vue de la vertu. Lorsqu'un homme a vidé complètement son esprit et par là est entré dans ce qu'ils appellent contemplation acquise, voie intérieure, recueillement intime et quiétude, cet acte d'« auto-anéantissement » suffit à tout. L'homme demeure désormais dans cet état parfait et beaucoup de quiétistes soutenaient que même ce qui est péché chez les autres cessait de l'être en cet état. On ne s'étonne pas qu'un tel enseignement, écartant tout effort moral pénible et recommandant une « mystique sans larmes » ait été largement suivi, ni non plus qu'il ait été condamné par l'Église, car il conduisait obligatoirement aux conséquences les plus désastreuses.

Miguel de Molinos (mort en 1697) en fut l'interprète le plus célèbre. Né à Muniesa, près de Saragosse, en Espagne, il se rendit à Rome en 1663, après son doctorat en théologie. Il se fit vite connaître comme un confesseur et directeur spirituel très recherché, et son influence s'accrut après la publication de son *Guide Spirituel* (1675), dans lequel il recommandait la prière complètement passive et l'indifférence de l'âme pour son propre destin, déjà en vogue dans certains cercles spirituels de ce temps. Jésuites et Dominicains attaquèrent le livre. Les quiétistes répliquèrent par des citations de sainte Thérèse, de saint François de Sales et d'autres, avec un tel succès que les adversaires furent réduits au silence. La situation changea

lorsque se manifestèrent les fruits de la direction spirituelle de Molinos : des religieuses et d'autres personnes, qui croyaient avoir atteint l'état de passivité parfaite, refusaient de réciter l'office et le rosaire, abandonnaient la confession et autres pratiques religieuses normales, persuadées de n'être plus capables de péchés. En 1685, le Saint-Office arrêta Molinos et, deux ans plus tard, condamna son enseignement. Il se rétracta, mais fut néanmoins condamné à la prison à vie pour immoralité. Les documents qui étayaient ces accusations n'ont jamais été publiés et comme son comportement, pendant et après le procès, passe pour avoir été en parfait accord avec sa propre doctrine de l'indifférence parfaite, il est difficile de savoir à quel point il était de bonne foi.

Les vues de Molinos influencèrent fortement la fameuse M<sup>me</sup> Guyon et son directeur barnabite, le Père La Combe. Jeanne-Marie Bouvières de la Mothe (1648-1717) naquit à Montargis et semble avoir souffert de troubles nerveux dès son jeune âge. En 1664, elle épousa Jacques Guyon, un homme malade, de vingt-deux ans son aîné. Le mariage ne fut pas heureux et augmenta le goût de Jeanne-Marie pour les expériences spirituelles insolites, ce en quoi elle était encouragée par la duchesse de Béthune-Charost, femme très influente qui la considérait comme une sainte et une mystique. Quatre ans après la mort de son mari, en 1676, M<sup>me</sup> Guyon quitta sa famille pour voyager, emmenant seulement sa plus jeune fille. En compagnie du Père La Combe, elle traversa une grande partie de la France, répandant partout sa doctrine de la vie intérieure. Grâce à son éloquence naturelle et à un certain charme spirituel, elle gagna beaucoup de disciples, principalement dans la haute société, y compris le clergé. De septembre 1683 à mai 1684, elle souffrit d'une maladie — d'origine hystérique sans aucun doute — au cours de laquelle elle fut convaincue que l'Enfant Jésus avait pris complète possession d'elle, au point qu'elle-même n'existait plus du tout. Bien plus, elle apprit le secret de la maternité spirituelle et crut

qu'elle était destinée à mettre au monde un grand nombre d' « enfants de la grâce », parmi lesquels La Combe lui-même, auquel elle prétendait être mystiquement unie de telle sorte qu'elle ne pouvait plus le distinguer ni de Dieu ni d'elle-même.

Il n'est pas surprenant que cette sorte de langage et le fait que M<sup>me</sup> Guyon et son confesseur aient voyagé constamment ensemble aient fait naître des bruits sur l'immoralité de leurs relations, qu'elle démentit toujours avec indignation. Ces rumeurs n'ont jamais été confirmées. Mais en 1687, La Combe fut arrêté pour diffusion des enseignements de Molinos. Il passa le reste de sa vie en diverses prisons, les trois dernières années (il mourut en 1715) à l'asile de Charenton. M<sup>me</sup> Guyon elle-même fut internée à la Visitation de Paris, de janvier à août 1688. Libérée, elle reprit son enseignement mystique dans un cercle très aristocratique dont le membre le plus important fut François Fénelon (1651-1715), archevêque de Cambrai à partir de 1695.

Fénelon, fils du marquis de Salignac, étudia d'abord chez les jésuites, puis au séminaire Saint-Sulpice. Il fut ordonné prêtre en 1675. En 1678, il devint supérieur des Nouvelles Catholiques, communauté religieuse fondée pour recevoir les jeunes filles converties au catholicisme. Peu après il fit la connaissance de Jacques-Bénigne Bossuet, le fameux évêque de Meaux, dans le diocèse de qui il prêchait fréquemment. En 1687, Fénelon publia un *Traité de l'éducation des Filles*, et deux ans après, fut nommé précepteur du duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV. Une brillante carrière lui semblait assurée. Mais l'année précédente il avait rencontré M<sup>me</sup> Guyon et cette rencontre marqua un tournant dans sa vie. Son tempérament plutôt froid et réservé fut d'abord choqué par l'enthousiasme de M<sup>me</sup> Guyon, mais il tomba vite sous son influence car il crut trouver en elle une expérience personnelle de Dieu que lui-même avait cherchée en vain jusqu'ici. De fait, en 1689, il se plaça sous sa direction et elle lui apprit à accepter la sécheresse, qui était l'état permanent de son âme, dans un

esprit de complet abandon et d'enfance spirituelle. Il se mit aussi à lire abondamment les ouvrages spirituels non seulement de ses contemporains, mais aussi des mystiques médiévaux et des Pères. La même année (1689), M<sup>me</sup> de Maintenon, l'épouse du roi, introduisit Fénelon et M<sup>me</sup> Guyon dans la maison religieuse de Saint-Cyr, qu'elle patronnait. Leur enseignement quêtiste conduisit rapidement aux mêmes désordres que celui de Molinos à Rome, et M<sup>me</sup> de Maintenon se retourna contre ses protégés. Fénelon voulut une autorité théologique objective pour trancher la question et s'adressa à Bossuet. A sa grande déception, Bossuet, peu au courant de la mystique, jugea ses idées très sévèrement. Fénelon demanda un examen officiel de sa doctrine et de ses œuvres. De juillet 1694 à mars 1695, les membres de la commission ecclésiastique nommée pour juger l'affaire tinrent plusieurs séances chez l'un des leurs à Issy, près de Paris. Les trente-quatre articles d'Issy, signés par Bossuet et Fénelon, conclurent ces discussions. Ils condamnaient l'enseignement quêtiste de M<sup>me</sup> Guyon, spécialement celui qui recommande de supprimer tous les actes explicites de foi et de se contenter en tout et pour tout d'un unique acte continu de contemplation.

En juillet 1695, Bossuet sacrait Fénelon évêque de Cambrai, dans la chapelle de Saint-Cyr. Peu après, une violente dispute éclata entre les deux évêques. L'étincelle en fut l'*Explication des articles d'Issy* par Fénelon, son refus d'approuver l'*Instruction sur les états d'oraison* de Bossuet et sa propre *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (publiée en 1697), quarante-cinq articles distinguant entre vraie et fausse mystique et centrés sur l'idée de pur amour. De nombreux experts les approuvèrent, car ils ne contenaient pas, à proprement parler, les enseignements hérétiques du quêtisme. Une controverse aigre et prolongée s'ensuivit entre Bossuet et Fénelon. Celui-ci en appela à Rome. Grâce aux intrigues de Louis XIV poussé par M<sup>me</sup> de Maintenon, vingt-trois propositions tirées des *Maximes* furent condamnées, sans être qualifiées toutefois d'« hérétiques ». Fénelon se soumit et se retira dans son diocèse. Mais il ne modifia jamais son opinion sur M<sup>me</sup> Guyon. Cette dernière, emprisonnée

en 1695, d'abord dans une communauté religieuse, puis, à partir de 1696, à la Bastille, fut libérée en 1712 et mourut cinq ans plus tard.

C'était certainement une personne déséquilibrée et son enseignement pseudo-mystique, exposé dans un grand nombre d'écrits volumineux, en particulier dans le *Moyen court et très facile pour l'oraison* et dans *Les Torrents spirituels*, peut très facilement conduire aux effets regrettables des enseignements de Molinos. Dans les *Torrents*, par exemple, elle écrit des âmes qui ont atteint l'« état divin » que « même les mauvaises actions, si elles étaient obligées de les commettre (à savoir sous une forte tentation, à quoi, enseigne M<sup>me</sup> Guyon, ces âmes « parfaites » ne devaient pas résister), ne peuvent (leur) communiquer leur poison, parce que pour elles il n'existe plus aucun mal en quoi que ce soit, à cause de l'unité essentielle qu'elles ont avec Dieu... en sorte qu'une telle âme est dans la complète ignorance du mal et, en quelque manière, incapable de le commettre ». Car cette âme n'existe plus, étant complètement perdue en Dieu, « et quiconque n'existe plus ne peut pécher ».

Un tel enseignement, donné sous un déguisement d'expérience mystique, devait évidemment discréditer la mystique vraie. Et il n'est pas surprenant que les égarements du quêtisme, combinés avec le rationalisme qui perça vers la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, aient produit dans la période suivante un climat d'anti-mystique.

Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y eut point de mystiques au xviii<sup>e</sup> siècle. Le jésuite Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), par exemple, défendit avec fermeté la tradition mystique de son Ordre contre les courants anti-mystiques du temps. Il entra dans la Compagnie de Jésus à dix-huit ans et, à partir de 1715, vécut comme prédicateur dans diverses résidences jésuites. Devenu, en 1733, directeur d'une maison de retraite à Nancy, il noua des rapports étroits avec les religieuses de la Visitation de la ville, et plusieurs parmi elles se

placèrent sous sa direction spirituelle. Il quitta Nancy en 1739 et devint, par la suite, supérieur de plusieurs maisons de son Ordre. Ses ouvrages les plus célèbres sont ses *Instructions spirituelles* et *l'Abandon à la divine Providence*. De fait, le mot « abandon » peut servir à résumer sa doctrine mystique. Le fondement de cette doctrine est la majesté souveraine de Dieu soulignée dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace et sa bonté infinie, qui se montre clairement aussitôt que l'homme s'est livré à lui complètement. Mais parce que abandon signifie dépendance de Dieu en toutes choses et parce que l'homme est une créature vivant dans le temps, l'abandon ne peut se pratiquer que par instants. Aussi le moment présent devient une notion fondamentale dans l'enseignement de Caussade, il l'appelle « un ambassadeur qui nous déclare l'ordre de Dieu ». Le moment présent y gagne une dimension presque sacramentelle. Si nous nous abandonnons à la volonté de Dieu dans tous les événements de notre vie, alors « chaque moment de notre vie est une sorte de communion avec le divin amour et... produira en nos âmes autant de fruits que celle dans laquelle nous recevons le corps et le sang du Fils de Dieu ». Voir la volonté de Dieu dans le moment présent à travers les événements apparemment confus de nos vies, requiert, bien entendu, la foi, que Caussade appelle « l'interprète de Dieu ». Cette foi est parfaite dans l'« état d'abandon » qui conduit à la passivité de la vie mystique, c'est alors le pur abandon. Comme saint Jean de la Croix, Caussade compare la foi à la nuit obscure, grâce à laquelle l'homme est introduit dans le centre même de son âme, gouvernée seulement par la volonté de Dieu et se trouvant ainsi plongée dans une paix profonde, même si les sens et les sentiments peuvent encore être troublés. Ces troubles sont inévitables parce que la vie mystique ne peut se développer sans souffrances. A décrire celles-ci, cependant, Caussade est bien moins dramatique que le docteur carmélitain. Il souligne la faiblesse des êtres humains sous l'emprise de Dieu : « Il n'y a rien dans ce qu'ils font ou souffrent, sinon du très petit et du très humble. Rien d'éblouissant dans leur existence; tout est entièrement ordinaire... »

L'ordre féodal du Moyen Age et la période haute en couleur de la Renaissance et du Baroque ont passé et laissé la place à l'âge nouveau de la bourgeoisie; la vie mystique aussi se présente sous des traits plus sobres. En fait, presque deux siècles avant Thérèse de Lisieux, le directeur jésuite enseigne la voie de l'« enfance spirituelle », d'une manière plus adulte cependant que la célèbre jeune carmélite. Cette voie signifie être totalement abandonné à l'action divine, renoncer à tout ce que Dieu demande, nos idées, inclinations, préférences propres, mourir ainsi à nous-mêmes d'une « mort mystique » et devenir un martyr de la providence divine.

Le type traditionnel du mystique est représenté par saint Paul de la Croix (1694-1775), fondateur des Passionnistes, qui avait de fréquentes extases et qui crut que l'habit de son Ordre lui avait été révélé dans une vision intellectuelle. Mais les mystiques du XVIII<sup>e</sup> siècle furent rares et espacés et, dans la mesure où elle concerne l'histoire de la mystique, c'est une période d'un intérêt plutôt mince. La vie mystique entre sous terre, en quelque sorte, et devra attendre un climat de pensée plus favorable pour remonter à la surface.

## 14. *Les temps modernes*

Le romantisme naissant en Europe développe ce climat plus propice. En opposition à la sécheresse et au rationalisme du xviii<sup>e</sup> siècle, qui n'admettait point le surnaturel, le Romantisme privilégie les exigences du cœur et de la religion, bien que dans cette dernière il souligne exagérément souvent les phénomènes extraordinaires comme les miracles, visions et révélations. En même temps également, la mystique commence à s'insérer davantage dans la vie quotidienne ordinaire.

Un des exemples les plus marquants en est la bienheureuse Anne-Marie Taïgi (1769-1837), simple mère de famille italienne, née à Sienne. Son père, apothicaire prodigue, emmena sa famille à Rome, alors qu'Anne-Marie avait six ans. Après quelques années à l'école d'un couvent où elle apprit à broder, elle devint femme de ménage et, en 1790, épousa Dominique Taïgi, valet de chambre au Palais Chigi, de beaucoup son aîné.

Pendant sa première année de mariage, elle mena la vie ordinaire d'une jolie jeune femme. Mais, après la naissance de son premier enfant, elle commença de prendre sa religion plus au sérieux. Peu après cette conversion, elle eut une vision de la Sainte Vierge, qui lui dit que ce serait sa vocation spéciale de montrer au monde comment la sainteté peut s'atteindre dans tous les milieux et sans austérités corporelles extraordinaires, à la seule condition de mortifier la volonté propre. Elle fit son entrée dans une vie mystique où les phénomènes habituels d'extase et de visions furent fréquents, surtout au début, mais qu'elle vécut au milieu de sa famille croissante — elle eut trois garçons et quatre filles —, accablée

par la pauvreté et les travaux incessants. On lui attribua aussi le don de prophétie, d'éminentes personnalités la consultèrent souvent, la mère de Napoléon Madame Letizia, son frère le cardinal Fesch, et même les papes Léon XII et Grégoire XVI. Comme la plupart des autres mystiques, elle aussi eut à subir de longues périodes de désolation, avec le sentiment d'être abandonnée de Dieu, et aussi pas mal d'oppositions de la part de ses voisins et de prêtres, dont certains lui refusant même la sainte communion, car beaucoup estimaient impossible une telle vie mystique chez une simple épouse et mère de famille.

Le fameux curé d'Ars, Jean-Marie Vianney (1786-1859) allia aussi une vie d'intense activité à de hautes expériences mystiques. On peut bien l'appeler le mystique du confessionnal, car il passa sa vie principalement à réconcilier les pécheurs avec Dieu, et ses pénitents ont attesté l'illumination surnaturelle qui lui découvrait les replis les plus secrets de leurs âmes. Homme très simple, qui eut même des difficultés à passer les examens d'ordination, sa sagesse attira vite à son confessionnal des foules de toute la France, qui ne lui laissaient guère de temps pour de longues prières. Ses expériences mystiques, dont il ne parlait pas, survenaient, semble-t-il, pendant sa messe et l'action de grâces qui suivait. Il restait immobile en extase, mais habituellement pour peu de temps. Il souffrit aussi beaucoup de sentiments de désolation et d'attaques du démon. La recherche moderne a montré que beaucoup de ces expériences, y compris des phénomènes d'esprits frappeurs, bruits étranges, coups, peuvent avoir été d'origine psychologique.

Alors que Jean-Marie Vianney était un pauvre prêtre de campagne surchargé d'activités extérieures, Charles de Foucauld (1858-1916), aristocrate français, recommençait à mener

la vie des Pères du désert. Il embrassa d'abord la carrière militaire et combattit en Algérie pour réprimer une insurrection. Au début de 1882, il démissionna de son poste afin d'explorer le Maroc, entreprise fort dangereuse qui lui valut la médaille d'or de la Société française de Géographie en 1885. L'année suivante Charles, qui avait été athée jusque-là, fut converti par l'abbé Huvelin et décida d'entrer en religion. Après une visite en Terre sainte, il entra dans un monastère de la Trappe en France, en janvier 1890. Six mois plus tard, il fut transféré à Akbès en Syrie, où il fit profession en janvier 1892. Mais la vie de la Trappe ne correspondait pas à ses désirs les plus profonds. Il voulait fonder son propre ordre, sans distinction entre moines de chœur et frères laïcs, sans office divin et vivant entièrement de travaux manuels. En 1897, il quitta les Trappistes et partit en Palestine, où il trouva à travailler comme domestique chez les Clarisses de Nazareth, passant de longues heures du jour et de la nuit en oraison. Jugeant cependant qu'il pourrait mieux servir Dieu comme prêtre, il revint en France et fut ordonné en 1901. Il passa la nuit précédant l'ordination en adoration devant le Saint-Sacrement. En automne de la même année, il partit pour Alger, ayant résolu de se consacrer entièrement à la conversion de l'Afrique par une vie de prière continue et de pénitence. Il exécuta son projet d'abord à l'oasis de Beni-Abbès et, à partir de 1905, dans les montagnes encore plus solitaires du Hoggar et à l'oasis de Tamanrasset.

Habillé comme un Arabe, il vivait dans un petit ermitage, essayant de suivre un horaire strict de prière et de travail, constamment interrompu cependant par les gens qui venaient à lui pour être aidés ou conseillés. Il connut la nuit obscure de l'esprit lorsque tous ses plans semblèrent s'anéantir et que Dieu lui-même parut l'abandonner. Il écrivit alors : « Sécheresse et ténèbres; tout m'est pénible : sainte communion, prière, oraison, tout, tout, même de dire à Jésus que je l'aime. » Et le jour même de sa mort, avant d'être abattu d'un coup de feu dans une révolte de tribu, il écrivait : « On ne sent pas toujours qu'on aime, et c'est une grande souffrance de plus. » C'est la souffrance du mystique qui ne peut pas toujours se

tenir à l'extrême pointe de son amour. Néanmoins Charles de Foucauld, ce Père du désert des temps modernes, avait depuis longtemps atteint les sommets de la mystique trinitaire. Déjà en 1904, il écrivait : « Je vois toutes choses dans la lumière de l'immense paix de Dieu, de son bonheur infini, de la gloire immuable de la toujours tranquille Sainte Trinité. Pour moi tout se perd dans le bonheur que Dieu soit Dieu. »

La spiritualité du Carmel se renouvela aussi, à notre époque, grâce surtout à l'extraordinaire rayonnement de sainte Thérèse de Lisieux (1873-1897) et, à un degré moindre, grâce à Élisabeth de la Trinité (1880-1906).

La fameuse autobiographie de sainte Thérèse nous informe évidemment sur l'histoire de sa courte vie. Elle était la benjamine, très gâtée, de parents pieux, de classe moyenne. Les études d'Ida Görres (*La Face cachée*), du Père Étienne Robo (*Deux portraits de sainte Thérèse*) et d'autres ont montré très clairement chez elle des traces de névrose, qui se manifesteront après la mort de sa mère, alors qu'elle n'avait pas tout à fait cinq ans. La tendance s'aggrava après l'entrée au Carmel de Lisieux, en 1882, de sa sœur Pauline, qui avait pris la place de la mère. Quelques semaines après la séparation, Thérèse commença de souffrir de fortes migraines, d'accès de catalepsie et d'hallucinations, croyant même que les médicaments qu'on lui administrait étaient destinés à l'empoisonner. Cette maladie « mystérieuse » guérit soudainement, lorsqu'elle vit la statue de la sainte Vierge lui sourire. Marie prenait maintenant la place de sa mère et de Pauline et lui procurait le sentiment de sécurité dont elle avait besoin.

Néanmoins ses vives réactions nerveuses, ses migraines et sa sensibilité anormale continuèrent. Elle pouvait éclater en larmes pour le plus léger motif. Elle en prit conscience à la Noël 1886. Son père se plaignit à sa sœur Céline que Thérèse, alors âgée de treize ans, attendait encore que ses souliers fussent remplis de bonbons comme pour les petits enfants.

Prévoyant un flot de larmes, Céline lui conseilla de ne pas retourner chez son père avant d'être calmée. Thérèse comprit soudain et maîtrisa sa faiblesse. Elle ravala ses larmes et se comporta comme si rien ne l'avait émue. C'était une première victoire sur son anormale sensibilité, même si ce n'était pas du tout un triomphe définitif. A cette époque elle avait déjà décidé d'être carmélite comme sa sœur Pauline et avait arrêté la date : Noël 1887. Elle n'avait pas encore quinze ans. Les supérieures refusèrent et rien ne s'opposait à ce qu'elle patiente au moins encore une année, d'autant plus que son père avait déjà eu sa première attaque. Mais, lors d'un pèlerinage à Rome, eut lieu la scène bien connue à l'audience de Léon XIII : elle se jeta à ses pieds malgré l'interdiction formelle de s'adresser au pape, et demanda l'autorisation d'entrer au Carmel à quinze ans. Les Gardes Nobles durent l'éloigner de force. Elle eut finalement gain de cause et reçut la permission d'entrer en avril 1888. Sa vie au couvent fut un long exercice de conquête de soi, d'autant plus remarquable chez une fille choyée de quinze ans, malgré la présence de ses sœurs qui eussent pu lui faciliter les choses.

Sa spiritualité est centrée sur l'idée d'« enfance spirituelle », sa « petite voie », disait-elle, et son si grand succès vient de ce qu'elle présentait la vie de perfection comme accessible à tous, sans recours à des pénitences ou à d'autres pratiques extraordinaires. Thérèse n'était certes pas la première à enseigner cela. Saint François de Sales et le Père de Caussade, pour ne nommer qu'eux, l'avaient précédée dans cette voie. Mais Thérèse exerça une aussi puissante influence non seulement en exposant ses idées sous une forme populaire très simple, mais aussi parce qu'elle-même, morte de tuberculose à vingt-quatre ans, personnifia son enseignement. Elle écrit dans son autobiographie qu'elle était « une très petite âme, qui ne peut offrir au Bon Dieu que de très petites choses ». La première partie de la phrase est vraie, dans le sens qu'elle ne fut pas une personnalité exceptionnelle comme la grande sainte Thérèse. Mais sa force de volonté et sa détermination n'étaient certes pas « petites ». La seconde partie de la phrase est vraie en tous points, excepté que la vocation de carmélite

elle-même n'est guère une « petite chose ». Mais, à l'intérieur de cette vocation, elle ne pratiqua la sainteté certainement qu'au moyen de petites choses : dominer son agacement en entendant le cliquetis du rosaire d'une religieuse ou en trouvant ses pinceaux en désordre parce que quelqu'un d'autre s'en était servi; replier les manteaux de ses sœurs qui avaient oublié de le faire ou traiter avec particulière amitié une religieuse qu'elle n'aimait pas. Mais ces petits « actes de vertu », insignifiants en apparence, lui coûtaient beaucoup. Par exemple, accusée à tort une fois d'avoir brisé un carafon, elle accepta le blâme (on se serait plutôt attendu à un aveu de la part de la coupable!), mais ce lui fut si difficile qu'elle « eut besoin de penser qu'au Jugement Dernier tout serait révélé »! La « petite reine » gâtée par un père complaisant, plus qu'une autre, trouvait ces choses difficiles, mais le fait d'avoir persévéré, jour après jour, dans la domination de ses défauts et de s'être amenée graduellement à passer par-dessus les égratignures de la vie constitue sa sainteté et rend celle-ci accessible à tous, malgré la difficulté.

Dans le contexte de ce livre, une question se pose : fut-elle une mystique? Les nombreux auteurs qui ont écrit à son sujet ont fourni des réponses diamétralement opposées. Tous les indices habituels de vie mystique, comme l'union mystique et l'extase, manquent certainement dans sa vie. Bien plus, pendant la méditation, elle était souvent si fatiguée qu'elle s'endormait tout simplement. Mais elle ne s'estimait pas en faute, parce que « les petits enfants plaisent autant à leurs parents, lorsqu'ils dorment que lorsqu'ils sont éveillés », et elle parle d'elle-même toujours comme d'un petit enfant. Cependant sa vie spirituelle ne fut pas dénuée de dures épreuves; les pires survinrent après sa profession et encore, dans les mois avant sa mort. Mais, de son propre aveu, elles paraissent n'avoir été vraiment rien de plus que le dépassement de ses croyances puérides. « Jésus... permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée du ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment. » Lorsqu'elle veut « reposer son cœur fatigué des ténèbres qui l'entourent par le souvenir du pays lumineux

vers lequel (elle) aspire », elle ne parvient pas à y penser. Il s'agit évidemment de l'incapacité de l'adulte à revenir à la croyance heureuse et sans question en un ciel poétique tel qu'il s'offre à l'imagination enfantine. Elle accepta ses souffrances croissantes, les présentant sous la figure de Jésus endormi dans sa petite barque. Mais sont-ce là les « nuits obscures » des mystiques? Je ne puis que donner, avec beaucoup d'hésitations, mon opinion personnelle. Comme Thérèse voulait tellement rendre son enseignement accessible à tous, il me semble aussi que sa vie spirituelle n'atteignit pas les sommets de l'union mystique, réservés à un petit nombre seulement. Son autobiographie abonde en « je pensais », « je sentais », « j'espère », « je comprends », qui ne sont pas langage de mystiques, lesquels se sentent passifs sous l'inspiration divine et avouent être incapables d'exprimer en mots humains les mystères que Dieu leur a révélés. C'est plutôt le langage d'une chrétienne qui doit dégager pour son compte les implications de sa foi, mais qui le fait en parfaite soumission à la volonté divine. Au début de sa vie spirituelle, Thérèse identifiait souvent sa volonté à la volonté de Dieu. Au terme, elle dépend de plus en plus de la volonté divine, au point de pouvoir écrire : « Maintenant seul l'abandon est mon guide. » C'est l'union des volontés, que la grande Thérèse désirait pour toutes ses filles de préférence à toutes les autres formes d'union. Mais ce n'est pas ce qu'on entend généralement par « union mystique », à savoir, dans une expérience intensément vécue, l'union de Dieu et de l'homme dans les profondeurs de l'âme. Il me semble justement que sa vocation était de vivre et de montrer la voie de la perfection sous une forme accessible à tous; les très hautes grâces de l'union mystique lui furent refusées; en cela réside précisément la grâce spéciale qui fit d'elle la sainte la plus populaire de notre époque.

Élisabeth de la Trinité (1880-1906), bien que non canonisée encore et beaucoup moins populaire que sa contemporaine sainte Thérèse, fut une autre interprète de la spiritualité carmélitaine moderne; elle est, en quelque sorte, complémentaire de sa plus célèbre sœur en religion. Thérèse appartenait à la petite bourgeoisie; Élisabeth Catez, elle, appartenait à une famille d'officiers. Et alors que Thérèse était encline aux larmes et à l'apitoiement sur soi, Élisabeth était sujette à de violentes colères, bien qu'elle aussi fût d'une exceptionnelle sensibilité. Elle fait dater sa « conversion » de sa première communion, à l'âge de onze ans, lorsqu'elle décida de lutter contre ces deux défauts. Près de trois ans plus tard, elle crut entendre au-dedans de son âme le mot de « Carmel » et, peu après, fit le vœu de virginité. Sa mère s'opposa inflexiblement à sa vocation religieuse et, encore à la différence de Thérèse, Élisabeth obéit. Elle alla, sans résister, à toutes les réceptions et fêtes auxquelles l'emmenait M<sup>me</sup> Catez, habillée avec élégance et semblant y prendre plaisir. Plusieurs jeunes gens la demandèrent en mariage, mais elle refusa. Pendant les vacances, elle se rendait avec sa famille dans les stations françaises et en Suisse, liant amitié partout, mais sans jamais dévier de sa résolution d'entrer au Carmel. Sa prière se fit de plus en plus contemplative, et à l'une de ses visites au Carmel de Dijon, sa ville natale, elle s'entretint avec un théologien dominicain très connu, le Père Vallée, qu'elle y rencontra. Elle lui dit que dans sa prière, elle aimait s'abandonner simplement à la présence divine qu'elle sentait au-dedans d'elle-même. Il lui assura qu'elle était sur le bon chemin, parce que l'âme est la demeure de la Sainte Trinité. En 1899, sa mère lui permit finalement d'entrer au Carmel, quand elle aurait vingt et un ans. Elle dut donc attendre encore deux ans. pendant lesquels elle se prépara en consacrant le plus de temps possible à la prière et par des visites fréquentes au couvent.

Elle entra enfin au Carmel en août 1901 et prit l'habit le 8 décembre de la même année. Elle reçut le nom d'Élisabeth de la Trinité et sa vie mystique fut l'approfondissement croissant de ce mystère central de la foi, associé à celui du Corps mystique du Christ, que lui découvraient les *Épîtres* de

saint Paul, sa lecture spirituelle favorite. Ainsi, malgré la clôture stricte de son ordre, fut-elle profondément concernée par les besoins de l'Église et des personnes avec qui elle correspondait. Car son plus grand désir était de devenir pour le Christ une « humanité de surcroît », en laquelle — selon les mots de saint Paul — il pût achever ce qui manquait à sa Passion. Dans sa fameuse prière à la Trinité, elle demande à Dieu qu'elle ne le laisse jamais seul dans son âme : « Que je sois là tout entière, tout éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à Votre Action créatrice. » Pour elle la vie mystique n'était pas quelque chose d'extraordinaire, mais « une foi pleinement éveillée », qui fait prendre complètement conscience de l'inhabitation de la Trinité dans l'âme.

Comme Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité mourut jeune, à l'âge de vingt-six ans, d'un cancer à l'estomac dont elle dut endurer les douleurs crucifiantes sans aucun soulagement. Loin de se plaindre, elle appelait sa maladie « le mal d'amour ». « C'est lui qui travaille en moi et me consume, écrivait-elle, je me livre et m'abandonne, heureuse à l'avance d'accepter tout ce qu'il fera. »

Avec le xix<sup>e</sup> siècle finissant, davantage de laïcs et de femmes associent expérience mystique et vie familiale ou professionnelle ordinaire, par exemple Contardo Ferrini (1859-1902), expert juridique de réputation internationale et alpiniste de grande classe. Pour lui, la discipline d'un travail intellectuel soutenu remplaçait les pénitences corporelles, prière et travail étaient étroitement liés. Ceux qui le voyaient agenouillé, complètement absorbé en Dieu, après la réception de la sainte communion, comprenaient que sa vie spirituelle avait atteint les sommets mystiques. Il écrivit un jour : « Nos pieds seuls doivent toucher terre, notre âme doit être absorbée en Dieu. Cette calme et constante absorption devrait être l'image du sabbat de la Trinité. » Lui-même explique comment le travail quotidien doit se combiner avec une vie de prière intense : « Même dans les occupations quotidiennes, il doit y avoir ce

que j'appelle les communications intimes entre Dieu et sa créature... Cela signifie se rappeler les saintes pensées de la messe du matin, un souvenir qui nous vient, pour nous réconforter dans le cours du travail quotidien. C'est un regard vers notre Père au milieu de nos soucis quotidiens », car « le but de la prière chrétienne est notre transformation en Jésus-Christ. Cette absorption calme et tranquille doit refléter l'union intérieure de la Trinité suprême », description qui rappelle la mystique trinitaire des grands mystiques espagnols.

Un autre laïc, Jérôme Jaegen (1841-1919), banquier allemand et membre de l'Assemblée régionale de Prusse, non seulement bénéficia d'expériences mystiques, mais rédigea des traités de mystique. Il participa activement à l'opposition catholique contre le *Kulturkampf* de Bismarck et sa tentative de saper l'autorité spirituelle de l'Église catholique sur ses fidèles. Il était célibataire, comme Contardo Ferrini. Dans son livre, *la Vie de la Grâce mystique*, non seulement il décrit la montée graduelle de la vie mystique vers les sommets, mais cite même certaines de ses propres expériences. Expliquant pourquoi lui, laïc, écrit un tel livre, il souligne que les bons et solides ouvrages sur le sujet sont principalement en latin et très difficiles à comprendre. Ceux qui sont en langue vulgaire font généralement plus de mal que de bien, « car ils nourrissent le désir d'expériences extraordinaires et par conséquent peuvent conduire facilement à des déceptions et à des illusions. » Il pensait probablement à des ouvrages populaires comme les révélations d'Anne-Catherine Emmerich et autres. En raison de sa profession et de sa carrière politique, il ne pouvait se permettre ni le comportement voyant ni la pauvreté vestimentaire qu'on associe si souvent à la sainteté et à la mystique, mais il menait sa vie d'union à Dieu à l'intérieur de son cadre social. Car, selon lui, l'aspirant à l'union mystique devrait « toujours agir selon les principes de la prudence chrétienne et éviter toute attitude extraordinaire et toute atteinte aux bonnes manières. Chaque chose en son temps :

activité extérieure accordée à votre position dans la vie et conversation intérieure avec Dieu doivent paisiblement progresser ensemble, s'aidant mutuellement jusqu'à ce que les deux atteignent la perfection. Ce sera alors un signe sûr de mystique authentique. »

Élisabeth Leseur (1866-1914) fournit un autre exemple de la possibilité de la vie mystique non seulement dans la vie professionnelle, mais aussi au sein d'un mariage heureux et d'une vie sociale active. C'était une charmante Parisienne, aînée de cinq enfants, parmi lesquels sa sœur Juliette, de six ans sa cadette, était sa favorite. Jeune fille, elle était très dévote. Elle observait une « règle de vie », où la prière, les leçons de catéchisme et la lutte contre ses défauts tenaient une grande part. Sa première communion, à l'âge de douze ans, fut pour elle une expérience spirituelle profonde.

À vingt et un ans, elle rencontra son futur mari, Félix Leseur, que sa beauté et son élégance attirèrent immédiatement. C'était un journaliste politique qui avait complètement perdu la foi. Après son mariage en 1889, son influence en détourna également Élisabeth. Le jeune couple menait une vie très mondaine, dans laquelle réceptions et voyages à l'étranger tenaient une grande place. Après sept ans de mariage, Élisabeth abandonna entièrement la pratique religieuse. Mais cette période d'incroyance complète ne dura pas longtemps, et ce fut la fameuse *Vie de Jésus* par l'athée Ernest Renan, le livre qui semblerait le moins susceptible d'un tel effet, qui provoqua son retour à l'Église. Renan, tout en admirant Jésus comme un génie religieux, niait totalement sa divinité et, bien sûr, ses miracles et sa résurrection. Le livre de Renan, qui avait ruiné la foi de bien des chrétiens, raviva celle d'Élisabeth Leseur. Car, disait-elle, quelle que soit la vérité au sujet du fondateur du christianisme, ce ne pouvait être cet absurde mélange de faits historiques et d'hypothèses personnelles improbables, mijoté par Renan. En conséquence elle se mit à étudier sérieusement les Évangiles et la doctrine catholique et, en quelques

mois, elle était non seulement revenue à la pratique de la foi, mais elle cherchait à approfondir celle-ci continuellement par la prière et par la lecture, au grand désappointement de son mari, qui se flattait d'avoir réussi à éloigner pour de bon sa femme de l'Église.

La vie mystique croissante d'Élisabeth était bâtie sur des fondements sûrs : elle lisait saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, sainte Thérèse et saint François de Sales. En 1903, elle et son mari se rendirent à Rome et elle eut là une expérience mystique, qu'elle décrit dans son journal : « J'ai senti vivre en moi, présent et m'apportant un amour ineffable, le Christ béni, Dieu lui-même. Son âme incomparable a parlé à la mienne, et toute la tendresse infinie du Sauveur a passé un instant en moi. Jamais cette trace divine ne s'effacera. En cette minute inoubliable, le Christ triomphant, le Verbe éternel... prit possession de mon âme pour l'éternité. Je me suis sentie renouvelée par Lui au plus profond de mon être. » Deux ans plus tard mourait sa sœur bien-aimée, Juliette. Cette perte laissa en son cœur une blessure irréparable. La sainte communion, souvent suivie de l'expérience de l'union mystique avec le Christ, était sa grande consolation. Mais elle devait fréquemment s'en priver à cause de l'opposition de son mari, qu'elle aimait tendrement. Plus elle entrait profondément dans la vie mystique, moins elle essayait de le convertir par des arguments. Il viendrait à connaître sa foi à elle par les fruits et l'expression sereine et joyeuse de celle-ci.

Dans son *Testament spirituel*, écrit en 1905, neuf ans avant sa mort, elle prédit la conversion de son mari et, peu avant sa mort, annonça qu'il serait religieux. Sa prédiction s'accomplit, car trois ans après sa mort, son mari se réconciliait avec l'Église pour devenir plus tard prêtre dominicain.

Comme nous avons commencé l'histoire de la mystique dans l'Église avec l'âge des martyrs, nous allons la clore avec un martyr, car les persécutions de notre temps ont produit

plusieurs martyrs, même si la plupart d'entre eux ne sont pas encore largement connus. Nous choisissons parmi eux quelqu'un qui fut non seulement un mystique, mais qui se trouva en contact étroit avec les problèmes industriels et techniques de notre temps, le père franciscain polonais, Maximilien Kolbe (1894-1941). C'était le fils d'une famille pauvre et très pieuse de tisserands. Il fut élevé au petit séminaire des Franciscains à Lwow. Ses matières favorites étaient les sciences et les mathématiques. Par ailleurs, il s'intéressait beaucoup aux questions de stratégie moderne et de fortifications, et autres sujets rarement associés à la mystique. Aussi n'est-il pas surprenant qu'à l'âge de seize ans il ait senti qu'il n'avait pas de vocation religieuse et résolu de redemander sa liberté à ses supérieurs. Mais, au moment de s'exécuter, il reçut la visite de sa mère. Elle l'informa que leur dernier fils ayant décidé aussi de se faire prêtre, elle et son père allaient pouvoir enfin réaliser un projet longuement caressé et embrasser eux aussi la vie religieuse. Cela changea la décision de Maximilien. S'il ne restait plus au séminaire, ses parents continueraient à être responsables de lui et ne pourraient réaliser leur désir avant plusieurs années. Aussi, dès que sa mère le quitta, il demanda à recevoir l'habit franciscain.

En 1912, on l'envoya étudier à Rome en vue de la prêtrise et trois ans après il obtint le doctorat en philosophie. Vers cette date, une tuberculose des poumons, insoupçonnée jusque-là, commença à se manifester par des hémorragies, et Maximilien dut restreindre ses activités. Deux ans plus tard, il concevait l'idée d'une milice de la Vierge Immaculée afin de combattre l'esprit contemporain d'athéisme, qu'il avait particulièrement observé lors du bi-centenaire des francs-maçons à Rome. En 1918, il fut ordonné prêtre et, l'année suivante, reçut le grade de docteur en théologie. Peu après son retour en Pologne, sa santé se détériora, et il lui fallut passer une année en clinique, où il convertit plusieurs de ses compagnons de maladie. Il était capable de les rejoindre sur leur propre terrain, connaissant bien la science moderne et la philosophie. Il aurait aimé voir des catholiques à l'avant-garde de la vie contemporaine et, loin de regretter — comme

ses compagnons religieux — des inventions modernes comme le cinéma, il voyait en elles de grandes possibilités au service de l'apostolat. A son retour à Cracovie, sa milice commence à croître rapidement et malgré une forte opposition de la part de ses frères qui ne considéraient pas ces activités comme accordées aux principes franciscains, il fonda une maison d'édition afin de publier un périodique pour sa milice et d'autres ouvrages religieux. Il réunit pour l'imprimerie un certain nombre d'ouvriers laïcs, dont il fit des frères franciscains et qu'il traitait comme ses compagnons prêtres, car il n'acceptait pas de distinction de classes : ils étaient tous « des frères de travail dans un monde de travail ».

En 1926, il rechuta et il lui fallut retourner en clinique pour dix-huit mois. Période d'intenses souffrances, physiques et spirituelles, car Dieu et la Sainte Vierge semblaient l'avoir abandonné, et il se sentait comme un outil brisé bon seulement à jeter. De plus, en son absence, la maison d'édition tomba dans de graves difficultés. Il décida finalement d'y retourner, n'étant pas encore complètement guéri. Sous sa direction l'œuvre recommença à prospérer. La diffusion de son périodique augmenta par sauts et par bonds. En 1930, il se rendit au Japon et commença de publier sa revue à Nagasaki. Bien qu'il ne parlât pratiquement jamais de ses expériences mystiques, il reconnut, sous de pressantes questions, qu'au Japon il avait eu une révélation qui lui promit le ciel. Après deux années à Nagasaki, il alla en Inde pour préparer encore une nouvelle fondation. Mais sa santé craqua à nouveau et il revint en Pologne pour être supérieur de Niepokalanow, la communauté d'édition de six prêtres et de plus de sept cents frères qu'il avait fondée, et qui était maintenant responsable d'un certain nombre de publications. Malgré le travail toujours croissant, lui et ses hommes donnaient plusieurs heures chaque jour à la prière et à la méditation, car le Père Maximilien affirmait que Dieu ne leur parlerait pas dans le bruit et dans l'excitation. Il les préparait également à la guerre qu'il savait imminente, les persuadant du pouvoir sanctifiant de la souffrance et de la gloire du martyr qui leur ouvrirait le ciel. Lui-même fut arrêté par la Gestapo en 1941, cruellement

maltraité et transféré en mai au camp de concentration d'Auschwitz. Là on le battait souvent brutalement, mais il disait à ses compagnons de souffrance que la Vierge Immaculée l'aidait. Il semble vraiment impossible que lui, dont la tuberculose n'avait jamais été vraiment guérie, ait pu survivre à ses souffrances sans une aide surnaturelle. Non seulement il donnait souvent sa propre ration de famine, mais il donnait des conférences et écoutait des confessions dans l'« hôpital » de la prison, où on l'avait envoyé quelque temps pour se remettre des coups qu'il avait reçus.

Peu après qu'il eut été jugé apte à reprendre la routine normale du camp, un prisonnier s'évada du bloc auquel il appartenait. En représailles, un certain nombre d'autres détenus du camp furent condamnés à la mort horrible par inanition dans un bunker de la faim. Comme les sélectionnés étaient alignés, l'un deux commença à pleurer sur sa famille. Soudain le Père Kolbe s'avança et demanda la permission de mourir à la place de l'homme. A la stupéfaction générale, sa requête fut acceptée par la brute nazie. Ainsi le Père Maximilien entra dans le bunker de la faim avec ses compagnons, les consolant et priant avec eux. Lorsque tous les autres furent morts, il vivait encore. On lui fit une piqûre mortelle qui mit fin à ses souffrances.

Le lecteur a dû être frappé par le fait que ces dernières pages parlent beaucoup moins d'extases et de visions que les autres parties du livre. Il semble qu'à notre époque la vie mystique, bien que présente, soit beaucoup plus cachée qu'aux époques nommées parfois « les âges de la foi ». Les extases spectaculaires sont rares et l'union mystique avec Dieu est souvent vécue dans le tourbillon du monde moderne comme dans les couvents. Les plus grands mystiques ne se sont jamais lassés de nous le dire, les phénomènes extérieurs ne sont pas les aspects les plus importants de la mystique. Ce qui la constitue au sens chrétien est l'expérience de l'union avec Dieu dans les profondeurs de l'âme; la possibilité en est donnée dans le

monde aussi bien que dans le cloître. Il est particulièrement nécessaire en notre temps — des hommes comme Thomas Merton l'ont clairement vu — de contrebalancer le matérialisme ambiant du monde occidental et de lui fournir des centres d'énergie où il puisse recharger ses batteries spirituelles épuisées.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie ne suit pas celle de l'édition anglaise (sauf pour quelques ouvrages) mais présente un choix de livres en langue française qui permettront au lecteur de trouver les principaux textes cités ou évoqués, ainsi que les études s'y rapportant. (N. d. E.)

#### OUVRAGES GÉNÉRAUX

Daniel-Rops, *Mystiques de France, de saint Bernard au Curé d'Ars*, Paris, Corrèa, 1953.

*Études carmélitaines*, la collection en général et, notamment, le numéro collectif intitulé *Le Cœur*, Paris, D.D.B., 1950.

*Histoire de la spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, Aubier, 1960 et s.

I. Bouyer, L., *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, 1960.

II. Leclercq, J., Vandembroucke, F. et Bouyer, L., *La Spiritualité du Moyen Age*, 1961.

III\*. Bouyer, L., *La Spiritualité orthodoxe et la Spiritualité protestante et anglicane*, 1965.

III\*\*. Cognet, L. et Bouyer, L., *La Spiritualité moderne*, 1967.

Lemaitre, S., *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, 3 vol., Paris, Plon, 1955.

Otto, R., *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, trad. J. Gouillard, Paris, Payot, 1951.

Pourrat, P., *La Spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, Gabalda, 1917-1928.

I. *Des origines de l'Église au Moyen Age.*

II. *Le Moyen Age.*

III. *Les Temps Modernes. De la Renaissance au Jansénisme.*

IV. *Du Jansénisme à nos jours.*

Ravier, A. et autres, *La Mystique et les Mystiques*, Paris, D.D.B., 1965.

Rayez, A., Baumgartner, C. et autres, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1935 et s.

## LA MYSTIQUE NON CHRÉTIENNE

## LE CHAMANISME

Éliade, M., *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

## L'HINDOUISME

*La Bhagavad-Gîtâ*, trad. du sanskrit avec une intr. par Émile Sénart, Paris, Les Belles Lettres, 1944.

*Les Upanishads*, trad. L. Renou, Paris, Adrien Maisonneuve, 1960.

Éliade, M., *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, Geuthner, 1936.

Éliade, M., *Patanjali et le Yoga*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1962.

Esnoul, A.-M., *Ramanuja et la Mystique vishnouïte*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1964.

Gauthier, E., *La Pensée hindoue, étude suivie d'un choix de textes*, Paris, Seuil, 1960.

Lemaître, S., *Râmakrishna et la Vitalité de l'hindouïsme*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1959.

Renou, L., *Anthologie sanskrite*, Paris, Payot, 1947.

Renou, L., *Hymnes et Prières du Veda*, Paris, Maisonneuve, 1938.

## LE BOUDDHISME

Conze, E., *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris, Payot, 1952.

Lubac, H. de, *Aspects du bouddhisme*, Paris, Seuil, 1951.

Lubac, H. de, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1954.

Lubac, H. de, *Amida*, Paris, Seuil, 1955.

Percheron, M., *Le Bouddha et le bouddhisme*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1956.

Rahula, W., *L'Enseignement du Bouddha*, Paris, Seuil, nouv. éd. 1971.

## LE NÉOPLATONISME

Plotin, *Ennéades*, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 7 vol., 1924-1938.

Daniélou, J., *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, Aubier, 2<sup>e</sup> éd. 1954.

Gandillac, M. de, *La Sagesse de Plotin*, Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> éd. 1966.  
Trouillard, J., *La Purification plotinienne*, Paris, P. U. F., 1955.

## ISLAM ET SOUFISME

*Le Coran*, trad. Régis Blachère, Paris, Maisonneuve, 1957.

Abd-el-Jalil, J.-M., *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Seuil, 1952.

Arberry, S. J., *Le Soufisme*, Paris, Cahiers du Sud, 1952.

Arnaldez, R., *Hallaj et la religion de la Croix*, Paris, Plon, 1964.

Dermenghem, E., *Mahomet et la Tradition islamique*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1955.

Gardet, L., et Anawati, M., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.

Hocein Mansûr Hallâj, *Dîwân*, trad. L. Massignon, Paris, Cahiers du Sud, 1955.

Khawam, R., *Propos d'amour des mystiques musulmans*, Paris, L'Orante, 1960.

Massignon, L., *La Passion d'Al Hallaj*, Paris, P.U.F., 1922.

## JUDAÏSME

*Ancien Testament*, traductions : Bible de Jérusalem (Paris, Cerf, 1955), E. Dhorme (Paris, La Pléiade, Gallimard, 2 vol. 1956 et 1959), E. Osty (Lausanne, Rencontre, 1970 et s.).

Buber, M., *Récits hassidiques*, trad. A. Guerne et E. Nadel Guillemain, Paris, Plon, 1963.

Casaril, G., *Rabbi Siméon Bar Yochai et la Cabbale*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1961.

Grant, R. M., *La Gnose et les Origines chrétiennes*, Paris, Seuil, 1964.

Heschel, A., *Les Bâtisseurs du Temps*, Paris, Ed. de Minuit, 1957.

Neher, A., *Moïse et la Vocation juive*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1956.

Scholem, G., *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M. M. Davy, Paris, Payot, 1950.

Vajda, G., *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1957.

Wiesel, E., *Célébration hassidique*, Paris, Seuil, 1972.

## PHILON

Philon, *Œuvres*, publiées sous la direction de R. Arnaldez, 35 vol., Paris, Cerf, 1961 et s.

## LA MYSTIQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

## LE NOUVEAU TESTAMENT

*Nouveau Testament*, traductions : Bible de Jérusalem (Paris, Cerf, 1955), Grosjean et Léturmy (Paris, La Pléiade, Gallimard, 1971), Osty et Trinquet (Paris, Siloé, 1963 et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1963).

Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne, I. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, Aubier, 1960.

Dodd, C. H., *Le Fondateur du christianisme*, trad. P. A. Lesort, Paris, Seuil, 1972.

Guardini, R., *Le Seigneur*, trad. P. Lorson, 2 vol., Paris, Alsatia, 1946.

Guardini, R., *L'image de Jésus-Christ dans le Nouveau Testament*, trad. J. Ancelet-Hustache, coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1969.

Guitton, J., *Jésus*, Paris, Grasset, 1956.

Tresmontant, Cl., *L'Enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Paris, Seuil, 1970.

## SAINT PAUL

Cerfaux, L., *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, Cerf, 1962.

Colson, J., *Paul, apôtre, martyr*, Paris, Seuil, 1971.

Schweitzer, A., *La Mystique de l'apôtre Paul*, trad. M. Guéritot, Paris, Albin Michel, 1962.

Tresmontant, Cl., *Saint Paul et le Mystère du Christ*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1956.

## SAINT JEAN

Bouyer, L., *Le Quatrième Évangile*, Paris, Casterman, 1938.

Huby, J., *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, Gabalda, 1948.

Lagrange, M. J., *Évangile selon saint Jean*, Paris, Gabalda, 1925.

## OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LA PÉRIODE PATRISTIQUE

Bardy, G., *La Vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, Bloud et Gay, 1935.

Campanien, H. von, *Les Pères grecs*, trad. O. Marbach, Paris, L'Orante, 1963, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1969.

Campanien, H. von, *Les Pères latins*, trad. C. A. Moreau, Paris, L'Orante, 1967 et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1969.

*Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, trad. J. Gouillard, coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1968.

Quasten, J., *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. J. Laporte, 3 vol., Paris, Cerf, 1955-1968.

Rouët de Journel, M. J., *Textes ascétiques des Pères de l'Église*, Fribourg, Herder, 1947.

## L'AGE DES MARTYRS

*L'Empire et la Croix*, textes choisis et présentés par A. Hamman, coll. « Ichthus » n° 2, Paris, Éd. de Paris, 1957.

Ignace d'Antioche, *Lettres*, avec la *Lettre aux Philippiens* de Polycarpe de Smyrne, et le *Martyre de Polycarpe*, trad. P. Th. Camelot, coll. « Sources chrétiennes », n° 10 bis, Paris, Cerf, 1969.

*Actes des saints Carpus, Papyrus et Agathonice*, trad. A. Hamman, dans *La Geste du sang*, textes choisis et traduits par A. Hamman, Paris, Fayard, 1953, ou dans *L'Empire et la Croix*, textes choisis et présentés par A. Hamman, coll. « Ichthus », n° 2, Paris, Éd. de Paris, 1957.

*Lettre des Églises de Lyon et de Vienne*, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 1, 56, trad. G. Bardy, coll. « Sources chrétiennes », n° 41, Paris, Cerf, 1955.

*Passion des saintes Perpétue et Félicité*, trad. A. Hamman, dans *La geste du sang*, textes choisis et traduits par A. Hamman, Paris, Fayard, 1953.

Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, trad. O. Rousseau, coll. « Sources chrétiennes », n° 37 bis, Paris, Cerf, 1966.

Origène, *Homélie sur saint Luc*, trad. H. Crouzel, F. Fournier, P. Perichon, coll. « Sources chrétiennes », n° 87, Paris, Cerf, 1962.

Origène, *Commentaire sur saint Jean*, I et II, trad. C. Blanc, coll. « Sources chrétiennes », n°s 120 et 157, Paris, Cerf, 1966 et 1970.

Origène, *Contre Celse*, I, II, III et IV, trad. M. Boret, coll. « Sources chrétiennes », n°s 132, 136, 147, 150, Paris, Cerf, 1967, 1968, 1969.

Origène, *De la prière. Exhortation au martyr*, trad. G. Bardy, Paris, Gabalda, 1931.

Balthasar, H. U. von, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris, Cerf, 1947.

Bertrand, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Aubier, 1951.

Crouzel, H., *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, D.D.B., 1961.

Daniélou, J., *Origène*, Paris, Plon, 1948.

## LA CROISSANCE DE LA VIE ASCÉTIQUE

- Les Pères du désert, textes choisis et présentés par R. Draguet, « Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré », Paris, Plon, 1949.
- Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, trad. V. H. Debidour, coll. « Sources chrétiennes », n° 95, Paris, Cerf, 1963.
- Athanase, *Vie d'Antoine*, trad. B. Lavaud, dans *Vies des Pères du désert*, textes choisis et présentés par A. Hamman, coll. « Lettres chrétiennes », n° 4, Paris, Grasset, 1961.
- Palladius, *Histoire lausiaque*, trad. A. Lucot, coll. Hemmer et Lejay, Paris, 1912.
- Jean Moschus, *Le Pré spirituel*, trad. P. Rouët de Journal, coll. « Sources chrétiennes », n° 12, Paris, Cerf, 1946.
- Bouyer L., *La vie de saint Antoine*, Paris, Éd. de Fontenelle, 1950.

## LES PÈRES LATINS

- Campenhansen, H. von, *Les Pères latins*, trad. C. A. Moreau, Paris, L'Orante, 1967, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1969.
- Jean Cassien, *Les Institutions cénobitiques*, trad. J. C. Guy, coll. « Sources chrétiennes », n° 109, Paris, Cerf, 1965.
- Jean Cassien, *Conférences*, trad. E. Pichery, coll. « Sources chrétiennes », nos 42, 54 et 64, Paris, Cerf, 1955, 1958 et 1959.
- Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. L. de Mondadon, Paris, éd. de Flore, 1947.
- Id.*, trad. Tréhorrel et Bouissou, 2 vol., Paris, D.D.B., 1962.
- Saint Augustin, *Commentaire de la première épître de saint Jean*, trad. Agaësse, coll. « Sources chrétiennes », n° 75, Paris, Cerf, 1961.
- Brown, P., *Vie de saint Augustin*, trad. J. H. Marrou, Paris, Seuil, 1971.
- Cayré, F., *La Contemplation augustinienne. Principe de spiritualité et de théologie*, « Bibliothèque augustinienne », Paris, D.D.B., 1954.
- Humeau, G., *Les plus belles homélies de saint Augustin sur les Psaumes*, choisies et commentées, Paris, Beauchesne, 1947.
- Mandouze, A., *Saint Augustin. L'Aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études augustiniennes, 1968.
- Marrou, H. I., *Saint Augustin et l'augustinisme*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1955.

## LA THÉOLOGIE MYSTIQUE DES PÈRES DU DÉSERT

- Vies des Pères du Désert*, textes choisis et présentés par A. Hamman, coll. « Lettres chrétiennes », n° 4, Paris, Grasset, 1961.
- Évagre le Pontique, *Traité de l'oraison*, trad. I. Hausherr, *Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960.
- Évagre le Pontique, *Kephalaia Gnostica*, éd. et trad. A. Guillaumont, *Patrologie orientale XXVIII*, Paris, Firmin-Didot, 1958.
- Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, trad. J. Daniélou, coll. « Sources chrétiennes », n° 1, Paris, Cerf, 1955.
- Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, trad. M. Canévet dans *La Colombe et la Ténèbre*, trad. M. Canévet, int. et notes J. Daniélou, Paris, L'Orante, 1967.
- Balthasar, H. U. von, *Présence et Pensée, étude sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1942.
- Daniélou, J., *Platonisme et Théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 2<sup>e</sup> éd., 1954.
- Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, trad. A. de Gaudemaris et R. Gillet, coll. « Sources chrétiennes », n° 32 bis, Paris, Cerf, 1950.

## LES MYSTIQUES ET LES THÉOLOGIENS

## MYSTIQUES POSTÉRIEURS DE L'ÉGLISE ORIENTALE

- Campenhansen, H. von, *Les Pères Grecs*, trad. O. Marbach, Paris, L'Orante, 1963, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1969.
- Bouyer L., *Histoire de la spiritualité chrétienne, III\*, La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, Aubier, 1965.
- Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, trad. J. Guillard, Paris, Cahiers du Sud, 1953, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1968.
- Lossky, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, trad. M. de Gandillac, coll. « Sources chrétiennes », n° 58, Paris, Cerf, 1958.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.
- Théry, G., *Études dionysiennes*, Paris, Vrin, 1932-1938.
- Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, trad. J. Pegon, coll. « Sources chrétiennes », n° 9, Paris, Cerf, 1945.
- Balthasar, H. U. von, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, Aubier, 1947.

- Jean Climaque, choix d'extraits de *l'Échelle du Paradis*, dans M. J. Rouët de Journal, *Textes ascétiques des Pères de l'Église*, Fribourg, Herder, 1947, et dans *Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, trad. J. Gouillard, Paris, Cahiers du Sud, 1953, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1968.
- Syméon le Nouveau Théologien, choix d'extraits dans *Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, trad. J. Gouillard, Paris, Cahiers du Sud, 1953, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1968.
- Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, I, trad. J. Koder et J. Paramelle, coll. « Sources chrétiennes », n° 156, Paris, Cerf, 1969.
- Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, II, trad. J. Koder et L. Neyrand, coll. « Sources chrétiennes », n° 174, Paris, Cerf, 1971.

#### OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LE MOYEN AGE

- Jénicot, L., *La spiritualité médiévale*, coll. « Je sais, Je crois », Paris, Fayard, 1958.
- Leclercq, J., Vandembroucke, F. et Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, II. *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris, Aubier, 1961.

#### LE HAUT MOYEN AGE

- Saint Bernard, *Œuvres mystiques*, trad. A. Béguin, Paris, Seuil, 1953.
- Saint Bernard, *Œuvres*, trad. M. M. Davy, 2 vol., Paris, Aubier, 1945.
- Saint Bernard, *Textes choisis et présentés*, par Etienne Gilson, Paris, Plon, 1949.
- Gilson, E., *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 3<sup>e</sup> éd., 1969.
- Leclercq, J., *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1966.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Traité de la contemplation de Dieu*, trad. J. Hourlier, coll. « Sources chrétiennes » n° 61, Paris, Cerf, 1962.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, éd. J. M. Dechanet, trad. M. Dumontier, coll. « Sources Chrétiennes », n° 82, Paris, Cerf, 1962.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Deux traités sur la foi*, trad. M. M. Davy, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1959.

- Guillaume de Saint-Thierry, *Deux traités de l'amour de Dieu*, trad. M. M. Davy, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1953.
- Davy, M. M., *Théologie et mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, I. *La connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 1954.
- Hugues de Saint-Victor, *Six opuscules spirituels*, trad. R. Baron, coll. « Sources chrétiennes », n° 155, Paris, Cerf, 1969.
- Hugues de Saint-Victor, *La contemplation et ses espèces*, trad. R. Baron, coll. « Monumenta christiana selecta », Paris, Desclée et Cie, 1961.
- Baron, R., *Textes spirituels de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Desclée et C<sup>o</sup>, 1962.
- Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, trad. G. Salet, coll. « Sources chrétiennes », n° 63, Paris, Cerf, 1959.
- Richard de Saint-Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits*, trad. J. Barthelemy, Paris, D.D.B., 1951.
- Richard de Saint-Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, trad. G. Dumeige, Paris, Vrin, 1955.
- Étude sur Hildegarde de Bingen dans A. Poulain, *Des grâces d'oraison, Traité de théologie mystique*, Paris, 1931.
- Mechtilde de Magdebourg, *La Lumière de la divinité. Révélation de la sœur Mechtilde*, trad. par les Bénédictins de Solesmes, Paris-Poitiers, 1878.
- Sainte Gertrude de Helfta, *Œuvres spirituelles*, 3 vol., trad. J. Hourlier, A. Schmitt et P. Doyère, coll. « Sources chrétiennes », n°s 127, 139 et 143, Paris, Cerf, 1966 et 1968.
- Sainte Gertrude de Helfta, *Le Héraut de l'amour divin*, trad. sur l'éd. latine, nouv. éd., Paris-Poitiers, 1907.

#### L'EXPÉRIENCE ET LA THÉOLOGIE MYSTIQUES DES ORDRES MENDIANTS

- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* éditée aux Editions du Cerf en une quarantaine de volumes. (Voir particulièrement les traités *De la charité*, 3 vol., et *De la prophétie*, 1 vol.)
- Chenu, M. D., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1959.
- Saint François d'Assise, *Œuvres*, trad. A. Masseron, Paris, Albin Michel, 1959.
- Joergensen, J., *Saint François d'Assise*, trad. Wyzewa, Paris, Perrin, 1954.

- Saint Bonaventure, *Œuvres spirituelles*, 4 vol., trad. P. Jean de Dieu, Paris, Libr. Saint François, 1932-1936.
- Saint Bonaventure, *La Triple Voie*, trad. P. Val. M. Breton, Paris, Ed. Franciscaines, 1942.
- Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'âme vers Dieu*, trad. H. Duméry, Paris, Vrin, 1960.
- Bougerol, J. G., *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1963.
- Raymond Lulle, *L'Arbre de philosophie d'amour (Le Livre de l'ami et de l'aimé et choix des textes philosophiques et mystiques)*, int., trad. et notes par L. Sala-Molins, coll. « Bibliothèque philosophique », Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Raymond Lulle, *Le Livre de l'ami et de l'aimé*, coll. « Interférences », n° 5, Association Philippe Néri, 1960.
- Raymond Lulle, *Livre d'Evast et de Blaquerne*, éd. A. Llinaris, Paris, P.U.F., 1970.
- Sainte Angèle de Foligno, *Le Livre de l'expérience des vrais fidèles*, Paris, E. Droz, 1927.
- Sainte Angèle de Foligno, *Le Livre des visions et instructions*, trad. E. Hello, Paris, A. Tralin, 1927.
- Le Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, trad. P. Donceur, Paris, Art catholique, 1926.

#### LE « MYSTIQUE » QUATORZIÈME SIÈCLE

- Cogné, L., *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, coll. « Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui », Paris, Desclée, 1968.
- Maître Eckhart, *Les Traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971.
- Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. J. Molitor et F. Aubier, Paris, Aubier, 1942.
- Œuvres de Maître Eckhart, Sermons, Traités*, trad. P. Petit, Paris, 1942.
- Ancelet-Hustache, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1956.
- J. Tauler, *Sermons et autres écrits mystiques*, 2 vol., trad. A. L. Corin, Liège-Paris, 1924-1929.
- J. Tauler, *Sermons*, trad. P. Hugueny, Théry et Corin, 3 vol., Paris, Desclée, 1927-1935.
- J. Tauler, *Œuvres complètes*, trad. E.-P. Noël, 8 vol., Paris, A. Tralin, 1913.
- Henri Suso, *Œuvres mystiques*, trad. P. Thiriot, Paris, 1899.

- L'Œuvre mystique de Henri Suso*, trad. B. Lavaud, Paris, 1946.
- Ancelet-Hustache, J., *Le bienheureux Henri Suso*, coll. « Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Textes et études », Paris, Aubier-Montaigne, 1943.
- Ruysbroeck, *Œuvres choisies*, trad. J. A. Bizet, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.
- Ruysbroeck, *L'ornement des noces spirituelles*, trad. Bénédictins de Saint-Paul-de-Wisques, Paris, Ed. Universitaires, 1966.
- Ruysbroeck l'admirable, textes choisis et présentés par Josse Alzin, Namur, Soleil Levant, 1958.
- Sainte Catherine de Sienne, *Le Livre des dialogues*, trad. L. P. Guigues, Paris, Seuil, 1953.
- Levasti, A., *La Vie de sainte Catherine de Sienne*, trad. Y. Batard, Paris, Seuil, 1953.
- Le Nuage d'inconnaissance*, coll. « Documents spirituels », Paris, Ed. des Cahiers du Sud, 1953.
- Mystiques anglais* (textes de Richard Rolle, Juliane de Norwich, Walter Hilton et l'anonyme du *Nuage de l'inconnaissance*), choisis et présentés par P. Renaudin, coll. « Les maîtres de la spiritualité chrétienne », Paris, Aubier-Montaigne, 1954.
- Meyendorff, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Seuil, 1959.
- Meyendorff, J., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1959.

#### LA FIN DU MOYEN AGE

- Thomas a Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, trad. F. de Lamennais, coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1961.
- Jean Gerson, *Œuvres complètes*, intr., textes, notes par Mgr Glorieux, 11 vol., coll. « Ed. du 6<sup>e</sup> centenaire ». Paris, Desclée, 1961 et s.
- Jean Gerson, *Initiation à la vie mystique*, présentée et préfacée par Pierre Pascal, Paris, Gallimard, 1943.
- Denys le Chartreux, *Œuvres complètes*, éd. par les chartreux de Montreuil-sur-Mer, 1896.
- Sainte Catherine de Gènes, *Œuvres contenant Traité du Purgatoire et Dialogues*, précédées de sa vie, par M. T. de Bussière, Paris, Tralin, 1926.
- Sainte Catherine de Gènes*, textes traduits et présentés par P. Debongnie, Namur, Soleil Levant, 1962.
- Debongnie, P., *Sainte Catherine de Gènes*, Paris, D.D.B., 1960.
- Izard, G., *Sainte Catherine de Gènes*, Paris, Seuil, 1969.

LA MYSTIQUE A L'AGE DE LA RÉFORME  
ET DE LA CONTRE-RÉFORME

- Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, III \*, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, Aubier 1965.
- Luther, *Œuvres en 20 vol.*, Genève-Paris, Labor et Fides, en cours de publication.
- Casalis, G., *Luther et l'Église confessante*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1962.
- Febvre, L., *Un destin, Martin Luther*, Paris, P.U.F., 4<sup>e</sup> éd., 1968.
- Strohl, H., *Luther, sa vie et sa pensée*, Strasbourg, Ed. Oberlin, 1953.
- Calvin, *Œuvres*, Paris, Ed. Je sers, 1934-1936 (3 vol., 1. *Le catéchisme de Genève*, 2. *Trois Traités*, 3. *Sermons*).
- Calvin, *Textes choisis*, éd. Ch. Gagnebin et K. Barth, Paris, Egloff, 1948.
- Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris-Genève, Labor et Fides, en cours de parution.
- Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. critique J. D. Benoit, Paris, Vrin, 1957-1963, 5 vol.
- Schmidt, A. M., *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1957.
- Boisset, J., *Sagesse et Sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, P.U.F., 1960.
- Saint Ignace, *Journal spirituel*, trad. M. Giuliani, coll. « Christus », Paris, D.D.B., 1964.
- Saint Ignace, *Lettres*, trad. G. Dumeige, coll. « Christus », Paris, D.D.B., 1959.
- Saint Ignace, *Exercices spirituels*, trad. F. Courel, coll. « Christus », Paris, D.D.B., 1963.
- Saint Ignace, *Autobiographie*, trad. A. Guillerrou, coll. « Livre de vie », Paris, Seuil, 1962.
- Saint Ignace, *Le Récit du Pèlerin* (Autobiographie), trad. A. Thiry, Paris, D.D.B., 1956.
- Guillerrou, A., *La Vie de saint Ignace de Loyola*, Paris, Seuil, 1956.
- Guillerrou, A., *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1960.
- Saint Alphonse Rodriguez, *De l'union et de la transformation de l'âme en Jésus-Christ*, Lille, Desclée, 1899.
- Sainte Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, trad. P. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, Seuil, 1949.

- Sainte Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, trad. M. Auclair, Paris, D.D.B., 1964.
- Sainte Thérèse d'Avila, *Correspondance*, trad. M. Auclair, Paris, D.D.B., 1959.
- Sainte Thérèse d'Avila, *Le Chemin de la perfection*, trad. P. Grégoire de Saint-Joseph, coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1961.
- Auclair, M., *La Vie de sainte Thérèse d'Avila, la Dame errante de Dieu*, Paris, Seuil, 1950 et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1967.
- Renault, E., *Sainte Thérèse d'Avila et l'Expérience mystique*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1970.
- Saint Jean de la Croix, *Œuvres spirituelles*, trad. P. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, Seuil, 1954.
- Les Œuvres spirituelles du bienheureux Père Jean de la Croix*, trad. P. Cyprien de la Nativité et P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, Paris, D.D.B., 1942.
- François de Sainte-Marie, *Initiation à saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil, 1944.
- Pellé-Douël, Y., *Saint Jean de la Croix et la Nuit mystique*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1960.
- Morel, G., *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 vol., Paris, Aubier, 1961.

UN AGE DE DÉCLIN

- Brémond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France de la fin des guerres de religion à nos jours*, 11 vol., Paris, Bloud et Gay, 1916-1936. Rééd. 7 vol., Paris, Colin, 1967.
- Cognet, L., *Crépuscule des mystiques, le confit Fénelon-Bossuet*, coll. « Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui », Paris, Desclée, 1958.
- Saint François de Sales, *Œuvres*, éd. critique du Monastère de la Visitation d'Annecy, 1892-1932.
- Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, Desclée, 1957.
- Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, intr. et notes par E. M. Lajeunie, coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1962.
- Lajeunie, E. M., *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1962.
- Louis Lallemand, *Vie et doctrine spirituelle*, intr. et notes par F. Courel, coll. « Christus », Paris, D.D.B., 1961.
- Sainte Marguerite-Marie Alacoque, *Vie écrite par elle-même*, Paray-le-Monial, Monastère de la Visitation, 1962.

- Miguel de Molinos, *Guide spirituel*, intr. J. Grenier, Paris, Fayard, 1970.
- Fénelon, *Œuvres complètes* : Édition dite de Versailles, 35 volumes (1820-1830); Édition dite de Paris, ou de Saint-Sulpice, ou des quatre éditeurs, 10 volumes (1850-1852).
- Fénelon, *Explication des Maximes des Saints sur la Vie intérieure*, tome II des *Œuvres* (non complètes) de Fénelon, Paris, Firmin-Didot, 1835.
- Varillon, F., *Fénelon, Œuvres spirituelles, Introduction et Choix de textes*, Paris, Aubier, 1954.
- Varillon, F., *Fénelon et le pur amour*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1957.
- Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, coll. « Bibliothèque de théologie et d'histoire de la spiritualité », Paris, Vrin, 1962.
- Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, Paris, Vrin, 1966.
- Jean-Pierre de Caussade, *Lettres spirituelles*, éd. M. Olphe-Gaillard, coll. « Christus », 2 vol., Paris, D.D.B., 1962-1964.
- Jean-Pierre de Caussade, *L'Abandon à la Providence divine*, éd. M. Olphe-Gaillard, coll. « Christus », Paris, D.D.B., 1966.
- Breton, S., *Mystique de la Passion : étude sur la doctrine spirituelle de saint Paul de la Croix*, Paris-Tournai, Desclée, 1962.

### LES TEMPS MODERNES

- Jean-Baptiste Vianney, *Sermons du Curé d'Ars*, 4 vol., Paris, Beauchesne, 1925.
- Pézeril, D., *Pauvre et saint Curé d'Ars*, Paris, Seuil, 1959, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1965.
- Trochu, Mgr, *Autour du Curé d'Ars*, Lyon, Vitte, 1950.
- Servel, J. et Perrin, R., *Le Curé d'Ars*, Lyon, Chalet, 1958.
- Charles de Foucauld, *Écrits spirituels du P. de Foucauld*, Paris, de Gigord, 1924.
- Charles de Foucauld, *Nouveaux Écrits spirituels*, Paris, de Gigord, 1950.
- Charles de Foucauld, *Œuvres spirituelles*, textes choisis par D. Barrat, Paris, Seuil, 1958.
- Père de Foucauld-Abbé Huvelin, *Correspondance*, présentée par J. F. Six, Paris-Tournai, Desclée, 1957.
- Charles de Foucauld, *Lettres et Carnets*, coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1966.

- Six, J. F., *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, Seuil, 1958.
- Barrat, R. et D., *Charles de Foucauld et la fraternité*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1958.
- Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, présentés par François de Sainte-Marie, Lisieux, Office central, 1957, et coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1961.
- Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Derniers Entretiens avec ses sœurs et témoignages divers*. Édition du Centenaire, I : *Novissima verba*, Paris, D.D.B. et Cerf, 1971.
- Pic, R., *Une religieuse comme les autres, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Paris, Gabalda, 1958.
- Élisabeth de la Trinité, *Écrits spirituels*, Paris, Seuil, 1949.
- Balthasar, H. U. von, *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1960.
- Leseur, E., *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris, de Gigord, 1917.
- Winowska, M., *Le Fou de Notre-Dame : le Père Kolbe*, Paris, Bonne Presse, 1950.

INDEX

- Abandon à la divine Providence*, de Jean-Pierre de Caussade : 266.
- Abramius : 83.
- Absolu : 7, 12.
- Acarie (M<sup>me</sup>) : 252.
- Acédie, ou Akédia : 92, 156.
- Acies mentis : voir Ame (fine pointe de l'—) ou Œil de l'esprit.
- Actes des Apôtres* : 41, 49.
- Actes des martyrs* : 56, 58.
- Action : — et contemplation : 114, 115, 128, 149, 169, 257, 277.
- Adorni (Giuliano) : 225.
- Afrique : 58, 107, 111, 122, 178, 271.
- Agathonice, martyre : 57-58.
- Akédia : voir Acédie.
- Albert le Grand : 167, 188.
- Alexandre, martyr : 58.
- Alexandre de Halès : 171.
- Alexandrie : 14, 23, 61, 63, 64, 65, 76, 81.
- Al-Ghazâli, théologien islamique : 17.
- Al Hallâj : 17.
- Allégorie : 26, 64.
- Allemagne : 25, 153-166, 188-197, 229, 278.
- Alphonse Rodriguez (saint) : 235-236, 255.
- Alumbrados, secte : 237, 260.
- Alverne (Mont)* 171, 174.
- Ambroise de Milan (saint) : 106, 107.
- Ame : conceptions de l'— : chez Plotin, 15; chez Origène, 68-69; chez le Pseudo-Macaire, 88; chez Eckhart, 190; chez Thérèse d'Avila, 241, 242; corps et —, 45, 46, 92, 159; ailes de l'—, 75; fine pointe de l'—, 114, 148, 224, 253. Voir aussi : Sens de l'âme.
- Ammonius Saccas, philosophe : 14.
- Amour : — mystique, 16, 17, 21, 40, 46-47, 52, 53, 63, 66, 145, 148, 152, 159, 178-180, 223, 249, 252, 254; commandement de l'—, 36, 46-47; — de Dieu pour l'homme, 213; — pur, 226, 227, 264; *Traité de l'— de Dieu*, de saint François de Sales, 252. Voir : Blessure d'amour.
- Ancien Rivle (l')* : 208.
- Angèle de Foligno (sainte) : 180-185.
- Angélisme : 126, 128.
- Anges (les) : 18, 24, 27, 29, 33, 54, 93, 118, 142.
- Angleterre : 112, 187, 207-214.
- Antoine (saint) : 78-82, 92, 104, 105, 106, 126, 129.
- Apatheia : 91, 93, 125, 126.
- Apocalypse : 41, 48, 78, 158.
- Arche morale et mystique de Noé (l')*, de Hugues de Saint-Victor : 147.
- Arianisme, hérésie : 76, 81, 90, 94.
- Arjuna, prince indien : 11.
- Ars (le Curé d') : voir Vianney.
- Ars magna (l')*, de Raymond Lulle : 176.
- Ascension (l') : 40; — spirituelle, 96, 97.
- Ascétisme (l') : 8, 13, 14, 21, 47, 73-84, 86, 225, 259; — corporel, 38; régime ascétique, 76, 77, 203; exploits

- ascétiques, 83; — et martyre, 73; — et hallucinations, 83, 183. Voir : Purification.
- Athanase (saint) : 76-82.
- Athos (Mont) : 215, 216.
- Atman ou Esprit : 9-12, 20.
- Augustin de Cantorbéry (saint) : 112.
- Augustin d'Hippone (saint) : 50, 78, 105-111, 113, 137, 151, 153, 155, 163, 229, 280.
- Autobiographie, de sainte Thérèse d'Avila : 239.
- Avila : 238, 244, 245.
- Baiser : Les trois —, 141.
- Banquet (le), de Méthode : 73.
- Baptême : 34-35, 43, 44, 46, 48, 53, 95, 119, 217; — des larmes, 133.
- Barlaam, moine : 214, 215, 216.
- Basile de Césarée : 90, 94, 95.
- Bède (saint) : 137.
- Bégards (les), secte : 222.
- Belgique : 197, 223.
- Bénédictin (ordre) : 127, 137, 146, 167, 232.
- Benjamin Majeur, de Richard de Saint-Victor, 149.
- Benjamin Mineur, de Richard de Saint-Victor, 149.
- Bernard (saint) : 137-143, 144, 146, 153, 154, 155, 160, 163, 208, 215, 217, 230.
- Bhagavad-Gîtâ (la) : 9-12.
- Bhakti (voie de la) : 11, 16.
- Bienheureux (chant du) : Voir Bhagavad-Gîtâ.
- Bilocation : 8.
- Blandine (martyre) : 58.
- Blanquerna, de Raymond Lulle : 177.
- Blessure : 258; la — d'amour, 69, 98, 163, 199, 225, 243, 249, 253.
- Bonaventure (saint) : 171-176, 223.
- Bossuet (Jacques-Bénigne) : 263, 264.
- Bouddha : 13, 20.
- Bouddhisme : 9, 12-14, 33.
- Bouvières de la Mothe (Jeanne-Marie) : voir Guyon (M<sup>me</sup>).
- Brahmâ : 11.
- Brahman : 9-12, 20, 21, 34.
- Cabbale : voir Kabbalah.
- Cadeau de fiançailles de l'âme (Le), de Hugues de Saint-Victor : 147.
- Calvin : 55, 229, 231.
- Cantique des Cantiques (Le) : 17, 249; Homélie sur le — d'Origène, 65-71; Commentaire sur le — de Grégoire de Nysse, 95-100; Exposé sur le — de Guillaume de Saint-Thierry, 144, 145; Sermon sur le — de saint Bernard, 140, 141.
- Cantique de Frère Soleil (Le), de saint François : 171.
- Cantique Spirituel (Le), de saint Jean de la Croix : 245, 246, 249.
- Carmélitains (Les) : 237-250, 272-277; — réformés ou déchaussés, 239, 240, 245, 246, 252; — de l'ancienne observance, 245.
- Carpus, martyr : 57-58.
- Carthage : 58, 105, 122.
- Cassien (Jean) : 101-105.
- Catéchèse (La Grande), de Grégoire de Nysse : 96.
- Catez : voir Élisabeth de la Trinité.
- Catherine d'Alexandrie (sainte) : 203.
- Catherine de Gênes (sainte) : 224-227.
- Catherine de Sienne (sainte) : 53, 154, 157, 187, 201-207, 217, 239, 251.

- Caussade (Jean-Pierre de) : 265-267, 273.
- Cellule intérieure : 206.
- Celse, philosophe : 68.
- Chaleur : 208, 217, 218.
- Chamanisme : 7-8.
- Chanoines réguliers de la Congrégation de Windesheim : 221.
- Chanoines de Saint-Augustin : 146, 198, 211.
- Chanoinesses de Saint-Augustin : 225.
- Chant du Bienheureux : voir Bhagavad-Gîtâ.
- Chapitres théologiques, de Maxime le Confesseur : 123.
- Chapitres théologiques, de Syméon le Nouveau Théologien : 132.
- Char de Yahvé (le) : 24, 31.
- Charité : 36-37, 46, 103, 206, 236; Sur la —, de Maxime le Confesseur, 123; Louange de la —, de Hugues de Saint-Victor, 148.
- Chartreux (Les) : 244.
- Chasteté : 73, 74, 75, 102. Voir : Virginité.
- Château de l'âme (Le), de sainte Thérèse d'Avila : 240, 241.
- Christ : — dans saint Paul, 33-37; dans Jn, 41-44; le — gnostique, 54; — chez Eckhart, 189-190; mystiques christocentriques, 51-52, 131-135; humanité du —, 51, 52, 53, 138, 140, 141, 143, 144, 160, 171, 173; divinité du —, 76, 81, 94, 95, — et Moïse, 49; — image de Dieu, 62; — glorifié, 217. Voir Passion.
- Cîteaux : 138, 139.
- Clairvaux : 137, 139, 143.
- Clément d'Alexandrie : 42, 61-63, 64, 73, 76, 91.
- Cluny : 138.
- Colère : 91, 276.
- Colombière (Claude de la) : 257, 259.
- Commentaire sur les Colossiens, de saint Thomas d'Aquin : 169.
- Commentaires scripturaires, de saint Augustin : 108, 109.
- Commentaire sur saint Jean, d'Origène : 66.
- Commentaire de la Lettre de saint Paul aux Romains, d'Origène : 65.
- Communauté : 32, 34, 109.
- Communion (Sainte) : voir Eucharistie.
- Concile : — de Nicée (325), 76; — de Constantinople (381), 90, 95; — d'Éphèse (431), 85; — de Constantinople (553), 65, 90; — de Lyon (1273), 172; — de Vienne (1311), 178; — de Constance (1417), 187, 222.
- Conférences (Les), de Cassien, 101.
- Confessions (Les), de saint Augustin : 105, 108, 110.
- Connaissance : — humaine, 221; — mystique, 127, 206, 218, 222.
- Constantinople : 101, 112, 115, 122, 123, 129, 131, 215, 216.
- Contemplation : — mystique, 11, 83, 84, 87, 102, 112, 132, 143, 147, 149, 150, 151, 168, 209, 218, 219, 253, 256; — et action, 114, 115, 128, 149, 169, 257, 277; — gnostique, 91-93.
- Contemplation de Dieu (De la), de Guillaume de Saint-Thierry : 143.
- Contemplation (Traité sur la), de Hugues de Saint-Victor : 147.
- Contemplation (Livre de la), de Raymond Lulle : 177.

- Contre-Réforme (La) : 232-236.  
 Corps : conception chrétienne du —, 31, 38, 45, 46, 234; mortifications corporelles, 38, 39, 126, 128, 129; — et âme, 92, 129, 159; — du Christ, 34-36, 45, 46, 53, 276; — et union mystique, 127. Voir Incarnation.  
 Création : 9, 67.  
 Croisade (La Deuxième) : 139.  
 Cûnya ou Vide : 13.  
 Damas (Le chemin de) : 32, 42, 50.  
 Déification : 93, 174, 218-219, 250.  
 Démon : 93, 106, 161, 182; lutte avec le —, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 92, 156; possession du —, 171, 260.  
 Denis le Chartreux : 223-224.  
 Denys, disciple de Paul : 117.  
 Denys le Pseudo-Aréopagite : voir Pseudo-Denys.  
 Désert : voir Pères du Désert.  
 Devotio moderna (la) : 221.  
 Dharmakāya : 13.  
 Dhikr (le) : 18.  
 Diacre : 48.  
 Dialogue (Le), de sainte Catherine de Gènes : 226.  
 Dialogue (Le), de sainte Catherine de Sienna : 204, 205, 207.  
 Dialogue (Les), de Grégoire le Grand : 115.  
 Dieu : conception biblique, 18-22; conception des cabbalistes, 25; immanence de —, 25, 26; transcendance de —, 104; Logos, 29; beauté de —, 121; — mère, 213-214; déité, 218; Déité seconde, 26; Deus absconditus, 25. Voir Déification, Union.  
 Docètes, hérétiques : 43, 51.  
 Dominicains : 159, 167, 168, 172, 188, 201, 202, 237, 261.  
 Dominique (saint) : 167, 203, 232.  
 Donatisme, hérésie : 108.  
 Douceur : 87, 91, 113-114, 175, 198, 208.  
 Eau : voir Baptême.  
 Ébionites, hérétiques : 43.  
 Ebrietas : 175.  
 Échelle du Paradis (L'), de Jean Climaque : 125-127.  
 Échelle de Perfection (L'), de Walter Hilton : 211.  
 Eckhart (Maître) : 187, 188-191, 194, 195, 196, 200, 229.  
 Écritures (les) : 21, 63-66, 83, 102, 151, 152, 229.  
 Église : 39, 52, 99-100, 118.  
 Égypte : 14, 76, 81, 82, 90.  
 Éliade, Mircea : 8.  
 Élie, prophète : 217.  
 Élisabeth de la Trinité : 275-277.  
 Émanation : 23, 24, 27.  
 Emendation vite, de Richard Rolle : 208.  
 Emmerich (Anne-Catherine) : 278.  
 Enfance spirituelle : 236, 255, 267, 273, 274.  
 Enfer : 78, 161.  
 Ennéades, de Plotin : 14.  
 Éons : 24, 29, 54.  
 Érémitisme : 73, 77, 83, 88, 101, 102, 103, 104, 207, 215, 271.  
 Espagne : 176, 232-250, 261-262.  
 Esprit : -Saint, 24, 40, 48, 55, 145, 168, 256; discernement des —, 80, 110, 223; l'Éau et l'—, 44. Voir Atman.  
 Étienne (saint) : 48-50, 56.  
 Étienne Harding (saint) : 138, 139.  
 Eucharistie : 35, 36, 53, 70, 96, 104, 119, 128, 182, 198, 222, 231, 256; institution de l'—, 44-46.

- Évagre le Pontique : 84, 85, 90-94, 95, 96, 101, 103, 104, 119, 122, 123, 124, 126.  
 Examen de conscience : 67-68.  
 Exercices spirituels, de saint Ignace de Loyola : 233, 234, 235, 236, 237, 266.  
 Exhortation au martyre, d'Origène : 70.  
 Exode : 18, 19; *Commentaire de l'—*, de Philon, 26.  
 Expérience mystique : description, 38, 107-108, 110, 131-134, 142, 145, 158, 165, 168, 184, 194, 196, 199, 221, 225, 238, 270, 278, 280; authenticité, 154, 183, 203, 223, 227, 260. Voir Extase, Pathologie, Vision.  
 Explication des articles d'Issy, de Fénelon : 264.  
 Explication des maximes des saints sur la vie intérieure, de Fénelon : 264.  
 Extase : définition, 38, 121, 150-152, 170, 253; expériences, 8, 17, 24, 27, 58, 88, 172, 174, 201, 227, 234, 257; description, 84, 87, 111, 158, 194.  
 Favre (Pierre) : 233.  
 Félicité (sainte) : 58-61.  
 Femme : — dans l'Église, 153, 157, 158.  
 Fénelon : 261, 263.  
 Ferrini (Contardo) : 277-278.  
 Foi : 62, 98, 123, 147; justification par la —, 230.  
 Fondations (Les), de saint Thérèse d'Avila : 240.  
 Forme de la vie parfaite (La), de Richard Rolle : 209.  
 Foucauld (Charles de) : 270-272.  
 François d'Assise (saint) : 167, 171, 174, 176, 182, 232.  
 François Borgia (saint) : 234.  
 François de Sales (saint) : 251-255, 257, 261, 273, 280.  
 François-Xavier (saint) : 233.  
 Franciscain (ordre) : 167, 171, 172, 181, 188, 281.  
 Fray Antonio : 244, 247.  
 Frères Déchaux : voir Carmélitains.  
 Frères du Libre Esprit, secte : 198.  
 Frères de la Vie Commune : 221.  
 Gautama : voir Bouddha.  
 Genèse (Livre de la) : 18, 62, 77; *Commentaire de la —*, par Philon, 26; *Commentaire sur la —*, de saint Augustin, 110.  
 Gerhard (Johannes) : 230.  
 Gerson (Jean) : 222-223.  
 Gertrude (sainte) : 155, 159, 163-166, 205, 258.  
 Gnose : 61, 62; — inférieure, 91 — supérieure, 91, 92, 93.  
 Gnosticisme : 23, 24, 25, 54, 61, 62, 91, 129.  
 Gottesfreunde (Les) : 191.  
 Grâce : 86, 93, 123, 133, 198.  
 Grâces d'oraison (Les), du Père Poulain : 154.  
 Gracian (Jérôme) : 240.  
 Grande Catéchèse (La), de Grégoire de Nysse : 96.  
 Grégoire le Grand, pape (saint) : 112-115, 163.  
 Grégoire de Nazianze : 90, 94.  
 Grégoire de Nysse : 94-100, 104, 108, 109, 113, 120, 122, 123, 124, 134, 139, 150, 153, 174, 217.  
 Grégoire Palamas : 187, 214-219, 222.  
 Guérison (don de) : 8, 36, 88.  
 Guide spirituel (Le), de Molinos : 261.  
 Guillaume de Champeaux : 139, 146.

- Guillaume de Saint-Thierry : 18, 65-66, 74, 96, 124, 140, 144, 147, 163, 197, 200; Le Christ — de Dieu, 62; Théologie de l'—, 88, 89.
- Imitation de Jésus-Christ (L')* : 221-222.
- Incarnation : mystique de l'—, 30, 31, 34, 45, 97, 104, 125, 152, 162, 169, 217; réalisme de l'—, 54. Voir Christ (Humanité du).
- Incarnation d'Avila (Couvent de l') : 238, 240, 245.
- Incendium Amoris*, de Richard Rolle : 208.
- Inconnaissance : mystique de l'—, 97, 98, 118, 120, 122, 125, 209.
- Inde : 9-14, 16, 31, 33, 34, 38, 44.
- Indifférence (La sainte) : 253, 254, 261.
- Inhabitation : 24, 25, 46, 89.
- Innocence : 77, 80.
- Insensibilité : 32, 87.
- Institutions (Les)*, de Cassien : 101.
- Instructions sur les états d'oraison*, de Bossuet : 264.
- Instructions spirituelles*, de Jean-Pierre de Caussade : 266.
- Intellect : voir Nous.
- Introduction à la vie dévote*, de saint François de Sales : 252.
- Isaïe : 20, 24, 48; vision d'—, 22, 33.
- Isidore, moine du désert : 83.
- Islam : 14, 16, 19, 20, 31.
- Italie : 112, 171-176, 180-185, 201-207, 224-227, 233, 261, 277.
- Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, de saint Bonaventure : 174.
- Jacques de Voragine : 232.
- Jægen (Jérôme) : 278.
- Jalâleddin El-Roûmi : 17.
- Jansénisme : 104.
- 18, 65-66, 74, 96, 124, 140, 144, 147, 163, 197, 200; Le Christ — de Dieu, 62; Théologie de l'—, 88, 89.

- Jean (saint), évangéliste : 29, 30, 39-48, 56, 124, 164, 202, 203; *Commentaire sur —*, d'Origène : 66.
- Jean (*Épître de*) : Première —, 43.
- Jean (*Évangile de*) : 41, 42, 43, 48.
- Jean-Baptiste : 39, 42, 162.
- Jean Chrysostome : 101.
- Jean Climaque : 125-129.
- Jean de la Croix (saint) : 86, 88, 95, 98, 134, 152 155, 156, 175, 209, 210, 215, 237, 240, 244-250, 251, 254, 256, 257, 266.
- Jeanne de Chantal (sainte) : 252, 255.
- Jérémie, prophète : 20, 21, 217.
- Jérôme (saint) : 90.
- Jérusalem : 32, 90, 233; la — céleste, 58, 86, 211.
- Jésus : 39, 141, 144 171, 211. Voir Christ.
- Jésuites (Les) : 232, 234, 235, 238, 244, 251, 255, 261.
- Jeûne : 8, 76, 77, 83, 128, 195, 231.
- Job : 193; *Morales sur —*, de Grégoire le Grand, 112.
- Joie : 91, 146, 151, 164, 169, 192, 211.
- Judaïsme : 14, 16, 49; mystique du —, 18-27, 31, 44.
- Julienne de Norwich : 187, 208, 212-214.
- Justification par la foi : 230, 231.
- Kabbalah, Cabbale ou Tradition : 25.
- Karma (Loi du) : 10.
- Kolbe (Maximilien) : 280-283.
- Krishna : 11.
- La Combe (Père) : 262, 263.
- Lallemant (Louis) : 255-257.
- Lambert le Bègue : 159.
- Larmes : 77, 91, 109, 132-133, 212.
- Lausiaque (Histoire)* : voir Histoire.
- Lausus : 82.
- Léa : 115, 149.
- Légende des saints (La)*, de Jacques de Voragine : 232.
- Leseur (Élisabeth) : 279-280.
- Lettre des Églises de Vienne et de Lyon* : 58.
- Lettre aux Vierges*, de saint Athanase : 76, 77.
- Lettre d'Or (La)*, de Guillaume de Saint-Thierry : 144.
- Livre de l'Ami et de l'Aimé*, de Raymond Lulle : 177-180.
- Livre de la Vérité*, de Henri Suso : 195.
- Logos : 26, 29.
- Louange de la charité*, d'Hugues de Saint-Victor : 148.
- Louanges de la Vierge Mère*, de saint Bernard : 140.
- Louis de Grenade : 237.
- Ludolphe le Saxon : 232.
- Lulle (Raymond) : 176-180.
- Lumière : mystique de la —, 43, 44, 85-94, 96, 113, 122, 133, 158, 193, 218; — dans le manichéisme, 105-106; — intérieure, 109, 114; — de la raison, 157.
- Lumière qui ruisselle de la Divinité*, de Mechtilde de Magdebourg : 159.
- Luther : 229-230.
- Macaire : voir Pseudo-Macaire.
- Mahâyana : 12.
- Mahomet : 31.
- Manichéisme : 105, 106, 108.
- Mantellate (Les) : 202.
- Marguerite - Marie Alacoque (sainte) : 154, 257-260.
- Mariage : 63, 102, 159; chasteté et —, 73, 74, 75; — mystique,

- 88, 152, 203, 210, 239, 243, 249.  
 Martyre : 48, 51-72, 280-283 ; — et ascétisme, 73 ; *Exhortation au —*, d'Origène, 70.  
 Maxime le Confesseur : 122-125, 129.  
 Mâyâ : 12, 15.  
 Mechtilde de Magdebourg : 158-163,  
 Méditation : 149, 241, 253.  
*Méditation sur la Passion*, de Richard Rolle 208.  
 Mélanie l'Ancienne (sainte) : 90.  
 Mendians (Ordres) : 158, 160, 167-185.  
 Merkabah : 24, 25.  
 Merton (Thomas) : 284.  
 Messaliens (secte des) : 85.  
 Métatron, ange : 24, 25.  
 Métémpsychose ou Transmigration : 10.  
 Méthode : 73-75, 76.  
 Minnesang : 158, 159, 178.  
 Miracles : 36, 139, 171.  
 Mithra (culte de) : 35.  
 Moïse : 18, 19, 20, 26, 30, 45, 49, 96, 120, 124, 150 ; *Vie de —*, de Grégoire de Nysse, 96, 150.  
 Molinos (Miguel de) : 260-262, 263.  
 Monachisme : — oriental, 73-100, 122-134, 214-219 ; — occidental, 101, 137-167, 167-186.  
 Moniales (les) : 153-166.  
 Monique (sainte) : 105, 106, 107.  
 Monophysisme, secte : 117, 122.  
 Monothélisme, secte : 122, 123.  
 Montanisme, secte : 58.  
 Mont-Cassin (Abbaye du) : 167.  
*Montée du Carmel (La)*, de saint Jean de la Croix : 246.  
*Morales sur Job*, de Grégoire le Grand : 112.  
 Mort : 34, 52, 57.  
*Moyen court et très facile pour l'oraison*, de Madame Guyon : 265.  
 Mystique négative : 26. Voir Ténèbres.  
 Nature : — et surnaturel, 80, 165, 166, 183, 200, 203, 221. Voir Pathologie.  
 Néant : 196-197, 207.  
 Néoplatonisme : 14-16, 17, 24, 106, 122.  
 Nescience (voie de la) : 121.  
 Névrose : voir Pathologie.  
 Nicodème : 43, 44.  
 Nil : 79, 83, 101.  
 Nirvâna : 11, 13, 31.  
*Notre Père* : 70 ; *Explication du —* par Maxime le Confesseur, 123, 124 ; *Compréhension du —* par Angèle de Foligno, 182.  
 Noûs : 15, 24, 92.  
*Nuage de l'Inconnaissance (Le)* : 208, 211.  
 Nuit : — de l'esprit, 156, 175, 184, 211, 233, 249, 266, 271 ; — des sens, 247.  
*Nuit obscure (La)*, de saint Jean de la Croix : 246.  
 Obéissance : 40, 41, 77, 133, 236, 253.  
 Œil : — de l'esprit, 77, 114, 147, 148, 209, 223. Voir Ame (Fine pointe de l'), Sens.  
*Opuscules*, de Maxime le Confesseur : 123.  
*Opuscules spirituels*, de saint Bonaventure : 172.  
 Origène : 63-71, 76, 77, 90, 94, 95, 96, 98, 108, 126, 143.  
 Osée, prophète : 20, 21, 118.  
 Pain : 31, 70 ; — eucharistique, 35, 36, 55 ; multiplication des

- , 44, 45. Voir Eucharistie.  
 Palestine : 64, 82, 101, 125, 177, 271.  
 Palladius : 82.  
 Papyrus, martyr : 57-58.  
 Paraclet : 47, 48.  
 Paradis : 38, 99 ; — perdu, 77.  
 Paray-le-Monial : 258, 259.  
 Paschase Radbert : 137.  
 Passion : libération des —, 31, 39, 91 ; — du Christ, 140, 141, 160, 169, 171, 179, 182, 192, 205, 213 ; *Méditation sur la —*, de Richard Rolle, 208.  
 Passionnistes (Ordre des) : 267.  
 Pathologie : — et mysticisme, 110, 155, 165, 171, 181, 183, 195, 203, 223, 225, 227, 257-258, 260, 262, 270, 272.  
 Pathos : 125.  
 Patriarches (les) : 20, 26.  
 Paul (saint) : 31, 32-39, 42, 43, 46, 48, 49, 50, 54, 81, 99, 103, 104, 106, 117, 124, 151, 152, 158, 165, 171, 202, 203, 209, 235.  
 Paul (Épîtres de) : 62, 276 ; — aux Colossiens, 34 ; *Première — aux Corinthiens*, 47, 73, 152 ; *Deuxième — aux Corinthiens*, 37 ; — aux Galates, 26, 31, 33, 35 ; — aux Hébreux, 57 ; — aux Philippiens, 31 ; — aux Romains, 107. *Commentaire de l' — aux Romains* d'Origène, 65.  
 Paul de la Croix (saint) : 267.  
 Pauvreté : 17, 171.  
 Pays-Bas : 198, 221.  
 Pêché : 86, 103 ; — capitaux, 92 ; — mortel, 198, 199.  
 Pélagianisme, hérésie : 108.  
 Pénitence : 181, 195, 202.  
 Pères du désert : 35, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 85-100, 101, 103, 105, 106, 108, 109, 126, 128, 152, 153, 159, 207, 271.  
 Pères latins : 101-115.  
*Perfection de la vie spirituelle*, de saint Thomas d'Aquin : 169.  
 Perpétue (sainte) : 58-61.  
*Philadelpiens (Lettre aux)*, d'Ignace d'Antioche : 53, 54.  
 Philon, juif d'Alexandrie : 26, 29, 64.  
 Pierre (saint) : 40, 41, 52, 202.  
*Pierre brillante (La)*, de Ruysbroeck : 201.  
 Pierre de Sébaste : 94.  
 Platon : 14, 26, 106, 122.  
 Plotin : 14, 15.  
 Pologne : 281.  
 Polycarpe (saint) : 56-57.  
 Porphyre (disciple de Plotin) : 14.  
 Prédétermination : 231.  
*Présentation de la sainte Vierge au Temple* (Traité sur la), de Grégoire Palamas : 215.  
 Prière : — mystique, 18, 79-80, 85, 87, 88, 92, 102-103, 124, 144, 235, 241, 242, 256, 257, — hésychaste, 215-216 ; — vocale, 91, 235, 241 ; — passive, 124, 261 ; — de saint Polycarpe, 56-57 ; — de Guillaume de Saint-Thierry, 145 ; — d'Élisabeth de la Trinité, 277 ; le *Suscipe*, 236 ; *Traité de la —*, d'Origène, 69. Voir Psalmodie, *Notre Père*.  
 Prophétisme : — biblique, 20 ; — mystique, 8, 79, 80, 84, 170, 270.  
 Protestantisme : 55, 229-231, 234.  
 Psalmodie : 91, 93.  
*Psaumes (Livres des)* : 22, 41, 69, 108, 109.  
 Pseudo-Denys : 95, 113, 117-122, 123, 124, 134, 174, 184, 209, 217, 223, 224.  
 Pseudo-Macaire : 84-90, 93, 95, 96.

- Pseudo-mystiques (Sectes) : 198, 222, 237, 260,  
 Pureté : 126, 255.  
 Purification : — dans la Bible, 21; voie de la —, 62, 66, 86, 119, 172, 208, 226. Voir Ascétisme.  
*Questions à Thalassius*, de Maxime le Confesseur : 123-124.  
 Quétisme (Le) : 227, 230, 256, 260-267.  
 Rachel : 115, 149.  
 Raison : 155.  
 Ravissement : 38, 127, 161, 170-171, 210, 254.  
 Raymond de Capoue : 205.  
 Recueillement : 112.  
 Réforme (la) : 229-231.  
 Renoncement : 192, 248.  
 Résurrection : 34, 40, 43-44, 45, 152, 217.  
 Révélation : — divine, 155, 259, 260.  
 Richard de Saint-Victor : 149-152, 208.  
 Rolle (Richard) : 208-209, 212, 217.  
 Rome : 14, 51, 56, 64, 76, 101, 106, 112, 123, 168, 177, 187, 204, 233, 261, 280, 281.  
 Ruysbroeck (Jan van) : 187, 197-201.  
 Sacré-Cœur : 140, 160, 163, 164, 173, 205, 258, 259, 260.  
 Sacrement : Saint —, 171, 182; vie sacramentelle, 35, 46, 95-96, 119, 217, 256.  
 Sacrements (Des —), de Hugues de Saint-Victor : 147.  
 Sagesse : 23-24, 168, 169, 256  
 Sang du Christ : 35, 36, 45, 46, 53, 144, 172, 205.  
 Saturus, martyr : 59.  
 Schisme d'Occident (Le Grand) : 222.  
*Scivias*, d'Hildegarde de Bingen : 153, 154, 156.  
 Scolastique (la) : 168, 178, 179, 191, 214, 215.  
 Scot Érigène : 143.  
 Sens : Les cinq —, 68, 69, 75; — de l'âme, 68, 69, 80, 99, 113, 132, 147, 164, 173, 182, 218.  
 Sentier octuple (le) : 13.  
*Sermons sur le Cantique*, de saint Bernard : 140, 141.  
 Shaddai : 25.  
 Shekhinah (la) : 25, 31.  
 Shema Israël : 21.  
 Simplicianus, prêtre : 106.  
 Simplicité : 255.  
 Sinaï (Mont) : 96, 97, 120.  
 Soi (le) ou Atman : 9, 10, 11, 12, 15.  
 Solitude : 8, 32, 215. Voir Érémitisme, Hésychia.  
*Somme théologique (La)*, de saint Thomas d'Aquin : 168.  
 Souffrance : — mystique, 236, 239, 243, 258, 271. Voir Passion.  
 Soufisme : 16-18.  
 Soufis (les) : 16.  
 Stagel (Elisabeth) : 195.  
 Stigmatisés du Christ : 171, 207.  
 Stoïciens : 31, 62.  
*Stromates*, de Clément d'Alexandrie : 62.  
 Surnaturel : nature et —, 80, 165, 166, 183, 200, 203, 221.  
 Suso (Henri) : 194-197, 198, 214.  
 Symbolisme : 118; *Théologie symbolique*, du Pseudo-Denys, 118.  
 Syméon, moine : 130.  
 Syméon le Nouveau Théologien : 85, 129-134, 137.  
 Syncope : 42.

- Taigi (Anne-Marie) : 269-270.  
 Tathâtâ : 13.  
 Tauler (Jean) : 191-194, 198, 214, 229.  
 Ténébres : mystique des —, 94-100, 122, 209; — dans le manichéisme, 105-106; — dans l'expérience mystique, 113, 120, 121, 134, 174, 184, 193, 207, 211, 224.  
 Tentation : 78, 79, 81, 82, 83, 87, 152.  
 Tertullien, théologien : 58.  
 Testament : Ancien —, 18, 27, 33, 41, 158, 187, Nouveau —, 24, 29-50.  
*Testament spirituel*, d'Élisabeth Leseur : 280.  
*Theologia Deutsch* : 229.  
*Théologie mystique*, du Pseudo-Denys : 120.  
*Théologie symbolique*, du Pseudo-Denys : 118.  
 Thérèse d'Avila (sainte) : 88, 155, 209, 237-243, 244, 245, 248, 251, 253, 254, 257, 273, 280.  
 Thérèse de Lisieux (sainte) : 236, 255, 267, 272-275.  
 Thomas d'Aquin (saint) : 167-171, 197, 280.  
 Thomas de Kempis : 221.  
 Timothée, disciple du Pseudo-Denys : 117, 120.  
*Tome Hagiographique*, de Grégoire Palamas : 216.  
*Torrents spirituels (Les)*, de Madame Guyon : 265.  
 Toungouse : 8.  
 Tradition : voir Kabbalah.  
*Traité de l'amour de Dieu*, de saint François de Sales : 252.  
*Traité de l'éducation des filles*, de Fénelon : 263.  
*Traité du Purgatoire*, de sainte Catherine de Gènes : 226.  
*Tralliens (Lettre aux)*, d'Ignace d'Antioche : 51, 53, 54.  
 Tranquillité : 25, 87, 102, 143, 175. Voir Apatheia.  
 Transe : 8, 13, 38, 90, 183, 203.  
 Transfiguration (La) : 151, 152, 217.  
 Transmigration ou Métempsychose : 10.  
 Transverbération : 238.  
 Trappe (La) : 271.  
*Triades pour la défense des saints hésychastes*, de Grégoire Palamas : 216.  
 Trinité : Sainte —, 30, 48, 67, 93, 122, 146, 189-191, 200; mystiques trinitaires, 224, 243, 278; *Traité sur la —*, de saint Augustin, 108.  
*Triple voie (La)*, de saint Bonaventure : 172.  
 Un (l') : 14, 15, 16, 119, 189, 196.  
 Union : — dans la mystique non-chrétienne, 11, 12, 15, 17, 22-23, 29, 47; — mystique, 33, 34, 36, 38-39, 46, 48, 49, 52, 55-56, 61, 88-89, 114, 128, 141, 142, 143, 145, 148, 152, 160, 163, 180, 192, 200-201, 207, 219, 223, 226, 235, 236, 247, 278; voie de l' —, 62, 119-120, 172, 173, 175, 198; — eucharistique, 119; — d'amour, 86, 88, 145, 152, 180, 182, 207; — par la foi, 98-99; — des volontés, 163, 207, 210; — et unité, 33, 193, 197. Voir Inhabitation, Mariage Spirituel.  
 Upanishads (les) : 9, 10, 11, 12, 47.  
 Valence, ascète : 83.  
 Vallée (Père) : 276.  
*Vanités du monde (Des)*, de Hugues de Saint-Victor : 147.  
 Vedânta : 9, 11.

- Véhicule (Le Grand) : 12.  
 Veille : 8, 128, 195, 231.  
 Verbe (Le) : — chez Philon, 26; chez Jn, 29, 30, 41, 42, 43, 68; chez Eckhart, 189.  
 Vianney, curé d'Ars : 82, 270.  
 Victorins (Les) : 146-153, 223.  
 Vide ou Cûnya : 13, 94.  
 Vie du Christ, de Ludolphe le Saxon : 232.  
 Vie de la grâce mystique, de Jérôme Jægen : 278.  
 Vie de Jésus, de Renan : 279.  
 Vie de Moïse, de Grégoire de Nysse : 96.  
 Vierges (Lettre aux), de saint Athanase : 76, 77.  
 Vierge (Sainte) : 51, 73, 74, 75, 138, 161, 169, 182, 203, 215, 224, 272; apparitions de la —, 203, 269; *Louanges de la — Mère*, de saint Bernard, 140; Milice de la — Immaculée, 281-282.  
 Vigne mystique (La), de saint Bonaventure : 173.  
 Virginité : 61, 73, 75; vœu de —, 202, 276; *Traité de la —*, 76. Voir Chasteté.  
 Vision : phénomène de —, 18, 39, 81, 110, 111, 150, 151, 153, 157, 158, 170, 176, 184, 201-203, 212, 213, 218, 234, 238, 248, 269; description, 32, 33, 42, 130, 133, 134, 161, 162, 164-165, 202, 203, 238-239, 258; — imaginative, 110, 151, 161, 213, 243; — intellectuelles, 111, 151, 213, 243, 267; — onirique, 59; — d'Isaïe, 22, 33; — d'Ézéchiel, 22, 24, 33, 171; — de l'Apocalypse, 41-42.  
 Visitation (ordre de la) : 252, 257, 258, 265.  
 Vive Flamme d'Amour (La), de saint Jean de la Croix : 246, 249.  
 Voie : Les deux — de l'hindouisme, 11; La triple —, 62, 66, 144, 198; — négative, voir Ténèbres.  
 Volonté : 226.  
 Yoga : 11, 47.

1. La mystique non chrétienne .....	7
Le chamanisme, 7. — L'hindouisme, 9. — Le bouddhisme, 12. — Le néoplatonisme, 14. — Le soufisme, 16. — Éléments mystiques du judaïsme, 18.	
2. La mystique dans le Nouveau Testament .....	29
Saint Paul, 32. — Saint Jean l'Évangéliste, 39. — Saint Étienne, 48.	
3. L'âge des martyrs .....	51
Ignace d'Antioche, 51. — Saint Polycarpe, 56. — <i>Autres martyrs (57)</i> : Saintes Perpétue et Félicité, 58. — Clément d'Alexandrie, 61. — Origène, 63.	
4. La croissance de la vie ascétique .....	73
Méthode, 73. — Athanase, et la « Lettre aux Vierges », 76. — L'histoire lausienne, 82.	
5. La théologie mystique des Pères du Désert .....	85
1. <i>La mystique de la lumière</i> : Le Pseudo-Macaire, 85. — Évagre le Pontique, 90. 2. <i>La mystique des ténèbres</i> : Grégoire de Nysse, 94.	
6. Les Pères latins .....	101
Cassien, 101. — Saint Augustin, 105. — Grégoire le Grand, 112.	
7. Les mystiques et les théologiens mystiques postérieurs de l'Église orientale .....	117
Le Pseudo-Denys, 117. — Maxime le Confesseur, 122. — Jean Climaque, 125. — Syméon le Nouveau Théologien, 129.	
8. Le haut Moyen Age .....	137
1. <i>Les moines</i> : Saint Bernard, 137. — Guillaume de Saint-Thierry, 143. 2. <i>Les victorins</i> , 146. 3. <i>Les montiales</i> : Hildegarde de Bingen, 153. — Mechtilde de Magdebourg, 158. — Sainte Gertrude, 163.	

9. L'expérience et la théologie mystiques des ordres mendians	167
Saint Thomas d'Aquin, 167. – Saint Bonaventure, 171. – Raymond Lulle, 176. – Angèle de Foligno, 180.	
10. Le « mystique » XIV <sup>e</sup> siècle	187
1. L'ÉGLISE OCCIDENTALE	188
<i>Trois dominicains allemands</i> : Maître Eckhart, 188. – Jean Tauler, 191. – Henri Suso, 194. <i>Ruysbroek</i> , 197. – Sainte Catherine de Sienne, 201. <i>Les mystiques anglais</i> , 207.	
2. L'ÉGLISE ORIENTALE : Grégoire Palamas et l'hésychasme	214
11. La fin du Moyen Age	221
Jean Gerson, 222. – Denys le Chartreux, 223. – Sainte Catherine de Gênes, 224.	
12. La mystique à l'âge de la Réforme et de la Contre-Réforme	229
1. L'ATTITUDE DES RÉFORMATEURS A L'ÉGARD DE LA MYSTIQUE	229
2. LA CONTRE-RÉFORME	232
A. <i>La spiritualité jésuite</i> : Saint Ignace, 232. – Saint Alphonse Rodriguez, 235. B. <i>Les carmélitains</i> : Sainte Thérèse d'Avila, 237. – Saint Jean de la Croix, 244.	
13. Un âge de déclin	251
Saint François de Sales, 251. – Louis Lallemant, 255. – Sainte Marguerite-Marie, 257. – La controverse quiétiste, 260.	
14. Les temps modernes	269
Bibliographie	285
Index	303

IMPRIMERIE BUSSIÈRE A SAINT-AMAND  
D. L. 2<sup>e</sup> TR. 1972 N<sup>o</sup> 2975 (1992)



1 FRANÇOIS MAURIAC, Vie de Jésus.
2-3 THOMAS MERTON, La nuit privée d'étoiles.
4 FÉLIX TIMMERMANS La harpe de saint François.
5 JACQUES LOEW, En mission prolétarienne.
6 GEORGES BERNANOS Dialogues des Carmélites.
7-8 SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS Manuscrits autobiographiques.
9 A.-M. ROGUET La messe, approches du mystère.
10 MARCELLE AUCLAIR, Bernadette.
11 ROGER AUBERT Problèmes de l'unité chrétienne.
12 L'Imitation de Jésus-Christ. TRADUCTION DE LAMENNAIS
13 JEAN GUITTON, La Vierge Marie.
14 ROMANO GUARDINI, Initiation à la prière.
15 SAINTE THÉRÈSE D'AVILA Le chemin de la perfection.
16 E. B. ALLO Paul, apôtre de Jésus-Christ.
17 Contes de Noël.
18-19 RAISSA MARITAIN, Les grandes amitiés.
20 MARIE DE SAINT-DAMIEN Sainte Claire d'Assise.
21-22 SAINT FRANÇOIS DE SALES Introduction à la vie dévote.
23 YVES DE MONTCHEUIL, Aspects de l'Église.
24-25 BLAISE PASCAL, Pensées (édition LAFUMA).
26 FRANCIS DVORNIK, Histoire des conciles.
27 SAINT IGNACE DE LOYOLA Autobiographie.
28 A.-M. ROGUET, Les sacrements.
29-30 LOUIS BOUYER, La Bible et l'Évangile.