



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

130 N° 3 Juillet-Septembre 2008

À propos d'«Ésoterisme et christianisme».
Quelques questions au P. Rousse-Lacordaire

Emmanuel TOURPE

p. 636 - 644

<https://www.nrt.be/fr/articles/a-propos-d-esoterisme-et-christianisme-quelques-questions-au-p-rousse-lacordaire-717>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

À propos d'«Ésotérisme et christianisme»

QUELQUES QUESTIONS AU P. ROUSSE-LACORDAIRE¹

Le Père Rousse-Lacordaire mérite bien mieux qu'un compte rendu sympathique de son dernier *opus*, et qui en occulterait les aspérités ou le relief. L'érudition spectaculaire de ce spécialiste renommé de l'ésothérisme est de toute façon au service d'une impeccable rigueur scientifique. Le courage évident avec lequel il ose s'aventurer sur des terres aussi mal famées que la franc-maçonnerie ou la gnose s'allie à un sens dialogal affiné, joint à une grande maturité théologique. *Ésothérisme et christianisme* appelle donc plus qu'une cordiale recension de style académique, offerte sous réserve mentale de critiques inavouées — d'autant que l'A. fait l'objet d'une circonspection déplacée dans certains milieux bougonnant contre tant d'ouverture d'esprit. Il faut donc s'empoigner franchement avec les thèses du brillant dominicain, mufle contre mufle. C'est dans l'haleine chaude d'un allègre colletage de concepts que sera rendu l'hommage gaillard mérité par l'ouvrage du P. R.-L., dont le talent n'appelle rien de moins qu'une lecture ruisselante d'attention et de hargne à comprendre.

I. – L'ésothérisme comme expérience chrétienne

La marque d'un bon livre se constate parfois à la forte simplicité de la thèse, que la délicatesse de l'appareil technique défend. C'est le cas de celui-ci, dont l'énoncé se résume commodément.

S'il existe une approche catholique fondée sur l'opposition doctrinale à ce qui serait «l'essence» notionnelle de l'ésothérisme, l'A. privilégie par contre une posture plus pragmatique. Son attitude consiste à évaluer concrètement l'expérience spirituelle recelée en chacune des formes historiques de l'ésothérisme. «L'ésothérisme est avant tout une expérience. Les doctrines des ésothéristes sont des traductions de cette expérience, traductions que le théologien a la

1. ROUSSE-LACORDAIRE J., *Ésothérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, coll. Cogitatio Fidei 238, Paris, Cerf, 2007, 366 p. ISBN 978-2-204-08330-0.

charge d'évaluer en fonction de l'expérience, et non en les confrontant à un discours théologique» (p. 238). Le conflit des discours théologique et ésotérique ne peut donc être pensé que comme un débat entre des discours «seconds» réfléchissant des expériences. «Expérience ésotérique et expérience théologique ne sont pas identiques, mais elles sont deux manières de déployer une expérience religieuse» (p. 244).

C'est donc davantage à une théologie «pastorale» qu'à un antagonisme d'ordre spéculatif qu'est confié le soin d'aborder la «forme de pensée» ésotérique. Le retour à «l'expérience», sans *a priori* théorique prématuré, rend possible selon l'A. de discerner, sous l'apparat brillant de leurs visions théoriques du monde, le christianisme sauvage de différents ésotérismes. «L'ésotérisme qui participera à l'expérience originaire et décisive de la révélation de la seigneurie du Christ [...] pourra légitimement être qualifié de chrétien, même s'il n'emprunte pas les formes habituelles et communes de la religion chrétienne. C'est cela que la théologie a pour tâche [...] d'investiguer, en reconduisant par son travail de réflexivité l'ésotérisme à l'expérience qui le fonde» (p. 316). On doit donc pouvoir aller jusqu'à reconnaître, au plan théologal, «dans la transmutation spirituelle caractéristique de l'ésotérisme une initiative gratuite de Dieu» (p. 310).

Ainsi selon l'A. doit-on parler d'une «patrie» originairement chrétienne de l'ésotérisme — et, par conséquent aussi, d'une «expatriation» dont Rousse-Lacordaire fait tout au long de son ouvrage l'exposé positif. «Les débuts historiques de l'ésotérisme» ont en effet «partie liée avec le christianisme. L'orientation foncièrement apologétique de la *philosophia perennis* et de la kabbale chrétienne le confirment, ainsi que, de manière plus complexe, les efforts de certains théoriciens de la magie pour ne pas tomber sous le coup de la condamnation [...]. En s'opposant aux courants dominants, les ésotéristes renaissants n'entendaient pas s'opposer au christianisme ou à l'Église, mais les revivifier et en faire l'apologie» (p. 225). Ainsi donc «l'oubli des origines historiques de l'ésotérisme, s'il facilite évidemment une claire délimitation des camps en repoussant *a priori* l'ésotérisme dans le champ de l'hérésie, le fait au prix d'une simplification abusive des champs» (p. 226). «La question de l'orthodoxie de l'ésotérisme est mal posée, car l'ésotérisme comme catégorie n'est ni hétérodoxe ni orthodoxe: ce qui peut l'être, c'est un ésotérisme particulier avec ses doctrines et ses pratiques» (p. 226).

II. – L'ésotérisme comme forme de pensée ou comme conception doctrinale?

La thèse de l'A. soulève déjà un problème de fond. En effet, l'argumentation déployée par l'éminent bibliothécaire du Saulchoir repose presque entièrement sur une option indiquée d'ailleurs dès les premières pages de l'ouvrage. Le lecteur pressé n'y prêtera guère réflexion. Celle-ci constitue pourtant la clé du livre.

L'A. «prend acte» (cf. p. 16) en effet de la définition donnée par Antoine Faivre de l'ésotérisme comme «forme de pensée». Il ne redoute de cette compréhension abstraite du fait ésotérique qu'un manque de coloration singulière, expérientielle, mais en retient en tout point l'indication selon quoi l'ésotérisme «ne produit pas une doctrine déterminée, mais l'accueille en se laissant interpréter par elle» (p. 232). En d'autres termes, «l'expérience religieuse sera ésotérique dès lors que son interprétation se fera dans les termes de la forme de pensée ésotérique, c'est-à-dire dès lors que ses processus d'identifications et de représentations s'inscriront dans les composants fondamentaux de la vision ésotérique (correspondances, nature vivante, imagination créatrice et médiations, et, bien sûr, transmutation)» (p. 242).

Ce choix définitoire n'est pas anodin, il conditionne la mécanique de l'ouvrage. On doit se demander ici si la thèse de l'A. n'est pas excessivement surdéterminée par l'interprétation d'Antoine Faivre qui, comme son maître Eugène Susini, éprouve une certaine difficulté à pénétrer spéculativement le monde imaginal. Cette école, qui a l'avantage d'avoir pris l'ésotérisme au sérieux par une appréhension vraiment scientifique du phénomène, a une prédilection pour l'exposé narratif, aux dépens quelquefois de la teneur proprement conceptuelle des récits envisagés. De par sa dépendance non critique d'une telle exégèse, le P. R.-L. ne s'interdit-il pas précisément d'identifier de manière «essentielle» ou substantielle les caractères de l'ésotérisme? Son option de départ ne procède-t-elle pas en réalité d'un nominalisme caché, qui se désintéresse de la valeur conceptuelle de l'ésotérisme au profit d'une abstraction recouvrant des expériences à chaque fois uniques? L'A. ne se contente pas en effet d'une thèse banale, laquelle consisterait à dire qu'on ne peut ramener l'ésotérisme à une seule théorie, étant donné sa pluralité constitutive: il semble continger l'universalité théorique à l'intérieur de la multiplicité pratique.

Notre A. cherche surtout à améliorer dans les faits la démarche critique adoptée par le récent rapport curial *Jésus-Christ le*

*porteur d'eau vive*². Sans parler même des critiques de détail que l'on pourrait apparemment faire à ce rapport du point de vue de la stricte recherche historique, le problème principal de ce genre de documents serait que son angle trop conceptuel mène à négliger la valeur de théologie pratique dont sont affectées, selon l'A., les diverses modulations de l'ésotérisme.

Mais cette conception magnanime du P. R.-L. échoue à notre sens sur une difficulté inverse de celle qu'il reproche au texte romain. Estime-t-il suffisamment la substance noétique de l'ésotérisme, tout occupé qu'il est à déceler une affinité pneumatique avec la singularité expérientielle? Prend-il assez en compte ce qui se trame d'idéologie ou de prétention à l'universel dans le discours initiatique et magique?

Il ne s'agit pas de requérir de l'A. qu'il renonce à débusquer le positif spirituel des variantes ésotériques. Mais c'est en prenant plutôt très en considération la teneur spéculative des ésotérismes qu'il devient possible d'opérer un discernement théologique efficace — à l'instar de ce qu'ont fait les romantiques catholiques allemands ou la grande tradition sophiologique, dont ne parle nulle part l'A.

À la différence de l'A., nous ne regrettons pas que l'usage théologique traditionnel choisisse le creuset spéculatif pour questionner le phénomène ésotérique. Nous inviterions plutôt celui-ci à davantage de sens dialectique, de pénétration fine, afin d'épurer l'or imaginal. Il faut aller plus loin que le réflexe de rejet et prendre le temps de soupeser vraiment ce qu'exprime et apporte théoriquement l'univers ésotérique. Peut-être alors — nous en faisons la suggestion — verra-t-on qu'éprouver l'ésotérisme au feu de la pensée noétique n'est pas sans analogie avec l'acte essentiel qui a fait revenir au siècle passé la théologie vers les Alexandrins et les Pères de Cappadoce.

L'intérêt, souligné par l'A., pour certaines vues ésotériques de la part des P. de Lubac et Balthasar, doit être à ce propos mesuré à leur conviction idéal-réaliste, systématique et énergique de l'être. Cela est particulièrement évident pour le théologien suisse, qui voyait dans le système de Soloviev le «bassin de décantation» de l'ésotérisme, et qui ne s'est plongé dans les arcanes du monde imaginal qu'à proportion d'un tri conceptuel et métaphysique —

2. CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE – CONS. PONT. POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Jésus-Christ le porteur d'eau vive: une réflexion chrétienne sur le «Nouvel Âge»*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2003.

et donc doctrinal. Il en va de même pour le *Pic de la Mirandole* du Maître de Fourvière, ou encore d'*Histoire et Esprit* qui vise précisément à désamorcer une lecture trop directement idéaliste d'Origène pour en accueillir la fécondité spiritualiste et dynamiste. Se pose à ce sujet la question subsidiaire de savoir ce qu'apportent d'autre, ou même d'aussi important que Clément d'Alexandrie ou Maxime le Confesseur, les doctrines autrement téméraires de l'ésotérisme multiforme. La réponse à cette question est dans Boehme — or, il est étonnant que l'A. ait fait peu de cas du mystique silésien et de sa réception.

Ne sous-estime-t-il pas une toute autre approche positive et spéculative de l'ésotérisme? Celle par exemple qui mène à Franz von Baader, dont la préoccupation a dépassé de loin la générosité pastorale pour ferrailer avec la substance théorique même de l'ésotérisme, afin de déployer une métaphysique supérieure, enrichie théoriquement des éléments conceptuels de l'ésotérisme (en particulier la polarité des sexes, dont l'A. ne parle pas, de même qu'il n'évoque pas la notion centrale de sagesse, ou celle de la connexion hiérarchisée des êtres).

Il nous paraît que l'on a raison de camper sur le terrain discursif pour affronter l'ésotérisme. La limite de l'approche théologique conventionnelle vient plutôt de ce qu'il ne suffit pas d'opposer doctrine à doctrine, concept à concept, mais qu'il convient de vraiment sauver la proposition d'autrui, en l'occurrence en se laissant éprouver à fond par le sens de l'être qu'énonce l'ésotérisme. Et cela, non pas seulement en raison d'une «expérience» originellement chrétienne, le cas échéant, dont serait nourrie la *philosophia perennis* (dont l'A. a remarquablement reconstitué la genèse du terme et la force de la notion aux p. 27-76) — mais parce que la configuration logique de cette expérience a une valeur spéculative que la théologie doit éprouver, pour ainsi dire «à fond», pour en filtrer le nutriment. L'élément métaphysique en particulier que recèle l'ésotérisme n'est pas à dédaigner si aisément: il peut aider la théologie à ne pas exagérer la différence fondatrice de l'existence et de l'essence et à la maintenir à l'intérieur de l'unité qu'exige la similitude de Dieu dans l'être créé. L'image, le symbole, la ressemblance, mais aussi le règne de l'éros, le sens paradoxal du cosmos et de l'intériorité, etc., tout cela n'est pas rien et pourrait même, comme Franz von Baader ou Soloviev l'ont compris, aider la théologie à se renouveler en ses fondements philosophiques.

Qui sait si un jour on n'écrira pas un utile «Thomas d'Aquin et Jacob Boehme», qui communiquerait au calme ordonnancement

de l'Aquinate une part du feu sauvage qui couve au sein de la contemplation Boehméenne de Dieu? Si du moins cette confrontation n'est pas menée par un amateur qui confonde dialogue et syncrétisme, elle pourrait déboucher sur de belles perspectives dont l'énoncé principal serait que l'acte et l'action, dans la vie divine, «circumincèdent» dans un cercle parfait où jamais pourtant l'acte premier n'est mélangé avec l'acte second.

III. – Commensurabilité de l'expérience catholique et de l'expérience ésotérique?

Si maintenant on se place sur le terrain propre de l'A., à savoir la multiplicité des expériences ésotériques, un deuxième problème nous semble surgir.

Le premier indice en est que reste apparemment indéterminé, dans cet ouvrage du moins, le statut propre du catholicisme, dont l'idiome spécifique communique trop facilement avec le terme générique de christianisme. Le point aveugle du discours tient en effet ici au fait qu'on positionne la théologie catholique comme un «discours» qui s'est opposé souvent à tort à «l'expérience» ésotérique sans en voir assez le christianisme concret. Mais si l'on veut bien abandonner un instant cette idée à l'arrière-plan qui fait de l'univers spéculatif un *flatus vocis*, on peut se demander si la théologie catholique n'est pas plutôt le couronnement conceptuel d'une expérience à la fois singulière et intégrale.

Si expérience et discours sont soudés, bien plus en tout cas que ne l'indique l'A., la confrontation historique du catholicisme à l'ésotérisme devrait recevoir une tout autre lumière: c'est le corps unique de la vie et de la pensée qui est à considérer, de sorte qu'on peut se demander dans quelle mesure l'objurgation catholique à l'ésotérisme ne vient pas d'une absolue concurrence à la fois du vécu et de la pensée. L'archéologie de la confrontation entre ces deux mondes ne mène-t-elle pas à penser que leur opposition est originaire, tout à fait originaire, à même l'expérience native et nutritive du discours? Le discernement doctrinal n'est pas surajouté à une communauté d'expériences, mais apparaît à même la divergence vécue. L'ésotérisme est d'emblée, dès l'abord, une pratique concurrente de l'expérience catholique.

Qu'il s'agisse d'expérience «chrétienne» dans les deux cas ne change rien à l'affaire: sens du mystère, liturgie symbolique,

initiation chrétienne, éminence de la voie mystique, hiérarchie, etc. ne sont pas un apanage ésotérique, mais sont des attributs pratiques catholiques que la théologie réfléchit. Le conflit doctrinal s'emmanche sur une concurrence expérimentale: l'universalité de l'expérience catholique ne pouvait, historiquement, qu'admonester les expériences trop singulières du monde de l'imaginal. Comment ne pas voir théoriquement dans celles-ci des contrefaçons, ou tout au moins des coupes faites dans l'expérience intégrale du Christ?

Les passionnantes pages que l'A. réserve à l'attestation archaïque d'un christianisme «ésotérique» (p. 261s.) viennent paradoxalement servir cette compréhension des choses: elles montrent bien que l'expérience chrétienne originaire comporte en tout point des éléments communs avec l'ésotérisme, de sorte que le déploiement en tant que tel de celui-ci devait nécessairement être vécu comme rivalité. C'est parce que l'expérience «catholique» originaire se veut intégrale qu'elle comporte les éléments compartimentés et isolés par l'ésotérisme chrétien. *L'expérience catholique originaire est tout autant ésotérique qu'exotérique*; c'est l'épreuve unilatérale du premier aspect qui fait naître l'ésotérisme historique — de même peut-être que le sentiment exclusif de sa part exotérique a été le tourment de Luther. L'ésotérisme n'a donc pas été expatrié du catholicisme. Dans son projet même, l'ésotérisme est une tentative d'ôter à la patrie, par un acte d'indépendance et de mutinerie, une région entière de l'expérience chrétienne.

Une telle interprétation dénonce, à l'encontre de l'A., «la commensurabilité des expériences» (p. 236) et en souligne au contraire la compétition. Néanmoins, reste exigible la rencontre proprement spéculative des univers doctrinaux, comme nous y avons invité plus haut. En effet, le corps formé par l'expérience et le discours, qui légitime la théologie, est un complexe spirituel, vivant qui renouvelle en permanence l'organe spéculatif. Consciente de son retard ontologique sur l'être qu'elle réfléchit, la théologie peut évidemment s'approfondir et s'élargir par un contact rigoureusement conceptuel avec les doctrines issues tant de l'exotérisme que de l'ésotérisme chrétiens. Il n'y a là qu'enrichissement et humble reconnaissance du travail du sens partout où la grâce touche et rédime. Il n'y a à ce sujet aucune prérogative de l'ésotérisme, dont la leçon n'est pas en position de préséance sur celle des variantes exotériques.

IV. – Conclusion

On voit bien que nous n'usons pas de formules rhétoriques en annonçant une étude fortement critique de l'ouvrage de Jérôme Rousse-Lacordaire. Nos deux questions vont au centre même de la proposition qu'il fait dans ce grand livre qu'est *Ésotérisme et christianisme*. L'A. a-t-il d'abord assez perçu la valeur proprement conceptuelle de l'ésotérisme et la nécessité qu'il y a à se placer dans l'angle doctrinal pour l'aborder? Est-il par la suite suffisamment en alerte de la concurrence originaire des expériences qui explique et fonde en partie la divergence doctrinale? Ces deux préoccupations ne sont pas minimes, car elles forment, disposées sous l'étendard d'une théorie de la connaissance qui ne démembrer pas la vie de la pensée, un front contre l'épistémologie déployée par le dominicain.

Il ne faut pas mésestimer de ce fait l'importance à nos yeux du travail réalisé par le P. R.-L. Dans un domaine où la diabolisation et l'émotion remplacent la plupart du temps la réflexion, il prolonge en théologie les dispositions scientifiques de l'école de Faivre. Il a tout à fait raison de prendre au mot l'ésotérisme, d'en analyser patiemment les membrures magique (p. 77s.), kabbalistique (p. 141s.), initiatique (p. 165s.), et gnostique (p. 165s.) pour révéler la profondeur et le poids chrétiens de ces expériences qu'il ne suffit pas de balayer d'un revers dogmatique. On a oublié à quel point plusieurs de ces recherches spirituelles ont été pour beaucoup (comme par exemple L.C. de Saint-Martin, hélas oublié par l'A.) des remparts puissants contre le dessèchement historique de la théologie scolaire et le rétrécissement de la vie mystique en une pure ascétique. Le Père du Saulchoir a le grand mérite de traiter l'ésotérisme avec science et respect, de façon à ce que la théologie ne perde pas, par un acte réflexe doctrinal précipité, l'accès à ce monde imaginal.

Nos propositions visent seulement à ce que, cherchant à remettre en selle la théologie, il ne la fasse tomber de l'autre côté. Il n'est pas si commode d'opposer l'expérience et la doctrine, et pour manifester ce qu'ont de commun le vécu catholique et la pratique ésotérique il n'en faut pas sous-estimer le conflit originaire dont la lutte des idées n'est qu'une prolongation spéculative. Il serait plus exact, à nous entendre, de chercher ainsi l'histoire et les enjeux d'une *sédition*, plutôt que d'une expatriation. Ce sera se donner les moyens tout à la fois d'honorer le radical de grâce authentique qui œuvre dans l'ésotérisme chrétien, mais

aussi d'aller plus avant dans la compréhension et l'enrichissement réciproques, au point même où la théologie pourra se laisser inspirer par des découvertes, ou des redécouvertes métaphysiques fondamentales. Puisque, au témoignage merveilleux de Theodor Haeker, «le divin remplit toujours le temps tout entier, le remplit complètement, *mais à la manière du temps*»³, la théologie gagnera toujours à «s'inviscérer» jusqu'aux plus obscurs mouvements de l'histoire quand y rayonne, même secrètement, le moindre éclat de la gloire de Dieu.

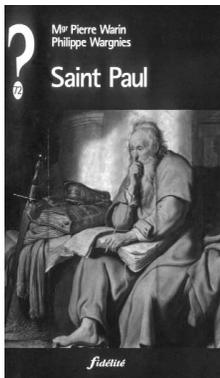
B – 1040 Bruxelles
24, boulevard Saint-Michel

Emmanuel TOURPE
Institut d'Études Théologiques

3. HAECKER Th., *Le chrétien et l'histoire*, tr. C. et J. RASTOIN, Paris, Cerf, 2006, p. 5.



Saint Paul – Ph. WARGNIES et Mgr P. WARIN



Benoît XVI a lancé une «année jubilaire saint Paul» depuis juin 2008. Elle marque le deuxième millénaire de la naissance de l'apôtre. Qui est l'apôtre des nations aux nombreux voyages apostoliques? Pourquoi a-t-il écrit des lettres aussi passionnées que variées? Comment lire ces lettres?

À partir des données récentes de la recherche, Philippe Wagnies, jésuite, et Mgr Pierre Warin, évêque auxiliaire de Namur, évoquent la conversion de Paul, retracent le fil de sa vie, approchent ses écrits. Avec pédagogie, ils livrent un portrait spirituel de

Paul tout en finesse: héraut, apôtre et docteur, prophète et martyr, sage...

ISBN 978-2-87356-398-1 – 10 € - 120 p.

Collection «Que penser de...?» n° 72

Namur, Éditions Fidélité, 2008.