NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 N° 2 1929

Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de théologiens (1)

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 107 - 127

https://www.nrt.be/it/articoli/sur-les-cimes-de-l-oraison-quelques-opinions-recentes-de-theologiens-1-3322

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Sur les cimes de l'oraison

QUELQUES OPINIONS RÉCENTES DE THÉOLOGIENS

Entre théologiens qui étudièrent spécialement la vie contemplative, l'accord ne règne ni sur l'extension plus ou moins grande de l'appel divin aux états mystiques, ni sur le tracé de leur frontière inférieure, ni sur leur exacte relation avec les dons du Saint-Esprit, ni sur la nature du sommet le plus élevé de la contemplation ici-bas. Cette dernière question — la nature des états supérieurs d'oraison — nous occupera seule : elle est d'ailleurs inséparable du problème plus général de l'essence de la mystique surnaturelle.

Sur le thème ainsi délimité, nous entendrons l'avis le plus récent de quelques théologiens et historiens d'exceptionnelle autorité. Je crois superflu de faire remonter cette chronique au delà de l'année 1922, où fut publiée la dixième édition du traité « *Les grâces d'oraison* » de A. Poulain, S. I. L'Introduction, assez importante, écrite alors pour cet ouvrage par le P. Bainvel, S. I., donne un aperçu clair et exact de l'ensemble un peu chaotique des théories mystiques à ce moment.

I.

Un mot d'abord sur l'état du problème à l'époque où écrivait le P. Bainvel. Il trouvait en présence — je me permets d'accentuer quelques grandes divisions schématiques — trois groupes de théories de l'union mystique supérieure.

1. D'abord la théorie minimisante de M. l'abbé Saudreau, qui fait commencer plus bas que d'autres auteurs l'ascension mystique, mais en revanche l'arrête en dessous même du niveau de la connaissance par espèces infuses ou par saisie expérimentale de Dieu. A vrai dire, le savant et pieux auteur admet, superposé à l'état mystique, un « état angélique », comme il l'appelle, état excessivement rare, et miraculeux, où la perception des réalités

divines s'opérerait réellement par espèces infuses. Entre lui et les nombreux théologiens qui font du mode « angélique » de connaissance la caractéristique des états supérieurs d'oraison, on serait tenté de ne voir qu'une simple divergence de terminologie, si la préoccupation d'exorciser la mystique de tout ce qui paraît « extraordinaire » ou « miraculeux », et de la relier ainsi tout entière aux voies communes, n'influençait pas exagérément l'interprétation même donnée par M. Saudreau aux textes des contemplatifs. Lorsque ces textes sont absolument trop décisifs pour n'être point pris à la lettre, tel est le cas de la doctrine des « touches substantielles » chez saint Jean de la Croix, l'interprète s'incline, non sans protester qu'il s'agit là d'une grâce *sui generis*, sortant du cadre de la contemplation mystique.

2. A la tendance minimisante s'oppose une sorte de « maximalisme », combattu avec vivacité par M. l'abbé Saudreau : je veux dire la théorie professée par de nombreux auteurs (dont le plus en vue à notre époque fut le P. A. Poulain), qui découvrent dans l'état mystique, du moins à son sommet, une connaissance expérimentale et directe, une perception immédiate de Dieu présent. Le P. Poulain, dans son Traité, se contente de constater et de décrire cette connaissance extraordinaire, sans essayer d'en esquisser un système théologique : son point de vue pourrait s'accommoder de diverses interprétations. D'aucuns, comme feu Mgr Farges, qui eut en cela des précurseurs parmi les écrivains mystiques anciens, requièrent, pour la saisie expérimentale de Dieu, de véritables espèces impresses, infuses à l'âme, quelque chose donc d'inférieur au *lumen gloriae*. D'autres, par exemple le P. Lahousse, S. I. ; Mgr Waffelaert, évêque de Bruges ; le P. Reypens, S. I., vont plus loin ; s'autorisant des possibilités laissées ouvertes par saint Augustin et par saint Thomas, ils admettraient volontiers qu'en des cas fort rares, exceptionnels (1), la contemplation mystique se couronne

(1) Dont une « méthode d'oraison » ne doit point nécessairement tenir compte, puisque nul ne doit désirer, ni même espérer, ces grâces de pur privilège. De ce point de vue pratique, la réserve de M. Saudreau se comprend.

dès ici-bas par une certaine intuition de l'essence divine, intuition indistincte, imparfaite, non saturante, non totalement béatifique, rendue possible par une communication faible et fugitive de la « lumière de gloire », qui serait alors inhérente à l'âme non « per modum formae permanentis », mais « per modum passionis cuiusdam transeuntis » ; ces dernières formules sont de saint Thomas. En fait, les auteurs qui ont repris aujourd'hui cette hypothèse y furent amenés principalement par l'étude des mystiques germano-néerlandais du XIVe siècle, surtout par la fréquentation de Ruusbroec et de son école. Ils n'eurent en vue, d'ailleurs, il faut le répéter, que ces états de contemplation absolument éminents, dont saint Bonaventure disait : « hoc est privilegium speciale, non legis communis ». Je ne pense pas que personne, parmi les théologiens contemporains, ait songé à interpréter comme vision de l'essence divine tout ce que le P. Poulain (qui ne partageait pas, du reste, cette opinion) appelle un sentiment immédiat, ou une perception de Dieu présent. Cette dernière — vive impression de la proximité, du contact, de l'union réelle entre Dieu et l'âme — est très fréquemment notée dans les documents mystiques ; elle appelle évidemment, dans la presque totalité des cas, une explication plus modeste que l'intuition, si imparfaite fût-elle, de l'essence divine.

3. Un troisième groupe, composé surtout de théologiens thomistes, occupait, vers 1922, entre les deux thèses extrêmes qu'on vient de relater, une position intermédiaire. Groupe assez varié, et confinant, d'un côté au groupe de M. Saudreau, où règne la plus intraitable méfiance à l'égard de tout ce qui dépasserait la connaissance abstractive, et de l'autre côté aux auteurs qui soulignent le caractère immédiat, intuitif, de la haute contemplation. Par exemple, parmi les théologiens dominicains, le P. Garrigou-Lagrange (1) donne plutôt la main à M. Saudreau ;

(1) R. Garrigou-Lagrange, o. p. : série d'articles, de 1920 à 1922, dans « La vie spirituelle ». Le contenu en a été repris dans les deux volumes publiés sous le titre : *Perfection chrétienne et contemplation, selon saint Thomas et saint Jean de la Croix*. Éditions de « La vie spirituelle ». Saint-Maximin, s. d. (Cet ouvrage, qui eut plusieurs éditions, porte des approbations datées de 1923).

le P. Joret (1) tient compte davantage d'une intuition obscure et purement « négative » de Dieu; de même le P. Hugueny, dans ses études sur la mystique de Tauler (2); quant au P. Arintero (3), malgré son attitude sympathique envers M. Saudreau, il maintient contre ce dernier la doctrine des « sens spirituels » et la réalité d'une vision de Dieu « intermédiaire » entre la connaissance abstractive et la vision faciale; enfin, à lire entre les lignes quelques pages suggestives, insérées par le P. Noël dans son édition des « Œuvres complètes » de Tauler, on se demanderait si, pour le fond, il ne prend pas une position analogue à celle de l'école de Ruusbroec : du moins voit-il dans Tauler, et semble-t-il admettre pour son propre compte, l'affirmation d'une vue immédiate de Dieu, distincte toutefois de la vision béatifique, dont elle n'est qu'un avant-goût obscur et lointain (4).

Sous les divergences qu'on vient de noter, tous ces auteurs thomistes ont en commun le trait suivant : l'essentiel de l'état mystique consiste dans une intensification et un exercice plus parfait, « supra-humain », des dons du Saint-Esprit, particulièrement du don de sagesse, sans rupture de continuité avec les degrés inférieurs de la vie surnaturelle. « Qu'est-ce qui caractérise la vie mystique? demande le P. Garrigou-Lagrange, reprenant une série de questions posées par le P. de Guibert, S. I. — Une passivité spéciale, ou la prédominance des dons du Saint-Esprit (5),

(1) F. D. Joret, O. P. « L'élément fondamental de l'état mystique ». Dans : « *La vie spirituelle* », 1921. Voir le volume intitulé : *La contemplation mystique d'après saint Thomas*. Lille-Bruges, 1923. (Nouv. édit. 1927).

(2) P. Hugueny, O. P. « La doctrine mystique de Tauler ». Dans : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1921. Voir aussi l'étude, plus récemment publiée, que l'on analysera ci-dessous, p. 115. — (3) J. G. Arintero, O. P. *Cuestiones misticas*, (2e édit.). Salamanca, 1920. — (4) *Œuvres complètes de Jean Tauler*. Traduction sur le latin de Surius, par E. P. Noël, O. P. Voir, dans le tome IV, pp. 295-357 : « École mystique dominicaine du XIVe siècle », « Avertissement ». — (5) Le P. de Guibert, S. I. « Dons du Saint-Esprit et vie mystique », dans : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, IV, 1923, pp. 321-324) a justement attiré l'attention sur les réserves qui s'imposent ici dans l'usage de la doctrine classique des « dons ». Il conviendrait aussi de s'entendre sur le sens précis du mode

dont le mode supra-humain est spécifiquement distinct du mode humain des vertus chrétiennes, sans pourtant se confondre avec les grâces *gratis datae* » (1).

M. l'abbé Saudreau pouvait souscrire à cette définition : elle n'exige d'introduire, dans la perspective de la mystique, ni des idées infuses, ni un autre mode quelconque de « connaissance angélique ». Mais, ce qu'elle n'exige pas, elle ne l'exclut pas non plus; et les théologiens thomistes qui le voudront, pourront continuer à reconnaître, dans l'exercice supra-humain des dons du Saint-Esprit, du moins à partir d'un certain niveau, l'apparition du mode angélique de contemplation. Le P. Garrigou-Lagrange lui-même n'admet-il pas, en dessous de la vision immédiate de Dieu (qu'il juge ne pouvoir être qu'essentielle et réservée à l'autre vie), mais au-dessus de la connaissance abstractive la plus parfaite, une perception de Dieu, médiate, sans discours toutefois, dans une « passion » surnaturelle imprimée à l'âme par la présence active de l'Être infini?

Au moment où le P. Bainvel écrivait son Introduction, le P. de la Taille, l'éminent théologien de l'Université grégorienne, n'avait encore publié, sur l'oraison mystique, qu'un article assez court, très remarqué pour sa profondeur et sa netteté concise. Deux questions y sont traitées : la vocation commune à la contemplation, et la nature de cette dernière.

A la seconde question, voici l'essentiel de la réponse proposée par le P. de la Taille : « Au lieu de représentations intellectuelles empruntées aux sens par voie d'abstraction, et, sous la lumière propre de la raison, reflétant l'individu sous des traits universels, le contemplatif atteint Dieu par un procédé analogique encore, mais non abstractif, qui peut se comparer à la connaissance angélique, laquelle ne sépare pas comme nous l'universel de l'individuel.

« supra-humain » : tout le problème est là, du moins si l'on cherche une note différentielle théorique de l'état mystique.

(1) R. Garrigou-Lagrange, o. p., *Op. supra cit.*, tome I, p. 331 et suiv., 379 et suiv

A l'égard de Dieu, l'essence même de l'ange joue ce rôle de représentation ou de miroir... L'intermédiaire, dans le cas de l'ange, n'est pas le moyen terme d'un syllogisme; c'est le milieu lumineux, et comme le prisme réfracteur, dans lequel transparaît le soleil divin. Ainsi en va-t-il du contemplatif. Reste à savoir quel est ce milieu lumineux dans lequel le contemplatif atteint Dieu... Il n'est pas une idée abstraite... Est-ce une espèce nouvelle mise dans l'esprit miraculeusement par Dieu, et distincte, par conséquent, non seulement de la raison et de ses produits, mais aussi de la foi, qui est présupposée présente..? Ici il faut distinguer. Il peut se faire, et il arrive en fait parfois, que l'intelligence contemplative se trouve douée par Dieu de connaissances distinctes portant sur certains objets surnaturels : c'est le cas de la vision intellectuelle; elle se fait nécessairement moyennant des représentations distinctes. Mais elle n'est pas essentielle à la contemplation. De soi, l'objet propre et caractéristique de la contemplation, c'est le Souverain Bien, le Bien de la vie future : objet souverainement indistinct, vu son infinité, qui empêche de le circonscrire et de le définir.. : tellement qu'il est connu comme inconnu, et que la contemplation devient de plus en plus haute et plus pure à mesure qu'elle révèle davantage et fait luire plus splendidement cette transcendance ténébreuse... Il est clair qu'aucune représentation distincte ne donnerait cela. Au contraire, la lumière de foi, qui est un rayon obscur de l'éternelle clarté, a cette propriété, si elle émerge et se dégage de la connaissance rationnelle fondée sur le sensible, de renseigner l'âme sur Dieu, qui est son foyer. *In lumine tuo videbimus lumen*. La contemplation, c'est la foi, atteignant, dans le milieu de sa propre lumière, l'*auteur* et l'*objet* de cette illumination.. » (1).

Située dans la foi, la contemplation s'exerce sous la poussée d'un amour surnaturel infus, don de l'Esprit divin; « conscience du don » de Dieu, elle est « expérience du Donateur », « dans la

(1) M. DE LA TAILLE. « L'oraison contemplative », dans : *Recherches de Science religieuse*, tome IX, 1919, pp. 273-275. (Publié aussi en brochure séparée).

lumière de foi » (1). Étant telle, elle ne peut consister en une vision *directe* de Dieu : le P. de la Taille s'élève fortement contre cette opinion, qui lui paraît théologiquement inacceptable. Nous retrouverons plus loin, à propos d'un mémoire récent, sa doctrine positive de la haute contemplation. On peut s'apercevoir déjà qu'il se range au voisinage immédiat de l'école dominicaine.

4. Dans l'Introduction citée plus haut, le P. Bainvel, S. I. ne se contente pas d'exposer les opinions d'autrui : il nous fait part, avec discrétion, de son sentiment personnel. J'ai proposé, dit-il, « il y a vingt ans, [une idée] qui me semble aller davantage au fond des choses (2), en définissant la vie mystique : *la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement*. J'entends par là que Dieu donne à l'âme mystique quelque chose comme un sens nouveau, la conscience de sa vie en Dieu et de la vie de Dieu en elle. Cette conscience elle-même se développerait peu à peu, suivant le développement de la vie mystique, depuis le sentiment de la présence ou d'une touche amoureuse de Dieu en l'âme jusqu'à celui du concours divin à tous nos actes surnaturels, et de l'union — accidentelle bien entendu, mais immédiate — entre lui et nous, entre sa substance et la nôtre, de façon à englober la vie de Dieu et ses opérations en nous, notre vie et ses opérations en lui. Elle serait à la fois connaissance et amour, tantôt la connaissance étant au premier plan et tantôt l'amour » (3).

La remarque suivante éclaire les points de contact et les points de divergence entre la conception du P. Bainvel et celle d'autres auteurs : « Dans bien des cas de connaissance mystique, il faut admettre, suivant la théorie scolastique, [des] idées infuses ou espèces impresses, produites par Dieu dans l'âme. Mais la théorie des espèces impresses, et donc des idées infuses, me paraît être quelque peu à la gêne pour expliquer le fait premier, fondamental,

(1) *Op. cit.*, p. 281. — (2) Ceci est dit par comparaison avec le point de vue trop exclusivement descriptif du P. Poulain. — (3) *Op. cit.* Introduction, pp. XXX-XXXI.

de l'état mystique : ce sentiment de présence, de possession, de contact vivant et immédiat entre Dieu et l'âme, cet amour senti dans le fond de l'âme, dans son centre, comme disent les mystiques... Je ne vois pas pourquoi une lumière spéciale infuse (*influxus luminis intellectualis*) analogue de loin à la *lumière de gloire*, élevant et fortifiant l'intelligence, ne pourrait pas la rendre capable de saisir directement, sans espèces infuses, les réalités surnaturelles inhérentes à l'âme et faisant partie de sa vie (1). Je ne regarde donc pas la connaissance par espèces infuses comme essentielle à l'état mystique » (2).

Bref, pour le P. Bainvel comme pour le P. de la Taille, la connaissance mystique de Dieu demeure enfermée dans l'horizon de la foi, sans vision directe de l'Être infini ; elle n'est point cependant du type abstractif et discursif ; elle suppose l'exercice des dons du Saint-Esprit, bien qu'elle ne puisse tirer de là sa note différentielle « quoad nos » ; elle ne requiert pas d'espèces infuses, mais saisit Dieu d'une manière plus prochaine, qui n'est pas toutefois vision immédiate. Le P. Arintero, O. P. et plusieurs de ses confrères tiennent un langage semblable, ou même plus hardi. Tant il est difficile, quoi qu'en pense M. Saudreau, d'échapper à l'impression des textes qui affirment le caractère expérimental, sinon direct, de la perception mystique du Dieu présent dans l'âme.

II

1. Depuis 1922, les opinions de M. l'abbé Saudreau et du P. Garrigou-Lagrange, sur le point qui nous occupe ici, n'ont pas varié, que je sache. Autant que jamais, les ouvrages du premier,

(1) On pourrait se demander si, en rigueur de termes, une illumination qui ne se réfère pas à l'essence divine, mais à un état de l'âme, mérite, même par analogie lointaine, la qualification de « lumière de gloire ». Nous croyons qu'il ne faut pas, en tablant sur cette expression, forcer la pensée du P. Bainvel, qui se déclare nettement opposé à toute « vision de l'essence divine » ici-bas, fût-ce au degré le plus faible (*Op. cit.*, pp. XXXVII et suiv.). — (2) *Op. cit.*, p. XXXI, note 2.

si propres à faire naître l'estime et le désir de la contemplation, connaissent un légitime succès (1). Quant au P. Garrigou-Lagrange, dont il est superflu de souligner l'autorité dans les milieux théologiques, s'il maintient ses thèses sur la nature de la contemplation, il a (qu'on me permette cette parenthèse) heureusement assoupli, touchant la vocation à l'état mystique, sa formule primitive, trop absolue : la vocation à la contemplation infuse n'est universelle que comme appel lointain. Si l'on joint à cette restriction la remarque de M. Jacques Maritain (2) : que l'état mystique, état de passivité plus complète sous l'action divine, peut présenter d'autres variétés que la variété purement contemplative ; et si l'on tient compte, en même temps, d'une autre remarque, faite, celle-ci, par le P. de la Taille, savoir que l'état mystique, où la foi achève pour ainsi dire sa maturation, peut n'être pas réalisable, pour un individu donné, dans les limites de la vie présente, sous toutes ces réserves mises ensemble, la thèse de l'appel radical de chaque chrétien à la vie mystique devient beaucoup moins déconcertante. Mais laissons ce sujet, qui n'appartient pas directement à cette chronique.

2. Le premier volume de la traduction des Sermons authentiques de Tauler éditée par *La vie spirituelle* (3), contient, sous la signature du P. Hugueny, O. P., une intéressante Introduction théologique à la doctrine mystique du célèbre disciple d'Eckhart. De celle-ci le P. Hugueny présente, non seulement un exposé tout objectif, mais une « interprétation thomiste », qui reflète évidemment sa propre pensée. Pensée moins hardie que celle du P. Noël, le précédent éditeur des « Œuvres complètes » de Tauler (4), qui ne craignit pas de suivre jusqu'au bout, en les déclarant conformes aux principes de saint Thomas, les doctrines

(1) A. Saudreau. *Les degrés de la vie spirituelle*, 5e édit. Paris, 1920. *La vie d'union à Dieu d'après les grands maîtres de la spiritualité*, 3e édit. Paris, 1921. — *L'état mystique*, 3e édit. Paris, 1921. — (2) *La Vie Spirituelle*, mars 1923. — (3) *Sermons de Tauler*. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands, par les PP. Hugueny et Théry, O. P., et M. A. L. Corin. Tome I, Sermons I-XXII. Éditions de « La vie spirituelle », Paris, 1928. — (4) *Op. et loc. supra cit.*

essentielles des mystiques germano-néerlandais du XIVe siècle, fût-ce même leur affirmation d'une saisie immédiate de l'essence divine présente à l'essence de l'âme (1). Le P Hugueny est beaucoup moins explicite sur la nature de la haute contemplation.

En revanche, il marque clairement comment la contemplation mystique prolonge l'acte de foi : « La connaissance mystique commence avec l'acte de foi surnaturel... [Dans cet acte] la grâce a donné [au croyant], en dépit du manque total d'apparences (2) immédiates ou médiates, le *sens intime*, la conviction de la réalité du monde naturel et surnaturel. L'imagination et l'expérience sensible extérieure ne lui en disent pas plus qu'avant; mais Dieu, perpétuellement présent dans l'âme, s'y est fait sentir par sa grâce à la façon dont notre âme elle-même se manifeste intérieurement par la conscience qu'elle prend de son activité. C'est ce commencement de conscience obscure sans vision et sans apparences, qui fait la vie et la conviction de notre acte de foi » (3). « Les degrés supérieurs de l'exercice du don de sagesse, dans l'oraison d'union, ne sont que le dernier épanouissement, possible sur terre, de cette conscience surnaturelle de Dieu qui commence avec le premier acte de foi et dont l'oraison contemplative est, de notre côté, le grand moyen de développement » (4).

« Il y a contemplation surnaturelle tout entière infuse, quand le

(1) *Op. cit.*, tome IV, p. 340 : « ...s'abîmer dans ce principe intérieur, simple, intuitif, où nulle abstraction, nulle *espèce* intelligible, nulle image ne pénètre, mais où l'intelligible pur et simple, sans espèces, entre directement et immédiatement, où l'essence divine se met, sans intermédiaire d'aucune sorte, en face de l'intelligence — Dieu n'a pas d'espèce intelligible! il est l'intelligible. — Voilà la pensée exprimée sous mille formes et sur laquelle nos mystiques reviennent sans cesse. » — Sur la doctrine théologique et mystique du Maître Eckhart lui-même, moins certainement orthodoxe que son disciple Tauler, il convient de se montrer actuellement assez réservé, depuis que les travaux du P. Théry, O. P., de O. Karrer, de Mgr Grabmann, ont renouvelé la question en discutant les sources. Le P. F. X. Jansen a tenu les lecteurs de la *Nouv. Revue Théol.*, au courant de ce problème actuel d'histoire littéraire. — (2) « La foi... est la conviction de la réalité des choses qui n'ont pas d'apparences. » Hebr. XI, 1. — (3) P. HUGUENY, O. P., *Op. cit.*, pp. 128-129. — (4) *Ibid.*

Saint-Esprit, au lieu d'exciter, par ses impulsions ordinaires, notre libre arbitre à user délibérément de la faculté de contemplation qu'il nous a donnée, s'empare de notre intelligence et de notre volonté par une grâce prévenante, irrésistible. Tout en nous laissant notre liberté, il nous supprime alors toute délibération et tout effort vis-à-vis de l'acte de contemplation et nous donne, du bien divin, une conscience amoureuse manifestement et de beaucoup supérieure à ce que l'exercice délibéré de nos facultés pouvait nous donner... C'est le sentiment très vif de cette disproportion, de cette surélévation de notre conscience religieuse, qui nous donne alors la conviction que Dieu est là. Cette conviction n'est d'ailleurs pas la conclusion d'une inférence rationnelle, ainsi que le note très bien le P. Gardeil (1), mais l'effet d'une simple réflexion de notre conscience psychologique portée par le don de sagesse à un degré tout divin de conscience expérimentale » (2). « C'est aussi le sentiment de cette même disproportion qui rend plus puissant celui que nous pouvions avoir déjà de la transcendance de Dieu et nous fait nous précipiter amoureusement à sa poursuite dans la voie de la *docte ignorance,* des *divines ténèbres*... Nous sommes ici en plein exercice du don de sagesse, sous l'emprise totale du Saint-Esprit, en acte de contemplation à mode divin, *modo divino* » (3).

« C'est seulement la contemplation à mode divin qui peut conduire l'âme aux plus hauts sommets de la contemplation, à cet état d'extase intérieure où l'âme ne peut même plus dire : Dieu est là, — parce qu'elle perd le sentiment de son individualité, dans l'ivresse d'amour que lui apporte la divine conscience de la vie trinitaire » (4).

Dès le moment où le P. Hugueny se réclame du P. Gardeil, il dépasse, semble-t-il, comme son éminent confrère, le plan du simple exercice des « dons », où se tient le P. Garrigou-Lagrange.

(1) Nous analyserons plus loin la théorie du P. Gardeil. — (2) *Op. cit.*, pp. 132-133. — (3) *Ibid.* — (4) *Op. cit.*, p. 134.

Qui a lu attentivement Tauler, ou Ruusbroec, sait en effet que le « mode divin » de contemplation est pour eux quelque chose de tout à fait spécial, quelque chose qui ouvre à l'âme une zone nouvelle de lumière, où elle obtient, dit le P. Hugueny lui-même, « la divine conscience [donc une connaissance sans intermédiaire objectivement perçu?] de la vie trinitaire ». Faut-il comprendre : « de la vie de la Très Sainte Trinité », ou seulement : « de la vie de l'âme en tant qu'unie à la Très Sainte Trinité »? En tout cas, plusieurs se réjouiront de constater que le P. Hugueny, pas plus que le P. Gardeil ou le P. de la Taille, ne renvoie toute contemplation mystique des Personnes divines, soit à une connaissance discursive, soit à une de ces « visions intellectuelles », par espèces infuses, qui se superposeraient miraculeusement à l'activité contemplative essentielle. Il peut certes survenir, dans l'oraison, des visions symboliques, imaginatives ou intellectuelles, de la Très Sainte Trinité. Mais indépendamment de cela, une certaine perception amoureuse de la Très Sainte Trinité fait partie intégrante de l'état mystique, à ses degrés supérieurs de développement.

3. Le P. Gardeil, O. P., un maître universellement écouté en théologie, paraît avoir vivement senti l'opportunité, la nécessité même, pour rendre pleinement justice aux descriptions des mystiques, de prolonger la doctrine traditionnelle des dons du Saint-Esprit jusqu'à un point où elle rencontrerait ce quelque chose de nouveau, d'intuitif, d'immédiat, que les contemplatifs accusent dans leur connaissance la plus sublime de Dieu.

Deux précieux volumes, réédition d'articles parus dans la *Revue thomiste*, groupent, en une forte et originale synthèse, des vues concordantes que le P. Gardeil emprunte à saint Augustin, à saint Thomas et à Jean de Saint-Thomas. Il y aurait beaucoup à souligner dans ces volumes, si l'espace ne nous manquait ici. Pour résumer, par les traits principaux, la théorie de la haute contemplation qui y est méthodiquement développée, quelques extraits significatifs remplaceront avantageusement nos gloses personnelles.

La conception générale que le P. Gardeil se fait des grâces d'oraison, coïncide avec celle de ses confrères dominicains, qui est, d'ailleurs celle de la plupart des théologiens actuels. Les grâces mystiques n'appartiennent pas « à un ordre à part, analogue à l'ordre des grâces dites *gratis datae*... L'expérience mystique est l'épanouissement final de la vie du chrétien en état de grâce, tout comme cette vie du chrétien elle-même n'est que l'épanchement de l'état intérieur de l'âme juste. L'âme juste apparaît ainsi comme la semence complète de toute la vie chrétienne sur terre, jusqu'à ce fruit parfait qui est l'expérience, par les saints, du Dieu immanent à leur âme » (1).

Le mode de cette expérience mystérieuse s'éclaire singulièrement par comparaison avec la conscience que notre âme a d'elle-même. On connaît la thèse, défendue depuis longtemps par le P. Gardeil interprétant saint Thomas : notre âme spirituelle, possédant par nature la connaissance « habituelle » (*per modum habitus*) d'elle-même, prend conscience actuelle et immédiate de son propre fond substantiel, dans la réflexion qu'elle exerce sur ses opérations directes. Cette conscience n'a rien d'une inférence; et elle ne suppose aucune « idée » représentative intercalaire, aucune « species » interposée : l'essence même de l'âme est directement intelligible dans son actualisation présente.

Le parallélisme de cette conscience de soi avec la connaissance mystique de Dieu se laisse aisément pressentir. La Très Sainte Trinité, substantiellement présente à la substance de l'âme en état de grâce, y est le principe de plus en plus dominant des activités surnaturelles de l'âme (exercice des dons du Saint-Esprit). L'âme en tant qu'unie à Dieu, c'est-à-dire Dieu dans l'âme, va donc jouer, au cours de l'expérience mystique, qui est une vraie « conscience » de Dieu présent, le rôle qu'assume la substance de l'âme dans la simple conscience de soi. Mais écoutons plutôt le P. Gardeil lui-même.

(1) A. GARDEIL, O. P. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. 2 volumes. Paris, 1927. Tome II, pp. 89-90.

Il distingue trois degrés de « contemplation surnaturelle » : « J'appelle : 1° *Contemplation surnaturelle simple,* l'exercice de la foi vive sous la pression, tant subjective qu'objective, de la vertu de charité, abstraction faite de l'inspiration du Saint-Esprit par les dons. 2° *Contemplation mystique (cuius causa est occulta,* saint Thomas) l'acte de la foi vive illustrée par les dons intellectuels. 3° *Expérience mystique* proprement dite, l'acte émis par l'âme sous l'inspiration de la *Sagesse,* sans coopération *active* de la foi, tout en demeurant dans sa sphère (1).

La première et la seconde espèce de contemplation s'expliquent, aux yeux des théologiens, par la doctrine des vertus infuses et par la théorie des dons du Saint-Esprit. La troisième pose un problème, qu'il faut savoir gré au P. Gardeil d'avoir envisagé franchement.

« Tout en constatant, [dans la seconde espèce de contemplation], le progrès de cette manifestation [de la Sainte-Trinité], qui allait en s'accentuant au fur et à mesure que la passivité de l'âme sous l'action du Saint-Esprit augmentait, et que le travail actif de la foi vive était davantage enveloppé et comme absorbé par cette action, nous avons dû noter que, dans cette phase des Nuits et des Oraisons semi-passives, qualifiée par nous de *Prélude* [à l'expérience mystique], notre activité à forme rationnelle subsistait; que, pour être plus passifs, nous n'en gardions pas moins la conduite principale de nos démarches,... et qu'enfin, si rapprochée qu'elle fût devenue du terme, cette opération n'atteignait Dieu qu'à travers les idées de la foi, qu'elle demeurait *essentiellement intentionnelle* (2). Sans doute il se produisait de plus en plus dans l'âme un état de jouissance et de sentiment du Dieu intime, mais ce ne pouvait être que la quasi expérience et la jouissance imparfaite qui se concilient avec la distance de l'objet, inhérente à la vie intentionnelle de la foi.

(1) *Op. cit.*, p. 161, note 5. — (2) C'est-à-dire s'effectuant par l'intermédiaire d'idées représentatives, d' « espèces ».

« Peut-il y avoir davantage? Pouvons-nous toucher Dieu, en cette vie, par un contact immédiat, avoir de lui une expérience vraiment directe et substantielle? Les Saints l'affirment, et leurs descriptions de l'oraison d'union, de l'extase, du « mariage spirituel » sont toutes pleines de cette sorte de perception quasi expérimentale de Dieu en nous.

« Il y a à cela un très grave obstacle. Tant que nous vivons sur la terre, nous sommes en voyage loin du Seigneur : le face à face est pour le ciel. La foi est l'unique lumière du voyageur... C'est donc par les idées [de la foi], qui supposent le réel à distance, que le cœur surnaturalisé saisit ici-bas la réalité divine. Ses expériences et sa jouissance sont inachevées. Les dons intellectuels du Saint-Esprit, qui, de part leur origination, semblent au premier chef pouvoir procurer cette jonction avec Dieu, ne peuvent sur terre dépasser l'horizon de la foi et de la charité, puisque leur raison d'être et leur rôle ici-bas c'est d'être les auxiliaires de ces vertus.

« La question posée par le témoignage des mystiques est donc celle-ci : *Peut-il y avoir un usage supra-intentionnel des dons du Saint-Esprit?* (1).

Les dons de science et d'intelligence excluent positivement ce mode supra-intentionnel, car leur rôle est essentiellement de mettre en œuvre « les idées de la foi », qui s'interposent entre Dieu et notre intelligence. Il en va autrement du don de sagesse qui « est ordonné à servir la charité », et ne dépend de la foi « que dans la mesure où la charité tient elle-même à la foi, qui lui fournit son objet... Sans doute,.. quelque lumière que puisse répandre sur la réalité divine l'Esprit de Sagesse, ce sera toujours dans la sphère délimitée par l'objet de foi qu'elle se manifestera. Mais d'autre part, l'inspiration de la Sagesse, étant lumière de la charité à un autre titre que la lumière de la foi, planant au-dessus de celle-ci comme une appartenance directe et une participation formelle de la Sagesse de l'Esprit qui souffle où il veut, ne

(1) *Op. cit.*, pp. 234-236.

pourrait-elle pas trouver une voie pour faire pénétrer l'âme dans le cœur de la place, jusqu'au Dieu intime qui l'habite, sans qu'elle quitte la foi, sans doute, mais en s'élançant de son objet, pour retomber ensuite sur le terrain solide de l'oraison de foi, non sans avoir, pendant un court instant, pris contact immédiat avec la réalité divine, l'avoir perçue quasi expérimentalement et en avoir vraiment joui? Aussi bien les mystiques qui ont vécu dans l'oraison d'union, laquelle s'harmonise avec ces données, nous confient-ils que cette oraison, lorsqu'elle donne son plein, ne saurait durer longtemps » (1).

A la question ainsi posée, Jean de Saint-Thomas semble donner une réponse affirmative (2), dont le P. Gardeil résume, dans les termes suivants, les points principaux : « ...Un contact objectif, réel et intime de l'âme avec Dieu, qui n'a rien d'intentionnel, puisqu'il ne trouve son semblable que dans la vision intuitive... Une expérience... secrète, obscure, n'ayant rien de la vision, comparable au toucher. Si l'on veut des comparaisons dans la psychologie, l'ange, avec sa connaissance actuelle et intuitive de lui-même, illustre la vision intuitive; la connaissance de conscience par laquelle l'âme est expérimentée obscurément, comme principe d'information et racine de nos actes intellectuels,... représente l'expérience que nous pouvons avoir de Dieu dans l'état présent. La faculté réalisatrice de l'expérience du Dieu intime est le don de Sagesse, qui apparaît ainsi comme jouant dans cette expérience le rôle que joue la conscience dans la connaissance psychologique... L'objet précis de cette expérience, c'est le Dieu, cause et principe de l'être total de l'âme juste, spécialement le Dieu qui nous vivifie surnaturellement, tout comme l'objet précis de la conscience, c'est l'âme en tant que nous la surprenons comme racine vivifiante de nos actes et de tout notre être » (3).

(1) *Op. cit.*, pp. 237-238. — (2) Le P. de la Taille, dans l'étude qui sera signalée plus loin, conteste, après le P. Garrigou-Lagrange, cette interprétation de Jean de Saint-Thomas. — (3) *Op. cit.*, pp. 240-242.

« Il n'y a donc pas à imaginer, conclut le P. Gardeil, entre Dieu et l'âme sainte, des intermédiaires objectifs, soit des idées infuses, soit des effets, qui assureraient leur jonction naturelle, par une sorte de vision obscure dans le premier cas, par une inférence dans le second » (1). C'est l'action vivifiante même de Dieu, présent à l'intime de l'âme, qui, par réflexion de l'âme sur la cause (immanente) de cette vivification, « se mue... en expérience objective de la divine présence, et, pour autant, en un signe et un indice de cette présence : *ut quo experitur, non ut quod cognoscitur* » (2).

Approfondissons ceci du point de vue théologique. Qu'on se souvienne « du rapport particulier du don de sagesse avec la charité, qui vise Dieu dans sa transcendance. L'Esprit-Saint... communique à l'âme qui aime Dieu sa connaissance des choses divines, c'est-à-dire, tout particulièrement, de ce qu'il y a de plus profond, de plus formel, de plus *Dieu*, si l'on ose dire... Dans le don de sagesse, cette communication donne son plein... C'est à Dieu lui-même que l'Esprit de Dieu entreprend de proportionner l'intelligence humaine : c'est l'Altitude de Dieu, le Mystère divin qu'Il lui ordonne de fixer.

« Mais comment le fixer? La foi... ne saurait se passer de concepts. Mais la communication directe de la connaissance de Dieu que possède le Saint-Esprit, est-elle soumise à cette loi? Non, à condition qu'appuyé sur les inspirations du Saint-Esprit, l'esprit de l'homme renonce à se former des concepts de Dieu. Le concept, c'est ce qui tient Dieu à distance, fût-ce le concept de l'excès divin, tel que nous pouvons l'avoir par la raison ou la foi » (3).

Dans ce renoncement absolu à voir et à concevoir Dieu, « l'esprit ne contemplera rien, mais, si vraiment il participe à la Sagesse divine, il fera mieux que contempler : en tant que devenu un même esprit avec Dieu, il sentira, il touchera, il expérimentera

(1) *Op. cit.*, p. 254. — (2) *Op. cit.*, p. 255. — (3) *Op. cit.*, pp. 258-259.

immédiatement la présence substantielle de Dieu au dedans de lui-même » (1).

« Mais comment une intelligence pourra-t-elle renoncer aux concepts? Comment, sur la terre, se passer de la foi pour être en relation avec le Dieu du Ciel, qui est présentement le Dieu de la foi » (2)?

Grâce à la connaissance impliquée — « exercée », *exercita*, au sens scolastique — dans l'*excès* même de l'amour infus, sur l'intelligence de foi, où pourtant cet amour ne cesse de s'appuyer. « Le don de sagesse réussit là où la foi échoue, parce que l'esprit de l'homme, sous son emprise, ne cherche plus à se faire une idée de Dieu », mais adopte « une attitude de renoncement... qui met en œuvre (*exercet*) non seulement ce que la foi nous apprend de l'éminence divine, mais aussi ce que son obscurité laisse deviner à l'amour... Ce n'est plus, il est vrai, une connaissance à forme humaine : la sagesse est déiforme. Quand, sans exclure la foi, mais en en abstrayant, l'âme s'est dépouillée de toute activité dont elle serait le principe premier efficient, pour devenir entièrement passive sous l'influence de l'Esprit divin, rien ne s'oppose à ce que se réalise sa jonction avec son Dieu intime, et donc l'expérience immédiate de ce même Dieu » (3).

« On comprend dès lors... dans tout son sens, ce mot : *l'oraison d'union*. L'âme, éclairée par la Sagesse, peut se rassasier : *gustat quod sitivit*, non pas encore, il est vrai, *pleno poculo*, comme dans la vision glorieuse, mais tout de même, dans les courts moments où elle peut se maintenir entièrement passive, *brevi haustu*, en la manière qui est inscrite dans les capacités de la grâce, *inchoatio beatitudinis*, et à la mesure de l'excès inhérent à l'amour de charité. — A ce titre, l'Oraison d'union, ou Expérience mystique immédiate, nous paraît constituer, vis-à-vis de la Vision béatifique, cette suprême disposition à la forme, *ultima dispositio praevia ad formam*, que, dans leur théorie de la genèse des réalités de la

(1) *Op. cit.*, pp. 259-260. — (2) *Op. cit.*, p. 260. — (3) *Op. cit.*, p. 262.

nature, les scolastiques regardaient comme n'étant déjà plus le produit propre des causes actives de cette génération, mais comme émanant déjà, par une sorte de projection en avant et d'anticipation, de la forme qui allait surgir... C'est vraiment un acte déiforme, auquel il ne manque que la lumière de gloire pour trouver, dans la vision intuitive, sa consistance plénière » (1).

Le Révérendissime Abbé Dom Cuthbert Butler, O. S. B., dans la deuxième édition de son *Western Mysticism* (2), souligne avec faveur cette conclusion du P. Gardeil, qu'il trouve plus respectueux, que certains de ses confrères thomistes, du sens littéral des documents mystiques (3). Je voudrais transcrire ici tout au moins quelques-unes des conclusions de la longue et judicieuse Introduction, dans laquelle l'érudit historien confronte sa propre pensée avec les opinions les plus récemment émises (jusqu'en 1926) sur l'oraison mystique.

« 1. On ne saurait tenir que l'expérience dont se réclament les mystiques soit ordinairement la vision de l'essence divine, telle qu'en auraient joui, d'après saint Augustin et saint Thomas, Moyse et saint Paul. Pareille vision, si toutefois elle fut jamais accordée durant cette vie, est la plus rare de toutes les faveurs mystiques, et est décidément miraculeuse (saint Thomas).

« 2. Entièrement différente de cette vision de l'essence divine est la « perception » de l'être et de la présence de Dieu, perception expérimentale, directe, que, d'une manière ou d'une autre, les mystiques placent au sommet de leurs expériences, dans les formes les plus élevées de contemplation. Cette perception « supra-conceptuelle », « supra-intentionnelle », reste dans les limites de la psychologie et de la théologie thomistes (d'après le P. Gardeil); et elle doit être acceptée comme un fait, sur le témoignage concordant des grands mystiques chrétiens. A cette

(1) *Op. cit.*, p. 264. — (2) Dom CUTHBERT BUTLER, O. S. B. *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life.* Second edition. London, 1927. — (3) *Op. cit.* « Afterthoughts », pp. LXV sqq.

perception, à l'exclusion de tout degré mystique inférieur, doit être réservée l'expression « Expérience mystique ».

« 3. Le P. Poulain exagère en faisant de cette expérience la note essentielle de l'état mystique et de la contemplation infuse, et en excluant du domaine de la mystique et de la contemplation proprement dite tout état, toute prière qui ne porterait pas la marque d'une semblable perception de Dieu. En fait, cette expérience est absente de nombreux états de prière et de contemplation, qui sont pourtant réellement infus et mystiques.

« 4. Par contre, l'abbé Saudreau est allé trop loin dans sa réaction contre Poulain, en excluant de l'expérience mystique la perception [directe] de Dieu... » (1).

(1) *Op, cit.*, pp. LXXIX sqq. — J'ai le plaisir de pouvoir me déclarer d'accord avec Dom Butler sur ces conclusions modérées, même (dût-il s'en étonner) sur la première. En parcourant mes quelques travaux, avec une attention bienveillante dont je le remercie, le Révérendissime Père fut sans doute induit en erreur, quant à mon interprétation théorique de la haute contemplation, par deux ou trois passages (qui n'étaient qu'un raisonnement *a fortiori*) de l'article intitulé : « L'intuition de Dieu dans la Mystique chrétienne » (*Recherches de Science religieuse*, Paris, 1914). Étant donnée cette méprise, aisément explicable, je ne m'étonne pas de la surprise courtoise manifestée par Dom Butler : « It was a surprise to find Maréchal claiming that the whole tradition of the mystics until the sixteenth century was that the mystic experience is the vision or intuition of God's Essence » (*Op. cit.*, p. LXXV). Cette surprise n'a plus lieu d'être s'il est inexact que l'intuition de Dieu que j'estime caractéristique des degrés supérieurs de la contemplation, doive, selon moi, être « interprétée comme la vision de la Divine Essence dont parlent S. Augustin et S. Thomas » (*Op. cit.*, p. LXXIV). J'employais le mot : *intuition* au sens psychologique, où il s'oppose à : *connaissance abstractive ou discursive*, et non pas au sens théologique restreint de : « vision intuitive ». Du reste, ce sujet sera repris dans le second volume de mes « Études sur la psychologie des mystiques », qui paraîtra probablement dans le courant de cette année.

Puisque l'occasion s'en présente ici, on me permettra de rappeler dès maintenant, en songeant à des critiques moins amicaux que Dom Butler, la thèse que j'ai défendue jadis. Elle est clairement formulée dans la finale de l'article cité plus haut (1914) : « A notre modeste avis, les contemplations mytiques inférieures à la connaissance immédiate de Dieu [« immédiate », c'est-à-dire « sans inférence », comme il était expliqué à plusieurs endroits du même mémoire] sont, de leur nature, une préparation, disons mieux, une inchoation de l'intuition elle-même.

Les autres conclusions du Révérendissime Père, toutes marquées au coin du plus parfait bon sens, et soutenues par une érudition aussi précise qu'étendue, concernent exclusivement les aspects pratiques de la vie contemplative.

(*à suivre*) JOSEPH MARÉCHAL, S. I.

Elles appartiennent à la mystique plutôt par réduction que de plein droit; elles s'y ramènent comme les étapes échelonnées d'une réalisation plénière : cette réalisation, c'est l'intuition divine... *ultima perfectio* de la mystique chrétienne. Bien plus, nous admettrions volontiers que cette intuition est *parfois* [il résulte de tout l'article que ce « parfois » hypothétique désigne des cas extrêmement rares] la « visio Dei per essentiam » (*art. cité*, p. 161). La nature de cette très rare « vision essentielle », « immédiate mais non béatifique, directe mais obscure » (p. 158), est indiquée dans le corps de l'article, à propos de S. Thomas et de S. Jean de la Croix. La méprise de quelques lecteurs tient probablement à deux causes : 1. Au fait que plusieurs des auteurs allégués (par exemple S. Augustin, Richard de Saint-Victor, Ruusbroec et son école) dépassent réellement, ou semblent à première vue dépasser, les conclusions que je formule ailleurs en mon propre nom ; 2. A l'emploi, peut-être imprudent — mais presque inévitable au point de vue psychologique, où sont écrits mes travaux — du mot *intuition*, qui signifiait pour moi aussi bien « toucher » ou « contact » que « vision ». Qu'il me soit permis de remarquer, à ma décharge, que, dans un article de seize pages, les réserves dont j'entoure l'expression « intuition de Dieu », pour la distinguer de la « vision intuitive », sont formulées au moins douze fois : aux pages 146, 152, 153, 156, 157 (trois fois), 158, 159 (deux fois), 160, 161.