NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

72 Nº 4 1950

Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines

Fr. VANDENBROUCKE (osb)

p. 372 - 389

https://www.nrt.be/fr/articles/le-divorce-entre-theologie-et-mystique-ses-origines-2688

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE DIVORCE ENTRE THÉOLOGIE ET MYSTIQUE

SES ORIGINES

Le P. H. Urs von Balthasar écrivait récemment : « Dogmatiquement, on ne prend plus les saints modernes au sérieux, parce qu'eux-mêmes n'ont plus osé être des dogmatiques... Ils abandonnent le dogme au travail prosaïque de l'école, et deviennent des lyriques... » (1). Cette constatation n'est pas isolée dans la littérature spirituelle d'aujourd'hui. Et il va sans dire qu'en général c'est pour déplorer cette séparation de la « sainteté » et de la théologie (2).

Certains lecteurs en viennent alors à se demander si vraiment la sainteté est devenue dans l'Église une manière de lyrisme ? Une affaire d'intuition « mystique » ? Une entreprise un peu extravagante ? Une affaire de « grâce » ? A leurs questions fait écho par ailleurs la mentalité de beaucoup de nos contemporains, même croyants. Pour eux le point de vue du « mystique », qu'ils identifient avec celui du « saint », l'« irrationnel » de ses conceptions sur la vie chrétienne, la pénitence, l'oraison, sont toutes choses que l'on ne discute pas. On les accepte ou on les refuse. Mais il reste entendu qu'une telle vue de la vie chrétienne est facultative. Et puis, à discuter ces choses, des fidèles s'inquiètent secrètement. Ils redoutent qu'une telle discussion ne mette en évidence l'anormalité de ces pratiques ou de ces états « mystiques ». Et il leur paraîtrait alors bien difficile de justifier les encouragements que l'Église leur prodigue.

De leur côté, certains théologiens (il y a de notables exceptions, grâce à Dieu) ont réagi ou réagissent à peu près de la même façon. S'ils sont tous d'accord sur ce qui fait l'essentiel de la sainteté, ceux-là préfèrent laisser libre la discussion théologique d'une conception « mystique », facultative en somme, de la vie chrétienne. Ce qui est facultatif ne peut qu'être secondaire par rapport à l'essentiel, et l'essentiel, ici, c'est le salut obligatoire pour tous, sans plus.

Quant aux mystiques, ce qui les caractérise au contraire, c'est la conviction de l'extrême valeur de leur expérience intérieure. Ceci explique leur méfiance à l'endroit des « bons chrétiens » par qui ils se sentent désapprouvés, et à l'endroit d'une certaine théologie, froide, sèche, géométrique, qui ne leur donne que des formules où ils ont peine à retrouver leur trésor intérieur.

---

(1) *Théologie et Sainteté,* dans *Dieu Vivant,* cahier 12, 1948, p. 25.

(2) Citons notamment, en plus de l'article du P. H. Urs von Balthasar, A. Stolz, O.S.B., *Théologie de la mystique,* trad. fr., 2e éd., Chèvetogne, 1947.

Faut-il n'accuser de cette situation que le « rationalisme » de ces théologiens et des chrétiens « de bon sens » ? Les écrits, les biographies des mystiques modernes ne donnent-ils pas trop souvent l'impression justifiée que la « sainteté » de leur héros est fonction directe d'une sorte de révolution copernicienne, d'un renversement radical, consenti, accepté, d'une vision du monde, de Dieu et d'eux-mêmes au rebours des idées spontanées ? Et que ces écrits ne doivent d'ailleurs au dogme que des formules, des cadres, des images, mais non leur vie profonde, et pourraient tout aussi bien, moyennant quelques transpositions de langage, décrire n'importe quel mysticisme ?

Inversément faut-il alors n'accuser que les mystiques ? Bien sûr que non. Nous connaissons ces manuels de théologie dogmatique qui consacrent quelques paragraphes à des *corollaria pietatis* en fin des traités. Et ces manuels d'ascétique et de mystique qui étiquettent et classent soigneusement les conditions et les étapes du progrès spirituel. Mais nous savons aussi qu'hélas, aux yeux du vrai mystique, de telles constructions échappent à sa vie véritable. Lui ne voit que le Dieu-Amour à atteindre ou à retrouver. Il ne connaît que le Christ, Amour du Père fait chair pour nous ramener à Lui. Que reste-t-il de ces vérités brûlantes sous la plume de ces auteurs ? Et l'on comprend alors certaines plaintes, certaines amertumes...

Ne tranchons pas ce débat. Disons au moins ceci, que la mentalité actuelle a peine à se retrouver dans les écrits spirituels des premiers siècles de l'Eglise. Nos écrivains mystiques, par exemple, sont très éloignés de l'auteur médité avec tant de passion au moyen âge et qui écrivit le bref traité de la *Théologie mystique*. Les deux mots de ce titre évoquent aujourd'hui les ouvrages auxquels il vient d'être fait allusion. Quand ils abordent alors la lecture de l'Aréopagite, nos contemporains restent sous l'impression d'une équivoque. Y s'agit-il de Dieu ou de l'expérience de Dieu ? De théologie tout court, science de la Révélation, ou de théologie mystique, expérience de la Révélation ?

Et pourtant le moyen âge, jusqu'au XIII[e] siècle, le siècle des grands scolastiques, a vécu de cette union entre la théologie et la mystique. Science et expérience, objectif et subjectif, s'unissaient harmonieusement chez les docteurs de l'Eglise de ce temps.

Quand s'est opérée la séparation entre ces deux aspects de la Révélation ? Quelles en furent les causes ? Assurément une date précise et des causes bien nettes sont difficiles à isoler et à mettre en évidence. Mais nous croyons pouvoir suivre de près, au cours des trois siècles qui achevèrent le moyen âge, l'évolution des idées sur ces questions. Nous avons ouvert une enquête sur ce que l'on pensait alors de la « contemplation ». C'est un de ces points où la dégradation progressive de l'accord, et même de la simple harmonie, entre théologie et mystique, jusqu'à devenir l'ignorance mutuelle, ne peut longtemps passer inaperçue — un peu comme ces substances dont le virage de

teinte indique l'instant précis où une solution se fait acide. Il y a là un test précieux, et ce test permet de situer les circonstances, et peut-être certaines causes, du divorce actuel entre la théologie et la mystique (3).

* * *

Les grands docteurs de la vie mystique du moyen âge d'Occident furent saint Augustin, saint Grégoire le Grand, le pseudo-Denys l'Aréopagite et Richard de Saint-Victor. D'autres auteurs monastiques, comme saint Anselme et saint Bernard, et même quelques Pères grecs, eurent aussi une influence notable. La scolastique, atteignant son apogée au XIII^e^ siècle, ne modifia guère ce tableau : les sources auxquelles elle puisait sa doctrine spirituelle furent en ordre presque exclusif celles que nous avons énumérées (4). A côté et en dépit des aspects « juridique », « moralisant », « intellectualiste » que présentait ce moyen âge « scolastique », on peut voir dans cette influence persistante la trace d'un autre moyen âge que celui-là : le moyen âge « monastique ». Celui-ci, nous le constaterons bientôt, s'est prolongé jusqu'en plein XV^e^ siècle. Il se caractérise d'un mot : préférence accordée aux données centrales de la Révélation vécue et non aux spéculations sur celle-ci. Alors que le moyen âge « scolastique », « à la faveur de la dialectique, s'attachait à scruter des problèmes spéculatifs de plus en plus périphériques par rapport aux données centrales de la Révélation » (5) et élargissait peu à peu la fissure entre théologie et mystique par la méthode nouvelle qu'il mettait au point.

C'est ainsi qu'un saint Thomas entend encore maintenir le contact. Les questions consacrées à la contemplation et à la vie contemplative dans la *Secunda Secundae* sont très révélatrices de son inspiration « monastique » — pour employer la terminologie qui vient d'être adoptée. La confiance qu'il accorde à l'aristotélisme et le primat qu'il donne à l'intelligence dans la psychologie humaine l'engagent certes à voir dans la contemplation formellement un acte de l'intelligence. Sur cette base il se demande ensuite si la vision de l'essence divine est possible à l'intellect humain, et dans quelles conditions ; quels sont les degrés de la contemplation ; quels sont ses rapports avec l'amour.

---

(3) Les exemples récents de cette séparation sont nombreux. N'en retenons ici qu'un seul très significatif : il s'agit du plan que le P. F. Cayré, A. A., a dû adopter dans sa *Patrologie et Histoire de la Théologie*. A partir du XVII^e^ siècle (tomes III et IV), il se voit contraint d'examiner successivement la *vie* et la *pensée* chrétiennes, alors qu'il pouvait décrire, sans les dissocier, ces deux aspects durant l'antiquité et le moyen âge (tomes I et II). Quelques autres indices ont été recueillis par le P. M.-J. Congar, O.P., dans l'article *Théologie* du *Dict. Théol. Cath.*, t. XV, col. 423-424.

(4) G. Turbessi, O.S.B., *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Rome, 1944.

(5) J. Leclercq, O.S.B., *Médiévisme et unionisme*, dans *Irenikon*, t. XIX, 1946, p. 13.

L'amour est bien le principe, et aussi le terme, et encore l'effet de la contemplation. Mais la perspective est nettement intellectualiste (6). D'ailleurs ne lisait-il pas chez les maîtres de la vie mystique eux-mêmes de quoi justifier cette perspective ? Saint Augustin, le docteur de l'amour, n'a-t-il pas laissé le célèbre *Intellectum valde ama* ? Et saint Anselme le *Crede ut intelligas* ? Thomas unit en somme cette foi profonde dans les démarches de l'intelligence humaine au plus pur héritage du moyen âge monastique, en une synthèse harmonieuse qui perdra à être commentée, systématisée, scrutée. Dans sa simplicité son exposé dit tout ce que l'on peut dire — moyennant bien entendu le point de départ aristotélicien : primat de l'intelligence sur la volonté.

Ce point de départ se trouve contesté catégoriquement par l'école franciscaine. A tel point qu'on peut se demander si la doctrine mystique des trois derniers siècles du moyen âge ne lui doit pas bien plus qu'à l'école thomiste. L'école franciscaine restitue le primat à l'amour dans la contemplation, et ce par fidélité au même saint Augustin. La béatitude de l'homme, ici-bas comme dans l'au-delà, réside formellement dans la *fruitio*, dans la jouissance de Dieu. C'est de cet angle qu'il faut comprendre la notion franciscaine de la contemplation, telle que nous la lisons, par exemple, dans le *De triplici via* ou dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure comme dans les écrits du bienheureux Jean Duns Scot. Cette notion prolonge, plus fidèlement sans doute que dans l'école dominicaine, l'esprit du moyen âge « monastique », et tout le mouvement de la piété christocentrique et affective qui émut l'Europe du XII[e] et du XIII[e] siècle à la suite de saint Bernard et surtout de saint François d'Assise.

Or un siècle plus tôt, un Richard de Saint-Victor définissait encore la contemplation en une formule qui, compte tenu des nuances diverses, ramassait à peu près l'acquis des siècles antérieurs : *libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa* (7).

Quand on pèse attentivement ces mots et qu'on les compare aux définitions des deux grandes écoles du XIII[e] siècle, tout semble se passer comme si l'adoption par saint Thomas de la dialectique et de l'aristotélisme — pratique que saint Bernard reprochait violemment à Abélard au siècle précédent — lui faisait mettre l'accent sur les premiers mots de Richard : *mentis perspicacia* ; tandis que les maîtres franciscains, plus fidèles à l'esprit de l'augustinisme, accentuaient les derniers. Ces nuances n'entendaient certainement pas, dans leur pensée à tous, l'oubli du reste de la définition. Mais on devine le péril.

(6) G. Turbessi, *op. cit.*, p. 34-75. Cfr *II[a] II[ae]*, q. 180.

(7) *Benjamin major*, I, 4; *P.L.*, CXCVI, 67. Il est remarquable que saint Thomas n'a jamais cité cette définition qu'il n'a pu manquer cependant de lire chez Richard ; mais il en a rapporté une autre, plus intellectualiste, qui se lit à peu près au même endroit du *Benjamin* : *perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas* (*II[a] II[ae]*, q. 180, a. 3, ad 1).

Les accents risquent de devenir des exclusivismes : comme en bien des querelles doctrinales, chacune des parties en présence est tentée d'insister sur la « différence spécifique » qui la sépare de l'autre, si bien que finalement la dite différence spécifique prend figure d'essence inaliénable, sous peine de trahison à l'esprit même qui inspire chacune des tendances. Les idées sur la contemplation n'échapperont pas à cette loi.

* * *

Ces quelques indications situent brièvement les positions à la fin du XIII[e] siècle. Qu'on n'imagine pas cependant que les réactions des idées les unes sur les autres vont occuper la scène entière des doctrines spirituelles pendant les deux siècles suivants. Il n'y a jamais, surtout en pareil domaine, de rupture absolue avec le passé. A côté du moyen âge « scolastique » qui atteint son apogée à cette époque, le vieil esprit du moyen âge « monastique » connaît une survie assez vivace grâce à Cîteaux et à Assise, nous l'avons dit. Nous pourrions citer ici bien des noms qui en témoigneraient (8). Mais cette survie s'opère de

(8) Quelques exemples de cette survie au XIV[e] et au XV[e] siècles. — Rodolphe de Biberach († vers 1360) commente la définition de Richard de Saint-Victor citée plus haut (*De septem itineribus aeternitatis*, part. III, dist. 3; parmi les œuvres de saint Bonaventure, éd. Vivès, t. VIII). Saint Laurent Justinien († 1456) a laissé dans son *Lignum vitae* un *De oratione* qui suit pas à pas les six degrés de la contemplation selon Richard (*Opera omnia*, édit. Venise, 1721, p. 62-63). Robert Ciboule († 1458) aussi suit de près Richard (cfr A. Combes, dans les *Arch. Hist. doctr. litt. Moyen Age*, t. VIII, 1933, p. 183-192).

La contemplation évoque souvent encore, comme chez sainte Hildegarde et sainte Gertrude la Grande, des visions imaginatives, des paroles entendues, des révélations privées. Ainsi sainte Brigitte de Suède († 1373), Marguerite Ebner († 1351), Adélaïde Langmann († 1375).

L'influence des écrits aréopagites reste toujours notable. Nous en verrons des témoins au XIV[e] siècle dans le *Cloud of Unknowing*, et au XV[e] en Nicolas de Cuse, Denys le Chartreux, Gerson. Ces deux derniers voudront délibérément revenir aux sources patristiques qui furent celles du moyen âge monastique.

A côté des chefs de file et des écoles que nous envisageons dans la suite de cet article, il y aurait à citer bien des auteurs, qui ont cherché leur voie dans l'éclectisme (Dante par ex.) ou qui ne font que reprendre les thèmes du courant dominant de l'époque. D'un mot, en dehors de l'école rhénane, de Groenendael et de la *Devotio Moderna*, la faveur va de plus en plus nettement aux grands thèmes franciscains : la contemplation affective, qui dans son degré le plus élevé n'est que l'union d'amour avec Dieu; la contemplation de la personne du Christ; les étapes ascendantes de la méditation à la contemplation (de l'humanité du Christ à la divinité). Les témoins de cette faveur sont innombrables. Dans l'ordre franciscain paraissent notamment sainte Angèle de Foligno († 1309), Raymond Lulle († 1315), l'auteur des *Meditationes vitae Christi* (Jean de Caulibus ? En tout cas, premier tiers du XIV[e] s.), Jean Brugman († 1473), saint Bernardin de Sienne († 1444). En dehors de l'ordre franciscain, on peut citer notamment la bienheureuse Dorothée de Montau († 1394), Raymond Jourdain († 1381), Ludolphe le Chartreux († 1370), Jérôme de Mondsée, O.S.B. († 1475).

Nous leur assimilerions volontiers sainte Catherine de Sienne († 1381), qu'on ne peut rattacher à l'école dominicaine rhénane du XIV[e] siècle; celle-ci, en Rhénanie au moins, cherche sa voie dans d'autres directions.

plus en plus en marge de la théologie, et les efforts quasi désespérés du XIV[e] siècle pour sauver l'union de la théologie et de la mystique seront sans lendemain.

La théologie, on le sait, avait réalisé des progrès considérables au XIII[e] siècle. Elle avait précisé sa méthode et son objet, elle avait vu s'ouvrir devant elle des horizons nouveaux, et se révéler des tâches nouvelles. Assez naturellement, une telle avance en un point se traduit ailleurs par du flottement : un réajustement, une tentative de repenser les autres disciplines en fonction de ces acquisitions se montrent nécessaires. Telles les découvertes récentes de la physique nucléaire qui imposent la revision de bien des valeurs humaines, et non seulement de l'art de la guerre.

Le grand mérite de l'école mystique dominicaine rhénane est précisément d'avoir tenté ce réajustement. Ses grands théoriciens (9) ne paraissent pas toujours avoir connu personnellement les plus hautes expériences de la contemplation mystique. Ces rhénans sont des prédicateurs et des directeurs de conscience. Mais aussi des théologiens. En 1267 la direction des dominicaines a été confiée expressément à des frères « doctes » (10). Ce genre d'activité apostolique, joint à leur formation scolastique, explique leur goût prononcé pour le « mysticisme spéculatif ». Qu'on ne croie pas que ce mysticisme spéculatif est tel parce qu'il aurait adopté les cadres et la méthode vulgarisés par la *Somme Théologique* de saint Thomas. Il s'agit plutôt d'un effort, d'une « dialectique » qui tente de décrire l'union mystique et la contemplation à la fois en fonction du processus psychologique de la grâce envahissant l'âme dépouillée et en fonction de quelques grands thèmes doctrinaux (11). C'est ainsi que, non sans raison, on a pu rapprocher leur conception du progrès spirituel de celles du néo-platonisme ou du stoïcisme.

L'initiateur fut Maître Eckhart († 1327) (12). Il a pâti indiscutablement des tendances outrancières où tombaient, au début du XIV[e] siècle, divers groupements spirituels hétérodoxes : Ortlibiens, Béghards, Frères du Libre Esprit, etc. Ceux-ci rejetaient la valeur des œuvres, celle de la vie sacramentelle, et toute discipline ecclésiastique. Ils adoptaient dans leur conduite morale à la fois le rigorisme et le laxisme des Manichéens de tous les temps : rigorisme dans le « dépouillement »

(9) Nous avons dit pourquoi (note 8) nous n'étudions pas sainte Catherine de Sienne ici ; nous croyons en effet, en dépit des traits dominicains de sa physionomie spirituelle, qu'elle manifeste davantage le courant de la contemplation-amour signalé plus haut (cfr M. Gorce, *Dict. Spirit.*, t. II, 340-347).

(10) Sur les répercussions « spéculatives » de cette tâche de direction spirituelle, voir G. Théry, O.P., *Le développement des études eckhartiennes*, dans la *Vie Spirit., Suppl.*, n° 7, 1948, p. 321-325.

(11) Cfr M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane, Eckhart, Tauler, Seuse*, dans les *Mél. Sc. Relig.*, t. III, 1946, p. 76.

(12) Excellente peinture de la physionomie d'Eckhart par G. Théry, *art. cit.*, p. 310-318.

préalable à la « liberté » de l'union spirituelle. Maître Eckhart aussi prêchait le dépouillement de tout le créé (ce qu'il appelait *Abgeschiedenheit*), pour arriver à l'union purement spirituelle et à la contemplation de Dieu. Ce thème est développé au long d'une dialectique qui varia légèrement au cours de sa carrière.

Au début, à l'époque du premier séjour à Paris (1301-1303), sa tournure d'esprit, volontiers paradoxale, lui fait admettre le néant de l'âme « tant qu'elle n'a pas atteint à la totalité (fût-elle impensable) de l'en-soi divin » (13); et en même temps le « néant » de l'être divin (parce que l'être est par lui-même toujours limité). Ce point de vue le pousse à exagérer, même en matière spirituelle, le primat thomiste de l'*intellectus* sur l'être, au point de l'ériger en axiome ontologique (ainsi la première des *Quaestiones parisienses* : *intelligere est altius quam esse*). Dans l'âme humaine, la partie la plus élevée sera donc la *Vernunft* (raison), appelée encore *Seelenfünklein* (« étincelle », fine pointe de l'âme, ou parfois *Grund der Seele* (fond de l'âme). Ce quelque chose (*Etwas*) est le siège de la vie divine et donc de la vie contemplative. Il est divin. Thèse dangereuse. Au procès de Cologne, en 1327, il précisa que cet *Etwas* ne veut pas signifier l'incréabilité de l'âme, ou d'une de ses parties. Ce qui sauve sa doctrine de toute saveur panthéiste et la laisse compatible avec le dogme de l'inhabitation divine dans l'âme.

Après la période parisienne, Eckhart rétablira le primat de l'être, distinguera Dieu (ce mot évoque le sujet des attributs que nous lui donnons) de la Déité (ce qu'il y a d'inconnaissable en Dieu, ce qui le distingue donc radicalement du créé, ce qui fait qu'il est lui-même); et précisera que dans le *Seelenfünklein* se réalise la « naissance » du Verbe par la grâce. Cette naissance fait suite à l'affranchissement du péché, et à ce qu'on a pu appeler la *via activa* (vie morale, ascétique, sacramentelle, prière « active »). Elle se consomme dans l'« identité » avec la Déité. Alors seulement existe la vraie contemplation. Mais si cette « contemplation » est le type intellectuel, en elle vision et amour s'unissent dans un acte unique où l'homme trouve « toute béatitude, uniquement de Dieu, par Dieu et en Dieu seul » (14).

Jean Tauler († 1361) fut le disciple d'Eckhart à Cologne. Il est très apparenté à son maître pour les idées doctrinales. La *Vernunft* devient le *Gemüt*, mais ce mot est souvent intraduisible : on a proposé « vouloir foncier » (15). Le *Grund* de l'âme prend une place au moins aussi importante dans sa psychologie religieuse. Même doctrine du Père engendrant le Verbe dans le *Gemüt* de l'âme. Même doctrine de la divinisation de l'âme par « le *Gemüt* qui se reconnaît Dieu en Dieu

(13) M. de Gandillac, *art. cit.*, p. 44.
(14) Cfr le traité de *L'homme noble*, éd. Ph. Strauch, Berlin, 1933.
(15) Traduction française des *Sermons de Tauler* par E. Hugueny-G. Théry-A. Corin, Paris, 1927-1931.

tout en étant cependant créé » (16). Même doctrine du dépouillement indispensable pour arriver à cette divinisation et finalement à la contemplation. Mais, plus prudent qu'Eckhart dans ses affirmations, plus méfiant à l'endroit des subtilités théologiques, plus réservé sur la possibilité de l'abandon total qui « n'est jamais ici-bas qu'une très brève réussite », il insiste sur les « techniques du dépouillement » (17). L'homme est, comme dit saint Paul, chair, âme et esprit. Division tripartite qui explique le triple dépouillement de l'ascension spirituelle. L'« homme extérieur » sera purifié par la vie morale. L'« homme de raison », par l'éducation de l'intelligence, des intentions et des œuvres. Après ces épreuves, l'« homme intérieur » aussi sera purifié parce qu'habité par Dieu, illuminé en un instant dans la contemplation, et enflammé d'amour (18). A remarquer que l'amour est, dans cette déification de l'homme, au-dessus de la connaissance (19).

Henri Suso († 1366), né entre 1296 et 1302, entra très jeune dans l'ordre de saint Dominique. Peut-être fut-il le disciple d'Eckhart à Strasbourg et le condisciple de Tauler. Il s'efforce de faire le partage entre la liberté spirituelle des faux mystiques et le vrai dépouillement de l'âme. C'est le but du *Livre de Vérité*, écrit vraisemblablement entre 1327 et 1329 (20). Lui-même, à la différence sans doute de ses prédécesseurs, connut les expériences mystiques, et, comme Tauler, les épreuves qui accompagnent le vrai dépouillement, la vraie *Gelassenheit*. Au moment où l'âme « perd le sentiment d'être distincte de Dieu », Suso voit l'« union sans distinction ». Le *Livre de la Vérité*, principalement au chapitre 5, veut préciser la pensée d'Eckhart sur ce point (des indications précieuses sont à trouver en plusieurs autres endroits de ses œuvres, en particulier dans les deux *Livres des Lettres*). Il insiste sur la transformation de l'homme dans le Christ. Comme l'avait fait Eckhart, il décrit cette transformation comme un « mode générateur », une naissance. Mais Suso se rapproche de la façon dont en parlait le 4e Evangile : cette nouvelle naissance est celle de l'homme et non une nouvelle naissance du Verbe dans le *Grund der Seele*. Comme Eckhart et Tauler, Suso rappelle l'indispensable dépouillement effectif pour arriver à l'union de l'essence de l'âme avec l'« Un », l'« Eternel Néant ». (On trouve dans cette expression paradoxale, fréquente sous sa plume, l'influence certaine de la théologie

(16) Sermon 64, éd. Vetter.
(17) M. de Gandillac, *art. cit.*, p. 60-72; B. Lavaud O.P., *Les épreuves mystiques selon Jean Tauler*, dans la *Rev. thomiste*, t. XLV, 1939, p. 309-329.
(18) Serm. 68, éd. Vetter.
(19) Serm. 64, éd. Vetter.
(20) Son *Livre de la Sagesse éternelle*, écrit en allemand, et son adaptation latine, l'*Horologium Sapientiae*, composés entre 1333 et 1341 (on ne sait lequel a précédé l'autre; signalons que Mgr C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Frib.-en-Br., 1941, date le premier de 1348) ont une ambition plus modeste : soumettre au lecteur des « pensées simples » qui évoquent l'*Imitatio* et aident à la méditation du Christ souffrant.

négative dionysienne, à travers maître Eckhart en particulier). Cette union est au-dessus de toute compréhension. Elle a son corollaire dans l'union des puissances de l'âme, qui atteignent Dieu sans l'intermédiaire d'« espèces créées ». Dans cette intuition, « par l'inconnaissance, la Vérité devient connue ». Cette « anéantissante absorption dans le Néant », de l'âme et de ses facultés qui « se perdent » en Dieu, ne supprime pas la distinction du Créateur et de la créature : comme l'œil qui « devient un avec son objet, et cependant chacun des deux demeure ce qu'il est ». Là est la béatitude, où l'âme « contemple Dieu nu » et l'aime, sans savoir qu'elle le connaît et l'aime — cette conscience serait un écran —, « repose toute et seule dans le Néant et ne sait rien de l'être que Dieu ou le Néant est ». Cette connaissance « sans aucune image ni similitude » de Dieu et des créatures en Dieu est la « connaissance matutinale », par opposition à la « connaissance vespérale » où demeurent images et distinctions. Suso continue ses explications en insistant, contre les mystiques hétérodoxes, sur la possibilité de pécher qui reste à l'homme ainsi élevé ; et sur l'humilité nécessaire à tous (surtout s'ils n'ont pas accédé à la compréhension de « ce qu'est le susdit Néant ») de « s'en tenir à la doctrine commune de la sainte Eglise ». « On voit beaucoup d'hommes bons et simples qui atteignent une louable sainteté sans que leur soit donné vocation à cela » (21).

Le *Livre de la Vérité* de Suso est certainement l'un des plus beaux écrits sur la contemplation que le XIV^e^ siècle nous ait légué. On reste confondu, en le méditant, de la hardiesse intellectuelle, dialectique, de son auteur, et de l'art unique avec lequel il y a traité d'un des sujets les plus difficiles, peut-être même le plus difficile de tous.

L'école rhénane entraîna dans son sillage bien des spirituels de l'époque (22). Ils n'eurent plus la taille de leurs devanciers. La seule exception à cette médiocrité fut sans doute le B^x^ Jean Ruysbroeck († 1381). Ce grand mystique de Groenendael dépend en plus d'un point de maître Eckhart, mais il a tenu à ne pas laisser d'équivoque sur sa pensée « dualiste », c'est-à-dire sur sa doctrine de la distinction

(21) Au-dessous de la contemplation proprement dite dont traite le *Livre de la Vérité*, Suso connaît divers autres « états d'oraison » qu'on a pu caractériser (cfr J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris, 1946, p. 263-266) comme correspondant au « recueillement » et à l'« extase » des auteurs postérieurs. Au-dessus de l'extase, il reconnaît encore le « transport » (*übervart*) et le « rapt » (*abzug*) dont saint Paul eut l'expérience : le premier « se distingue du rapt en ce qu'il laisse l'esprit dans sa forme propre au lieu de le ravir pleinement en Dieu ».

(22) Voir à leur propos *Dict. Spirit.*, t. I, 324-325 ; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, Leipzig, 1874-1892, t. II, p. 3-306. En particulier Rulman Merswin († 1382 ; cfr W. Preger, *op. cit.*, t. III, p. 245-407) ; les « Amis de Dieu » (cfr *Dict. Spirit.*, t. I, 493-500). Au XV^e^ siècle, on relèvera encore l'influence des rhénans chez Nicolas de Cuse († 1464), resté célèbre par son attrait pour la traditionnelle ténèbre dionysienne et par sa négation d'une nécessaire connaissance antécédente ou concomitante dans la contemplation. Et chez Henri Herp (voir plus bas).

entre Dieu et la créature. C'est ce qu'a précisé expressément le *Livre de la Vérité suprême* (*Dat boec der hoechster waerheit*) : « aucune créature ne peut être ou devenir sainte au point de perdre sa nature créée et de devenir Dieu » (23). Certaines expressions du livre III de l'*Ornement des Noces spirituelles* (*De gheestelyke brulocht*) ont provoqué cependant les critiques de Gerson (24).

La doctrine mystique de Ruysbroeck explique alors dans quelle mesure l'homme peut arriver à l'union avec Dieu. Au début de sa carrière d'écrivain, il admettait la possibilité de la vision intuitive de l'essence divine (25). Plus tard il semble avoir été plus réservé; ainsi dans le traité de *La Pierre brillante* (26). Ce traité résume dans les chapitres 1 à 9 les deux premiers livres de l'*Ornement*, et précise dans les chapitres suivants le troisième livre consacré à la contemplation proprement dite. On a supposé que ces précisions ont été provoquées par les discussions qui, vers 1330-36, eurent pour objet la vision faciale et immédiate de Dieu par les élus, et qui cessèrent à l'intervention de Benoît XII (27).

Quant à la doctrine mystique proprement dite de Ruysbroeck, on peut y distinguer trois éléments essentiels : l'exemplarisme, l'introversion et la vie d'union (28). Éléments traditionnels, mais réunis en une synthèse originale.

La doctrine trinitaire est à la base de l'exemplarisme. La vie divine est un mouvement de flux et de reflux, expansion et contraction, partant de l'unité de nature, d'où procèdent les trois personnes, pour revenir à l'unité dans une commune jouissance. La vie éternelle de la créature, dans les idées exemplaires, participe à ce flux et à ce reflux (29). Même la structure de l'âme est calquée sur le modèle

(23) Ed. *Ruusbroec-Genootschap*, III, 276-277. Cfr P. A. Van de Walle, *Is Ruusbroec pantheist ?* dans *Ons Geestelijk Erf*, t. XII, 1938, p. 359-391; t. XIII, 1939, p. 66-105.

(24) P. A. Van de Walle, *art. cit.*; A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I et II parus, Paris, 1945 et 1948. M. d'Asbeck (*La mystique de Ruysbroeck l'Admirable. Un écho du néoplatonisme au XIV^e^ siècle*, Paris, 1930, p. 287) exagère à l'extrême l'opposition entre l'expérience de Ruysbroeck et les dogmes.

(25) Ainsi l'*Ornement des Noces Spirituelles*, III, 6 (éd. *Ruusbroec-Gen.*, I, 247-9).

(26) Ch. II (*éd. cit.*, III, 33-36).

(27) Constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336 (Denzinger-Bannwart, n° 530). — Cfr *Ornement*, tr. fr. Bénédictins de Wisques, t. III, Bruxelles, 1928, p. 224; L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique* (chez Ruusbroec), dans la *Rev. Asc. Myst.*, t. III, 1922, p. 250-272; J. Huijben, O.S.B., *Ruysbroeck et S. Jean de la Croix*, dans les *Et. Carm.*, t. XVII, 2, 1932, p. 232-247; W. H. Beuken, *Ruusbroec en de middeleeuwse mystiek*, Bruxelles, 1946, p. 98-100.

(28) Cfr L. Reypens, S.J., *Ruusbroec's mystieke leer*, dans *Jan van Ruusbroec, leven, werken*, Malines, 1931, p. 151-177; Id., *Ruusbroec's mystiek als bekroning der inkeeringstheorie*, dans *Ons Geestelijk Erf*, t. VI, 1932, p. 257-281.

(29) P. ex. *Livre des douze Béguines*, 28 (*éd. cit.*, IV, 61-63); *Ornement*, III, 5 (*éd. cit.*, I, 244-247); *Miroir du salut éternel*, 17 (*éd. cit.*, III, 198-205).

divin. Doctrine augustinienne. Ses trois facultés supérieures, mémoire, intelligence, volonté, tirent leur origine naturelle de l'unité de l'esprit. Et cette unité, de même que « l'unité quant à l'essence » que l'homme possède en Dieu, et que « l'unité des puissances inférieures », doivent être « possédées surnaturellement » (30). C'est l'œuvre de l'homme qui descend en lui-même en parcourant les trois étapes décrites dans l'*Ornement* : *werkend leven, God-begeerend leven* et *God-schouwend leven* (vie active, désirant et contemplant Dieu). L'homme découvre ainsi dans le fond de son âme l'image de Dieu et s'associe à la vie des trois personnes divines (on se rappelle Eckhart), jusqu'à ce qu'il parvienne, au sommet de la contemplation, à l'« union sans différence » avec l'essence divine, à la « possession ». C'est la « vie commune », qui ne se peut « sans exercice d'amour », et par laquelle l'âme humaine est entraînée dans la vie trinitaire elle-même.

La contemplation constitue donc, pour Ruysbroeck comme pour les auteurs de l'école rhénane, le sommet d'une expérience dont la description est étroitement liée à des idées dogmatiques. Mystique spéculative ? Sans doute. Mais moins intellectuelle, dans sa démarche comme dans son terme, que celle d'Eckhart. Ruysbroeck se sépare encore d'Eckhart, et surtout de Tauler, par la moindre importance accordée aux « techniques de dépouillement ». Il se rapproche de Suso par le souci de mouler une expérience personnelle très riche dans les termes d'une école spirituelle spéculative (31).

Les disciples de Ruysbroeck à Groenendael n'eurent pas l'audace de leur maître, et de loin. L'un des plus notables de ceux-ci est Jean de Leeuwen († 1378). Il paraît avoir clarifié la pensée de son maître. Son traité *Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert* (ce que comprend un homme pauvre d'esprit) distingue, comme Ruysbroeck, *werkende leven, innige* (=intérieure; et non *begeerende*) *leven,* et *God-schouwende leven*; mais il ajoute à cette triple étape celle de la *gedochsamheit,* c'est-à-dire abandon, remise totale de soi à Dieu (32). Le P. L. Reypens, comparant les textes de Leeuwen à

(30) *Ornement,* II, 2 (*éd. cit.,* I, 145).

(31) Ajoutons que Ruysbroeck connaît, à côté de cette conception centrale de la contemplation, les phénomènes mystiques corporels. Le second livre de l'*Ornement* (*begeerend leven*) les situe au cours de la première phase de cette étape; ce sont les expériences *in den geest* (= dans l'esprit : révélations, visions intellectuelles); *boven zichzelf* et *boven den geest* (= au-dessus de soi-même et de l'esprit), « quoique non absolument hors de soi » (ravissement); et *boven zichzelf* (= au-dessus de soi-même : illuminations soudaines, « œuvres de Dieu lui-même »); cfr II, 24 (*éd. cit.,* I, 163-5). Cfr M. Smits van Waesberghe, S. J., *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp,* Nimègue, 1945).

(32) Ed. H. Dorrestijn, dans *Ons geestelijk Erf,* t. VIII, 1934, p. 5-38. Cette division correspond à peu près à celle que le P. St. Axters, O.P., a pu proposer pour publier une anthologie de ses œuvres : *tsedeleke, tgheesteleke, tgodteleke leven* (= vie morale, spirituelle, divine. Cfr *Jan van Leeuwen. Een bloemlezing uit zijn werken,* Anvers, 1943). Elle peut se retrouver d'ailleurs dans le traité récemment édité *Van vijf manieren broederliker minnen* (= Des

ceux de Ruysbroeck, conclut que « pour de Leeuwen la plus haute vie mystique est verbalement plus claire qu'elle ne l'était chez Ruysbroeck : ce sommet est la vraie contemplation de Dieu » (33). Il semble bien qu'il s'agit là d'une contemplation immédiate, avec primat de l'amour, quoique ces précisions soient absentes de la pensée des écrivains spirituels de cette époque.

Primat de l'amour : le disciple qui a simplifié et clarifié le maître cède ici à la tendance de son époque. Le fait sera encore plus frappant chez un autre spirituel de Groenendael, Jean de Schoonhoven († 1432) qui préfère manifestement à la mystique spéculative les régions moins élevées de l'ascèse. Et dans sa conception de la contemplation le caractère humble et affectif supplante les tendances dogmatiques, théologiques ou intellectuelles des rhénans et de Ruysbroeck. L'influence de la *Devotio moderna* est manifeste (34).

* * *

Ainsi, le XIV^e^ siècle s'achève en produisant, dans l'école rhénane et à Groenendael, les essais les plus audacieux qui aient jamais été tentés, semble-t-il, pour unir théologie et mystique.

Mais dans ces mêmes années finales du siècle on devine déjà une lassitude, un désenchantement, un scepticisme. On ne met en doute ni la réalité de la contemplation ni ses exigences. Mais on doute qu'elle soit au terme de ces techniques de dépouillement et de ces ascensions intellectuelles. Ses répercussions psychiques font davantage impression (35). On se méfie des spéculations sur le Verbe naissant dans l'âme et sur le retour de celle-ci dans le Néant divin. On s'étonne que la contemplation ne soit que le fait d'une élite, jouissant des facilités d'un état de vie strictement « contemplatif ». On doute d'ailleurs de plus en plus de la possibilité de la vision directe de Dieu, et on insiste sur l'aspect gratuit de la contemplation. L'essentiel de l'Evangile n'est-il pas l'amour ? Les vieilles écoles monastiques et l'école franciscaine n'étaient-elles pas davantage dans le vrai en faisant de la contemplation un acte formel d'amour ? et en la faisant s'inspirer de la méditation du Christ ?

Le XV^e^ siècle va tirer en somme du primat de l'amour dans la contemplation toutes ses conséquences, et c'est le principal mérite d'un courant né dans les Pays-Bas, la *Devotio moderna*, d'avoir ramené la vie mystique, même dans son exposé théorique, au niveau de tous. La vie morale et ascétique, traduction concrète de l'amour de Dieu,

---

cinq manières de la charité fraternelle; éd. J. Delteijk, Utrecht, 1947, p. 68-89).

(33) *Ons geestelijk Erf*, t. IX, 1935, p. 59; cfr J. Delteijk, *op. cit.*, p. 77.

(34) J. Huijben, O.S.B., *Jan van Schoonhoven, leerling van den zaligen Jan van Ruysbroec*, dans *Ons geest. Erf*, t. VI, 1932, p. 282-303.

(35) Ceci deviendra assez net en Angleterre, avec Julienne de Norwich († 1442) et Margery Kempe († 1438), et en Suisse avec saint Nicolas de Flue († 1487).

revient à l'avant-plan. Cette tendance « moralisante » se découvre un peu partout. Il se fait aussi une sorte de passage de « l'objectif » dans la contemplation (Dieu, Trinité, Christ, grâce...) au « subjectif », au « psychologique » (amour, consolation, vertus...). Cette autre tendance se découvre aussi très fréquemment. Ces glissements n'aboutissent pas encore à des synthèses psychologiques de la vie mystique du genre de celles du XVI[e] siècle espagnol. Mais on est sur la voie.

Les causes de ce mouvement sont multiples. Les écoles spéculatives et Groenendael ne donnent plus d'hommes de premier plan comparables à ceux qui les ont illustrées pendant les siècles précédents. Le nominalisme discrédite les démarches de la raison, même éclairée par la foi; le verbalisme des discussions théologiques, l'abandon de la forte spéculation métaphysique aboutissent au même discrédit; et celui-ci rejaillit sur les efforts de la mystique spéculative. La décadence religieuse du XV[e] siècle impose un mouvement réformateur; d'où l'accent sur les préoccupations morales et ascétiques. L'humanisme naissant dirige les regards sur l'homme lui-même. Mais cet humanisme retourne en même temps vers les sources anciennes, païennes et chrétiennes. Ce retour aux anciens est très net chez quelques mystiques comme Gerson, Denys le Chartreux, ou même dans la philosophie religieuse d'un Marsile Ficin.

En conséquence de cette situation, le XV[e] siècle conçoit la contemplation plus modestement que les spéculatifs du XIV[e]. Attitude qui n'est pas sans gravité pour la suite : on doit constater qu'à ce même moment la théologie et la vie mystique se séparent et que cette séparation sera désormais irrémédiable ([36]). Pour ne citer qu'un exemple, l'*Imitation* met en garde ses lecteurs contre les dangers de la science — et elle a raison d'attaquer les abus d'une scolastique intempérante jusqu'à perdre le contrôle de ses propres résultats. Les théologiens étaient visés directement dans ces pages cinglantes. Rien d'étonnant qu'à leurs yeux l'*Imitation* ne devienne le type d'un genre littéraire nouveau : le « livre de dévotion ». Et cette littérature-là, « dogmatiquement, ils ne la prennent plus au sérieux ».

On peut assurément découvrir des antécédents nombreux de l'*ama nesciri* et du *Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus nec arguemur in iudicio.* Saint Thomas lui-même n'a-t-il pas réalisé, après l'extase du 6 décembre 1273, que son immense effort spéculatif n'était que paille en regard de la vision de Dieu ? *Quid curae nobis de generibus et speciebus* ? On croit entendre l'écho d'un saint Pierre Damien...

Plus près du XV[e] siècle les accents les plus nets de cette mentalité

(36) Cfr M.-J. Congar, O.P., art. *Théologie, Dict. Théol. Cath.*, t. XV, col. 411-413, 423-424 : La séparation entre théologie scolastique et théologie mystique se produisit « à partir surtout du XV[e] siècle ».

désabusée éclatent d'abord en Angleterre. Le *Fire of Love* et la *Form of Perfect Living* de Richard Rolle († 1349) ignorent la scolastique, ou même simplement les théories abstraites. Dieu n'est-il pas inconnaissable ? Sa contemplation n'est-elle pas nécessairement obscure ? Et la part essentielle n'y revient-elle pas à l'amour, et concrètement à l'amour du Christ ? Et quand Rolle entreprend de décrire la contemplation, il ne trouve à évoquer que des expériences psychologiques analogues : le feu intérieur (*calor*), le chant (*canor*), le ravissement (*raptus*), la douceur (*dulcor*).

Descriptions encore plus dépouillées des vanités scolaires dans l'anonyme *Cloud of Unknowing* (vers 1350-1370). Cet admirable traité, peut-être le plus beau de tout le XIV^e^ siècle, est dionysien jusque dans son titre (il provient de la *Théologie mystique*). L'« apophatisme » y est roi. « L'amour seul peut atteindre Dieu dans cette vie, mais non la connaissance » (37). Et pour accéder à l'unique objet de la contemplation, à ce « nuage d'inconnaissance » qu'est Dieu, il n'y a qu'une voie : le « nuage de l'oubli » des créatures, nuage que seul percera l'amour, comme une flèche hardie, dans un élan nu et dépouillé. Vraiment, les vains discoureurs ne méritent qu'un mépris mélangé d'humour.

Un autre anglais, Walter Hilton († 1396), a entrepris, à l'encontre de la tendance plutôt non conformiste de ses devanciers, un exposé didactique de la vie spirituelle. La *Scala perfectionis* traite des moyens propres pour arriver à la perfection. Or celle-ci consiste dans l'amour de Dieu, et elle se consomme dans la « contemplation parfaite ». Double équation d'où résulte que la contemplation n'est autre qu'« un amour de Dieu si plein de douceur, de suavité et de ferveur, que [l'âme] est ravie hors de soi : à ce moment du moins elle devient une seule chose avec Dieu, elle est transformée à l'image de la Trinité ». Et Hilton traduit la tendance psychologique de son école en comparant expressément cette union à celle du mariage (38), et en en décrivant les étapes préparatoires comme une « nuit qui n'est pas sans clarté et nous fait approcher du jour véritable » (39). Thérèse d'Avila et Jean de la Croix se laissent pressentir.

* * *

(37) *Cloud*, ch. 8. Trad. fr. M. Noettinger, Tours, 1925. Il est frappant de constater l'estime du *Cloud* pour certaines « techniques » contemplatives, comme la répétition d'un mot simple : *God, sin, love*. Cette répétition est destinée à percer le « nuage de l'inconnaissance ». Il y a une analogie certaine entre ce procédé et les « aspirations » prônées au XIII^e^ siècle par Hugues de Balma, et au XV^e^ par Henri Herp. Saint Ignace de Loyola ne méprisait pas ces artifices (voir M. Olphe-Gaillard, S.J., *De l'usage et de l'utilité des méthodes contemplatives dans le catholicisme*, dans *Et. Carmélitaines*, 1949 [Technique et contemplation], p. 69-76). Inutile de souligner les rapports de ce procédé avec celui de l'hésychasme orthodoxe, du XI^e^ au XIV^e^ siècle (voir A. Bloom, *ibid.*, p. 49-67).

(38) *Scala*, I, 8. Trad. fr. M. Noettinger, Tours, 1923.

(39) *Scala*, II, 24.

Mais c'est sur le continent que le raz-de-marée moralisant et psychologique va surtout déferler. La vie spirituelle, de la fin du XIV^e^ siècle au XVI^e^ siècle, y est dominée par la *Devotio Moderna*. Le fondateur de ce mouvement, Gérard Groote, mourut prématurément en 1384 (40). Sa forte personnalité donna une vigoureuse impulsion rénovatrice à la vie religieuse des Pays-Bas. Certes il ne renia pas complètement les courants antérieurs. Lui et ses disciples ne sont pas sans rapports doctrinaux certains avec les rhénans ou Groenendael. Ils répandent volontiers le genre des *Méditations* pieuses sur la vie de Jésus ou d'autres sujets religieux, genre déjà connu au siècle précédent, et autorisé, à tort d'ailleurs, du nom de saint Bonaventure. Ils suscitent aussi des prédicateurs de valeur, animés d'un zèle authentique pour le relèvement de l'Eglise décadente de ce moyen âge finissant.

Ils furent surtout des écrivains spirituels. Gérard Groote lui-même a laissé un nombre considérable d'œuvres autobiographiques, oratoires, épistolaires et ascétiques. On y peut découvrir les traits de son tempérament spirituel : un certain volontarisme pratique, un anthropocentrisme axé sur le souci du salut éternel, un certain pessimisme insatisfait par les formes existantes de la vie religieuse tout autant que par le mariage, la réaction contre les faux mystiques de couleur panthéiste, assez répandus un peu partout. Tout cela ne peut que lui inspirer la méfiance pour la mystique spéculative de Groenendael et d'ailleurs. La contemplation ? Elle s'identifie avec la charité : toujours le même refrain : *contemplacio seu perfeccio caritatis* (41). Il a l'air de trouver superflue toute précision ultérieure. La seule chose qu'il importe de rappeler, c'est le dépouillement sérieux préalable, la *spiritualis paupertas* (42), et l'*imitacio humanitatis Christi*, voie d'accès *ad divinitatem per contemplacionem* (43). (Une autre voie d'accès, parallèle à la contemplation, est la vie active : à la fin du siècle, on admet comme allant de soi cette sorte d'équivalence entre les deux vies, contemplative et active, contre quoi Rolle, par exemple, s'insurgeait encore avec vigueur un demi-siècle auparavant).

Gérard Groote fut suivi dans ses idées dominantes par Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398; plus systématique que Groote dans la technique de la méditation), Gerlach Peters († 1411) et Thomas a Kempis († 1471). Ce dernier mérite une mention spéciale en raison de l'influence extraordinaire que connurent les quatre petits traités réunis sous le nom de *De imitatione Christi* (titre inspiré des premiers mots du premier traité). Thomas a Kempis, on en a plus d'une preuve, n'était certainement pas un esprit extrêmement original. Ceci est de

(40) Sur l'histoire de la *Devotio Moderna*, voir R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam, 1940.
(41) *Epist.* 45; éd. W. Mulder, Anvers, 1933, p. 181.
(42) *Epist.* 71; *éd. cit.*, p. 294.
(43) *Epist.* 9; *éd. cit.*, p. 31.

nature à inspirer la prudence quand il s'agit de lui attribuer la paternité intégrale de l'*Imitatio*. Quoi qu'il en soit par ailleurs de cette question, on peut le considérer comme son rédacteur définitif (44).

On a relevé, dans l'œuvre certaine de Thomas comme dans l'*Imitatio*, des tendances assez analogues à celles signalées chez les auteurs précédents : dévotion affective et contemplation de l'humanité du Christ, pour accéder à celle de sa divinité et à l'union à Dieu dans la libération de l'âme. Ceci se remarque surtout au second livre de l'*Imitatio* (45) : aussi paradoxal que cela paraisse, le thème de l'imitation du Christ dans la doctrine de l'*Imitatio* paraît donc relativement peu fréquent (46). Thomas ne paraît, ni dans l'*Imitatio*, ni dans les autres œuvres, admettre la possibilité, dès ici-bas, d'une vision transitoire de l'essence divine. La contemplation de certaines âmes privilégiées n'est qu'une vision inférieure, différente de la vision des bienheureux non seulement par la durée, mais par sa nature : elle ne se réalise que *ex latere, modice, obscure* (47). On sent le souci de présenter la vie spirituelle dans ses aspects accessibles à tout chrétien. La contemplation s'identifie ainsi pratiquement avec la charité. Cependant Thomas connaît et décrit, par exemple dans le *De elevatione mentis* (48) la vision mystique de la vérité divine, mais par l'intervention d'une grâce particulière (49).

En un mot, l'*Imitatio* paraît bien résumer certaines tendances de la spiritualité durant la première moitié du XV^e^ siècle. Et elle restera, pour bien des générations ultérieures, l'expression la plus claire et la plus simple de la *Devotio Moderna*.

Ce mouvement paraît donc sous un jour assez favorable. Certes il fut suspecté, dès Gérard Groote, en raison de certaines attaches avec la mystique hétérodoxe du XIV^e^ siècle. Plus tard, on suspecta aussi son action sur l'humanisme naissant du XV^e^ siècle et sur la Réforme du XVI^e^. L'estime que Luther, et peut-être celle que Wessel Gansfort et Erasme lui ont vouée, justifierait peut-être ce jugement sévère. Par ailleurs, l'Eglise avait un besoin urgent de sang nouveau, de rénovation intérieure, spirituelle. Et après les excès spéculatifs du XIII^e^ et surtout du XIV^e^ siècle en matière spirituelle, le retour au primat absolu de la charité, le retour à la conformité concrète à la

(44) Nous n'entrerons pas dans les discussions séculaires à propos de l'auteur de l'*Imitation*. On sait que la dernière en date des théories à ce sujet est due au P. J. Van Ginneken, S. J., qui fait remonter les origines de l'*Imitatio* à Gérard Groote lui-même, et considère Thomas comme son rédacteur, ou même seulement son compilateur définitif.

(45) P. Debongnie, dans la *Rev. Asc. Myst.*, t. XXI, 1940, p. 242-248.

(46) P. Debongnie, *Les thèmes de l'Imitation*, dans la *Rev. Hist. Eccl.*, t. XXXVI, 1940, p. 284-344.

(47) Cfr G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis*, Lyon, 1931.

(48) Ed. M. J. Pohl, t. II, p. 399 sv.

(49) W. Scherer, *Der ehrwürdige Thomas von Kempen und die mystische Beschauung*, dans *Zeitschr. Asz. Myst.*, t. VIII, 1933, p. 242-252.

vie du Christ, le retour aux vertus intérieures (humilité, détachement...) : tout cela fut en soi autant de réactions saines et bienfaisantes. Les choses se sont passées comme si le sens profond de l'Eglise, guidée par l'Esprit Saint, avait perçu le danger d'un intellectualisme exagéré et celui d'une « technicisation » trop poussée de l'ascension intérieure de l'âme.

Et pourtant on ne peut s'empêcher de constater ce qu'a coûté cette saine réaction. Le fossé grandissant entre la scolastique décadente et les nouveaux maîtres de la vie mystique deviendra le fossé entre la théologie tout court et la mystique... Denys le Chartreux († 1471) aura beau puiser chez les Pères, dans son immense érudition, les bases d'une *Theologia mystica*, se vouloir disciple d'un autre Denys, l'Aréopagite, et tenter d'unir la *via negationis* et la « ténèbre » dionysiennes avec le primat formel de l'intelligence dont le convainc saint Thomas. Pierre d'Ailly († 1420), Gerson († 1429) et Robert Ciboule († 1458) auront beau chercher leur voie en matière spirituelle chez le pseudo-Denys, saint Augustin, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, et avouer leur méfiance des rhénans et de Ruysbroeck, Gerson en particulier aura beau poser en thèse le lien de la théologie spéculative et de la mystique dans ses ouvrages *De mystica theologia speculativa* et *De mystica theologia practica* ([50]) — malgré le fait que la première s'appuie sur les puissances rationnelles qui atteignent le vrai, et la seconde sur les puissances affectives dont l'objet est le bien —. Tous ces auteurs ne font qu'exploiter encore au XV[e] siècle le fond commun du moyen âge « monastique », par-dessus les excès de, et assurément aussi en réaction contre, la spéculation du XIV[e] siècle. Et le mouvement né à Windesheim avec Gérard Groote sera finalement plus fort que ces survivances d'un passé bientôt révolu définitivement.

L'influence de la *Devotio moderna* se fit sentir très tôt dans les Pays-Bas et dans les contrées germaniques. Après Thomas a Kempis, on en trouve encore quelques représentants de grande valeur : le franciscain Henri Herp († 1477), dont l'éclectisme ne méprise pas certains cadres de Ruysbroeck ([51]), et Jean Mombaer de Bruxelles

(50) Cfr J. Stelzenberger, *Die mystik des Joannes Gerson*, Breslau, 1928; J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystik*, Louvain, 1928.

(51) Au point qu'on l'a désigné comme le « héraut de Ruysbroeck ». Pourtant son *Spieghel der Volkomenheit* (éd. L. Verschueren, 2 vol., Anvers, 1931) se borne à traduire dans une langue subjective la doctrine spéculative de Ruysbroeck. Sa doctrine est tributaire de sa conception théocentrique des rapports entre l'homme et Dieu. L'essentiel, avec l'aide de la grâce, reste Dieu atteint dans la connaissance et surtout dans l'amour (trait franciscain), avec comme complément obligé l'accomplissement de la volonté divine, dont le signe ascendant est marqué par les progrès dans le renoncement, la pratique des vertus et la prière. A la suite du chartreux Hugues de Balma (XIII[e] siècle), mais dans un sens moins affectif, Herp fait une place importante dans la prière aux « aspirations » (*toegheesten*). Préférence qui correspond à une certaine méfiance des consolations spirituelles. Celles-ci ne sont ni le signe de la perfection, ni la

(† 1501) ([52]). Chez ce dernier notamment on découvre un souci assez inquiet des degrés de la méditation et de l'oraison.

Or Herp et Mombaer sont dignes d'attention au premier chef par la diffusion de leurs œuvres. A la faveur de la domination espagnole dans les Pays-Bas, elles ont été traduites et répandues en Espagne. Ainsi Garcia de Cisneros († 1510), en écrivant son célèbre *Exercitatorio de la vida spiritual*, n'a écrit qu'une anthologie où figurent en bonne place Thomas a Kempis, Jean Mombaer, Gérard de Zutphen ([53]). Et par Cisneros, la *Devotio Moderna* atteint saint Ignace de Loyola. Un peu plus tard, elle influencera sainte Thérèse d'Avila, notamment par l'intermédiaire du franciscain espagnol, François d'Osuna († 1540) ([54]). Ainsi la spiritualité espagnole du XVI[e] siècle, dans ses représentants les plus éminents, doit à la *Devotio Moderna* plus d'un trait caractéristique. Et quand on réalise par ailleurs l'influence de tout premier plan qu'exercèrent ces spirituels espagnols sur ceux des derniers siècles, espagnols ou non, on entrevoit ce que nous devons, aujourd'hui encore, à la même *Devotio Moderna*.

Mais, faut-il le répéter, si l'héritage qu'elle nous a transmis contenait en germe l'allure moralisante et psychologique de notre spiritualité, elle ne contenait plus qu'à un titre relativement extrinsèque ce qui fait la grandeur des doctrines paulinienne et johannique de la vie spirituelle. Cette « mystique » néotestamentaire, le moyen âge monastique en vivait profondément, avant que ne survînt la scolastique. Sans que depuis lors on ait oublié cette vision scripturaire et patristique, il se fait que désormais l'expérience mystique sera décrite *dans le cadre, avec la garantie* de ces données, bien plus que comme l'expérience *de* ces données.

Où faut-il voir l'origine de cette fissure ? Nous croyons que la fin du XIV[e] siècle, avec d'une part le mysticisme spéculatif et de l'autre la *Devotio moderna*, nous en donne le moment précis.

Peut-être nos contemporains ont-ils à tirer de cette constatation quelques leçons. Nous sommes très habiles dans l'art d'écrire l'histoire du passé et des doctrines dont ce passé a vécu. Mais sommes-nous aussi habiles à en suivre les enseignements ? Sommes-nous encore en mesure de « créer » dans la direction que l'histoire nous démontre être la vraie et la bonne ?

Mont César, Louvain. Dom Fr. VANDENBROUCKE, O.S.B.

---

garantie d'une action divine. Cela n'empêche qu'au-dessus de la vie intérieure active et de la vie contemplative, il reconnaît une troisième vie, « contemplative superessentielle » (*ouerweselic*), caractérisée par la gratuité et la passivité. A noter que le primat franciscain de l'amour et de l'imitation du Christ (*exercitia Christiformia*) garde toujours ses droits dans cette ascension dont le cadre évoque de très près celui de Ruysbroeck.

(52) Cfr P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain, 1928.

(53) Cfr M. Alamo, *Cisneros (Garcia de)*, dans le *Dict. Spir.*, t. II, 910-921.

(54) Cfr F. de Ros, *Un maître de sainte Thérèse, le Père François d'Osuna*, Paris, 1936; P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature mystique espagnole du XVI[e] siècle*, Louvain, 1927.