NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 Nº 3 1929

# Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de théologiens (2)

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 177 - 206

https://www.nrt.be/es/articulos/sur-les-cimes-de-l-oraison-quelques-opinions-recentes-de-theologiens-2-3323

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Sur les cimes de l'oraison

## QUELQUES OPINIONS RÉCENTES DE THÉOLOGIENS

II *(Suite)*

4. Je dois à l'amabilité de Dom Butler d'avoir eu connaissance d'une étude curieuse et suggestive, publiée sous le titre : *What is mysticism?* (1), par Dom Chapman, O. S. B., l'auteur de la notice sur le mysticisme catholique dans la grande *Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings. Le savant bénédictin y rappelle l'opinion, bien connue, de saint Thomas, qui attribue à Adam, avant la chute, une connaissance de « mode angélique », par espèces infuses ; et il suppose que ce pouvoir intellectuel supérieur fut « préternaturel » seulement *quoad modum*, c'est-à-dire en raison des obstacles pratiquement insurmontables que son exercice, non soutenu par une grâce spéciale, eût rencontré de la part des facultés inférieures de notre nature mixte : sens, imagination, émotions, passions. En soi, la faculté de connaître, au moins confusément, par principes infus, appartiendrait à notre *nature* spirituelle, normalement et constamment soumise à l'influence de Dieu et des purs esprits. Cette doctrine néoplatonicienne de la solidarité des esprits, « s'illuminant » les uns les autres, selon

(1) Dans : *The Downside Review*. Exeter, 1928. Vol. 46, n° 130, pp. 1-24.

la hiérarchie descendante de leur perfection naturelle, n'est point étrangère à saint Thomas.

Seulement, chez l'homme, après la chute, la faculté de percevoir au moyen d'espèces infuses, n'étant plus stimulée par un don préternaturel, s'est atrophiée, faute d'usage : « we have forgotten how to employ it » (1). L'obstacle fatal — celui que neutralisait la grâce, chez Adam — n'est autre, au fond, que le perpétuel état de distraction où nous jette notre nature sensible, imparfaitement harmonisée à notre nature intellective. Aussi, comme dit saint Thomas (que cite Dom Chapman), « à proportion que l'âme se dégage du corps, elle reçoit l'influx des substances spirituelles ; d'où il arrive que l'homme connaisse des choses secrètes pendant le sommeil ou pendant l'extase » (2).

Moins donc l'âme sera distraite par les choses extérieures, plus elle subira l'influence des idées infuses naturelles. Qu'en résultera-t-il dans la sphère de ses connaissances distinctes?

Dans les conditions ordinaires de la vie psychologique, liée au concours de l'imagination, l'avoir infus, purement spirituel, ne se manifeste pas directement; mais il se traduit comme il peut — imparfaitement et symboliquement — par des *concepts*, enchaînés à des images, et extériorisés au moyen de mots ou d'autres signes insuffisamment ailés pour exprimer directement des idées pures. Cette « translation », cette transposition en un langage inadéquat, est évidemment un pis-aller — *traduttore, traditore;* les inconvénients s'en font sentir chez les grands mystiques mêmes, lorsqu'ils essaient, après coup, de traduire leurs appréhensions transcendantes en concepts distincts et en formules humaines : « Il ne manque pas de saints renommés qui proposèrent de bonne foi des *traductions* franchement mauvaises » (3).

Outre ce contre-coup, dans la sphère conceptuelle et imaginative, d'idées infuses sourdement agissantes, on rencontre, chez

(1) *Op. cit.*, p. 7. — (2) *In IV Sent.*, qu. 1, art. 2. Cf. parall. *De anima*, art. XV. — (3) Dom Chapman, *op cit.*, p. 9.

quelques personnes, une perception immédiate de ces idées, sur un mode « préternaturel » analogue au « mode angélique ». Dom Chapman y voit la survivance, faible et rare, d'une disposition qui, chez Adam, fut « connaturelle » (1).

La faculté de connaître, au moins obscurément, par idées infuses, n'offre rien de surnaturel au sens propre ; elle n'est pas miraculeuse ; elle n'est point un don du Saint-Esprit ; mais elle s'élève pourtant au-dessus des aptitudes naturelles ordinaires de l'homme ; elle surgit à l'improviste et peut disparaître de même (2). De plus, poursuit Dom Chapman, « si je ne me trompe pas en pensant que l'intelligence de l'homme déchu conserve le pouvoir radical d'opérer selon le mode angélique, il faut admettre aussi que cet usage supérieur de l'intelligence sera, le cas échéant, soutenu par la grâce, comme peuvent l'être tous les actes de l'âme » (3). N'oublions pas que, dans l'économie présente du salut, la grâce surnaturelle interfère perpétuellement avec la nature.

Tout ceci se peut appliquer à la mystique. « La mystique est la survivance d'une voie préternaturelle d'accès vers le surnaturel, c'est-à-dire vers Dieu » (4). N'étant pas nécessairement liée à la grâce surnaturelle, la connaissance mystique reste enfermée, chez quelques personnes, dans les limites de ce qu'on appelle le « mysticisme naturel » : à divers degrés, en effet, peut se réveiller, dans la nature déchue, une sorte de *sens spirituel*, non encore totalement atrophié : sens de mystère, d'immensité, d'éternité, impression vive d'un infini enveloppant le monde matériel, etc. (5). Chez des croyants, chez qui les dispositions psychologiques ou l'habitude d'un grand recueillement en favoriseraient l'éveil, ce *sens spirituel* développe aisément, avec le concours de la grâce commune, sans grâce extraordinaire, une véritable « mystique divine », allant quelquefois jusqu'à une sorte de perception de la présence de Dieu. La grâce ordinaire a, dans ce cas, simplement utilisé des aptitudes naturelles (6).

(1) *Op. cit.*, p. 10. — (2) *Ibid.* — (3) *Op. cit.*, p. 11. — (4) *Op. cit.*, p. 12. — (5) Cf. *op. cit.*, pp. 13-14. — (6) *Op. cit.*, pp. 15-18. — Qu'on veuille entendre

Quoi qu'il en soit, la restauration la plus parfaite de notre faculté endormie de « connaissance angélique » se fait dans et par la prière, prière préparée et constamment appuyée, non seulement par la mortification de plus en plus parfaite de notre nature inférieure, mais par la libéralité sans bornes de la grâce divine (1).

Cette « mystique de l'oraison », fondée sur une aptitude naturelle ou préternaturelle à utiliser des espèces infuses, dont notre âme ne serait jamais entièrement dépourvue, présente trois ordres de manifestations :

1. La transposition conceptuelle et imaginative (*translation*), dont on a parlé plus haut : elle établit en nous une communication entre « la conscience angélique » et la « conscience humaine » (2), nous révélant la première à travers la seconde.

2. La « ligature », ou suspension des puissances, à tous les degrés. De même que l'attachement à la vie extérieure et sensible paralyse la conscience mystique (« angélique »), de même le transfert de l'attention vers les principes infus de connaissance déconcerte, paralyse, et finalement suspend l'exercice de la conscience ordinaire (« humaine »). En l'absence de toute lumière intérieure positive, le premier symptôme de l'entrée dans les voies mystiques peut consister dans le sentiment étonné, souvent douloureux, d'une entrave inexpliquée mise au jeu normal des puissances. Que l'on songe à certains états décrits dans la « Nuit obscure » de saint Jean de la Croix.

3. La « contemplation obscure » du « pur rayon » de la lumière infuse. Aux degrés inférieurs de cette contemplation, par exemple dans l'oraison de quiétude, la volonté et l'intelligence sont directement fixés « sur quelque chose d'inconnu ». Imaginations et émotions, qui vont et viennent comme dans un rêve, n'empêchent pas cette fixation des facultés supérieures. Bien que Dom Chapman n'applique pas *ex professo* sa théorie aux états mystiques les plus

ici le mot « naturel », non des seules propriétés de la « pure nature », mais de toutes celles que conserve la « nature déchue », privée de la grâce « surnaturelle ».

(1) Cf. pp. 18 sqq. — (2) *Op. cit.*, p. 10.

éminents, on devine aisément sur quel type il les conçoit : ce sera une contemplation par idées infuses *surnaturelles* de plus en plus parfaites, superposées à l'avoir infus primitif que possède toute la descendance adamique; mais le mode de cette contemplation se réduirait à l'exercice du pouvoir préternaturel d'intuition angélique, non totalement oblitéré par la chute du premier homme. Contrairement à M. Saudreau, Dom Chapman admettrait donc, avec beaucoup d'auteurs classiques, que la connaissance mystique s'opère par idées infuses; il nierait toutefois la supposition de M. Saudreau, savoir que ce mode angélique de connaissance doive être, de soi, miraculeux (1).

L'avantage de la théorie de Dom Chapman, par rapport à d'autres essais similaires, c'est d'abord de faire une place plus nettement définie aux faits de « mysticisme naturel » (2); c'est ensuite d'expliquer plus aisément l'influence du tempérament psychologique et de l'ascèse sur la naissance et le premier développement des états mystiques. Un point faible me paraît être

(1) Sur l'exercice *naturel* du mode intuitif de connaissance, un rapprochement pourrait être fait entre les vues de Dom Chapman et celles du P. Picard, s. I., *dont il est question plus loin.*

(2) Sur le problème de la haute mystique *naturelle et surnaturelle*, il y a des pages intéressantes dans : H. Browne, s. I., *Darkness or Light. An essay on the theory of divine Contemplation.* London, 1926. — La *philosophie* générale de la vie mystique a été traitée par M. Maurice Blondel, avec sa profondeur coutumière, dans l'étude intitulée : *Le problème de la mystique* (Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 3, pp. 1-63). Ce même numéro contient un article anonyme intéressant : *Mysticisme païen et mysticisme chrétien.* — A propos de saint Jean de la Croix, M. J. Baruzi multiplie les remarques pénétrantes, parfois discutables, sur les aspects psychologiques, artistiques et philosophiques de la mystique chrétienne poussée jusqu'à son sommet (*S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.* Paris, 1924). — Le mystique musulman Al-Hallâj fournit à M. Louis Massignon, l'éminent islamisant du Collège de France, l'occasion de grouper, dans le cadre d'une reconstitution historique savante, des notations d'une incroyable richesse et d'une extrême subtilité d'analyse, qui peuvent éclairer par bien des côtés l'étude même de la mystique chrétienne la plus sublime (*La Passion d'Al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam.* 2 vol. Paris, 1922. — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, 1922).

l'équivalence supposée entre la motion illuminatrice *naturelle* de Dieu (peut-être aussi des esprits célestes) dans l'intelligence humaine, et une véritable infusion de « species » ou d'idées : ce qui revient à postuler une sorte d'innéisme, plus platonicien ou augustinien que thomiste. Du point de vue thomiste, la contemplation par idées infuses, dès cette vie, ne saurait être que miraculeuse. Mais il faut concéder à Dom Chapman, qu'une fois l'âme en possession d'idées infuses, quelles qu'elles soient, la connaissance actuelle obtenue par leur moyen résulte de la *nature* spirituelle de l'âme. Cette connaissance d'*intelligibles en acte*, présents comme tels à l'intelligence, serait évidemment du type intuitif, non abstractif.

Du reste (veut-on me permettre d'élargir un peu la question?), une doctrine théologique de la contemplation ne se laisse point enfermer dans l'alternative : « connaissance abstractive » ou « idées infuses ». La « connaissance abstractive » (1), quelque parfaite et intériorisée qu'elle puisse devenir sous l'influence de la grâce, demeure trop extérieure encore et trop indirecte pour représenter l'expérience mystique dans sa plénitude; et, d'autre part, les « idées infuses », d'une si haute, si pure et si pénétrante spiritualité, sont elles-mêmes quelque chose de trop exclusivement adventice, de trop accidentel à l'âme vivifiée, — quelque chose de trop « miraculeux » et de trop « indû », oserait-on dire — pour expliquer seules ce qu'il y a d'intime, de personnel, de continu, de connaturel dans le développement de l'activité contemplative. Celle-ci doit être, même à ses degrés supérieurs, autre chose qu'une série de brillants épisodes : elle doit marquer un épanouissement relativement rare, mais normal, de la commune vie de la grâce. Sur ce point, et quoi qu'il en soit d'une vocation universelle à la contemplation, l'insistance du P. Garrigou-Lagrange, O. P. me paraît entièrement justifiée : elle fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposants (2).

(1) C'est-à-dire la connaissance ordinaire de foi, s'exprimant en des jugements formés de concepts abstractifs. — (2) Il ne suit pas de là que la distinction, reçue

Parmi les théologiens qui mettent avant tout en évidence cet enracinement de la vie mystique dans la vie surnaturelle commune à toutes les âmes en état de grâce, peu l'ont fait avec autant de vigueur de pensée, et avec un sentiment aussi vif de la sublimité de l'état mystique, que le P. Gardeil, O. P., dont la théorie a été esquissée plus haut, et le P. de la Taille, S. I.

5. A propos du *Western Mysticism* (2e édition) de Dom Butler, le P. de la Taille vient de redire, avec la même brièveté pleine qu'en 1919, non toutefois sans quelques précisions nouvelles, sa pensée sur le problème théologique de la contemplation (1). Ne parlons ici que des oraisons mystiques, ou *passives*, strictement telles, c'est-à-dire, « où la foi passive a pleine conscience de sa passivité » (2).

Nous savons à quel point le théologien rigoureux qu'est le docte professeur de l'Université grégorienne, tient à maintenir toute connaissance mystique dans le domaine de la foi. Il s'agit, à vrai dire, d'une foi par certains côtés très lumineuse, mais surtout d'une foi éveillée, soutenue et couronnée par l'amour. Les théoriciens déclarés de l'amour contemplatif — de saint Bonaventure à M. Saudreau — ne purent réserver à la vertu de charité une place plus large et plus honorable que ne le fait le P. de la Taille, après saint Thomas lui-même : « L'amour lance, porte, oriente et baigne le regard [contemplatif]. Ceux qui pensent à une action divine, au contraire, tombant directement et premièrement sur l'intelligence, ne comprennent pas saint Thomas, pour qui la contemplation est de l'ordre de la foi. Ils confondent deux choses bien distinctes : révélation ou prophétie, et oraison contemplative » (3). Avant d'être l'effet de la contemplation, l'amour en est réellement le moyen, le véhicule.

dans l'école carmélitaine traditionnelle, entre contemplation acquise et contemplation infuse, manque de fondement.

(1) M. DE LA TAILLE, S. I. *Théories mystiques. A propos d'un livre récent.* Recherches de science religieuse, tome XVIII, 1928, n. 3-4. — (2) *Op. cit.*, p. 299. — (3) *Op. cit.*, p. 303. — C'est fort juste. On se demande toutefois s'il existe

Comprenons bien cependant. Il ne peut être question de rabaisser le sommet du Carmel au niveau d'une foi et d'un amour ordinaires : « Dom Butler a bien raison de s'étonner qu'on ait osé classer les « contacts substantiels » de saint Jean de la Croix dans l'oraison mystique du type précédemment décrit comme oraison d'amoureuse attention, ou oraison de simplicité, ou encore oraison de foi » (1). A vrai dire, dès les formes inférieures de l'oraison, « il y a contact de substance à substance entre Dieu et l'âme..., car l'habitation des trois personnes divines dans l'âme en état de grâce est une présence de leur propre essence dans la propre essence de l'âme » (2). Le « toucher substantiel » de saint Jean de la Croix signifie évidemment quelque chose de plus que cette condition commune de tout état de grâce. Il faut entendre « que ce contact substantiel entre de façon *consciente* dans le champ de l'oraison comme le foyer de lumière, ou le milieu embrasé, dans lequel l'âme vise l'objet divin » (3).

En interprétant ainsi le « contact substantiel », on ne méconnaît pas la réalité des « degrés intermédiaires d'oraison mystique », mais on considère « d'emblée le contemplatif dans le mariage spirituel, qui est le seul état d'oraison où se réalise ce mode de connaissance. Avant le mariage spirituel, le milieu de la contemplation est toujours une grâce reçue dans les facultés de l'âme, jours embrasés de l'intelligence, embrasements radieux dans la volonté. Pour la première fois, au mariage spirituel, c'est l'union directe d'essence à essence qui termine, à titre de moyen informateur, le regard de l'esprit » (4).

Nous touchons le point le plus délicat de la théorie du P. de la Taille : au sommet de la contemplation mystique, « l'union directe d'essence à essence [condition permanente de l'âme juste vis-à-vis de Dieu] termine, *à titre de moyen informateur*, le

beaucoup d'auteurs qui méritent entièrement ce reproche, j'entends quant au fond des choses ; encore que les uns parlent surtout « amour » et les autres surtout « spéculation (θεωρεῖν) ».

(1) *Op. cit.*, p. 303. — (2) *Op. cit.*, pp. 303-304. — (3) *Op. cit.*, p. 304. — (4) *Ibid.*

regard de l'esprit ». Cette formule, pour qui la comprend bien, dit exactement ce qu'il faut dire. La voici d'ailleurs élucidée avec une clarté toute « cartésienne » : « Je dis l'union, je ne dis pas le terme de l'union. L'union est quelque chose de créé ; c'est la grâce habituelle. Le terme de l'union, c'est la Trinité, incréée. L'*habitation* de la Trinité, la *présence* ou *communication* de la Trinité, ne se confond pas avec la Trinité, dont elle n'a ni l'éternité ni l'immutabilité ; mais elle se confond en revanche avec la grâce sanctifiante, notre union habituelle à la Grâce incréée » (1).

Et plus loin, marquant la différence entre « vision intuitive » et « contemplation », l'auteur insiste : « Il est bien vrai que c'est l'essence divine elle-même qui habite l'âme juste, et cela en la propre personne du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et non par ambassadeur ou par procureur ou par substitut. Elle est immédiatement présente ; cela est indubitable ; mais présente à l'essence de l'âme, ce qui ne veut pas dire encore présente elle-même immédiatement en face de l'intelligence. Ce qui est immédiatement présent *à l'intelligence* dans le mariage spirituel, c'est le « contact substantiel », c'est l'union habituelle de l'essence de l'âme à l'essence divine ; c'est la résidence divine ; c'est la présence de la Trinité ; selon que cette présence est un fait de l'ordre créé, et non l'Incréé lui-même, pour présent qu'il soit » (2).

Cette perception directe de la *présence* de Dieu n'est pas, et ne peut pas être, « une perception directe de Dieu » (3) ; on l'appellera, si l'on veut, une perception indirecte de Dieu, comme est indirecte, pour les thomistes, la perception indirecte du singulier matériel dans le phantasme (4). « Il y a perception indirecte d'une réalité lorsque celle-ci, bien que sans discours, néanmoins n'est atteinte que *moyennant* un terme directement accessible, auquel elle est

(1) *Op. cit.*, pp. 304-305. — Sur la nature de la grâce sanctifiante, comparée à la « lumière de gloire », le P. de la Taille a exprimé sa pensée en formules techniques dans l'article intitulé : « Actuation créée par Acte incréé » (*Recherches de Sc. relig. Mélanges Grandmaison.* Tome XVIII, 1928. — (2) *Op. cit.*, p. 311. — (3) *Op. cit.*, p. 306. — (4) *Op. cit.*, p. 307, note 9.

tellement conjuguée, que de le connaître, lui, c'est en même temps saisir son *existence*, à elle, parce que lui n'apparaît directement à la conscience qu'*avec* la relation d'effet à cause, ou telle autre encore plus étroite, qui le relie à elle » (1).

Aussi bien, cette perception indirecte de Dieu dans la contemplation ne laisse pas, quoique médiate, d'être une « connaissance expérimentale », une « expérience » de Dieu. « Il y a expérience, là où il y a goût spirituel qui se satisfait » (2), — dans son objet, assurément, et non dans une image de celui-ci. On lira, je pense, avec plaisir, ces lignes nerveuses et pleines : « Ainsi les mystiques perçoivent-ils en eux-mêmes des touches divines, qui se font connaître aussitôt pour une action de Dieu. Le souverain Bien les pénètre de sa suavité, ou les envahit de son arome ; c'est sa saveur qui les délecte, c'est sa chaleur qui les brûle, c'est son étreinte qui les possède, son souffle qui les rafraîchit, sa caresse qui les pâme, ou son reproche qui les bouleverse, sa sainteté, sa justice, sa majesté qui les terrasse, et l'excès de sa pureté qui, en frôlant les derniers restes de leur corruption, les ferait mourir d'horreur. Ils ne peuvent pas ne pas Le reconnaître à ses pas, qui s'enfoncent dans leur sol, où seul Il peut tracer, à son rayonnement, qui n'est que de Lui, à la grâce qu'Il distille, et qui a le goût de la vie éternelle, si différente de tout ce qui n'est pas elle... Ainsi ce que l'âme connaît et perçoit directement, ce qu'elle expérimente au premier chef, c'est le signe de Dieu, la trace de Dieu, de Dieu présent sur cette terre qu'Il foule, et dans laquelle s'imprime la direction de ses pas... Mais peut-on saisir l'empreinte de Dieu, son empreinte vive, son attouchement, sans être affecté par *Lui*, sans jouir de *Lui*, sans Le posséder *Lui*, sans *Le* connaître, non par une idée seulement, ou un reflet lointain, mais par une expérience indirecte, comme celle du fruit dans la saveur du fruit, de la rose dans la senteur de la rose, et du cœur de l'ami dans le serrement de sa main ? » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 307. — (2) *Op. cit.*, p. 298.

(3) *Op. cit.*, pp. 308-309. — Bref, tous les « sens spirituels » des auteurs mysti-

Par delà cette intimité, susceptible, dans son ordre, d'un progrès indéfini, il n'y a plus que la vision de l'essence divine : vision qui n'emprunte pas « la lumière [créée] de la divine présence », mais « la lumière [incréée] de cette *essence* présente » (1). Entre le sommet de la contemplation ici-bas, et cette vision directe d'une lumière qui est Dieu même, un abîme reste béant.

Comme il le faisait dans son premier mémoire sur la mystique (1919), le P. de la Taille s'élève ici encore, avec quelque véhémence, contre ce qu'il appelle « la théorie de la vision intuitive de Dieu dans la contemplation ». « Tout cela [c'est-à-dire toute la tradition patristique] fait bloc, et tout cela barre le chemin à toute théorie qui mettra la vision intuitive parmi les biens dont le Christ a doté habituellement son Église en ce monde » (2). « ...De mettre *en face* de l'intelligence *immédiatement* l'Essence divine, et de dire : c'est la contemplation, voilà qui est aventuré ; et de mettre cela sous le patronage de saint Thomas, voilà qui est une gageure » (3). Éprouvant le contact substantiel de Dieu dans l'état le plus élevé de la contemplation, « quoi d'étonnant que tel ou tel mystique (surtout parmi les femmes) ait cru que cela pouvait bien être la même chose que le ciel, comme Clovis le croyait de la nuit illuminée de Reims en la Noël de son baptême ? » (4) « Si des mystiques (des femmes encore une fois) se sont persuadés que leur contemplation était vision, vision de même sorte qu'au ciel, ils se sont trompés, parce qu'ils n'entendaient pas ce que c'était que vision intuitive de Dieu ; et s'ils ont cru que Dieu leur enseignait pareille chose, ils ont été le jouet d'une illusion » (5).

Si l'éminent théologien — qui est la courtoisie en personne —

ques, sauf la vue, s'exercent sur l'hôte divin de l'âme. C'est ce que disaient beaucoup d'auteurs anciens. Aujourd'hui, pour éviter toute méprise, surtout en dehors des milieux théologiques, il faut se souvenir que, dans le langage des psychologues, le toucher appartient à l'*intuition* sensible aussi bien que la vision : par analogie, « intuition intellectuelle » de Dieu ne dit pas nécessairement *vision intuitive*, mais peut désigner tout autre mode immédiat d'expérience de Dieu.

(1) *Op. cit.*, p. 306. — (2) *Op. cit.*, p. 311. — (3) *Op. cit.*, p. 312. — (4) *Op. cit.*, pp. 309-310. — (5) *Op. cit.*, p. 313.

ne mesure guère ici ses coups de férule, c'est peut-être (qu'il me pardonne cette naïve conjecture) parce que, ne les adressant à aucun auteur orthodoxe en particulier, il juge néanmoins cette démonstration nécessaire pour barrer sûrement une voie dangereuse, où des imprudents pourraient s'aventurer trop loin. Je ne connais aucun écrivain mystique sérieux qui place la vision intuitive dans le trésor des grâces « habituellement » accessibles aux contemplatifs, ou qui ait dit de la vision immédiate de l'Essence divine : « c'est la contemplation ». Tout au plus quelques-uns (pas tellement rares, ceux-ci) ont-ils cru, à tort ou à raison, que Dieu peut se révéler dès ici-bas, à des contemplatifs privilégiés, dans une intuition fugitive, obscure ou peu distincte, dont le mode d'immédiation ne différerait pas essentiellement de l'immédiation même de la vision béatifique ; mais ce sommet ultime de la contemplation, ici-bas, demeure en tout cas, à leurs yeux, l'exception rarissime, pure initiative de Dieu, étrangère à la « loi commune » des oraisons mystiques. Si l'on rencontre quelque part, dans la littérature mystique orthodoxe, une témérité approchant de celle que dénonce le Père de la Taille, ce serait dans le groupe de Suso et de Tauler, ou, plus expressément encore, dans l'école de Ruusbroec (auteurs qui n'ont vraiment rien de féminin, surtout le dernier). Mais là même, quelle que soit l'interprétation que l'on donne des textes, il convient de n'y point méconnaître deux réserves importantes : 1° La phase « suressentielle », strictement « surnaturelle » de l'oraison, où s'exercerait une sorte d'intuition de la Sainte Trinité dans la lumière du Verbe, est déclarée très rare, et hors de proportion avec les phases inférieures, qui appartiennent à l'oraison mystique commune. 2° Cette vision directe, aube infiniment pâle de la « vie éternelle », est constamment distinguée de la vision béatifique, au moins par les caractères différentiels que saint Thomas lui-même requiert pour toute communication transitoire (*per modum passionis transeuntis*) du « lumen gloriae » sur cette terre.

D'une théorie aussi atténuée de la vision de Dieu ici-bas, le

P. de la Taille — qui, pour son propre compte, la repousse — estimerait-il qu'elle est aventurée et que c'est « une gageure » de la mettre sous le patronage de saint Thomas? Je ne sais. Mais, en ce qui concerne saint Thomas, autant il est certain que sa doctrine de la contemplation mystique commune (1) arrête le développement de celle-ci au niveau d'une « connaissance angélique » où la foi reste en exercice actuel (*in actu*, et pas seulement *in habitu*), autant il est indéniable, qu'en d'autres passages, le saint Docteur, à l'instar de saint Augustin, laisse sciemment la porte ouverte à un mode exceptionnel, « surnormal », si l'on peut dire, de contemplation, qui serait une intuition transitoire, non « béatifique », de l'essence divine. Et il me paraît bien difficile d'admettre que, soit l'évêque d'Hippone, soit certains représentants médiévaux de la tradition augustinienne, soit saint Thomas lui-même, aient voulu borner la possibilité d'une intuition directe de Dieu à Moyse et à saint Paul; ces deux cas servent de paradigme, d'exemple pratiquement incontesté, et n'excluent pas une extension parcimonieuse du privilège à d'autres saints (2); une seule condition restrictive est formulée, toujours la même : que l'intuition se produise durant cet état de ravissement, de suspension des puissances, que les auteurs augustiniens présentaient volontiers comme une séparation fonctionnelle de l'âme et du corps, et pour ainsi dire comme une mort anticipée.

(1) C'est sur elle que nous documente très exactement un intéressant article du P. Huby, s. i.: *Foi et Contemplation d'après saint Thomas*. Recherches de Sc. relig., tome IX, 1919. Mais le P. Huby laisse en dehors de son sujet les articles de saint Thomas sur le ravissement, sur la *Visio Dei per essentiam*, et aussi quelques traits qui se rencontrent dans les généralités sur la vie contemplative, par exemple le rappel des degrés de contemplation de Richard de Saint-Victor, dont les deux derniers ressemblent si fort à la « contemplation super-essentielle » de Ruusbroec.

(2) Lorsque, dans *Quodl.* I, art. 1, saint Thomas conclut que saint Benoît, au cours d'une vision célèbre, n'eut point l'intuition de l'essence de Dieu, il n'invoque pas, pour appuyer sa conclusion négative, des principes généraux de théologie ou de méthodologie théologique, mais seulement le fait que cette vision n'eut pas lieu en état de ravissement ou d'aliénation des sens, condition *sine qua non*, d'après lui, d'une intuition de l'essence divine ici-bas.

Si quelques écrivains mystiques ont invoqué « le patronage de saint Thomas » à l'appui de leurs thèses intuitionnistes, ce fut, je pense, uniquement dans la mesure où sa doctrine (qui n'a rien d'original sur ce point) dresse un cadre de possibilités théologiques. Il est permis d'insérer dans ce cadre les hypothèses positives jugées nécessaires pour l'interprétation d'états mystiques exceptionnels et déroutants.

Devant des états de ce genre, le profane, qui cherche à « comprendre », est bientôt saisi de deux craintes opposées : celle de quitter le terrain solide de la théologie classique, celle aussi de limiter arbitrairement l'ineffable condescendance de Dieu envers ses saints. Pour admettre une vision directe de Dieu ici-bas, si atténuée soit-elle, le P. de la Taille, théologien jusqu'aux moelles, n'exige rien moins que des témoignages scripturaires (1) : il faut bien avouer qu'il n'en existe pas d'incontestables ; l'exemple augustinien de Moyse et de saint Paul, devenu banal chez les scolastiques, n'est lui-même aucunement imposé par une exégèse nécessaire. Pourtant, la pensée plus accueillante de saint Augustin et de saint Thomas, rapprochée de la ferme persuasion régnant dans des groupes importants de mystiques, ont incliné et inclineront toujours un certain nombre de théoriciens à se montrer moins exigeants que le P. de la Taille, et à enregistrer sous bénéfice d'inventaire une opinion qui, à défaut d'appui scripturaire, ne manque pas cependant de quelque fondement sérieux.

6. Cette opinion, le P. de Guibert, directeur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, ne la met pas au ban de la théologie (2). Mais il ne lui réserve aucune place dans sa propre conception théorique de la vie contemplative.

Dans un article récent (3), il reprend à son compte la définition

(1) M. DE LA TAILLE, *art. cit.*, p. 312. — (2) J. DE GUIBERT, S. I. *Une définition théologique des grâces mystiques.* Recherches de Sc. relig. Mélanges Grandmaison. Tome XVIII, 1828, p. 275, note 1. — (3) *Art. cité*, pp. 269 sqq.

de la mystique proposée naguère par le P. Bainvel (1) et déjà formulée en 1860 par le P. Kleutgen, S. I. Des théologiens bien connus dans les pays allemands, les PP. Richtstätter et Dorsch, S. I., collaborateurs de la *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (Innsbruck), se sont ralliés pareillement, ces dernières années, à cette conception. « Le changement essentiel qui marque le passage de la vie surnaturelle commune, celle de tous les justes, à la vie proprement mystique ou de contemplation infuse, c'est que, auparavant, le caractère surnaturel des actes constituant cette vie échappait à la conscience, tandis que maintenant il est directement et immédiatement conscient... [Dans les grâces mystiques], on aurait, de cette divinisation des actes de l'intelligence et de la volonté, une conscience aussi immédiate que celle que l'on a de leur intensité, de leur durée, de leurs autres qualités psychologiques » (2).

« Assurément, une telle connaissance immédiate de la substance de l'âme élevée par la grâce habituelle est profondément différente de la connaissance abstractive... Mais précisément de la sorte s'explique fort bien le caractère *nouveau* et *inexprimable* des expériences mystiques... On peut et on doit, comme le note le P. de la Taille, maintenir que les grâces de contemplation infuse, au point de vue *théologique*, ne sont pas d'une espèce et d'un ordre différent des grâces plus communes : les unes et les autres restent dans l'ordre de la *foi* et n'appartiennent pas à celui de la *vision*,.. mais philosophiquement et psychologiquement parlant, les grâces proprement mystiques diffèrent spécifiquement des actes ordinaires de notre vie spirituelle » (3).

Sur le rôle général de la grâce sanctifiante et des dons du Saint-Esprit dans l'activité mystique, le P. de Guibert pense comme le P. de la Taille, et par conséquent aussi, dans une très large mesure, comme le P. Gardeil : ce rôle est nécessaire,

(1) Voir la Première Partie du présent article, dans le n° de Février 1929. — (2) DE GUIBERT, *op. cit.*, pp. 272-273. — (3) *Op. cit.*, 274-275.

« prépondérant » même, mais ne nous fournit pas la note différentielle de l'oraison mystique (1). Touchant la phase la plus élevée de la contemplation, les formules du P. de la Taille disaient plus expressément, semble-t-il, que ce qui absorbe alors l'âme contemplative, — l'objet aimé qui immobilise son regard, — c'est, non sa propre activité surnaturelle, sa propre adhésion à Dieu, sa propre « divinisation », mais, dans celle-ci et par celle-ci, uniquement Dieu.

Le P. Gardeil, on l'a vu, n'hésitait pas à se porter plus loin encore à la rencontre des grands mystiques, puisqu'il admet qu'ils aient été vraiment, comme ils le crurent, favorisés d'une « expérience immédiate de Dieu ». Concession qui paraît, au P. de la Taille, excessive (2).

La divergence, au moins apparente, qui s'accuse ici entre deux théologiens de marque, est d'autant plus instructive qu'ils se trouvent d'accord sur deux points capitaux : 1. La contemplation mystique supérieure exclut tout raisonnement, toute « inférence » d'effet à cause : c'est une « expérience » de Dieu. 2. Cette « expérience » se distingue, en tout cas, de la « vision intuitive » (3).

Mais aux yeux du P. Gardeil, il n'y a pas de milieu, dans la connaissance d'un objet réel, entre l' « inférence » et l' « expérience immédiate », l'expérience immédiate pouvant, d'ailleurs, n'être pas « vision ». Le P. de la Taille, au contraire, intercale, entre les termes de cette disjonction, toute une classe d' « expériences intellectuelles, de véritables expériences, sans raisonnement

(1) *Op. cit.*, p. 278, note 8. — (2) M. DE LA TAILLE. *Théories mystiques*, etc. Recherches de Sc. relig., XVIII, 1928, p. 313, note. — (3) Proposition qu'admettent en un certain sens tous les théologiens orthodoxes, y compris saint Augustin pour le cas même de saint Paul. Je n'ai pas à m'étendre ici sur ce point d'histoire littéraire; du reste une notice sera consacrée à « l'intuition de Dieu d'après saint Augustin » dans le tome II de mes « Études sur la psychologie des mystiques ». Dans cette chronique, plus théologique qu'historique, je ne puis, non plus, que mentionner d'un mot l'intéressant travail du P. Cayré, assomptionniste : *La contemplation augustinienne*. Paris, 1927.

ni inférence aucune, qui [en tant qu'expérience de Dieu] ne sont cependant pas immédiates ou directes, mais indirectes, mais médiates » (1). D'autre part, il ne peut accepter, entre une « expérience immédiate de Dieu » et la « vision de l'essence divine », la distinction fondée par le P. Gardeil sur l' « obscurité » de la première : l'expérience mystique est obscure, sans doute; « malheureusement, il ne peut pas y avoir obscurité, ni autre chose que vision, si on met immédiatement en face de l'intelligence elle-même la propre essence de Dieu, sans milieu d'aucun genre. Il y a, dans ce cas, ou bien pure et simple non-connaissance, si l'intelligence n'est pas actuée par l'essence divine, ou, si elle l'est, vision béatifique » (2).

Sans avoir la témérité de trancher un débat aussi transcendant, on pourrait faire observer du moins, que, si l'obscurité totale d'un objet semble réellement incompatible avec l'expérience intellectuelle directe de cet objet, une obscurité relative ne rencontrerait pas la même évidente impossibilité. Dans la vision béatifique, les théologiens n'admettent-ils pas une infinité de degrés possibles, à raison de la disposition plus ou moins parfaite des âmes béatifiées? Or, l'obscurité dont parlent les mystiques, à commencer par le Pseudo-Denys, n'est jamais absolue. Leur « connaissance obscure » de Dieu n'est autre chose qu'une connaissance supra-conceptuelle imparfaite et indistincte, laquelle, si elle est directe, représente un *degré inférieur, non pleinement béatifique, positif cependant*, de « vision de Dieu ». Je dis : « vision »; car, sur ce point, comment échapper à la remarque du P. de la Taille, transcrite ci-dessus? Tout au plus pourrait-on objecter que l'image du *toucher* semble ici mieux en place que celle de la *vue*; mais appliquées à l'intelligence, ce ne sont, l'une et l'autre, que métaphores : contact ou vision, l'appréhension s'opérerait, en tout cas, sans inter-

(1) M. DE LA TAILLE, *op. cit.*, p. 313, note.

(2) *Ibid.* — Le P. de la Taille remarque ensuite, avec raison, me semble-t-il, que le texte de Jean de Saint-Thomas, invoqué par le P. Gardeil, n'est pas absolument décisif. Mais ceci ne touche pas le fond du débat.

médiaire objectif ; la perception du Dieu vivant, présent substantiellement dans l'âme et en actuant l'opération surnaturelle, serait directe, immédiate, bien que limitée et confuse.

Est-il vraisemblable que le P. Gardeil accepte d'assimiler l' « expérience immédiate de Dieu », qu'il défend, à une obscure « vision de Dieu », où il serait bien difficile de ne point reconnaître une anticipation pâle et fugitive de la vision béatifique, et, par conséquent, une collation de la lumière de gloire, « per modum passionis transeuntis» ? Je le crois d'autant moins, qu'en développant sa théorie le maître dominicain entendait parler du sommet normal de la contemplation infuse, non d'une élévation tout à fait exceptionnelle, lot de rares privilégiés. Si l'expérience immédiate qu'il définit ne se distinguait pas, à ses yeux, d'une intuition obscure de l'essence divine, les termes généraux qu'il emploie dépasseraient en hardiesse ceux mêmes que risquent Tauler et Ruusbroec. Ces derniers, en effet, ne l'oublions pas, voient, dans la « contemplation suressentielle », « in divino lumine, absque medio », une grâce d'élection, accordée à très peu d'âmes, et non le fruit mûr d'une croissance surnaturelle continue, s'alimentant aux grâces mystiques communes.

Aussi, nous supposerons plutôt, qu'entre les deux profonds théologiens, une certaine dissonance des formules masque un accord foncier, provisoirement inexprimé. Du reste, il ne faut pas s'exagérer l'écart actuel. L'expérience immédiate de Dieu, d'après le P. Gardeil, se fait dans l'expérience même de l'*excès de l'amour infus* sur l'intelligence de foi (1) : expérience directe sous certain rapport, mais peut-être pas immédiate comme expérience *spéculative* de l'essence divine. Et d'autre part, l'expérience indirecte du P. de la Taille, obtenue elle aussi dans l'exercice de la charité infuse, ne comporte (il le dit et le répète) aucune « inférence », ni donc aucune dualité de moments : ce qui suppose une connaissance de Dieu si prochaine qu'on éprouve quelque embarras à

(1) Voir les termes mêmes du P. Gardeil, cités dans la Première Partie de cet article (n° de février 1929).

l'appeler « médiate » : elle est immédiate en un certain sens, puisque, dans cet amour infus, Dieu présent et agissant est perçu, d'une perception non seulement exclusivement absorbante, mais toute primitive, — dans une vue plutôt infléchie ou voilée que vraiment interceptée par un autre objet préalablement connu.

La théorie théologique de la contemplation supérieure, proposée par le P. Gardeil et par le P. de la Taille, — acceptée aussi, me semble-t-il, par le P. de Guibert faisant écho au P. Bainvel, — appelle donc une dernière mise au point : les lignes classiques qui en dessinent la structure montent, d'un beau jet droit, à partir de la vie surnaturelle commune ; elles hésitent, tout proche du sommet. Serait-il téméraire de supposer qu'aucun des théologiens que je viens de mentionner ne soulèverait néanmoins d'objection de principe contre l'interprétation, donnée par saint Bonaventure, de la contemplation obscure dionysienne, qu'il juge intermédiaire entre la connaissance *indirecte* de Dieu « in effectu proprio » et l'intuition *immédiate* « per deiformitatem gloriae » ? Après avoir écarté cette dernière des voies mystiques « communes », le saint poursuit : « Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud *aspiciat* ; attamen non *perspiciet* vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in *caliginem* et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro De mystica theologia, et vocat *istam cognitionem doctam ignorantiam*... Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis ». (*In II Sent., dist. XXIII,* art, 2. qu. 3. Edit. Quaracchi, p. 546, col. 1).

## III.

Pour parler franc, j'ai l'impression que la triangulation théologique n'a point encore enveloppé de son réseau serré cette cime absolument dernière de l'oraison, où règne l'Obscurité abyssale décrite par Denys : Ténèbre divine, au sein de laquelle Ruusbroec

l'Admirable voit poindre et s'élever une aube d'éternité, qui est le Verbe. Je n'estime donc pas superflu de mentionner, en terminant, l'attitude de quelques auteurs qui voudraient hausser la théorie de la contemplation au-dessus même du niveau, déjà fort éminent, où le P. de la Taille et le P. Gardeil jugent urgent de poser le toit.

1. On hésite à ranger parmi ces auteurs, peu nombreux aujourd'hui, le P. Picard, S. I. Du moins se rapproche-t-il d'eux sur un point. Son étude intitulée : « La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques » (1), sans conclure à une vision de Dieu proprement dite, réclame une « expérience intellectuelle » de Dieu, présentant tous les attributs psychologiques d'une intuition *directe*.

La question est posée comme suit : « Ne peut-on dire à priori que [la] différence essentielle [entre les états mystiques et les états non mystiques] doit se trouver, ou bien dans le mode d'agir spécifiquement nouveau et surhumain de nos facultés, ou bien dans la manière nouvelle et tout à fait gratuite dont l'objet divin agit sur nos puissances, celles-ci pouvant d'ailleurs conserver leur fonctionnement naturel? Choisir la première explication, ce serait faire de tout état mystique un miracle psychologique. En adoptant la seconde, l'on s'engage à résoudre un problème délicat... On [en] aura fourni une solution satisfaisante..., si l'on parvient à établir que, à une connaissance de genre intuitif qui, comme telle, n'excède pas la puissance naturelle de l'homme, Dieu répond en se communiquant librement, dans la mesure et de la manière qu'il lui plaît » (2). L'auteur s'applique ensuite à montrer « ce qu'il y a d'intuitif dans la connaissance que nous pouvons avoir, même naturellement, de Dieu », et « le rôle de cette intuition dans l'état mystique » (3).

Dans les opérations naturelles de l'intelligence, cette intuition de Dieu serait une saisie directe, mais confuse, « de Dieu présent

(1) Dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, tome IV, 1923. — (2) *Op. cit.*, p. 39. — (3) *Ibid.*

à l'âme, saisie qui se comparerait mieux à un toucher très intime qu'à la claire vue. Ce serait quelque chose comme la *conscience* de notre propre moi dans ses opérations psychologiques » (1). Ne discutons pas les indices que le P. Picard croit pouvoir relever, en faveur de cette thèse, dans la tradition scolastique, en particulier chez saint Thomas. Une question préalable, qu'il traite à ce propos, nous intéresse ici davantage : « Une saisie immédiate de Dieu inférieure à la vision béatifique est-elle possible? » (2). La difficulté, s'il y en a une, viendrait de l'absolue simplicité de l'essence divine : percevoir celle-ci immédiatement, n'est-ce pas la percevoir tout entière? Non, est-il répondu; car, si l'objet infini ne se prête pas à division, la capacité finie du voyant limite le champ intuitif. Cette limitation, *ratione subiecti, non obiecti,* est vraie de la vision béatifique même, qui présente des degrés; elle serait vraie *a fortiori* de l'intuition obscure ou confuse. L'imperfection même de notre intelligence étend, devant le Suprême Intelligible, « intimement présent à notre esprit », une sorte de voile, imparfaitement transparent, qui, « sans rendre la conscience proprement *médiate* », peut la rendre « confuse » et empêcher le « discernement de l'objet » divin (3). Semblable intuition, confuse bien qu'immédiate, est nécessairement différente de la vision béatifique.

Si l'homme possède, dans l'ordre naturel, une faculté d'intuition confuse de Dieu, présent dans l'âme, rien n'empêche de faire appel à cette faculté naturelle pour expliquer l'intuition mystique, confuse elle aussi, de Dieu se communiquant à l'âme par delà les exigences de nature. De part et d'autre, le mode est intuitif, seule la participation à l'Intelligible infini est différente. Voici donc, dans le progrès de l'intuition de Dieu, les grandes étapes qui se font aisément reconnaître : D'abord, « l'intuition obscure de Dieu ontologiquement présent, telle qu'elle peut résulter de la simple nature : sous l'influence de la grâce, de la vertu de foi et du don

(1) *Op. cit.*, p. 40. — (2) *Op. cit.*, p. 52. — (3) *Op. cit.*, p. 54.

de sagesse, dans le plan ascétique, cette saisie immédiate de Dieu sort peu à peu de l'obscurité et devient claire-confuse. A ce degré de la vie spirituelle, l'âme rentre en elle-même par le recueillement, trouve Dieu..., [mais] elle a conscience d'agir et de parler seule. Ce Dieu mystérieux, présent en elle, n'anime pas sa présence intime... Un jour se produit quelque chose d'absolument nouveau : Dieu qui dormait au fond de notre âme, que nous *savions* vivant, mais qui ne nous l'avait pas montré, s'anime, touche l'âme à son tour, la recueille irrésistiblement, l'étreint... L'âme se sent possédée par un Être libre qui la saisit... Lorsque cet état nouveau est bien déclaré, l'âme... est entrée dans la voie de l'oraison passive » (1).

A mesure que s'élèvent les degrés mystiques, la même fonction intuitive s'exerce sur un contenu d'une richesse croissante. Dieu présent à l'âme surnaturalisée, la rend de plus en plus capable de Lui. Enfin, au sommet, « aux Septièmes Demeures, nous verrons la saisie immédiate de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu..., parvenue au maximum de clarté et d'intimité qu'elle peut atteindre en cette vie, et l'âme désormais acclimatée à ce monde divin, jouissant de la communication familière et continuelle de la Sainte Trinité » (2). Le P. Picard, comme d'autres auteurs, du reste, place (avec raison) une certaine saisie intuitive des Personnes divines dans la ligne essentielle de l'état mystique; il la distingue des « visions intellectuelles » de la Trinité qui peuvent s'y ajouter, et qui exigent la collation miraculeuse d'espèces infuses.

On pourrait résumer exactement l'opinion du P. Picard dans la proposition suivante, qui est de lui : « La saisie immédiate [naturelle ou surnaturelle, d'après son contenu] dont nous parlons, n'est pas une vision, mais une *expérience intellectuelle* de même ordre que la conscience immédiate de nous-mêmes » (3).

La divergence principale entre cette théorie et celles du

(1) *Op. cit.*, pp. 162-163. — (2) *Op. cit.*, p. 166. — (3) *Op. cit.*, p. 179.

P. Gardeil ou du P. de la Taille gît (si je comprends bien) dans l'intelligibilité immédiate *quoad nos* qu'elle attribue à Dieu, par le seul fait de sa présence essentielle au centre de l'âme. Intelligibilité canalisée, filtrée, si l'on peut dire, mais non « médiatisée », par l'action divine, créatrice ou vivificatrice, dont l'âme est le terme. Ce postulat fondamental, contestable au point de vue purement philosophique, rendrait malaisée une distinction radicale, *ex parte obiecti aut subiecti*, entre l'intuition naturelle obscure, que l'on suppose, et l'intuition mystique surnaturelle. Mais peut-être faut-il interpréter autrement : autre chose serait, en effet (quoi qu'il en soit d'une « intuition naturelle » obscure de Dieu), de reconnaître, dans l'état mystique surnaturel, l'intelligibilité *quoad nos* de l'essence divine *en tant que* celle-ci y devient la racine et le co-principe de nos actes surnaturels « passifs » : cette seconde conception, plus classique, serait aussi plus conforme à l'analogie tirée, par le P. Picard lui-même, de la conscience que l'âme prend de soi dans ses opérations. Mais le Révérend Père semble dire plus que cela. Il serait intéressant de l'entendre comparer lui-même son point de vue avec celui des théologiens qui ont traité ce sujet depuis la publication de son mémoire.

2. Quoi qu'il en soit, le P. Picard ne veut pas du tout plonger le sommet intuitif de la contemplation dans la « lumière de gloire ». Autrement en va-t-il des théologiens qu'il nous reste à interroger.

Les travaux les plus importants de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, si compétent en choses mystiques, et si profond connaisseur des écrits de Ruusbroec, n'appartiennent plus à la période dont nous nous occupons. Il sera bon, cependant, pour éclairer la portée d'un article récent du vénéré prélat, de reproduire ces quatre lignes, qui datent de 1912 : « Iuxta mysticos non paucos, potest istud donum [c'est-à-dire le don exceptionnel, extraordinaire, qui caractérise le sommet dernier de l'oraison mystique] esse ipsum lumen gloriae, non quidem in modum habitus, sed in modum transeuntis virtutis infusum, ita ut contemplans ad claram et

quidditativam visionem, indeque summam Dei fruitionem transeunter pertingat... Existimamus lectorem attentum de eo nobis consensurum, quod, in integra Rusbrochii doctrina, legitime consequitur hanc esse propriam indolem unionis sine differentia » (1).

En 1923, Mgr Waffelaert revient, dans sa Revue diocésaine, et dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (2), sur la notion de la contemplation infuse. On peut la diviser « en infuse au *sens large* et infuse au *sens strict*... Cette contemplation infuse au sens large a lieu... de la manière suivante : l'homme intérieur, qui, avec une foi vive et une ardente charité, s'exerce à la contemplation active, éprouve bientôt en lui, sa ferveur croissant, une jouissance de Dieu et un repos en Dieu qui dépassent son activité propre... Cet homme donc expérimente, au delà de l'union immédiate avec Dieu réalisée par la grâce, une union immédiate avec le Saint-Esprit et, avec lui et par lui, avec le Père et le Fils, Trinité auguste et Dieu unique... Plus l'homme persévère longtemps et avec ferveur dans cette amoureuse contemplation, plus son union avec Dieu se fait intime : et ainsi un moment vient où Dieu, par une action très élevée et toute puissante de sa grâce, à laquelle répond en l'homme le suprême degré des Dons du Saint-Esprit, en particulier l'intelligence et la sagesse, Dieu, dis-je, amène l'homme intérieur à la claire et pleine conscience de son intime union avec lui, et en même temps élève sa contemplation au plus haut sommet qu'elle puisse atteindre par la voie ordinaire, sans le secours d'un don gratuit, *gratis datum*, ou miraculeux... » (3). On se

(1) *Collationes Brugenses.* Vol. XVII, 1912, p. 494. — Comme le fait remarquer justement le P. Reypens (*Rev. Ascét. et Myst.*, IV, 1923, p. 257, note), cette vision, chez Ruusbroec, loin de dissiper la « grande ténèbre », se produit au contraire au sein de la « grande ténèbre », qui signifie avant tout, pour le mystique brabançon, « l'absence de toute forme intellectuelle créée », de toute « idée » distincte. La « grande ténèbre », chez d'autres mystiques, désigne l'immensité incompréhensible de l'essence divine : cette ténèbre persiste nécessairement, non seulement dans l'union mystique ici-bas, mais dans la gloire : une créature demeurera toujours à une distance infinie de la compréhension totale de l'essence divine. — (2) *A propos de la contemplation.* Rev. Asc. et Myst., tome IV, 1923, p. 31 sqq. — (3) *Op. cit.*, pp. 33-34.

souviendra que le P. Gardeil et le P. de la Taille arrêtent ici l'ascension mystique.

Mais cette contemplation, infuse au *sens large,* « diffère de la contemplation *infuse au sens strict,* qui commence habituellement au point où celle-là est devenue intense ». Ici, la contemplation n'est plus seulement *entitativement* surnaturelle, mais encore « dans le mode même de sa production, *quoad modum... :* en sorte que l'intelligence n'agit plus selon son mode naturel d'agir, sous l'influence et avec le secours de la grâce salutaire, mais suivant un mode qui est, lui aussi, surnaturel et n'a aucun équivalent, ni rien de semblable, dans l'ordre naturel » (1).

Mgr Waffelaert a bien en vue ici — une note le rappelle — ce que Ruusbroec nommait « une contemplation superessentielle, en pleine lumière divine et selon le mode divin » (2), c'est-à-dire, semble-t-il, une participation imparfaite et transitoire au *lumen gloriae,* permettant une certaine intuition de l'essence divine.

3. Comme je l'insinuais plus haut, on peut s'étonner que, dans le différend actuel entre théologiens sur la nature des degrés supérieurs de contemplation, il soit si peu fait état (malgré l'exemple de Mgr Waffelaert) d'un courant mystique hardi, mais orthodoxe, dont l'influence, multipliée par une série d'écrits fort répandus, et souvent traduits en plusieurs langues, a rayonné dans la plupart des pays d'Europe, depuis le Moyen âge jusqu'au XVII^e^ siècle et au delà : je veux parler des mystiques de la région rhénane et des Pays-Bas (3), parmi lesquels il convient de distinguer deux groupes, d'ailleurs apparentés, le groupe Eckhart-Tauler, et le groupe de Ruusbroec. Ce dernier groupement, s'il reçut, au XIV^e^ siècle, la forte empreinte du contemplatif de Vauvert,

(1) *Ibid.* — (2) *Op. cit.,* p. 36, note.

(3) L'influence de la mystique des Pays-Bas sur les grands contemplatifs espagnols, après la Renaissance, est indéniable, bien que difficile à mesurer exactement. Voir là-dessus P. GROULT. *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole.* Louvain, 1927.

continuait une tradition mystique locale plus reculée, dont on découvre des indices très clairs soit en Brabant, soit dans le pays de Liége et dans le Hainaut, dès le commencement du XIIIe siècle (1).

L'œuvre capitale de ce dernier groupe est représentée par les opuscules de Ruusbroec lui-même, exploités et parfois démarqués dans de nombreuses publications d'autres auteurs. Le P. Reypens, S. I., une autorité en histoire de la mystique flamande, a publié, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (2), les premiers éléments d'une enquête sur la doctrine du Maître et de son école, touchant le sommet de la contemplation. La conclusion de ce travail très documenté s'impose : « Le bienheureux Jean de Ruusbroec, contemporain et grand adversaire des béghards.., fait nettement consister le sommet de la contemplation mystique dans l'intuition de l'essence divine. Intuition bien imparfaite sans doute quant à l'intensité, mais réelle. Malgré quelques apparences, que nous croyons pouvoir dissiper, toute l'œuvre du maître respire cette doctrine » (3). La conclusion du P. Reypens est fondée sur une analyse vraiment exhaustive des écrits du mystique brabançon, et sur l'interprétation qui en fut donnée par les auteurs mystiques s'inspirant directement de lui, depuis le XIVe siècle jusque très avant dans le XVIIe siècle.

Un exemple seulement du pouvoir d'expansion que montrait encore, bien après le XIVe siècle, la littérature pieuse dérivée de Tauler et de Ruusbroec. Le Traité anonyme intitulé, en thiois, *Die grote evangelische Peerle,* et datant des débuts du XVIe siècle, non seulement eut de nombreuses éditions dans les Pays-Bas (4),

(1) Voir à ce sujet les travaux de J. Van Mierlo, S. I., par exemple le tableau général tracé dans « *Op den drempel onzer derliende eeuw* », dans : *Verslagen en mededeelingen der kon. Vlaamsche Academie,* Gent, 1926. — (2) L. Reypens, S. I. *Le sommet de la contemplation mystique.* Rev. Asc. et Myst., tome III. 1922, IV. 1923, V. 1924. — (3) *Op. cit.,* 1922, p. 251. — (4) Éditions partielles : 1535, 1536, 1537 ; éditions complètes : 1538-1539, 1542, 1547, 1548, 1551, 1556, 1557, 1565, 1626, etc. Voir : L. Reypens, S. I. « *Nog een vergeten mystieke grootheid* », dans : *Ons geestelijk Erf,* 1928, p. 53 sqq.

mais très tôt fut traduit en latin (« Margarita evangelica », Cologne 1545); les répliques de cette traduction se succèdent rapidement et se répandent au loin : par exemple, on note, à Dillingen, deux réimpressions à un an d'intervalle (1609, 1610); dès 1602, à Paris, voici une traduction française faite sur le latin : « La Perle Evangélique, Trésor incomparable de la Sapience divine » (1).

Or, qu'est-ce que ce traité, si haut prisé? On y trouve, écrit, en 1537, son premier éditeur, « les enseignements de Tauler beaucoup plus clairement exposés et adaptés à l'intelligence commune que dans ses Sermons » (2). Et l'on y retrouve, plus constamment encore, la manière et la doctrine de Ruusbroec, jusqu'à sa conception, si déroutante pour nous, de la plus haute contemplation possible ici-bas : « Là, le regard de l'âme est rendu capable de contempler Dieu simplement, sans intermédiaire » (3). D'après l'auteur anonyme (une femme), dont l'opinion fait écho à des idées circulant librement dans son milieu, la Sainte Vierge (4), saint Paul, saint Jean et d'autres contemplatifs, peu nombreux sans doute, auraient atteint cette cime dernière de l'oraison.

Il semble bien que nos ancêtres, témoins immédiats du large épanouissement de la mystique dans les Pays-Bas méridionaux, n'aient point perçu de discordance bien sérieuse entre Tauler le

(1) La spiritualité française du XVII^e^ siècle, dont M. l'abbé Henri Bremond a tracé un si brillant et si attachant tableau, semble elle-même tributaire en quelque chose de la mystique du Nord. Au dire du P. Reypens (art. cité, p. 53), Dom Huyben, o. s. b. se fait fort de montrer l'influence de la « Perle évangélique » *sur Bérulle. Et l'on avait remarqué déjà que Jean de Saint-Samson, avec sa* physionomie authentiquement française, ne laisse pas de rappeler extraordinairement Ruusbroec. — (2) Cité par Reypens, *op. laud.* (*Ons geestelijk Erf*, 1928), p. 59. — (3) Cité par Reypens, *op. laud.*, p. 306 : « Daer wort dat aensicht der sielen bequaem gemaect Godt sonder middel eenuuldelijk te aanschouwen ». — (4) Chez plusieurs auteurs, opposés à toute vision mystique de l'essence divine, *exception est faite pour la Très Sainte Vierge, et parfois aussi pour certains* fondateurs d'ordres.

Rhénan et Ruusbroec le Brabançon. Ils empruntent sans défiance à l'un et à l'autre; et ils en amalgament les enseignements. C'est donc dans un assez vaste milieu, et pendant un temps très long, que prêtres, religieux, laïques instruits, pour ne point parler de « dévotes personnes » de tout rang, ont envisagé, sans scrupule théologique, comme couronnement dernier, mais exceptionnel, de la vie contemplative, le privilège d'une participation faible et transitoire au *lumen gloriae*.

J'avoue que cette audace de nos mystiques du Nord m'intimide dans la mesure exacte où elle rebute le P. de la Taille. Mais *comment* la condamner *dédaigneusement*, *alors que* la *tradition* augustinienne la favorise; alors que saint Thomas laisse, en principe, la voie libre, et que Benoît XIV n'y contredit pas; alors qu'avant saint Thomas, Richard de Saint-Victor n'est peut-être pas moins téméraire, sur le point en litige, que Ruusbroec lui-même; alors que ce dernier, homme saint et sage, adversaire déclaré de l'illuminisme, et parfaitement conscient de la portée théologique de ce qu'il écrit, croit pouvoir adresser à ses lecteurs l'avertissement suivant : « Quae cum ita se habeant, obsecro omnes, ad quorum manus ista notitiamque pervenerint, si quidem ea non intellexerint, neque in spiritus sui fruitiva unitate sentiant ac experiantur, ut ne quod hinc offendiculum capiant, sed sinant esse id quod sunt : neque enim nisi vero consentanea prolaturi sumus » (1)? Comment, du reste, taxer de témérité théologique un écrivain admiré et défendu par un Denys le Chartreux, un Ve Louis de Blois, un saint Pierre Canisius, un Bienheureux Robert Bellarmin, un Ve Léonard Lessius? On peut certes ne pas le suivre; le condamnera-t-on au nom des principes incontestables de la théologie?

Mais si l'on admet, au moins comme recevables, les prétentions de Ruusbroec, ne devrait-on pas interpréter avec moins de scepticisme qu'on ne le fait généralement, d'autres relations d'oraisons

(1) *Ruusbrochii Opera omnia*. Traduction de Surius. Cologne, 1552, p. 369.

contemplatives très élevées ? Cette latitude faciliterait singulièrement l'exégèse comparée des textes mystiques, que l'on met parfois un peu à la torture, il faut l'avouer. Mais où s'arrêter dans cette voie?...

Tout ceci laisse perplexe. Du moins saura-t-on gré à quelques auteurs récents, tels les PP. Gardeil et de la Taille, d'avoir, en partant des principes théologiques les plus sévèrement triés, reconnu nettement, au terme des ascensions du contemplatif, une proximité divine immédiate, qui ne souffre plus l'intermédiaire du discours, si abrégé soit-il. En cela, ils font droit, plus que d'autres théologiens actuels, à l'exigence impérieuse des documents mystiques.

Peut-on demander davantage? Si, pour les raisons historiques esquissées plus haut, on se résout à suivre Mgr Waffelaert commentant Ruusbroec, on le fera sans se dissimuler que la théorie d'une « vision de Dieu » immédiate, mais non strictement béatifique, n'a point encore trouvé d'expression théologique entièrement satisfaisante. Entre cette vision imparfaite, transitoire, et la véritable vision béatifique, il semble, qu'au vœu de la tradition, la différence devrait être autre chose qu'un pur degré d'intensité. Mais ce caractère différentiel, où le chercher? Le suivant existe en tout cas, et même est concédé par tout le monde : la vision béatifique doit être saturante, la vision terrestre (même directe) ne l'est pas et *ne peut* l'être; en effet, la vision béatifique, étant proportionnée à la charité surnaturelle de chaque âme bienheureuse, et dans ces limites ne rencontrant aucun obstacle, remplit toujours complètement la capacité actuelle de cette âme; au contraire, la vision contemplative — grâce de pur privilège — non seulement n'est point astreinte à une loi d'exacte proportion, mais, puisqu'elle se déroule dans une âme encore entravée par le corps et incapable donc de se livrer totalement à l'étreinte divine, ne peut jamais être entièrement saturante. La vision mystique de Dieu, à supposer qu'elle soit directe, devrait être dite, assurément, « transitoire et d'intensité faible », mais, de plus, incomplètement prenante,

« voilée » donc en quelque façon et non « béatifique », au sens technique du mot (1).

Cette note différentielle, assez grosse de conséquences pour qu'on ne la puisse taxer d'échappatoire futile, donnerait-elle satisfaction aux légitimes exigences de la théologie? Personnellement, j'incline à le croire ; je reconnais, d'ailleurs, que beaucoup de représentants qualifiés de la « science sacrée » sont d'un autre avis.

J. MARÉCHAL, S. I.

(1) L'état de ravissement (*raptus, alienatio a sensibus*), exigé par saint Augustin et par saint Thomas pour toute vision terrestre de l'essence divine, n'est qu'imparfaitement comparable à la mort : il libère la fine pointe de l'esprit, sans pour cela soustraire l'âme à la sollicitation sourde de multiples activités corporelles persistantes.