NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 3 1986

À la recherche de la source divine. Henri Bremond 1865-1933

Ch. BLANCHET

p. 321 - 341

https://www.nrt.be/fr/articles/a-la-recherche-de-la-source-divine-henri-bremond-1865-1933-26

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

A la recherche de la source divine
Henri Bremond 1865 - 1933

Pourquoi parler de l'abbé Bremond aujourd'hui ? Le cinquantenaire de sa mort (17 août 1933) a été discret. Pourtant Emile Goichot lui a consacré une thèse importante, dont il a extrait un livre : *Henri Bremond historien du sentiment religieux* [1]. Le Père André Blanchet avait projeté d'écrire une biographie complète ; la mort l'en a empêché. Il nous a laissé un seul volume : *Henri Bremond 1865-1904* [2]. Dans la postface, le Père Holstein passe le relais à Emile Goichot, qui avait bien voulu prendre la charge de classer les notes laissées par le Père Blanchet et qui préparait alors un travail consacré à l'*Histoire du sentiment religieux*. A partir de 1910, la vie d'Henri Bremond se confond avec son grand ouvrage. E. Goichot est ainsi devenu l'historien de la seconde partie de la vie de l'auteur. Son livre porte un sous-titre significatif : « Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire ». C'est dire qu'E. Goichot prend comme axe de recherche l'origine du grand projet, mais aussi l'art tactique déployé par Bremond pour conduire une entreprise semée d'embûches.

Ce livre bourdonne du fracas des polémiques, controverses, menaces de condamnation qui accompagnèrent l'élaboration des onze tomes de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* [3]. Bremond avait beau être un redoutable bretteur, ce ne fut pas une aventure de tout repos en ces temps difficiles pour un esprit libre.

Notre propos n'est pas de relater ces débats chargés de passions aujourd'hui endormies, mais de revenir à la personne de Bremond. Bien sûr, dans le climat de suspicion qui suit la querelle du modernisme, il s'avance parfois « masqué ». Mais qu'a-t-il voulu faire au juste à travers son œuvre abondante et diverse, les volumes de *L'inquiétude religieuse*, les onze tomes de l'*Histoire* et ses fameux divertissements esthétiques, dont le plus célèbre fut *Prière et poésie ?*

---

1. *Henri Bremond, historien du sentiment religieux*, Paris, Ed. Ophrys, 1982.
2. *Henri Bremond 1865-1904*, Paris, Aubier Montaigne, 1975.
3. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. I-XI, Paris, Bloud et Gay, 1923-1933. Nous citerons *H.S.R.*

I. – Une vie commandée par une seule question : qu'est-ce que prier ?

A travers ses « ondoiements » et ses « métamorphoses », malgré ses contradictions et ses vagabondages, il existe une unité de recherche pathétique.

Une seule idée : l'unité de la poésie et de la religion

Henry Bars [4] soutient que, pareil aux plus grands, Bremond n'a jamais eu qu'une seule idée : « réduire à l'unité les deux passions de sa vie, la poésie et la religion ». Il cite la lettre à Loisy, d'avril 1916, où Bremond annonçait le tome II sur *L'invasion mystique.*

> Comment un fantaisiste et un paresseux comme moi s'est-il donné cette absurde besogne ? J'en suis moi-même tout penaud. Cela remonte à mes belles années de scolastique. J'avais dix-neuf ans ! – et nous étions dans une prison désaffectée du pays de Galles. C'est là que j'ai dévoré tous les romans anglais imaginables . . . Avec les romans, pas d'autre distraction possible qu'une bibliothèque toute sainte. C'est là que, ivre d'ennui, j'ai lu Nicole, Surin et les autres. Au moins ils ne me parlaient pas scolastique ; ils écrivaient un joli français. Dès lors l'envie m'était venue de préparer une thèse de doctorat sur l'intérêt littéraire et grammatical que présentaient les livres dévots du XVII[e] siècle. En vieillissant, Newman, Renan et le père Beuve aidant, j'ai eu la curiosité des choses qui se cachaient sous les mots, et des vies qui se nourrissaient de ces choses, – et voilà comment sont nés les deux premiers volumes [5].

Bremond raconte comment il est passé de l'enchantement des mots à la fascination « du secret des âmes ». Sa vocation littéraire, dont il redoute qu'elle n'étouffe la vocation sacerdotale, se révèle dans cette lettre.

Qu'est ce que prier ? Est-ce qu'on prie réellement ?

Plus tard, à la fin de sa vie, le 16 janvier 1932, Bremond écrit à Giuseppe De Luca :

> Avez-vous lu mes deux volumes de *L'inquiétude religieuse ?* . . . Il y a là tous les pressentiments de la grande *Histoire littéraire* . . . Il me semble que le plus curieux, chez un vagabond comme moi, est l'unité, l'*unicité* constante. Car pas besoin de vous dire que, dans ma pensée, tous les divertissements prétendus, v.g. mes fantaisies esthétiques (Poésie pure . . .) sont commandés par l'unique curiosité : qu'est-ce que prier ? est-ce qu'on prie [6] ?

4. H. BARS, *La littérature et sa conscience,* Paris, Grasset, 1963, p. 79-82.
5. *Op. cit.,* p. 80.
6. Texte cité par M. DE CERTEAU, *Henri Bremond et « La Métaphysique des Saints »,* dans *Recherches de science religieuse* 54 (1966) 21.

Et Bremond renvoie son correspondant à l'avant-propos de la deuxième série de *L'inquiétude religieuse* où, en mai 1909, il rappelle un mot de Joseph de Maistre. Devant la foule des chrétiens à genoux dans une église, le comte des *Soirées* demande : « Combien y en a-t-il qui prient réellement ? » La réponse de Bremond bouleverse. Qui, même parmi ceux qui l'ont accusé de ne pas habiter sa parole, pourrait y être insensible ?

> Si l'on était maître de sa vie, j'aurais voulu que toute la mienne fût absorbée dans la poursuite d'une réponse à cette question de Joseph de Maistre, récompensée par une définition de la prière qui me permît d'étendre sans mesure le nombre de ceux qui prient réellement [7].

C'était en 1909, à la veille d'une crise très grave dans sa vie de prêtre, celle que provoqua l'affaire Tyrrell. Dans l'avant-propos que nous venons de citer, il livrait la double passion de sa vie : parvenir à une définition de la prière et étendre le nombre de ceux qui prient réellement. Malgré les égarements, les impasses aussi, il n'y fut point infidèle. L'œuvre, en dépit de son caractère inachevé, en témoigne. Ce même volume de *L'inquiétude religieuse* se termine par un petit essai, *La légende d'argent.* Face à la légende dorée des saints du passé, il souhaite la venue « d'un amateur des choses de l'âme », un narrateur simple et sincère s'arrêtant sur les traces à peine sensibles des plus humbles saints. Il s'intéresserait à la sainteté de tous les jours, celle que nous frôlons au passage et qui parfois nous rend la foi aux réalités invisibles. Soudain Bremond s'adresse avec vivacité à chaque prêtre.

> Voyons, en toute bonne foi, pourriez-vous rendre, vous, un témoignage personnel à l'activité incessante de la grâce ? avez-vous vu Dieu à l'œuvre dans les âmes qui vous sont confiées, et si enfin toutes les autres preuves du christianisme venaient à s'effondrer, vous, continueriez-vous à croire, parce que « vous avez vu » [8] ?

Bremond et Kierkegaard

Mondain et léger, Bremond ? Ce n'était que son moi de parade, aurait dit Proust. Mais son vrai moi était celui dont jaillissaient ces questions abruptes, à la source même de l'angoisse de l'esprit. Henry Bars a osé esquisser un parallèle entre Kierkegaard et Bremond. « Kierkegaard a joué toute sa vie sur l'une des plus grandes questions qui soient au monde : qu'est-ce que la foi et comment peut-on croire ? . . . Bremond n'a jamais poursuivi que la réponse à une seule question et de lui aussi

7. Dans *L'inquiétude religieuse* (2e série), Paris, Perrin, 1909, p. 1.
8. *Ibid.*, p. 391.

on peut dire qu'il a joué sa vie sur elle : qu'est-ce que la prière et peut-on croire que les hommes prient réellement [9] ? » Le parallèle s'arrête là, car leur réponse prit des chemins très différents : l'un était un dialecticien passionné qui, toute sa vie, vécut, tourna et retourna sa question dans l'angoisse. L'autre se fit historien d'un nouveau genre : « scaphandrier » qui, pendant trente ans, plonge et replonge « dans la mer profonde où dort oubliée la plus belle littérature spirituelle que l'on ait jamais connue » [10].

II. — Les sources biographiques de l'unique question de sa vie

Le silence de Dieu

Peut-on trouver une origine biographique aux questions de Bremond ? Le Père Blanchet l'assure. En scrutant les carnets de retraite du jeune jésuite que fut Bremond, il découvre un drame intime qui le blessa peut-être à jamais : le silence de Dieu, l'absence de toute consolation, l'état de sécheresse intérieure, unique tempo de sa vie. Plus révélateurs que les textes où il a exprimé son ennui pendant les « Exercices » de saint Ignace, avec un petit carré de rhubarbe comme enrichissement de l'esprit, sont les cris de ses carnets de retraite. Il a le sentiment douloureux qu'il se tient là debout devant l'Invisible, mais que personne ne lui répond. La tension vers Dieu persiste, mais dans un désert égal à la nuit. Il écrit : « Si aimer implique une certaine tendresse, une lumière, une chaleur intime, un éblouissement comme dans l'amour humain, je n'aime pas Dieu. » « Comment aimer un être absent ? » Longtemps il se crut seul de son espèce, atteint d'une infirmité congénitale.

> Tous ceux que je vois et que j'interroge me disent tous sans hésitation que, à quelques belles heures de leur vie, ils vous ont rencontré. A tous vous avez dit quelque chose. Tous, à un certain moment, ont été dans l'impossibilité de douter de votre présence et de votre amour. Et moi, *jamais, jamais* ! qu'ai-je donc fait de si coupable dans mon enfance ? Etait-ce ma faute si, dès ce moment, la prière me repoussait ? Je suis coupable et je ne sais où est ma faute. Eclairez-moi. Je ne vous dis pas de me rendre la joie de votre salut, parce que vous ne me l'avez jamais donnée . . . Toujours *la nuit*, toujours le lointain cruel [11].

Plusieurs lecteurs de Bremond ont vu dans cette confession à l'accent d'un psaume de détresse la clef de sa vie et de son œuvre. Comment

9. H. BARS, *op. cit.* n. 4, p. 349.
10. *Introduction à la philosophie de la prière,* Paris, Bloud et Gay, 1929, p. 112.
11. André BLANCHET, *op. cit.* n. 2, p. 78, et *Etudes* 324 (1966) 71.

croire qu'elle n'ait pas orienté sa recherche, infléchi ses préférences dans son voyage au pays des mystiques, pesé dans sa décision de choisir les mystiques de la nuit pour définir l'essence de la prière ? Dans une lecture rétrospective de l'œuvre, partout affleure le poids de ce « lointain cruel », de cette terre aride et désolée, de cette main engourdie qui frappe à une porte close. Ce désert intérieur éclaire la passion de toute une vie pour justifier la prière de Fénelon « amère et sèche », « l'amour pur » sevré de toute consolation, la foi nue des mystiques. Mystique lui-même, il ne le fut pas. Il craindra même de mimer leur langage. Il ne sera que leur scribe « semblable à un calligraphe copiant avec amour des chefs-d'œuvre qu'il n'entend point » [12].

L'effroi devant le « notionnel » et l'éloquence religieuse

Il est encore d'autres traits précoces qui orientent l'œuvre. L'un se trouve à la rencontre de la distinction de Newman entre « le notionnel et le réel » et son effroi devant le lyrisme de l'éloquence religieuse. Ce n'est qu'une autre façon de poser l'obsédante question : « Qu'est-ce qui est vrai dans tout cela ? » Qu'y a-t-il derrière ce torrent de mots charrié par l'orateur sacré ? Illusion lyrique ou étincelles d'une vraie vie ? Lui-même sait qu'il est éloquent ; il en souffre. Souvent il rêva d'aborder aux rives du silence.

Sa méfiance à l'égard du spéculatif a la même source. « Réaliser » — mot obsessionnel chez lui — vaut mieux que spéculer. Les controverses, auxquelles il sacrifia tant, lui parurent parfois aussi vaines que « la bagatelle », et « les constructions de l'esprit, si peu de choses ». Il dira à la fin de sa vie : « Au fond, depuis soixante ans, je n'ai fait autre chose que m'hypnotiser sur le *real assent* de Newman [13]. » Il est vrai qu'il le module de mille façons, dans tous les registres de la vie de l'esprit. Il oppose la connaissance rationnelle à l'étreinte du réel, le moi de surface au moi profond, la dogmatique à la mystique, l'éloquence à la poésie pure. Partout, dans le récit de l'historien, on trouve les couples antithétiques, formés en lui pendant les années d'apprentissage : spéculation et vie, activités de surface et centre de l'âme, raison discursive et quiétude mystique. Ces oppositions tranchées lui servirent de cadres conceptuels pour organiser son histoire. Elles véhiculaient un rejet de l'intelligence discursive et ne pouvaient que le conduire à des apories indépassables.

12. *H.S.R.*, t. I, p. XXIII.

13. E. Goichot, *op. cit.* n. 1, p. 238, lettre à A. Thibaudet.

La volonté d'élargir le champ mystique à tous les hommes

Une autre constante de l'œuvre fut la volonté d'élargir le champ mystique à la majorité des humains. Bremond procède par cercles de plus en plus extensifs. D'abord abattre la muraille de Chine entre les grands mystiques et les humbles fidèles. Ensuite élargir l'expérience mystique à l'expérience religieuse de l'humanité. Enfin établir des vases communicants entre expérience mystique et expérience poétique. De nombreux textes cités par Emile Goichot indiquent à la fois les hésitations de Bremond et la permanence de son intention. Dès les premières années du siècle, il semble avoir eu une « idée de derrière la tête ». Dans son journal de 1900, Barrès évoque une curieuse rencontre avec Bremond. Il l'avait sollicité de l'aider à se constituer une bibliothèque religieuse. Et Bremond lui cite en désordre une série de noms, plusieurs étrangers à la tradition catholique, « libres penseurs » même, ajoute Barrès. « Le sentiment religieux, il est dans Pascal, Rousseau, George Sand . . . et surtout dans Carlyle, George Eliot, Newman [14]. » Barrès éberlué s'en va déçu. Pourtant ce n'était point une réponse désinvolte. Bremond pensait déjà ouvrir la carrière mystique à l'humanité tout entière et y faire rentrer le champ de l'inspiration poétique. Vingt ans plus tard, il dira : « Il se peut, du reste, et pour moi j'en suis quasi persuadé, que dans la plus chétive prière, plus encore, dans la moindre émotion esthétique, s'ébauche une expérience du même ordre et déjà mystique, mais imperceptible et évanescente [15]. » L'impasse de Bremond est en germe dès le début. C'était une noble entreprise de valoriser la profondeur de l'expérience esthétique à une époque où la densité des activités naturelles était abolie ou méprisée, mais c'était une gageure de ramener tout le champ de la poésie et de la religion dans la sphère mystique. Bremond, pourtant, n'y renonça jamais.

III. — Le voyage au pays des mystiques

Ces préliminaires posés, prenons, dans l'*Histoire du sentiment religieux, quelques exemples privilégiés* pour illustrer ses attirances et ses répulsions, et dévoiler les pierres d'angle de sa construction. L'amour pur, le théocentrisme, la quiétude, l'absence prennent leurs racines dans les épreuves et les passions intellectuelles de la première partie de sa vie.

14. M. BARRÈS, *Mes cahiers,* Paris, Plon, 1963, p. 138-139.

15. *Autour de l'humanisme* (recueil de travaux publiés par ses frères, après la mort de Bremond), Paris, Grasset, 1937, p. 249 ; texte cité par E. GOICHOT, *op. cit.*, p. 123.

On ne comprend bien la grande œuvre qu'en s'appuyant sur cette matière première. Bremond n'ajoute rien à ses intuitions ; d'une certaine façon tout est donné au départ, souligne Goichot [16].

L'« Apologie pour Fénelon », prélude de la grande « Histoire »

Déjà il s'est projeté dans les écrivains choisis pour les deux séries de *L'inquiétude religieuse*. A Lamennais, à Newman, à George Eliot, les consolations mystiques furent refusées. Tous connurent le silence de Dieu et la prière difficile. Le drame de Newman fut d'avoir une imagination mystique et un cœur sec. Seul Bremond pouvait écrire : « Si l'on a reçu l'imagination d'une sainte Thérèse, on souffre deux fois de ne sentir battre dans sa propre poitrine que le cœur grêle d'un Nicole [17]. » Mais ce drame est encore plus directement présent dans l'*Apologie pour Fénelon*, publiée en 1910. Ce livre, écrit avant la gestation de la grande œuvre, aurait pu l'être à la fin, tant ce prélude aurait pu servir de finale. Tout y est, même le portrait de Bremond dans les traits prêtés à Fénelon.

> La surface de cette âme très vive frémit toujours. Ses yeux voient tout et de part en part. Les enfants, les humains, les animaux, le paysage, le marbre d'une cheminée, tout l'intéresse, l'occupe, le distrait, l'amuse [18] . . .

Le portrait intérieur est encore plus fidèle. La dévotion sensible est inconnue à Fénelon. Il lui faudra « s'appuyer sur quelque fondement solide mais invisible, s'accommoder d'une piété sèche et de pure foi, s'unir à Dieu par le pur amour, vivre enfin, comme le lui prêche Mme Guyon, d'une activité amoureuse quoique secrète et cachée » [19]. Pour la première fois Bremond distingue la dévotion sensible et la solidité du pur amour : « L'amour est donc vivant dans le cœur, quoiqu'il soit couvert de la cendre d'un extérieur plus éteint [20]. » Tout le décor où va se jouer le drame des mystiques du XVII[e] siècle est planté. Les adversaires : Bossuet, dont le lyrisme célèbre les ravissements sensibles de l'âme chrétienne et rejette les fidèles du « pur amour » vers les songeries de l'illuminisme. Nicole, qui désespère la moitié des croyants en soutenant que l'état de sécheresse affaiblit l'amour de Dieu et qu'il est signe de l'absence de la grâce. Les amis : toutes ces âmes obscures qui ne sentent rien, mais vivent dans l'abandon du pur amour, celles en qui

16. *Op. cit.*, p. 180.
17. *Ibid.*, p. 306.
18. ***Apologie pour Fénelon*, Paris, Perrin, 1910, p. 41.**
19. *Ibid.*, p. 42.
20. *Ibid.*

l'on peut voir, « comme au travers de quelques petites fentes, la lumière de l'autre vie ». Enfin l'enjeu du drame est indiqué par ce signal d'alarme si souvent tiré par Bremond : « Il y va de tout. » C'est-à-dire de la vie, de la foi, de l'espérance, du christianisme lui-même. « Pour lui aussi [21] il y va de tout. S'il est dans l'erreur sur le fond des choses, il n'a plus rien où appuyer sa vie intérieure, son activité de prêtre. Le pur amour conduit à la foi [22]. »

La grande « Histoire » : un récit construit selon son cœur

Si nous passons à la mise en scène de l'*Histoire du sentiment religieux*, nous voyons défiler les illustres et les inconnus dénichés par Bremond. Un regard superficiel pourrait croire que Bremond se moule tour à tour dans les personnages, en jouant leur rôle avec une égale ferveur. N'a-t-il pas affirmé que, dans chaque volume, il se mettait dans la peau de ses bonshommes, « salésien avec François de Sales, lallemantien avec Lallemant, bérullien avec Bérulle » [23] ? C'est vrai pour une part. Mais il fila son récit selon son cœur. A travers les métamorphoses, c'est l'histoire des amours et des refus d'Henri Bremond qui nous est contée. Et ses amours se vivent toujours face à des adversaires dénoncés. Là plus qu'ailleurs, le procédé du couple fonctionne parfaitement. L'ennemi est désigné et sert de faire-valoir à l'élu.

Le sourire et la grâce de l'humanisme dévot

Pourquoi Bremond a-t-il été séduit par les personnages de l'humanisme dévot ? Il y a en eux une vivacité, un intérêt pour les choses de la terre, un amour de l'humain et de la création entière qui correspondent à cette part la plus haute de la vie naturelle qu'il a toujours voulu sauver. Alors comment ne pas se réjouir à la vue de ces religieux qui trouvaient matière d'admiration et de louange dans tout ce qu'ils voyaient « en l'école de la nature » ?

> Cette passion de voir et de connaître se tourne à aimer. Qui ? Dieu, sans doute, plus que tout le reste et dans tout le reste, mais aussi les créatures, chacune avec le degré de tendresse qu'elle mérite et semble nous demander [24].

21. Il s'agit de Fénelon.
22. *Apologie* . . ., p. 457.
23. E. Goichot, *op. cit.*, p. 192.
24. *H.S.R.*, t. I, *L'humanisme dévot*, p. 40.

Quel est l'adversaire à pourfendre ici ? « Le jansénisme éternel », défini comme « la noire religion toujours effrayée, inquiète et fiévreuse », qui méprise la nature humaine et inflige à l'esprit des terreurs paniques. Bremond cite avec jubilation les beaux textes de Bonal et d'Yves de Paris qui rendent vie à la création, confiance à la créature et souveraine douceur à Dieu. « Les portes de Port-Royal ne prévaudront pas contre la beauté de leurs pages [25]. »

De plus, « étendre sans mesure le nombre de ceux qui prient réellement » a toujours été le souci de Bremond. Il se retrouve dans l'effort de saint François de Sales pour faire rentrer la vie mystique dans « la compagnie des soldats, la boutique des artisans, la Cour du prince, le ménage des gens mariés ». Avec saint François il rencontre déjà le cœur du mysticisme, l'abandon à l'amour de Dieu, le laisser faire dans le silence des puissances cognitives. Et d'un autre côté, c'est en méditant l'œuvre d'Yves de Paris qu'il se rapproche le plus de ce passage tant cherché entre la poésie et le mysticisme. Bremond est inspiré, audacieux, libre de toute systématisation bancale, proche d'une véritable description du « mysticisme naturel ». Frappé par la « contemplation naturelle » louée par Yves de Paris, il prolonge :

> Nous entendons ici par mysticisme cette disposition naturelle qui porte certaines âmes à saisir directement, amoureusement, par une sorte d'étreinte soudaine, le spirituel caché sous les apparences sensibles, l'un dans le multiple, l'ordre dans la confusion, l'éternel dans ce qui passe et le divin dans le créé [26].

Cette expérience est accessible à tous. Elle n'a rien de miraculeux ni de rare. Elle est au cœur de la vie des grands humanistes. « Pas d'humaniste véritable qui ne soit, en quelque façon, un inspiré. » Dans la géographie spirituelle de François de Sales et d'Yves de Paris, Bremond a découvert la zone des sens, celle de la raison raisonnante, « celle enfin où Dieu réside ».

> C'est la fine pointe dont les mystiques parlent constamment et où ils placent le théâtre de leurs sublimes expériences. C'est aussi le pays des muses, de toutes les muses ; le lieu des inspirations ; la patrie des humanistes. Il va sans dire que, dans cette zone immense, ceux-ci n'occupent que les régions les plus éloignées du centre. Qui ne voit néanmoins que leurs dons naturels, que leur culture, et surtout que leur « grâce » les rapproche des mystiques proprements dits ? A moitié dégagés du cercle des sens et de la raison raisonnante, ils désirent ou entrevoient, par instants, une lumière moins fumeuse, moins froide et moins incertaine, image ou reflet d'une lumière meilleure [27].

25. *Ibid.*, p. 417.
26. *Ibid.*, p. 517.
27. *Ibid.*, p. 521.

Il n'est point de plus bel éloge de la vie « poétique » dans la diversité de ses formes. Cette page atteste la vénération que Bremond portait à la vie de l'esprit. Elle explique aussi l'une des tensions majeures de sa vie, en même temps que ce désir de trouver une racine commune pour unifier expérience religieuse, expérience poétique et expérience mystique.

L'austère grandeur de l'École française

Suivons encore Bremond dans l'une de ses métamorphoses. Dans le tome III [28] il quitte l'optimisme paisible de l'humanisme dévot pour l'austère grandeur de l'École française : Bérulle, Olier, Condren. Changement de climat. Pourtant, visiblement, il les aime. Il s'approprie leur prière face à la prière de Pascal et des jansénistes. Il compose un nouveau couple : « théocentrisme contre anthropocentrisme ». La prière pure, il la trouve chez les grands spirituels de l'École française.

Il admire chez eux une adoration déprise de tout intérêt personnel, tournée entièrement vers la grandeur de Dieu. Une prière tellement purifiée qu'elle est étrangère à l'obsédant souci du salut personnel pour n'être plus que louange de la beauté divine. Une prière sans aucun retour sur soi-même, même pas le retour sur l'examen de ses péchés, car c'est encore une forme subtile de la conscience de soi. Élever son regard vers la grandeur de Dieu, maintenir dans le silence de l'être notre attention devant la profondeur de Dieu, c'est l'oraison pure. Au lieu d'appliquer la volonté à la culture du moi, l'École française exige qu'elle se maintienne en « posture d'adoration ».

> Il faut donner et rapporter toute notre oraison non à notre profit et à notre utilité spirituelle, mais à la seule gloire de Dieu, sans aucune considération de notre intérêt ou satisfaction particulière ; en sorte que nous nous proposions, pour but et fin de l'oraison, de révérer, de reconnaître et d'adorer la souveraine majesté de Dieu, par ce qu'il est en soi, plutôt que par ce qu'il est au regard de nous, et d'aimer plutôt sa bonté pour l'amour d'elle-même, que par un retour vers nous, ou par ce qu'elle est envers nous ; car la même pureté qui est requise en l'amour est aussi nécessaire à l'oraison [29].

S'examiner indéfinement pour savoir où l'on en est avec Dieu, si l'on avance ou si l'on recule, « il n'est pire cauchemar, plus affolant, plus paralysant ». Il faut se désoccuper de soi-même, même de ses péchés, « fuir comme un enfer la considération de vous-mêmes et de vos offenses » ; et, détachement suprême, « vouloir être dans l'oubli de la mort » et adhérer de tout son cœur à « tout l'inconnu de Dieu » [30].

28. *H.S.R.*, t. III, *La conquête mystique. L'École française.*
29. Texte de Bourgoing, dans *H.S.R.*, t. III, p. 31-32.
30. Cf. l'admirable chapitre sur Condren, dans *H.S.R.*, t. III, p. 359-418.

Notre relation au Christ lui-même entre dans ce grand mouvement d'adoration. « Avant d'appliquer Jésus à notre bassesse, les spirituels l'appliquent à la grandeur de son Père. » Il est d'abord le « grand religieux ». Un abîme d'attention à Dieu, telle fut sa vie cachée. La vocation du fidèle est de vivre ses « états » de silence, de vénération et d'abandon.

L'anthropocentrisme de la prière de Pascal

Impressionné par les maîtres de l'École française, par Condren surtout, Bremond, au début du tome IV consacré à Port-Royal, est tenté de faire une pause. « Par des voies différentes, humanisme dévot et École française arrivent au même but. Il n'y a qu'un pur amour et tous les mystiques se ressemblent comme des frères [31]. » Hélas, les mystiques ont des ennemis. Il reste à les pourfendre.

> Justement, le janséniste tourne le dos au mysticisme. Bien loin de se laisser absorber par Dieu, il s'hypnotise devant « les monstres » dont parle M. Olier, la corruption originelle et les péchés propres. Puritain de l'espèce la plus commune, tout en lui est égoïste jusqu'à cet amour dont il parle tant [32].

Quand il étudiera « les jansénistes » son verdict sera plus nuancé. Dans le fil de notre récit, qui repose sur les termes couplés en antithèses qu'affectionne Bremond, arrêtons-nous à la « Prière de Pascal » analysée au cœur du tome IV. Face au « théocentrisme » de Condren, elle représente le pôle de l'« anthropocentrisme ».

Au yeux de Bremond, la prière de Pascal, si pathétique soit-elle, est anthropocentrique comparée à celle de Condren. Il prend Dieu, le Christ, les choses, non pas « telles qu'elles sont en elles-mêmes », mais telles qu'elles sont par rapport à nous ; la hantise de la misère de l'homme polarise l'élan intérieur vers un Dieu sauveur. Ce n'est plus la posture d'attention devant la grandeur de Dieu, mais le souci d'un « Dieu réparateur de notre misère ».

Pascal tourmenté par l'angoisse du salut éprouve le besoin de signes, de consolations sensibles pour retrouver la paix. « La consolation spirituelle a été la plus grande affaire, la faim et la soif de sa vie [33]. » Ne pas sentir c'est éprouver le sentiment de l'abandon. Dieu se fait sentir à lui dans l'embrasement relaté par le Mémorial : « Feu . . . Certitude . . . Joie, joie et pleurs de joie. » A Condren une foi nue, sans manifestation sensible, suffit pour s'en remettre à « l'inconnu de Dieu ». Il redoutait

31. *H.S.R.*, t. IV, p. 34.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, p. 343.

les frémissements de la chair et du sang. Mais l'esprit janséniste recherchait ces délectations sensibles comme signes de la proximité de Dieu. C'était le besoin d'avoir la certitude de la grâce.

La vision permanente de notre misère produit un repli sur nous-mêmes. Accablante, elle ne porte pas à la prière de louange. Une pensée uniquement centrée sur le salut devient irrespirable, empêchant le jeu libre et gratuit de la contemplation. Le Christ lui-même est alors avant tout « Sauveur ». Il n'est plus l'adorateur du Père, le « religieux » par excellence. « Pascal exalte le médiateur, mais il cache, il exile Dieu [34]. »

Tels sont les griefs de Bremond à l'égard de la prière de Pascal. Délibérément il choisit Condren contre Pascal. Mais les jeux sont faits depuis le début. C'est l'amour pur et non le « Dieu sensible au cœur » qui guide sa marche au pays des mystiques.

IV. — « La Métaphysique des Saints » : le voyage au pays de la nuit et du pur amour

Il nous reste un dernier voyage à entreprendre avec l'historien, explorateur des espaces mystiques. Le plus éprouvant, car c'est un voyage dans les terres désolées du silence et de la nuit. Laissons son combat avec Nicole « l'anti-mystique », sa polémique contre l'« ascéticisme », militarisation de la vie spirituelle, pour arriver au terme de ses « métamorphoses ». C'est bien un point d'arrivée. Bremond, dans les tomes VII et VIII, ne se présente plus seulement en historien. Il veut définir « la philosophie de la prière codifiée à jamais par les maîtres du XVII[e] siècle » [35]. A travers les variations des différents univers mystiques parcourus, il veut dégager une essence de la mystique qui serait aussi une essence de la prière. Son intention est explicite.

> Sans essayer de chasser mon naturel qui m'incline plus vers le concret que vers l'abstrait, je tâche de faire ici œuvre de philosophe : rôle que, d'ailleurs, je ne me serais pas donné, si je n'avais trouvé toute raisonnée et édifiée, chez les maîtres divers qui se trouvent ici réunis, une vraie métaphysique de la prière [36].

Il choisit pour titre : « La Métaphysique des Saints ». Il espère élucider le problème de fond qui le poursuit depuis sa jeunesse angoissée, dévoiler *ce qu'il a vu* à travers les âmes des saints. Il possède déjà les tré-

34. *Ibid.*, p. 390.

35. Lettre au chanoine Monbrun, citée par M. DE CERTEAU, *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1967, p. 124. Cette communication a paru ensuite dans *Recherches de science religieuse*, art. cité *supra* n. 6.

36. Cité par M. DE CERTEAU, *Entretiens*..., p. 116.

sors des îles visitées et vient de découvrir une nouvelle mine, « une douzaine de génies inconnus trouvés à la Nationale » [37]. Pour construire une philosophie de la prière, il orchestre leurs témoignages. Serein et invincible, confie-t-il à un ami. « François de Sales est avec nous . . . C'est une grosse partie, mais *il y va de tout* [38]. » Cette expression qui rythme si souvent son œuvrre exprime la gravité de l'entreprise, « synthèse définitive de mes propres synthèses », prétend-il. Lui, si avide de voir la réalité des choses derrière « les mots irréels », qu'a-t-il vu, qu'a-t-il retenu de l'expérience religieuse des mystiques ?

La mort du Dieu sensible au cœur

Il n'est point de « jouissance immédiate de Dieu ». Rien n'est plus éloigné de l'expérience mystique que « ce panhédonisme » qui parcourt la littérature édifiante. Les délectations et les transports sublimes ne sont qu'un « ersatz de religion et d'amour ». La prière est nue, comme la volonté d'ailleurs, dans sa recherche de Dieu. Parallèlement la prière ne peut être assimilée à l'effort de « sportifs de Dieu » qui multiplient privations et macérations. Les maîtres d'énergie peuvent désespérer les âmes. Et cet effort athlétique peut prendre la forme d'une exaltation du moi. De même l'entendement peut être un « faiseur de bruit ». La méditation intellectuelle est incapable de nous ouvrir la porte de la quiétude. Bref toute expérience religieuse authentique est une rupture avec toute forme d'hédonisme spirituel, de spéculation « notionnelle » et de volontarisme ascétique. A la suite de Michel de Certeau, nous pourrions parler d'un « apophatisme affectif » [39] pour désigner « le non-sentir » radical décrit par Bremond.

L'entrée des mystiques dans la nuit

Tous sont « les grands éprouvés » de Dieu. Ils sont introduits dans la nuit du silence, de l'épuisement de tout ce qui est humain. Point de visions, point d'images. La nudité de l'être dépouillé de tout appui humain, dans l'absence de Dieu. « Tout nous deffaut », selon le mot de saint François de Sales. « Les âmes, plus elles sont hautes, plus elles sont normalement sevrées de tout goût sensible », confie Bremond à l'abbé Baudin. « On en vient à se dire : la vraie dévotion est autre chose que

37. Lettre au chanoine Monbrun, citée par M. DE CERTEAU, *op. cit.* n. 35, p. 124.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 128.

l'abondance joyeuse de belles pensées et de goûts spirituels, quelque chose de plus profond : la volonté centrale adhérant à Dieu, pendant que le cerveau et le cœur sensible sont dans la nuit [40]. » Les épreuves de cette nuit sont multiples : le doute, la chair, le blasphème, le désespoir. « Mystère de la suprême déréliction, le drame de tant de cellules quotidiennement désolées, le paradoxe de la prière impossible [41]. »

La présence inconsciente de Dieu par la grâce sanctifiante

Ces souffrances des mystiques vivant l'agonie de l'abandon scandalisent. Ce ne peut être qu'un mirage d'abandon, mais, comme tout ce qu'ils éprouvent leur impose cette plainte, « il faut de toute nécessité admettre que l'union véritable et vraiment sanctifiante entre Dieu et nous échappe à la prise de nos facultés ou, en d'autres termes, que pour aimer Dieu pas n'est besoin de sentir qu'on l'aime [42]. » Ce texte est essentiel pour comprendre la position de Bremond. Toute sa recherche sur l'essence de la prière repose sur le dogme de la grâce sanctifiante, assurant une présence intime mais insensible de Dieu dans la fine pointe de l'âme, une présence inconsciente à nos facultés de surface. Mon édifice est inattaquable, dira Bremond. Il est fondé sur « la grâce sanctifiante ». A lui, l'antidogmatique, ce dogme donne une nouvelle assurance pour affirmer que l'inhabitation de Dieu ne se mesure pas au sentiment qu'on peut en avoir.

Dieu présent dans l'absence

Il exalte alors une spiritualité du silence. Un secret est caché dans ce vide intérieur, une Présence signifiée par le silence. Dans le sentiment de l'absence peut être trouvé le signe d'une présence. « Dieu n'est jamais plus présent . . . que lorsqu'il se tait [43]. » « Dieu se donne mieux en s'absentant [44]. » Les mystérieuses paroles de ses nouveaux maîtres, Piny et Chardon, le captivent. Mieux que « la ténèbre lumineuse », elles lui paraissent exprimer le cœur de l'expérience mystique.

Le « pur amour » : essence de toute prière

Mais où est l'essence de la prière ? En quoi l'absence et les mille épreuves aident-elles à la cerner ? L'âme conduite au pays de la faim et

40. Lettre à l'abbé Baudin, citée *ibid.*, p. 126.
41. *H.S.R.*, t. VIII, p. 14.
42. *Ibid.*, p. 15.
43. *Ibid.*, p. 26.
44. *Ibid.*, p. 71.

de la soif, du « désespoir amoureux », où l'enfer de la séparation la brise, continue de se tenir « en posture d'amour » à la fine pointe de son être. En cette contrée désolée, le pur amour peut être vécu jusqu'à ses ultimes conséquences. Les mystiques vont « tourner en amour » les pires tentations et l'agonie même de la mort de l'amour, aux confins du désespoir. « Tout devient bois au feu du pur amour [45]. » Il suffit de maintenir « le fiat » à la divine volonté et de s'abandonner aux mains de Dieu. Le pur amour c'est, à l'extrême limite du désespoir amoureux, vivre le « laisser faire » et « consentir à tout ce que Dieu fait en nous ». « Heureuses les âmes que Dieu conduit, par cette angoisse suprême, au désintéressement absolu. » C'est le chant de Piny : l'amour ne sera jamais trop pur. Il est alors « un état de quiétude », de sainte passivité où l'âme se prête aux épreuves de Dieu. « Quiétude amoureuse », « sainte indifférence », « extase au rebours, sèche, désolée, martyrisée », commente Bremond [46]. Car la joie en est exclue. « Être sans joie, vivre sans joie, et mourir sans joie [47]. » C'est l'une des formules du « maître du pur amour ».

La femme « au flambeau allumé et au vase plein d'eau »

La prière, toute prière, est définie selon le modèle du pur amour. Pas de barrière entre la prière des simples et la prière des parfaits. « Comme si le pur amour, à quoi se réduit toute la mystique et par quoi toute prière est prière, était une je ne sais quelle vertu de luxe, réservée aux familiers de l'extase [48]. » Dieu y appelle chacun. Méditer, imaginer, se mortifier, sentir n'est point prier. La prière est un *état d'amour,* une disposition intime d'abandon de nous-mêmes, sans réserve de consolation. La prière pure n'est pas autre chose que le laisser faire commandé par le pur amour. Des épreuves communes des humains à celles des mystiques, il n'est qu'une différence de degré. « C'est toujours la même inquiétude : « Pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Et donc le même remède ; il n'y en a qu'un pour les petits comme pour les grands, c'est le pur amour [49]. » Avec ses maîtres, Bremond rêve le fidèle à l'image de cette femme qu'on trouva en « Terre Sainte » [50]. Elle tenait dans sa main un flambeau allumé, et de l'autre un vase plein d'eau. Comme on

45. *Ibid.*, p. 124.
46. *H.S.R.*, t. VII, p. 108.
47. *H.S.R.*, t. VIII, p. 162.
48. *Ibid.*, p. 164.
49. *Ibid.*, p. 132.
50. *H.S.R.*, t. XI, p. 282.

lui demandait ce qu'elle voulait faire, elle répondit qu'elle voulait brûler le paradis et éteindre l'enfer, afin que les hommes ne servissent plus Dieu que par le pur amour. Car, pour elle, seul « l'amour pur » élevait à la « véritable prière ».

V. — Les résistances intellectuelles et spirituelles à « La Métaphysique des Saints »

Au terme de ce voyage au pays des mystiques, nous pensons, avec Henry Bars, que Bremond n'a cherché la réponse qu'à une seule question : « Qu'est-ce que la prière et peut-on croire que les hommes prient réellement [51] ? ». Dès l'*Apologie pour Fénelon* il a laissé voir où penchait son cœur. Le sillon ouvert, il n'a fait que le creuser. Pourtant, dans *La Métaphysique des Saints* le ton change. Il veut jouer son va-tout, s'expliquer d'une façon définitive. Ce n'est plus un récit joué et orchestré par les voix choisies. C'est une doctrine, une philosophie de la prière universelle qu'il assène. A ce tournant de son œuvre, des lecteurs admiratifs et fidèles ont résisté. Quelles réserves, quel malaise peuvent donc surgir ?

Une position philosophique vulnérable

Sa position de base, loin d'être inattaquable, est équivoque et contradictoire. Il construit une philosophie de la prière sur un dogme théologique de la tradition catholique : la grâce sanctifiante. Si elle lui donne l'avantage de « l'inhabitation insensible » de Dieu en l'âme, elle lui interdit toute possibilité de généralisation. De même, faire reposer l'essence de la prière sur « un élément essentiel qui se trouve à l'état pur dans la prière des grands éprouvés » conduit à une autre impasse. En se référant à la forme particulière d'une prière, il est impossible de définir l'essence de la prière commune. Or son projet était bien de parvenir à une « essence universelle de la prière ».

L'absence de joie chez les mystiques de la nuit

Mais les résistances furent spirituelles autant que philosophiques. Qu'il ait purifié la prière « du marécage érotique des délectations sensibles », c'était salubre. Mais qu'il ait enfermé les mystiques et aussi

51. H. Bars, *op. cit.*, n. 4, p. 349.

la prière des humbles dans les noires ténèbres du cœur, sans le moindre rayon de lumière, c'était maintenir le scandale des épreuves infligées, dont il croyait pourtant avoir absous Dieu par l'inhabitation secrète de la grâce sanctifiante. Car *La Métaphysique des Saints* est une œuvre ténébreuse, où l'absence de joie rend les épreuves des mystiques intolérables et le « bourreau divin » effrayant. Du gouffre de ténèbres et de noirceur, du désespoir éternel, de la peine du dam, confessés par Piny [52], Bremond affirme qu'il n'est pas un atome de « littérature » dans ces descriptions « qu'on retrouverait aussi noires, souvent même plus atroces, chez d'autres mystiques ». En fait, par-delà même le choix de Piny et de Chardon comme maîtres du « pur amour », Bremond a privilégié les mystiques de la nuit. Ne l'avoue-t-il pas lui-même : « Si on donne la primauté aux mystiques du soleil, il faut abandonner décidément à leurs chimères les mystiques de la nuit » [53] ? Pour ceux-ci, ajoute Bremond, « la nuit leur est plus précieuse que les vues les plus sublimes et que les visions les plus tendres. Non, certes, parce qu'elle est nuit, mais parce que Dieu ne s'unit réellement à l'âme que dans cette nuit » [54].

La prière de Claudel contre la prière de Bremond

Il avait fait le procès de la sécheresse moralisante, antimystique, jansénisante. Mais avec une prière où ne filtre aucune lumière n'enfante-t-il pas un nouvel « ascéticisme », aussi redoutable que celui qu'il avait dénoncé ? Au lieu de libérer les âmes, il peut à son tour les désespérer. La réaction la plus significative à ce tournant de son œuvre fut celle de Paul Claudel. Longtemps Claudel fut un admirateur reconnaissant, remerciant Bremond d'avoir élargi sa vie spirituelle par la découverte « de cette magnifique littérature catholique ensevelie », « le plus grand événement spirituel de ce siècle » [55]. Après la lecture de *La Métaphysique des Saints*, Claudel est rebelle à cette mystique de l'anéantissement, à cette prière aride et désolée. Il ne souffre pas qu'on mésestime la joie chrétienne, sur laquelle il a fondé sa vie. « Si l'on admet avec le P. Piny, écrit-il à Bremond, qu'un signe d'élection est de vivre désolé et de mourir désolé, on sera tenté d'en faire un criterium. Or il est tout de même paradoxal que le signe de l'amour vrai soit de n'en ressentir aucun. »

52. *H.S.R.*, t. VIII, p. 127.
53. *Ibid.*, t. XI, p. 384.
54. *Ibid.*, p. 384-385.
55. Cf. la correspondance Claudel-Bremond, citée par André BLANCHET, *Claudel, lecteur de Bremond*, dans *Études* 323 (1965) 155-167. Les textes cités sont empruntés à cet article.

Pour Claudel aussi, il y allait de tout. Peu après la mort de Bremond, en 1933, il rédigea un long texte, prêt à être publié [56], pour revenir sur l'essence de la prière. Face à l'état de quiétude où l'âme se tient en posture de disponibilité passive, il réhabilite l'activité de toutes les facultés, « tout ce que la nature et l'Écriture ont de caractéristique et de coloré », et « cette connaissance intime et cordiale que procure la méditation ». Dans ce conflit entre deux grands esprits, chacun défendait sa propre prière, concrète et vitale pour Claudel, amère et nue pour Bremond. Les fruits de l'Esprit annoncés par saint Paul : amour, joie, paix, on ne les trouve guère chez les derniers maîtres de Bremond, sinon sous la forme de ces « éclairs fugitifs » qui jaillissent parfois de l'état de quiétude. Cette désolation de la synthèse enténèbre les chemins de l'œuvre antérieure. Cette longue route qui nous sépare de Dieu, il nous paraît impossible de la faire dans une « ténèbre » permanente. Plutôt une pénombre trouée de rayons de joie.

VI. — « Emmaüs », projet sur l'unité de tous les états spirituels, réduit à « Prière et poésie »

Il reste beaucoup à dire sur Bremond. Notre angle d'attaque orienté vers la prière masque l'autre versant de l'œuvre : l'intérêt pour la poésie et la littérature. Depuis le début, une question est sous-jacente à sa recherche : celle de la mystique naturelle, d'un fond spirituel primitif et manifesté de multiples manières : religion, prière, poésie. « Je rêve d'un gros volume, purement théorique, d'introduction : religion, mysticisme, poésie [57]. » Il est émerveillé par le « simple regard de la contemplation profane », qui est déjà une approche mystérieuse du réel. « Au lieu de mettre les mystiques hors de l'humanité, nous serions tentés plutôt d'ouvrir la carrière mystique à l'humanité tout entière [58]. » E. Goichot montre combien le projet « Emmaüs », qui rôdait autour de l'unité essentielle de toutes les prières, « des ébauches fugitives, sinon profanes, aux états mystiques », le retint longtemps. Finalement, il le bâcla en 1926 sous le titre *Prière et poésie*. Bremond cherchait quelque chose entre la nature et la surnature. Il voulait atteindre la racine d'un langage universel embrassant religion, prière et poésie, construire « une anthropologie de l'expérience spirituelle ». Il n'était point armé pour le faire. Les lambeaux de sa tentative se trouvent dans *Prière et poésie*, dans

56. P. Claudel, *L'abbé Bremond et la prière*, dans *Etudes*, *ibid.*, 168-174.
57. A. Loisy, *Georges Tyrrel et Henri Bremond*, Paris, E. Nourry, 1936, p. 166-167.
58. *Prière et poésie*, Paris, Grasset, 1926, p. 90.

« l'excursus des quiétudes profanes » au terme du dernier volume de l'*Histoire* [59] ou encore dans des notes, des parenthèses rapides, où il revient sur l'idée d'une unité de tous les états mystiques et spirituels.

L'expérience des poètes en tant que créateurs

Dans *Prière et poésie* il dit que l'intelligence est heureuse de « rencontrer entre les mystiques et nous des intermédiaires moins inabordables : les poètes ». Que retient-il de leur expérience ? La révélation d'une source d'où jaillit la lumière de l'inspiration. L'impression de pénétrer au-delà de la surface sensible jusqu'à la réalité des êtres. Enfin l'expérience d'un don. « Tout cela nous est donné. » Plus que tout, Bremond contemple la source mystérieuse, « le moi qui demeure, image et temple de Dieu, le moi de toutes les inspirations, foyer de toute poésie véritable, de tout héroïsme . . . Plus résistant que l'autre, néanmoins presque aussi vide. Mais un vide vivant : un besoin, une inquiétude, une prière solides. Possession entrevue et commencée ou ' capacité de Dieu ' » [60].

L'expérience religieuse du lecteur de poésie

Il aime aussi la quiétude apportée par le poème. La rime, les allitérations, la répétition des mêmes mots produisent un sentiment « d'apaisement, de purification », analogue à l'effet des prières rythmées. Bremond indique les analogies de forme et de mécanisme psychologique entre l'expérience poétique et l'expérience mystique, mais il souligne les différences. Le mystique tend au silence. Le poète est pressé de parler pour communiquer son trésor. Curieusement, pour Bremond, ce qui fait de la poésie un ersatz de prière, c'est qu'elle est création. Elle mime, elle ébauche, mais en elle il n'y a pas de mysticisme. Il a cette formule mystérieuse : « La poésie est une prière qui ne prie pas et qui fait prier [61]. » Le créateur ne prie pas, car il ne peut se taire. Mais « chez nous, poètes inférieurs, l'expérience provoquée par la lecture des poètes, rien n'empêche qu'elle se transforme insensiblement en une expérience religieuse » [62].

Déconcertant Bremond, il cherche un passage entre prière et poésie, une essence de toutes les expériences spirituelles. Et à la fin de son livre

59. *H.S.R.*, t. XI.
60. *Prière et poésie*, p. 131-132.
61. *Ibid.*, p. 218.
62. *Ibid.*, p. 217.

il dresse « une transcendance absolue », « une barrière infranchissable » entre prière et poésie, parce que le poète perd la grâce de son état en travaillant à l'exprimer dans un langage. Révélatrice de Bremond, la nostalgie du silence, de ces quiétudes naturelles qui ravissent l'âme hors d'elle-même. L'écoute de la poésie le conduit aux confins d'une oraison diffuse qui emporte l'âme doucement dans la quiétude. « Magie recueillante . . . qui nous invite . . . à nous laisser faire, mais activement, par un plus grand et meilleur que nous [63]. » Le poète parle, mais la poésie elle-même est une invitation au silence. Comme si elle était l'une des façons de « porter la langue à la conquête du silence ».

VII. — Le lieu de Bremond fut la mer profonde où dormait la littérature spirituelle

Dans son dernier chapitre, Emile Goichot reprend la question des affinités « modernistes » de Bremond. Il ne s'agit pas de ses amitiés — comme Fénelon il allait aux victimes — mais du fond même de sa pensée. Goichot cite de nombreux extraits de la correspondance avec Loisy, où Bremond semble partager ses vues sur l'essence de la religion et trouver une concordance entre sa recherche d'un « panmysticisme » et la leçon de Loisy au Collège de France sur le mysticisme [64]. Cependant malgré la méfiance de Bremond à l'égard du « discours dogmatique », l'identité de vues ne peut être poussée jusqu'au bout. Dans cette correspondance, il peut y avoir une part de complaisance. Mais l'argument décisif me paraît être l'orientation profondément différente de leur religion. Chez Loisy il y eut une dérive vers « la religion de l'humanité », support nécessaire de la société, de la moralité et de l'humanité. Un fumet d'Auguste Comte et de Maurras. Bremond est foncièrement étranger à cette forme de religion. On a dit qu'il était « insaisissable », qu'il n'avait pas de lieu fixe. Ce n'est que partiellement vrai. Non seulement parce qu'il ne voulut pas quitter « le home » [65], mais parce que son lieu fut toujours la mer profonde où dormait la littérature spirituelle. Pendant trente ans il fut « le scaphandrier qui plonge et replonge » pour chercher un secret perdu, identifier une source qui repose aussi dans les caves de notre mémoire. Il la retrouvait parfois chez les poètes. Mais il consacra sa vie de « calligraphe » aux mystiques

63. Dernier alinéa du discours sur *La poésie pure*, Paris, Grasset, 1926, p. 27.
64. E. GOICHOT, *op. cit.* n. 1, p. 301.
65. « Si j'abandonne l'Église, je n'ai pas d'autre foyer. »

qui avaient tout risqué pour reconnaître la Source. Rendons-lui au moins cette justice. Ce fut sa façon de prier.

> Si Bossuet continue son oraison, quand il se lève « pendant la nuit avec David » pour contempler les étoiles, c'est prier encore que de rechercher ardemment dans l'inspiration, le cœur et l'esprit des hommes quelque trace de la présence et de l'action de Dieu [66].

F-75015 Paris P. Charles BLANCHET
42bis, rue des Volontaires

Sommaire. — Un demi-siècle après la mort de l'abbé Bremond est-il possible de trouver la source existentielle de ses œuvres, de *Prière et poésie* comme de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* ? Une relecture, la correspondance, des travaux récents, certaines données biographiques permettent de reprendre l'hypothèse émise par Henry Bars : « Bremond n'a jamais poursuivi que la réponse à une seule question et a joué sa vie sur elle : qu'est-ce que la prière ? » Cet essai est une « mise en scène » des œuvres de Bremond à partir de cette question qui lui fit explorer le pays des mystiques et des poètes pour surprendre leur secret. Ce n'est point « l'historien » qui est examiné — ce serait une autre tâche — mais l'aventure spirituelle et intellectuelle d'une destinée dans sa grandeur et ses impasses. Grandeur de Bremond, qui rechercha dans toute création humaine quelque trace de la présence divine ; échec aussi, parce qu'il ne parvint pas à réduire à l'unité les deux passions de sa vie, la poésie et la prière.

66. *L'inquiétude religieuse* (2e série), p. 2.