

MYSTICISME ET CHRISTIANISME¹

Retraçant les grandes étapes de l'histoire du mysticisme chrétien, Martin HENRY montre que le christianisme n'est ni hostile ni étranger au mysticisme, mais qu'il ne saurait s'épuiser en lui : le mysticisme chrétien se caractérise par sa conscience singulière d'une distance non résorbable entre l'histoire et la parousie, notre condition présente et notre accomplissement final.

INTRODUCTION

Dans quelle mesure le « mysticisme chrétien » est-il vraiment chrétien. Parler de « mysticisme chrétien » semble supposer l'existence d'un phénomène religieux appelé « mysticisme » dont une des formes serait le « mysticisme chrétien² ». Mais si cela était, le christianisme perdrait son caractère unique, au sens fort du terme. En effet, le christianisme, qui a toujours prétendu être insurpassable en tant que dernière révélation de Dieu à l'espèce humaine, ne peut pas se permettre d'être subsumé dans la catégorie générale de « mysticisme ».

Si le mysticisme est à la fois ce qui transcende les différences religieuses et ce qui rend le christianisme chrétien, il est difficile de voir comment le christianisme pourrait bien conserver son caractère unique ; il risquerait de se laisser englober par quelque chose de plus vaste et, ayant perdu sa saveur particulière, il finirait par disparaître totalement. C'est précisément ce qui, selon certains, aurait déjà commencé à se produire dès le siècle des Lumières, et c'est peut-être en se rendant compte de cette évolution que Karl

Martin HENRY est professeur de théologie dogmatique à St Patrick's College, Maynooth, Co. Kildare, Irlande.

1. Une version anglaise de cet article a déjà paru dans la revue *Irish Theological Quarterly*, 64, 1, 1999, p. 29-54 ; une traduction française – due à Toby Garfitt (Magdalen College, Oxford) – d'une version antérieure a été présentée lors du *Colloque d'Irlande, octobre 1998. Littérature et sources spirituelles : l'œuvre de Jean Sullivan*. Le présent article est une version corrigée et augmentée de cette traduction. Sa version initiale est accessible dans les *Actes* de ce même colloque réunis en 1999 par l'Association des Amis de Jean Sullivan.

2. Cf. les remarques de Hans Urs von Balthasar in W. BEIER, H. Urs von BALTHASAR et A.-M. HAAS, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, Johannes, 1974, p. 39.

Barth lança sa formule célèbre selon laquelle le christianisme ne serait pas une religion mais une révélation. Pour Barth, en effet, la religion (y compris le mysticisme) est d'origine humaine et seule la révélation est d'origine divine³.

Or, s'il est vrai que le champ sémantique du mot « mysticisme » est aujourd'hui si vaste et si diffus que le terme peut sembler presque vide de sens, on est néanmoins d'accord pour le rattacher au domaine général de la religion⁴. Cela n'aurait sans doute pas rassuré Barth, mais tout le monde n'accepte pas la dichotomie barthienne entre la révélation et la religion. Par ailleurs, c'est la tradition chrétienne qui semble avoir généralisé l'emploi de l'adjectif « mystique » pour parler d'une forme particulière de l'expérience religieuse⁵. Pourtant, à des époques plus récentes, on a pu appliquer ce même adjectif à des états et à des conceptions qui n'ont pas grand-chose à voir avec son sens originel dans le christianisme. Il a pu ainsi indiquer une croyance à la sphère de l'indicible⁶, exprimer des aspirations vagues vers un au-delà ; évoquer un sentiment de non-appartenance à ce monde-ci ou bien exprimer un profond mécontentement, pouvant aller jusqu'au ressentiment envers ce monde où nous sommes obligés de vivre et ouvrant ainsi la voie à l'irrationnalisme.

Quelques exemples pris au hasard serviront à montrer à quel point le mot « mysticisme » et d'autres termes analogues ont perdu leurs amarres dogmatiques pour flotter librement. Vers la fin du *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein avance certains propos sur « le mystique » qui n'ont cessé d'embarrasser les commentateurs⁷. À première vue – et à moins qu'il ne s'agisse d'une pure mystification – ces propos semblent suggérer que ce qui est le plus vrai dans le monde pour les humains ne se laisse pas exprimer. Cette idée est assez répandue : à travers la tradition romantique, elle semble avoir retenu l'attention de la plupart des penseurs modernes depuis Schleiermacher (1768-1834), pour ne rien dire de leurs prédécesseurs. Mais

3. Voir plus bas la section intitulée « La méfiance officielle à l'égard du mysticisme : catholiques et protestants ».

4. Cf. Dietmar MIETH, art. « Mystik », *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 3, sous la direction de P. EICHER, Munich, Kösel, 1985, p. 151.

5. Voir R. P. MCBRIEN, *Catholicism*, Londres, Geoffrey Chapman, 1984, p. 1085 : « Du point de vue historique, l'emploi du mot mystique pour décrire une expérience religieuse particulière est propre au christianisme. »

6. W. D. HUDSON, *Ludwig Wittgenstein*, Londres, Lutterworth, 1968, p. 27.

7. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. D. F. Pears et B. F. McGuinness, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 149 *sqq.* : « Ce n'est pas la façon dont les choses sont dans le monde qui est mystique, mais le fait que le monde existe » (6.44) ; « Voir le monde *sub specie aeterni*, c'est le voir comme un tout – un tout limité. Sentir le monde comme un tout limité, voilà ce qui est mystique. » (6.45) ; « Il y a, à vrai dire, des choses qui ne sont pas exprimables par des mots. Elles *se rendent manifestes*. Voilà ce qui est mystique. » (6.522).

dans quelle mesure est-elle chrétienne ? On pourrait poser la même question à propos du « mysticisme sans Dieu » de Fritz Mauthner, exposé à la fin de son livre *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (1920-1923)⁸. On a pu voir chez Marcel Proust un mysticisme plutôt libre, indépendant du christianisme. Une étude récente le définit comme « un athée mystique, c'est-à-dire quelqu'un qui était imbu de spiritualité, mais qui ne croyait néanmoins pas en un Dieu personnel, et encore moins en un sauveur⁹ ». Et l'on ne peut guère s'étonner, étant donné la direction prise par la pensée et la sensibilité européennes depuis le siècle du rationalisme, de découvrir que Paul Claudel décrit Rimbaud – lui qui avait repoussé le catholicisme de son enfance avec tant de violence – comme « un mystique à l'état sauvage¹⁰ ». Un propos qui suggère que le poète-voyant était à la recherche d'une vérité qui transcende le monde ordinaire de la plupart des mortels et ses conventions étouffantes. Chez Beckett, l'anti-héros de *More Pricks than Kicks* (1934), Belacqua, qui mène une vie apathique et banale à Dublin, est décrit comme « un faux mystique »¹¹ et, à sa façon saugrenue, Borges se sert du mot « mysticisme » (*mística*) dans un court texte intitulé « Dialogue sur un dialogue » pour évoquer un sens quasi platonicien de l'irréalité de ce monde et de l'existence possible d'un autre¹².

Une autre dimension, plus sombre, du « mysticisme » à l'époque moderne est celle qui en fait l'autre face du scepticisme. Ainsi, Frank Kermode dit de Musil (1880-1942) qu'il est « sceptique jusqu'au mysticisme [...] pris dans un monde où, comme le remarque un de ses premiers personnages, aucun rideau ne tombe pour cacher "le morne prosaïsme des choses"¹³ ». Cependant, même ce genre de « mysticisme » semble assez anodin, à côté de celui qu'on trouve chez Heidegger, qu'on a pu appeler « le mystique du néant », un idolâtre du néant. Il n'est guère étonnant qu'il se soit laissé prendre à la « révolution du nihilisme », ainsi que Hermann Rauschning appelle le national-socialisme¹⁴. » Et puis, plus récemment, Alan Sokal et Jean Bricmont ont une fois encore associé le spectre de l'irrationalisme au

8. Cité par Karl BARTH, *Church Dogmatics* (version anglaise), Édimbourg, T. & T. Clark, 1956, I, 2, p. 322.

9. Edmund WHITE, *Proust*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1999, p. 8.

10. Dans sa Préface aux *Poésies complètes* de Rimbaud (Paris, Gallimard, 1960).

11. Cité par Jean-Jacques MAYOUX (*Samuel Beckett*, Harlow, Longman, 1974, p. 90), qui fait remarquer que dans « Belacqua », « Beckett incarne pour la première fois son désir de l'immobilité physique, sentimentale et intellectuelle qui devrait mener à un état de silence quasi mystique. » (p. 7) Le titre de Beckett évoque Actes 26, 14.

12. Voir J.-L. BORGES, *El Hacedor*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 20.

13. Frank KERMODE, *The Sense of an Ending*, Oxford, OUP, 1968, p. 128. Philip PAYNE décrit Musil (in A. BULLOCK et R. B. WOODINGS, *The Fontana Biographical Companion to Modern Thought*, Londres, Fontana, 1983, p. 541) comme étant « à la fois néopositiviste et mystique ».

14. Klaus MANN, « Die Heimsuchung des europäischen Geistes » (1949), in *Auf verlorenem Posten. Aufsätze, Reden, Kritiken 1942-1949*, Reinbek, Rowohlt, 1994, p. 537 sqq.

« mysticisme » dans leur critique de la pensée postmoderne. En essayant de prédire ce qui suivra le postmodernisme, ils écrivent : « On pourrait envisager une réaction violente qui mènerait à une nouvelle forme de dogmatisme, de mysticisme (*New Age* par exemple) ou d'intégrisme religieux. Bien que cela puisse paraître invraisemblable, au moins dans les milieux universitaires, la défaite de la raison a été assez radicale pour ouvrir la voie à un irrationalisme extrême¹⁵. » Selon ces auteurs, cette perspective est ouverte par l'ébranlement postmoderne de la raison.

Ces remarques préliminaires suffiront pour montrer que le « mysticisme » est non seulement un concept instable et insaisissable, mais une menace qui risque d'être fatale dans les affaires humaines. Cela pourrait conforter l'hypothèse selon laquelle le mysticisme trouverait bel et bien sa place dans le domaine religieux. Pour évaluer le degré de son appartenance au christianisme, nous étudierons son apparition et sa transformation au cours des siècles¹⁶.

LES ORIGINES DU « MYSTICISME » : LES ÉCRITURES ET LES PÈRES DE L'ÉGLISE

L'étymologie du mot « mysticisme » le rattache à une origine grecque. La racine *mu-*¹⁷, comme dans le verbe *muein* (qui signifie fermer, en parlant soit des yeux, soit de la bouche, ce qui suggère l'introspection et le secret), introduit la notion de « quelque chose de fermé¹⁸ ». On rencontre plusieurs mots dérivés de cette racine dans le vocabulaire des mystères grecs, y compris le mot « mystère » lui-même. Le terme apparenté *muein* était utilisé dans les cultes à mystères avec le sens d'« initié dans les mystères¹⁹ ». Quant à la notion du « fermé », elle n'a pas de signification propre dans le domaine théologique ou religieux : il s'agit de l'idée familière à la pensée grecque à partir de Parménide que la vérité ne se laisse pas découvrir aisément, ou

15. A. SOKAL et J. BRICMONT, *Intellectual Impostures*, Londres, Profile Books, 1998, p. 198.

16. Pour l'histoire du mysticisme chrétien d'Occident, voir Bernard MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, 3 vol., New York, Crossroad, 1991.

17. Voir Santiago GUERRA, art. « Mística », in *Diccionario Teológico : El Dios Cristiano*, dirigé par Xabier Pikaza y Nereo Silanes, Salamanque, Secretariado Trinitario, 1992, p. 898 : « Le mot *mystikós* dérive du verbe *myo*, qui signifie *fermer*, et spécialement *fermer les yeux*. Son emploi préchrétien est lié aux célébrations des religions à mystères, cérémonies secrètes d'initiation fermées aux non-initiés, où le *mystes* recevait un enseignement qui ne devait être communiqué à personne d'autre. Par son origine le terme *mystikós* renferme donc l'idée d'une réalité secrète accessible seulement à une minorité. »

18. Andrew LOUTH, « Mysticism », in *A Dictionary of Christian Spirituality*, sous la direction de G. S. WAKEFIELD, Londres, SCM, 1983, p. 272 (ouvrage cité par la suite DCS). Le présent article doit beaucoup aux travaux du professeur Louth.

19. Voir note 4.

plutôt ne se laisse pas découvrir du tout, par la seule recherche humaine et qu'elle doit faire l'objet d'une révélation²⁰.

Le terme *musterion* se trouve dans les Écritures judaïques de la période hellénistique, avec plusieurs sens différents. Dans le livre de Daniel, « le mot araméen *raz*, traduit dans la version des Septante²¹ par le mot grec *musterion*, "mystère", a une signification particulière, à savoir ce que Dieu a décrété pour l'avenir, autrement dit, le secret eschatologique qui doit être révélé²² ». Dans le livre de la *Sagesse* le terme signifie parfois un culte secret²³, mais il a souvent le sens banal d'un secret²⁴. Dans ce même livre, cependant, on trouve un autre sens qui est très important du point de vue du christianisme : *musterion* s'y applique à l'origine et à la nature de la sagesse elle-même, car celle-ci est représentée comme la révélation d'un mystère, c'est-à-dire d'un secret divin. Mais ce mystère n'est pas réservé à une élite, comme dans les cultes des gentils²⁵ : au contraire, il s'agit de le proclamer ouvertement au monde entier²⁶. Cette notion de sagesse comme étant à la fois d'origine ou d'inspiration divine, donc insondable, et destinée à profiter au monde entier s'étendra au christianisme avec la proclamation des mystères de la nouvelle foi²⁷.

Ainsi, les Écritures chrétiennes contiennent déjà les rudiments de ce qui allait devenir le langage du mysticisme chrétien. Le terme *musterion* était utilisé pour récapituler la rédemption acquise par la vie, la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ²⁸, sans doute parce que les premiers

20. LOUTH, DCS, p. 272.

21. La version grecque de la Bible hébraïque, version dite des Septante (LXX), remonte au III^e siècle avant J.-C. Elle fut terminée au I^{er} siècle. C'est d'après cette version que les auteurs du Nouveau Testament citaient de préférence l'Ancien.

22. David HILL, « Mystery », in *The Oxford Companion to the Bible*, dirigé par B. M. METZGER et M. D. COOGAN, Oxford, OUP, 1993, p. 538.

23. Par ex. *Sagesse* 14, 15. 23.

24. Par ex. *Tobit* 12, 7.11 ; *Judith* 2, 2 ; 2 *Maccabées* 13, 21 ; *Siracide* 22, 22 ; 27, 16.17.21.

25. Ce n'est donc qu'avec des modifications considérables qu'on pourrait accepter le jugement lapidaire de Camille PAGLIA, pour qui « les expressions du sexe et de la violence dans l'iconographie chrétienne représentent une percée de la religion païenne à mystères, dont le christianisme est un prolongement », (*Sexual Personae*, Harmondsworth, Penguin, 1992, p. 246) ; mais il est indéniable que l'art chrétien fait une place au sexe et à la violence, comme d'ailleurs le Nouveau Testament et la Bible tout entière.

26. Voir *Sagesse* 6, 23-24.

27. Sur la question controversée de savoir si le terme chrétien « mystère » prend sa racine dans une terre hellénistique ou judaïque, J. A. Fitzmyer prétend que si le terme *mysterion* existe bien sûr dans les sources hellénistiques, l'emploi qu'en fait saint Paul doit plus aux « textes apocalyptiques, bibliques et judaïques de la période intertestamentaire » (citation *The New Jerome Bible Commentary*, dirigé par R. E. BROWN, J. A. FITZMYER et R. E. MURPHY, Londres, Geoffrey Chapman, 1993, p. 1389) qu'au monde des cultes grecs à mystères. « *Mysterion* est un terme eschatologique dérivé des sources apocalyptiques juives ; son application à l'Évangile donne à celui-ci une nuance étrangère au mot *euangelion*, car il s'agit de quelque chose qui n'est pleinement compris que dans l'*eschaton* » (*ibid.*)

28. Par ex. Éphésiens 3, 9. Pour ce passage, LOUTH (DCS, p. 272) donne la traduction de la King James Version (1611), « fellowship of the mystery » (« communion du mystère ») qui

chrétiens étaient convaincus que cela transcendait la raison humaine : ce qui était au cœur de la foi chrétienne resterait à jamais caché, fermé à l'entendement, même des croyants²⁹. Une autre fonction importante du « mystère » chrétien était de protéger contre l'intrusion indigne de ceux qui n'étaient pas prêts à y participer. Cela pourrait le rapprocher des mystères païens qui faisaient également une distinction très nette entre les initiés et les non-initiés. Mais dans le christianisme il ne s'agissait pas d'un « secret » ésotérique, accessible seulement aux initiés, mais de quelque chose d'universel qui devait ainsi être proclamé à tous, bien qu'échappant toujours à la compréhension humaine. Ce non-élitisme chrétien s'accordait avec l'enseignement du livre de la *Sagesse* qui dit que la sagesse divine n'est pas limitée à un petit groupe d'initiés, mais est un mystère qu'il faut proclamer au monde entier. Les traditions judaïques dont le christianisme a hérité se différenciaient ainsi d'une façon très nette des cultes secrets du monde des gentils dont les mystères restaient exclusivement réservés aux initiés.

Les Pères de l'Église développèrent la notion chrétienne du mystère³⁰. Si nous voulons comprendre ce que veut dire le mysticisme dans un contexte chrétien, il faut, selon Andrew Louth, étudier la façon dont les Pères utilisaient des termes comme *musterion* et *mustikos*. Louth indique trois sens distincts du mot clé *mustikos*, qui comprend à la fois le mouvement divin vers les hommes en Jésus-Christ et la manière dont ce fait réel est constamment rendu présent aux croyants tout au long des siècles.

Il y a d'abord le sens herméneutique de *mustikos*. Ce terme désignait la bonne façon d'interpréter les Écritures afin d'en révéler la véritable signification³¹. Il s'agissait en pratique d'une exégèse allégorique sans extravagance.

semble reposer sur une lecture fautive. Une meilleure traduction, du texte grec aujourd'hui admis (littéralement, « l'économie du mystère »), serait « le plan divin, le dévoilement ou mise en œuvre du mystère ».

29. Cf. FITZMYER, *ibid.* : « En présentant l'évangile comme "mystère", Paul laisse entendre qu'il n'est jamais pleinement exprimé par les moyens ordinaires de communication. Puisqu'il est révélé, il n'est appréhendé que par la foi ; et même quand il est révélé, l'opacité de la sagesse divine n'est jamais entièrement dispersée. »

30. Cf. les remarques suivantes dans l'article « Mysticism, Mystical Theology », in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, dirigé par F. L. Cross et E. A. Livingstone, 3^e édition, Oxford, OUP, 1997, p. 1127 (ouvrage cité par la suite *ODCC*) : « Le langage du "mystère" était beaucoup utilisé dans l'Église primitive, au point que cet usage était presque habituel. Il provient de la conviction que la doctrine et la liturgie chrétiennes comportaient des choses qui n'étaient connues que par la révélation, et qui étaient incompréhensibles tant à ceux du dehors qu'à ceux qui avaient été insuffisamment purifiés par la foi et la conversion morale, dont il fallait les protéger. Les paroles sacrées de l'Écriture et les actes de Dieu rapportés dans l'Écriture et représentés dans l'eucharistie renferment une signification "mystique", où les croyants peuvent être progressivement initiés par le Christ, grâce au travail du Saint-Esprit. »

31. Cf. Louis DUPRÉ : « Les Pères appliquaient le terme mystique à la lecture de l'Écriture dans la mesure où l'Évangile du Christ révèle une signification plus profonde dans le texte de l'Ancien Testament. », *The Deeper Life : An Introduction to Christian Mysticism*, New York, Crossroad, 1981, p. 19.

Cette méthode d'interprétation devait s'enraciner et devenir si naturelle que saint Augustin choisit l'adverbe latin *mystice* pour décrire son emploi figuratif de l'expression « la Cité de Dieu » dans l'ouvrage qui porte ce titre³². Ensuite, le mot *mystikos* pouvait s'appliquer aux sacrements chrétiens qui s'appelaient également « mystères ». Enfin, il s'applique à la théologie elle-même : l'expression « théologie mystique » désignait la connaissance de Dieu accessible à ceux qui pratiquaient la religion chrétienne.

Selon Andrew Louth, l'interprétation patristique du « mysticisme » était ancrée dans ce que les Pères de l'Église considéraient comme la vérité « spirituelle » contenue dans la Bible et célébrée dans la liturgie. Cette interprétation était donc inséparable de celle qu'ils faisaient des Écritures, et elle était nourrie par leur participation à la vie sacramentelle et communautaire de l'Église. Pour les Pères, les sacrements ont une signification « mystique » dans le sens précis où, tout comme les Écritures, ils introduisent les croyants au mystère du Christ³³ et continuent à encourager la croissance dans une vie de participation à ce mystère³⁴. Le « mysticisme » à l'époque patristique était donc loin de signifier la recherche libre et subjective d'une transcendance religieuse non spécifiée, comme son usage moderne pourrait le suggérer. Il s'agit plutôt de la soumission à la vérité transcendante et cachée dont témoignent les Écritures, soumission motivée par le désir d'un « engagement

32. *De Civitate Dei* XV.1.453 (édition *Corpus Christianorum, Series Latina*). La référence se trouve dans *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, dirigé par Kurt FLASCH, Stuttgart, Reclam, 1998, p. 28, n. 1. Flasch fait observer, sans doute en pensant au sens populaire contemporain du mot « mystique », que *mystice* signifie ici « plein de signification, allégorique, et non "mystique" ».

33. Certains des Pères (par ex. Origène [v. 185-v. 254], ou le Pseudo-Denys) insistent plus fortement que les autres, de manière platonicienne, sur le lien de parenté entre l'âme humaine et la divinité, et sur l'union ultime de l'homme avec Dieu par la contemplation (Origène) ; ou bien (Denys) sur un processus « où l'âme, allant au-delà des perceptions des sens et du raisonnement de l'intelligence, s'unit avec le "rayon d'obscurité divine" et vient à connaître Dieu par l'inconnaissance », *ODCC*, p. 485. D'autres, par contre, comme Athanase (v. 296-373) ou Maxime le Confesseur (v. 580-662), donnent plus de poids aux doctrines de la *creatio ex nihilo* et de la chute de l'homme à l'intérieur de la création, et au besoin qui en est la conséquence, que le *Logos* divin soit fait chair en Christ, afin que nous puissions être divinisés (voir Andrew LOUTH, art. « Mystik II », in *Theologische Realenzyklopädie*, t. XXIII, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1994, p. 553 sqq. et 559 sqq. (citation « Mystik II »).

34. Ce sens de « mystique » semble avoir été préservé plus consciemment et plus délibérément dans l'Église d'Orient que dans celle d'Occident, si on peut en juger d'après le rôle apparemment plus étendu et plus dramatique joué par la liturgie dans la vie de l'Église d'Orient, et d'après des indices comme les écrits de saint Nicolas Cabasilas (né vers 1322), décrit dans *ODCC* comme « auteur mystique byzantin » (p. 259), et qui dans « son ouvrage principal, un recueil de sept discours "Sur la vie en Christ", [...] explique comment à travers les trois mystères du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie, l'union spirituelle avec le Christ devait être réalisée. Il est également l'auteur d'une "Interprétation de la divine liturgie" ». Il y a également un contraste frappant entre la tradition moderne de la théologie critique en Occident et ce qu'on trouve en Orient. Certains voient même les racines de cette théologie critique dans le mysticisme (subjectif) propre, paraît-il, au christianisme de l'Occident et non de l'Orient. Le piétisme allemand, qui alimenta l'*Aufklärung*, est particulièrement important à cet égard.

envers Dieu, où par la puissance du Saint-Esprit on se trouve transformé à l'image de Dieu le Fils, et ainsi en état de contempler le Père³⁵. »

Ainsi, loin d'être vague, nébuleux ou subjectif, le « mysticisme » était au contraire, pour les théologiens de l'Église primitive, l'expérience la plus concrète, la plus réelle, la plus objective à laquelle un chrétien puisse espérer participer. Car, dans sa participation au mystère de la foi, le croyant, en tant que membre de l'Église, a la promesse de pouvoir jouir d'une incompréhensible union avec Dieu. Cette union reste incompréhensible même quand on en jouit³⁶ puisque Dieu est incompréhensible : toute union avec un Dieu incompréhensible doit nécessairement rester incompréhensible. (Elle peut donc être considérée comme « secrète », ou « cachée », ou « masquée » : ce sont des termes qu'on rencontre souvent en parlant du « mysticisme », même s'ils s'écartent parfois du sens voulu par les Pères de l'Église.)

LE MYSTICISME DES PÈRES ET LE PLATONISME

La culture hellénistique dans laquelle les Pères tentèrent d'exprimer leurs croyances avait été surtout formée par le platonisme. Les discussions sur la relation entre platonisme et christianisme sont sans fin³⁷. Mais ce qui reste de la plus haute importance, c'est qu'au moment où les deux se rencontrent le platonisme « était caractérisé par une vision du monde qui était essentiellement religieuse et théocentrique [...]. Le platonisme du II^e siècle est théologique et tourné vers l'au-delà³⁸ ». Ce moyen platonisme « était "mystique" ; il s'occupait de l'âme et de sa recherche d'un rapport direct avec Dieu, préoccupation qui devait s'intensifier avec Plotin et le néoplatonisme³⁹ ». Le platonisme avait donc changé depuis l'époque de Platon, au point que la dimension religieuse semble l'avoir emporté sur la morale ou la politique avant le moment où les Pères s'en servirent comme véhicule de leur pensée.

Le fait que les Pères aient été influencés par une forme très mystique du platonisme a amené plusieurs commentateurs à dire que leur mysticisme n'est rien d'autre que le platonisme. Nietzsche qualifia le christianisme « de

35. LOUTH, *DCS*, p. 272. Pour l'emploi du terme « mystique » à l'époque des Pères, voir également les remarques de Hans Urs VON BALTHASAR dans *Grundfragen der Mystik*, p. 42-43.

36. Cf. cette remarque sur la manière dont l'Église primitive comprenait la révélation chrétienne (*in ODCC*, art. « Mysticism... », p. 1127) : « Le mystère de Dieu reste mystérieux même dans sa révélation, ce qui fait que nous devons "écouter le silence" de Jésus (Ignace, *Ep* 15) en même temps que nous recevons sa parole. »

37. Voir A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford, OUP, 1981, p. xii (cité par la suite *Origins*).

38. *Ibid.*, p. xiii, citant R. E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, réimpression, Amsterdam, 1971, p. 123.

39. LOUTH, *ibid.*

platonisme pour « le peuple »⁴⁰. Même des auteurs acquis à la cause du christianisme semblent accepter cette équivalence avec sérénité. Pour le Père Festugière, par exemple, « le mysticisme des Pères est du pur platonisme⁴¹ ». D'autres essaient de réfuter cette même équivalence, voyant tout mysticisme, quelle que soit sa forme, comme un intrus dans la maison de la foi chrétienne⁴².

Si nous nous limitons au mysticisme des Pères de l'Église, nous trouvons de solides raisons pour penser qu'il serait faux de confondre mysticisme patristique et platonisme. Andrew Louth nous en donne trois⁴³. En premier lieu : « Pour les platoniciens, Dieu est un principe impersonnel (ou supra-personnel) suprême ; pour les Pères, Dieu est une Personne. » (*Origins*, p. 195). Par conséquent, les Pères ont une idée plus forte de la grâce, et ils comprennent mieux que les platoniciens que la recherche divine de l'homme l'emporte sur le désir humain de monter jusqu'à Dieu, puisque la première est en effet la cause du second. En deuxième lieu, la doctrine chrétienne de la *creatio ex nihilo* exclut l'idée platonicienne de la « divinité innée » (p. 197) de l'âme, si bien que le problème de la « divinisation comme mode propre à la créature et foncièrement humain », problème qui se posait de façon urgente à certains des Pères, n'a aucun équivalent dans le platonisme (*ibid.*). C'est dans ce contexte que le thème de l'obscurité divine apparaît pour la première fois dans la pensée chrétienne, chez Grégoire de Nysse (vers 330 - vers 395) et le Pseudo-Denys : là non plus il n'y a aucun équivalent dans le platonisme⁴⁴. La troisième et dernière raison concerne le rapport entre mysticisme et morale. « Pour les platoniciens, les vertus morales sont les moyens par lesquels l'âme gouverne le corps afin de s'en libérer autant que possible [...]. Mais dans la théologie chrétienne les vertus morales sont les fruits de l'esprit, les preuves que Christ habite l'âme du chrétien. » (p. 198) À l'affirmation de Festugière qu'une spiritualité inspirée par le platonisme (comme celle qu'il attribue à certains des Pères) concerne l'action morale simplement comme un chemin vers le but de la contemplation et qu'elle serait ainsi non chrétienne, Louth répond en faisant remarquer qu'une interprétation correcte des vertus morales dans la vie chrétienne les considère « non comme un

40. Dans la Préface de *Beyond Good and Evil*, trad. R. J. HOLLINGDALE, Harmondsworth, Penguin, 1990, p. 32.

41. LOUTH, *Origins*, p. 191.

42. Par exemple Anders Nygren : voir LOUTH, *Origins*, p. 192.

43. LOUTH, *Origins*, p. 195 *sqq.*

44. Le grand spécialiste de Plotin, Paul HENRY, S. J., note également l'absence surprenante (pour lui) « de toute notion d'obscurité » dans le mysticisme néoplatonicien (Plotin, *Ennéades*, trad. S. MACKENNA, version abrégée avec introduction et notes par J. DILLON, Harmondsworth, Penguin, 1991, p. lxxxii). Dans sa conclusion il soutient l'origine authentiquement biblique du mysticisme chrétien : « Si l'influence de Plotin sur le mysticisme chrétien tant de l'Occident que de l'Orient fut incalculable, il reste néanmoins vrai que la source principale et particulière du mysticisme chrétien est la révélation biblique. », *ibid.*, p. lxxxiii.

moyen de purifier l'âme afin que celle-ci puisse se livrer à la contemplation, mais comme les fruits du Christ qui l'habite ». (p. 198)

On peut ainsi trouver des arguments solides pour réfuter l'accusation soutenant que le mysticisme des Pères n'a rien à voir avec le christianisme au niveau profond. Mais jusque-là nous n'avons considéré qu'un seul aspect de la question, même s'il est le plus important. Notre discussion est partie de la constatation que le platonisme que connaissaient les Pères de l'Église avait une forte tendance mystique. Qu'en est-il du christianisme lui-même à cette époque ? Dans quelle mesure avait-il évolué depuis ses origines ? Cette question est également importante et nous y reviendrons dans nos remarques finales.

LE PSEUDO-DENYS ET LE MYSTICISME MÉDIÉVAL

Le Pseudo-Denys (v^e siècle) fut le moissonneur de tout « l'héritage mystique des Pères⁴⁵ » qui fut ensuite transmis à la pensée médiévale. De façon générale, on peut dire que le corpus attribué à Denys fit fonction de charte pour le « mysticisme » chrétien du Moyen Âge, avec bien sûr des interprétations très différentes. Certains écrivains voyaient le point culminant de la vie mystique – l'union avec Dieu – en termes affectifs, tandis que pour d'autres il s'agissait de la volonté et de la connaissance (non intellectuelle). D'autres parlaient d'intelligence, mais d'une intelligence éclairée surnaturellement, et d'autres encore évoquaient une union de Dieu et de la substance de l'âme humaine.⁴⁶

Dans les textes de Denys on trouve les trois niveaux de signification du mot « mystique » déjà indiqués : ceux des Écritures, des sacrements, et de la connaissance de Dieu poursuivie et décrite dans la « théologie mystique⁴⁷ ». « Poursuivre » n'est sans doute pas le terme qui convient, car, selon Louth,

45. DCS, p. 273.

46. Cf. ODCC, p. 1128 : « Les interprètes occidentaux de Denys au Moyen Âge avaient tendance à voir la "théologie mystique" comme menant, par les voies purgatives et illuminatives, à l'union d'amour avec Dieu, au sommet de notre affectivité [...] où toutes les opérations de l'esprit sont laissées derrière soi. Ainsi, certains auteurs situent la "théologie mystique" entièrement dans la volonté et dans les émotions. D'autres combinent cette doctrine avec la tradition augustinienne selon laquelle "l'amour lui-même est connaissance" [...] et prétendent que la "théologie mystique" donne un type de connaissance de Dieu qui n'est pas possible par les opérations ordinaires de l'esprit. Les deux opinions trouvent des adeptes parmi les Franciscains. D'autres théologiens, surtout Dominicains, soutenaient que la "théologie mystique" est précisément l'ascension de l'intelligence, éclairée par la foi, vers l'union avec Dieu. J. Gerson (1363-1429) prétendait que la "théologie mystique" ne concernait ni la volonté ni l'intelligence, mais plutôt l'union avec Dieu dans l'essence de l'âme (Ep 55). »

47. Denys est le premier auteur chrétien à se servir de l'expression « théologie mystique ». Pour lui, selon ODCC (p. 1127), « la manière dont nous nous approchons de Dieu doit être entièrement déterminée par sa révélation en Christ et dans la Bible. Avec la "théologie philoso-

ce que l'âme désire vraiment c'est d'aller au-delà des « signes et concepts » dont elle se sert pour essayer de comprendre le mystère de l'amour que Dieu nous réserve en Christ, et de se laisser enfin « saisir » par Dieu, de se laisser transformer par l'amour divin en amour divin. Chez Denys on trouve également la triade préchrétienne de la purification, de l'illumination et de l'union, déjà familière pour les adeptes des mystères grecs, et incorporée par la suite dans la structure du néoplatonisme. Elle est maintenant réinterprétée selon la foi chrétienne, et c'est sous cette forme qu'elle trouvera sa place dans les sommes du Moyen Âge⁴⁸. C'est par la purification que l'âme cherche à surmonter les effets de la chute sur la volonté et l'intelligence humaines ; l'illumination se produit lorsque l'âme commence à vivre dans la sphère de la grâce ; l'union se rapporte à la restauration de l'homme à la vie du paradis. La qualité de cet ultime degré est indiquée, comme le fait remarquer Louth⁴⁹, par l'emploi du même terme (*teleiosis*) que pour la « perfection » ou la « consommation » atteinte par les martyrs dans la mort.

Pour des raisons évidentes, l'influence de Denys se fit davantage sentir dans l'Orient grec que dans l'Occident latin, où elle s'exerça pour l'essentiel⁵⁰ à travers des traductions de sa *Théologie mystique*. La grande diffusion de ce texte à partir du XII^e siècle⁵¹ et sa grande réputation firent que le mysti-

phique, qui se sert de concepts clairs et de raisonnements, il y a aussi la "théologie mystique" qui est du domaine des symboles et du rituel (*Lettres*, 9.1), ce qui nous mène au-delà de toute notion intellectuelle de Dieu vers une union réelle avec lui dans "l'obscurité vraiment mystique de l'inconnaissance" (*Théologie mystique*, 1.3) ; là l'élévation des "paroles mystiques" de l'Écriture est enfin saisie et les "mystères de la théologie" sont révélés dans le silence (*ibid.*, 1.1). La "théologie mystique" ne se contente pas de nous convaincre, elle agit sur nous (*Lettres*, 9.1) ; en nous soumettant aux effets des rites de l'Église, nous "subissons des choses divines" (*Sur les noms divins*, 2.9) ». Saint Thomas d'Aquin souligna cet aspect de l'enseignement de Denys en mettant l'accent sur le besoin de "souffrir des choses divines" (*et patiens divina*) et non seulement de les apprendre avec l'intelligence, si on veut atteindre une véritable compréhension théologique. Voir son *Expositio super Dionysii De Divinis Nominibus*, II. 4, *ad fin.* Cité par Jean-Luc MARION, *God Without Being*, trad. T. A. CARLSON, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1991, p. 225.

48. Voir Urs VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 54.

49. « Mystik II », p. 549.

50. Mais non exclusivement : Hugues de Saint-Victor (m. 1142), par exemple, écrivit un commentaire sur la *Hiérarchie céleste* de Denys, qui « joua un grand rôle dans la diffusion de la pensée dionysienne en Occident » (Jean JOLIVET, article « Saint-Victor [École de] », in *Dictionnaire critique de théologie*, dirigé par Jean-Yves LACOSTE, Paris, PUF, 1998, p. 1042). Plus tard, un autre membre de l'école de Saint-Victor, Thomas Gallus (m. 1246), « compila des gloses sur la "Hiérarchie céleste" et la "Théologie mystique", et des commentaires plus importants sur ces deux ouvrages et sur les "Noms divins" ; le travail qui eut le plus d'influence fut une *Extractio* ou synthèse de toute l'œuvre de Denys, qui fut incluse par la suite dans le corpus utilisé à l'université de Paris », *ODCC*, p. 1617.

51. Cet ouvrage avait bien sûr été traduit en latin avec ses autres écrits : deux fois au IX^e siècle (par Hilduin de Saint-Denis et Scot Érigène), mais ces traductions n'avaient pas eu d'influence immédiate. LOUTH considère d'ailleurs la première comme étant « si mauvaise qu'elle est franchement inintelligible » (*Denys the Areopagite*, Londres, Geoffrey Chapman, 1989, p. 121). L'autre était une révision de la première. Érigène rédigea également un commen-

cisme fut entraîné vers la subjectivité⁵². Car la *Théologie mystique* de Denys est « le récit du mouvement de l'âme au-delà des symboles et des concepts vers l'obscurité où Dieu se fait connaître dans une extase d'amour⁵³. »

LE MOUVEMENT VERS LA SUBJECTIVITÉ

Louth pense que le mouvement abrupt vers la subjectivité qui se produit à l'intérieur du mysticisme à partir du XII^e siècle est symptomatique d'un changement plus étendu dans la culture médiévale⁵⁴, caractérisé par l'apparition de l'individu et par un intérêt croissant porté à la vie intérieure⁵⁵. Cette tendance devait continuer bien au-delà du Moyen Âge⁵⁶. Les racines de l'individualisme, de l'introspection et de l'intériorité remontent plus loin que

taire sur la *Hiérarchie céleste* de Denys, et un commentaire partiel sur l'Évangile de Jean ; il développa aussi son propre système spéculatif dans le *Periphyseon* ou *De Divisione Naturae*. Il fut le principal agent de transmission vers l'Occident d'une « philosophie mystique » (cf. LOUTH, « Mystik II », p. 563).

52. Pour Louth, une comparaison entre la *Théologie mystique* et la *Hiérarchie ecclésiastique* montre que dans la première Denys s'occupait du « sens profond des rites sacramentels », et qu'ainsi le mysticisme est étroitement lié au « sens caché (*mystikos*) de l'Écriture, des sacrements, et de la vie du chrétien baptisé ». Denys se servait bien du langage et des concepts néoplatoniciens, mais il tentait d'exprimer « la conviction très répandue parmi les Pères de la dimension cachée de la rencontre entre l'homme et Dieu, surtout dans la liturgie ». Denys aurait certainement été surpris de la façon dont on a pu interpréter ses écrits, surtout en Occident, pour faire de lui le « père d'une théologie mystique » où « des expériences intérieures extraordinaires et inexprimables » sont considérées comme ayant une importance capitale. (« Mystik II », p. 560).

53. DCS, p. 273. Il est intéressant de noter en passant que l'auteur anonyme du *Nuage d'inconnaissance* traduit « théologie mystique » par « divinité cachée » : Louth lui donne raison (voir *Denys the Areopagite*, p. 125).

54. Voir, par exemple, Norman F. CANTOR, *Inventing the Middle Ages*, Lutterworth, Cambridge, 1992, p. 337 : « Nous savons maintenant que la tendance la plus importante dans la culture médiévale n'était ni la continuité avec l'antiquité, ni la perpétuation de la théologie des Pères de l'Église, mais l'essor de l'imagination et du sentiment entre 1080 et 1230 qu'on a pu appeler la révolution romantique ou la découverte de l'individu. » Chez Dante, écrit D. L. EDWARDS, « toutes les punitions, en enfer ou au purgatoire, sont parfaitement adaptées au péché principal de l'intéressé, car la naissance du purgatoire dans l'imagination de Dante appartient au mouvement qu'on appelle parfois "la naissance de l'individualisme" », *Christianity. The First Two Thousand Years*, Londres, Cassell, 1997, p. 258. R. TARNAS trouve également dans l'épopée de Dante « l'expression d'un individualisme croissant », *The Passion of the Western Mind*, Londres, Pimlico, 1996, p. 194.

55. Voir B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism : Men and Women in the New Mysticism – 1200-1350, The Presence of God : A History of Western Christian Mysticism*, vol. 3, New York, Crossroad, 1998.

56. Il est à peine nécessaire de souligner à quel point il est naturel aujourd'hui de considérer le mysticisme d'un point de vue individuel ou subjectif. Pour ne prendre qu'un exemple, G. E. M. ANSCOMBE ne fait pas de difficultés en observant, à propos des références au « mystique » chez Wittgenstein : « Le "mysticisme" [...] dans la langue ordinaire [...] fait penser à des expériences extraordinaires et inhabituelles, à des pensées et à des visions propres à un individu extraordinaire. », *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 2^e éd. révisée, New York, Harper & Row, 1965, p. 169-170.

l'âge de Bernard de Clairvaux (1090-1153) : elles remontent à l'époque de saint Augustin⁵⁷.

Cette introspection alla s'intensifiant tout au long du Moyen Âge⁵⁸. Bernard de Clairvaux et les Victorins (de l'abbaye Saint-Victor à Paris, fondée au XII^e siècle) sont selon Louth les acteurs principaux d'un mysticisme à tendance plus subjective dont Thérèse d'Avila (1515-1582) représente l'apogée⁵⁹. Bien sûr, dans la chrétienté occidentale, comme le dit Jaroslav Pelikan, « les accents de Denys s'alliaient à ceux d'Augustin, surtout dans l'expression médiévale la mieux connue du mysticisme, le mysticisme christique de Bernard de Clairvaux⁶⁰ ».

Le développement de l'individualisme ne favorisa pas uniquement un mysticisme subjectif. Il encouragea également, à partir du XIII^e siècle, « un certain anti-intellectualisme et ainsi les débuts d'une scission entre la théologie d'une part et la spiritualité de l'autre⁶¹ ». L'essor des universités intensifia cet anti-intellectualisme chez quelques penseurs religieux, malgré les efforts prodigués par les théologiens dominicains comme Albert le Grand et son élève le plus illustre, saint Thomas d'Aquin, pour s'opposer à ce courant et rétablir les droits de la raison⁶². De telles tensions semblent être à l'origine de

57. Cf. LOUTH : « En Occident, l'influence de Denys fut différente, surtout parce qu'elle ne se fit pas sentir avant le XIII^e siècle, au moment où la théologie occidentale avait déjà commencé à élaborer des perspectives qui lui étaient propres (même si certaines d'entre elles remontent à saint Augustin : la valeur accordée à l'intériorité, par exemple) », *Denys the Areopagite*, p. 126.

58. Cf. Krister STENDAHL : « Après la fin de la mission européenne, le centre théologique et pratique de la Pénitence se déplaça du Baptême, administré une fois pour toutes, à la Messe constamment répétée, et ce changement subtil dans l'architecture de la vie chrétienne contribua à la pratique d'une introspection plus aiguë. Les manuels d'examen de conscience des moines et missionnaires irlandais devinrent un héritage privilégié dans une grande partie de la chrétienté occidentale. La peste noire a pu jouer un rôle important dans cette évolution. L'examen de soi atteignit une intensité inconnue jusque-là. Pour ceux qui le prenaient au sérieux – beaucoup plus que les protestants ne le croient généralement – la pression était grande. C'est comme l'un d'eux – et pour eux – que Luther entreprend sa grande mission de pionnier. » Ce passage est tiré d'un article célèbre de STENDAHL, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *Harvard Theological Review*, 56, 1963, p. 199-215, reproduit dans *Paul among Jews and Gentiles*, Londres, SCM, 1977, p. 78-96, ici p. 82-83.

59. DCS, p. 273.

60. J. PELIKAN, *The Melody of Theology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 173. Bernard lui-même, cependant, connaissait apparemment peu Érigène, malgré sa grande importance pour la transmission des écrits de Denys (LOUTH, « Mystik II », p. 564).

61. DCS, p. 273.

62. Cf. LOUTH, « Mystik II », p. 566 : « Selon Thomas [...] nous connaissons Dieu dans la mesure où nous le connaissons avec notre raison, et l'amour pousse notre raison à le chercher. Mais la plénitude de la connaissance, de la vraie connaissance de Dieu, ne nous sera accordée que dans une perspective eschatologique, dans la vision béatifique. » Il est intéressant de constater que cette tradition dominicaine fut poursuivie par Maître Eckhart : « On comprenait très bien qu'aucune définition philosophique ne pourrait à elle seule contenir le Dieu Un et Trine mais il était entendu que la première obligation que l'intelligence devait se poser à elle-même était d'en chercher une. L'audace thomiste fut enfin comblée dans le mysticisme de Maître Eckhart, qui était convaincu que l'homme, dont l'âme gardait encore quelques étincelles

la division si répandue aujourd'hui entre l'intelligence et le cœur. Comme le dit Louth : « Chez Bernard nous commençons à voir une disjonction entre la connaissance et l'amour, entre penser et sentir, qui devait avoir une influence profonde en Occident⁶³. » Louth trouve même dans cette séparation chez Bernard de la connaissance et de l'amour la cause en quelque sorte et non le reflet d'une nouvelle manière de regarder la nature humaine en Occident. En fin de compte, seul l'amour est essentiel pour unir les humains à Dieu, qui se révèle surtout dans la personne du Christ souffrant et crucifié⁶⁴.

Au siècle suivant, Thomas Gallus (mort en 1246), l'un des chanoines de Saint-Victor à Paris, avant de devenir abbé de Verceil, étudia beaucoup les écrits de Denys et semble avoir été « le premier à rattacher la théologie apophasique⁶⁵ de Denys à l'idée que la partie la plus profonde de la personnalité humaine est une faculté mystique, non intellectuelle, pour appréhender Dieu⁶⁶ ». C'est également Thomas Gallus qui interpréta « la hiérarchie céleste [de Denys] comme une sorte d'allégorie des étapes de l'ascension de l'âme vers Dieu⁶⁷ ». En comprenant ainsi l'objectivité de cette « hiérarchie céleste », « qui explique comment les neuf ordres d'anges servent d'intermé-

de l'intelligence divine, pouvait faire l'expérience de la divinité à travers l'union de son intelligence avec celle de Dieu. » (Friedrich HEER, *The Medieval World. Europe from 1100 to 1350*, Londres, Cardinal, 1974, p. 268-269). Ainsi, supposer qu'il y avait une distinction radicale et totale entre les penseurs « scolastiques » et les penseurs « mystiques » au Moyen Âge serait trop simplifier les choses. Franz OVERBECK affirmait que la pensée scolastique et la pensée mystique étaient inséparables, parce que c'est précisément cet amalgame que l'Église primitive avait légué au Moyen Âge, et qu'il aurait été impensable de le briser. Overbeck parlait de deux engagements – l'« intellectuel » (*wissenschaftlich*) et le « religieux » – envers la doctrine chrétienne, distincts certes, mais qui auraient partagé le même lit (voir « Scholastik und Mystik », in *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, dirigé par C. A. Bernoulli, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 231-234). Ce jugement trouve un écho chez J. PELIKAN : « Bien que dans l'époque moderne le mystique soit souvent opposé au théologique, et décrit comme étant plus authentique ou plus subjectif, ou simplement plus dithyrambique, ces deux formes de pensée religieuse peuvent très bien exister côte à côte chez la même personne, comme chez Bernard, Thomas d'Aquin et beaucoup d'autres scolastiques. » (*The Melody of Theology*, p. 173). Dans ce contexte il est intéressant de noter ce qu'Émile CIORAN dit à propos d'Eckhart, qu'on classe habituellement parmi les mystiques, mais qu'il trouvait le plus lisible, et même le seul lisible, des scolastiques : « Si Maître Eckhart est le seul "scolastique" qu'on puisse lire encore, c'est parce que chez lui la profondeur est doublée de charme, de *glamour*, avantage rare dans les époques de foi intense. », *Aveux et anathèmes*, Paris, 1987, p. 59. Pour résumer, il est important de ne pas perdre de vue le fait que, malgré toutes les tensions, il n'y avait aucune dichotomie simple au Moyen Âge entre « théologiens » et « mystiques ». Beaucoup étaient les deux à la fois.

63. LOUTH, *Denys the Areopagite*, p. 123.

64. Cf. *sic affici, deificari est* (être mû de cette façon, c'est être déifié) : *De diligendo Deo*, X.27, cité par LOUTH, « Mystik II », p. 564.

65. La théologie apophasique, ou négative, est « une manière de s'approcher de Dieu en niant qu'aucun de nos concepts puisse s'appliquer à Lui. Le terme est employé pour la première fois par le Pseudo-Denys par contraste avec la théologie cataphatique ou affirmative, et la théologie symbolique (*Théologie mystique*, 3) », *ODCC*, p. 88.

66. *ODCC*, p. 1617. Cf. LOUTH, *Denys the Areopagite*, p. 124-125.

67. LOUTH, *ibid.*, p. 124.

diaires entre Dieu et l'homme⁶⁸ », et en y introduisant l'âme humaine individuelle, Thomas Gallus détourne de leur sens initial des notions empruntées à Denys « afin d'explorer les profondeurs intérieures de l'individu ». Il contribua ainsi à la « découverte de l'individu⁶⁹ » qui devait jouer un rôle si important dans la culture médiévale. L'auteur anonyme du traité du XIV^e siècle, *Le Nuage d'inconnaissance*, « était fortement influencé par l'interprétation anti-intellectualiste du Pseudo-Denys telle qu'il la trouvait chez Thomas Gallus, et il insiste sur le fait que, dans cette vie, Dieu tel qu'il est en lui-même ne peut pas être saisi par l'intelligence ; entre lui et nous il y a toujours un "nuage d'inconnaissance" qui ne peut être percé que par le "dard aigu de l'amour"⁷⁰ ».

Il est enfin important de se rappeler que le mysticisme au Moyen Âge n'était pas seulement une réponse à l'évolution du climat intellectuel de l'époque. Il y avait d'autres facteurs très puissants, comme les grandes menaces de la guerre et surtout de la peste. L'impact de la peste noire (v. 1350), en particulier, fut énorme. Comme le dit William McNeill :

Quand la peste faisait rage, on pouvait être en bonne santé un jour et mourir horriblement en moins de vingt-quatre heures. Cela ébranla irrévocablement toute tentative simplement humaine pour expliquer les mystères du monde. La confiance que l'époque de Thomas d'Aquin (m. 1274) avait placée dans la théologie rationnelle ne pouvait survivre à de telles expériences. Seule une vision du monde qui faisait une place aux catastrophes arbitraires et inexplicables était compatible avec l'effroyable réalité de la peste. Parmi les réactions possibles, l'hédonisme et le renouveau de telle ou telle forme de la philosophie païenne du fatalisme ne concernaient qu'un petit nombre. En revanche, un nouveau mysticisme qui visait à atteindre l'union avec Dieu par des voies inexplicables, imprévisibles, intenses et très personnelles, connut un énorme succès et gagna même une certaine respectabilité. L'hésychasme parmi les orthodoxes, et les mouvements plus divers parmi les chrétiens latins – par exemple, les pratiques des mystiques rhénans, des Frères de la vie commune, et des groupes hérétiques comme les Lollards anglais – exprimaient tous le besoin d'un accès à Dieu plus personnel et plus libre que celui préconisé par le thomisme ou par les autres formes de dévotion reconnues jusqu'alors⁷¹.

68. ODCC, p. 485.

69. LOUTH, *Denys the Areopagite*, p. 124. La « découverte de l'individu » est une allusion au livre du même titre par Colin MORRIS, New York, Harper & Row, 1973. Cf. la note 54.

70. ODCC, p. 368.

71. W. H. McNEILL, *Plagues and Peoples*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 172-173.

LE MYSTICISME DES PÈRES ET CELUI DU MOYEN ÂGE : CONTINUITÉ ET CONTRASTES

Le passage du mysticisme objectif des Pères, qui s'intéressaient bien peu aux accompagnements subjectifs de la vie mystique, au « mysticisme subjectif » du Moyen Âge et des époques ultérieures dont la préoccupation pour la vie intérieure de l'individu allait s'intensifiant, semble au spécialiste qu'est Andrew Louth mettre en doute l'emploi courant du même mot pour désigner deux choses si différentes. Cependant, malgré la multiplication des phénomènes mystiques subjectifs comme l'expérience des visions, rapportée dans cette période médiévale surtout par des femmes comme Brigitte de Suède (1303-1373), Catherine de Sienne (1347-1380) et Julian de Norwich (v. 1342-1420), Louth note également des liens authentiques entre ces écrivains et ce qu'on pourrait appeler le mysticisme « classique » des Pères : il attire l'attention, par exemple, sur « la qualité de l'engagement avec le mystère de la mort et de la victoire du Christ, en particulier dans les *Showings*⁷² ».

Mais pour Louth, c'est sainte Thérèse d'Avila qui, à son insu, ouvrit la voie à une concentration sur l'expérience personnelle et même psychologique dans le mysticisme, par la façon dont elle traitait les étapes successives de la prière (la prière de recueillement, la prière de silence, la prière d'union⁷³) par rapport aux « caractéristiques psychologiques de ces états ». Dès que l'aspect subjectif et psychologique du mysticisme l'emporte, le pas qui consiste à voir tout être humain comme naturellement – ou psychologiquement – capable de connaître des expériences mystiques est vite franchi. À partir de là, on peut mener des études comparatives des phénomènes mystiques, observables dans leur manifestation psychologique, dans toutes les religions et dans toutes les cultures.

72. DCS, p. 273.

73. Cf. J. PELIKAN, *op. cit.*, p. 174 : « Thérèse essaya de définir la "prière de silence" et la "prière d'union" comme des étapes intermédiaires entre la prière ordinaire et les noces spirituelles de l'âme avec Christ, où la volonté du mystique et celle de Dieu deviennent un ». Pelikan suggère que saint Jean de la Croix (1542-1591) « réussit mieux à schématiser les degrés de l'ascension mystique, parce qu'il alliait à une sensibilité poétique aux nuances de l'expérience mystique une précision théologique et philosophique formée par sa connaissance de Thomas d'Aquin » (*ibid.*). Voir également ODCC, p. 1128 : « Les auteurs de la fin du Moyen Âge soulignaient que le sommet de la vie chrétienne ne pouvait se comprendre que par l'expérience, et à cette époque on prenait l'expression "théologie mystique" de plus en plus comme indiquant la connaissance expérimentale de Dieu. Certains auteurs précisaient telle ou telle expérience subjective comme constituant la "théologie mystique" (généralement identifiée, à partir du XVI^e siècle, avec la contemplation), ou comme indiquant sa réalisation. Cette tendance atteignit son apogée chez les docteurs carmélites, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, dont l'influence sera désormais prépondérante. »

Avant le XVII^e siècle déjà, l'appellation « théologie mystique » semble avoir été remplacée par celles qui sont encore en usage aujourd'hui : en français « la mystique », en espagnol « la mística »⁷⁴. Ce mot « mystique », qui était un adjectif, commence ainsi à être utilisé comme un substantif.⁷⁵ Tous ces changements indiquent une préoccupation croissante pour « l'expérience religieuse » en soi, comme sujet d'étude prétendument autonome, et pour les individus qui disent avoir fait cette expérience.

L'attention toujours plus grande dont le mysticisme fait l'objet dans les temps modernes – pour ce qui est des pays occidentaux du moins – se comprend mieux si on le compare au nouveau statut de l'expérience « comme moyen de fonder ou d'évaluer les affirmations faites à propos de la religion »⁷⁶, et au mouvement général vers ce qu'on pourrait appeler « l'autorité de l'expérience » dans le monde depuis les Lumières, mouvement dont la religion ne pouvait sans doute pas rester exempte. Il se peut d'ailleurs que la religion ait été la principale force agissante de ce mouvement, en ce qu'elle essayait de surmonter l'aridité apparente du rationalisme en faisant appel aux profondeurs existentielles, aux incertitudes et à l'indétermination de la condition humaine, voire en les exploitant. J.-G. Hamann (1730-1788)⁷⁷, le « père de l'école du *Sturm und Drang*⁷⁸ », fut un personnage clé de cette tentative ; sa contestation du rationalisme, qui était d'inspiration religieuse ou

74. Le cas de l'anglais est assez semblable. D'après le *Shorter Oxford English Dictionary* (3^e éd, t. 1, Oxford, OUP, 1950, p. 1306), l'adjectif « mystic » ne se rencontre pas avant le XVII^e siècle : en 1615 il se rapporte aux « mystères religieux de l'Antiquité » ; en 1639 il s'applique à « cette branche de la théologie qui s'occupe de la communion directe de l'âme avec Dieu » ; mais ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'il s'emploie dans le sens de « qui inspire un sentiment de crainte et de mystère » (1842). Comme substantif, le mot « mystic » se trouve en 1679 dans le sens de « un "docteur mystique", un interprète de la théologie mystique [...] quelqu'un qui cherche au moyen de la contemplation et de l'abandon de soi à obtenir l'union avec Dieu, ou l'absorption en Dieu, ou qui croit à l'appréhension spirituelle de vérités inaccessibles à l'entendement ». Le nom moderne « mysticism » ne se trouve pas avant le XVIII^e siècle (1736), avec l'éventail de significations suivantes, toutes étroitement liées entre elles : « Les opinions, tendances mentales, ou habitudes de pensée et de sentiment, particulières aux mystiques ; la croyance à la possibilité de l'union avec la nature divine au moyen de la contemplation extatique ; le recours à l'intuition spirituelle comme moyen d'acquérir la connaissance de mystères inaccessibles à l'entendement. »

75. Santiago GUERRA, art. "Mística", in *Diccionario Teológico*, p. 898 : « Dans le paganisme comme dans l'Église chrétienne jusqu'au XVII^e siècle, le terme mystique ne s'employait que comme un adjectif qualifiant un nom. Au XVII^e siècle le nom mysticisme [*mística* en espagnol] apparut pour la première fois dans l'histoire de la spiritualité occidentale, et il faisait allusion directement à une expérience intérieure bien précise [...] Depuis lors, c'est l'aspect subjectif, psychologique et expérimental du mysticisme qui l'a emporté dans les discussions sur ce sujet. » Voir aussi ODCC, p. 1128 ; LOUTH, « Mystik II », p. 547.

76. LOUTH, DCS, p. 274.

77. Sur Hamann, voir Isaiah BERLIN, *The Magus of the North. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, Londres, Fontana Press, 1994.

78. Frederick C. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, p. 18.

« mystique », devait considérablement influencer la pensée allemande. Frederick Beiser écrit :

Ce fut en lisant la Bible que Hamann fit l'expérience mystique qui le bouleversa. Dans la soirée du 31 mars 1758 il lut [le cinquième chapitre] du cinquième livre de Moïse [et pensa au passage suivant de la Genèse] : « Le sol a ouvert la bouche [...] pour recevoir le sang d'Abel. » En méditant ce passage, Hamann sentit son cœur battre, ses mains trembler. Pris de sanglots convulsifs, il se rendit compte qu'il était lui-même « le meurtrier de son frère », « le meurtrier du fils unique de Dieu », du Christ. Il commença à sentir l'esprit de Dieu à l'œuvre en lui, révélant « le mystère de l'amour » et « la bénédiction de la foi en Christ ». Après avoir entendu la voix de Dieu au-dedans de lui, et après avoir lu la Bible à sa manière personnelle et allégorique, Hamann en vint à croire que Dieu était toujours en communication avec lui, si seulement il voulait se mettre à l'écoute⁷⁹.

Avec Hamann, la puissance de l'« expérience mystique », qui semblait s'authentifier elle-même, menaça de bannir de la religion les autres modes d'argumentation. En effet, depuis Schleiermacher⁸⁰, les théologiens ont cherché à légitimer leurs affirmations sur le bien-fondé de leurs théologies en faisant appel directement à l'expérience « religieuse » ou « mystique ».

LA MÉFIANCE DES INSTITUTIONS À L'ÉGARD DU MYSTICISME : CATHOLIQUES ET PROTESTANTS

Nous avons mis l'accent sur la persistance et sur la progression des tendances mystiques dans le monde chrétien depuis le Moyen Âge, mais on aurait tort de croire que cela fût bien accueilli. Chez les catholiques comme chez les protestants, le mysticisme suscita beaucoup de résistance. Néanmoins on se doit de dire que l'Église catholique a finalement accepté officiellement les grands mystiques du Carmel espagnol Thérèse d'Avila (1515-1582) et Jean de la Croix (1542-1591). La première fut canonisée en 1622 et proclamée docteur de l'Église en 1970, tandis que le second fut

79. BEISER, *op. cit.*, p. 20.

80. Il est curieux que même dans le christianisme d'Orient, qui est tellement différent de celui des églises réformées d'Occident dans d'autres domaines, il y ait eu, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, avec la « Renaissance hésychaste », « un remarquable renouveau d'intérêt pour la théologie mystique », Kallistos WARE, *in A History of Christian Doctrine*, dirigé par H. CUNLIFFE-JONES, Édimbourg, T. & T. Clark, 1978, p. 455. L'hésychasme était « la tradition de la prière intérieure, mystique, qui est associée surtout aux moines du mont Athos, et dont les origines remontent aux IV^e et V^e siècles. [...] Dans sa forme pleinement épanouie elle est représentée surtout par les écrits de saint Grégoire Palamas au XIV^e siècle », ODCC, p. 763. Cf. LOUTH, « Mystik II », p. 576-577.

béatifié en 1675, canonisé en 1726 et, deux siècles plus tard, aussi proclamé docteur de l'Église. Mais bien des théologiens rejetèrent complètement le mysticisme, surtout dans la tradition réformée, où on lui reprochait d'être subjectif et complaisant et de perdre de vue la Croix de Jésus-Christ. On y entend parfois encore citer le mot sarcastique selon lequel le mysticisme « commence dans les brumes [anglais *mist*], prend pour centre le moi [anglais *I*], et se termine en schisme⁸¹ ».

Au XVI^e siècle, l'Église catholique s'inquiéta vivement devant les tendances illuministes des *alumbrados* espagnols et, au siècle suivant, devant la progression du quiétisme en France. L'évêque de Meaux, Bossuet, lança des attaques féroces contre Fénelon et Madame Guyon, et contribua à les faire inculper et condamner. Ces mouvements suscitaient chez des hommes comme Bossuet la crainte de l'amoralisme dans la société. Ils redoutaient au moins autant qu'on soit amené à se passer des structures établies et de l'autorité de l'Église pour diriger les rapports de l'individu avec Dieu⁸². Bref, du côté catholique la peur du mysticisme était institutionnelle. Si on pouvait atteindre Dieu en privé, pour ainsi dire, sans avoir recours aux sacrements, aux offices religieux et aux pratiques approuvées et organisées par l'Église, celle-ci risquait à la longue de se trouver superflue.

Du côté protestant, l'hostilité envers le mysticisme avait des raisons différentes, peut-être plus profondément ancrées dans la doctrine théologique. Certains auteurs protestants ont même contesté la possibilité d'un mysticisme proprement chrétien. Mais dans leur livre intitulé *Les mystiques protestants* justement, Anne Fremantle et W. H. Auden réfutent l'affirmation qu'il n'y a pas de mystiques protestants⁸³. On pourrait également citer le théologien protestant contemporain, Jörg Zink, pour qui un christianisme non mystique n'aurait plus aucun sens : « À l'âge de vingt ans, lorsque j'étais au front pendant la guerre, j'ai écrit à ma famille : "Si le christianisme ne redécouvre pas son fond mystique, alors il n'a plus rien à nous dire"⁸⁴ ». Il est néanmoins vrai que la réticence protestante devant le mysticisme, déjà notée dans le cas de Barth, trouve de solides racines dans la doctrine centrale de la justification par la foi seule. Mais la situation ne se laisse pas réduire à une simple antithèse entre justification et mysticisme.

81. Dennis TAMBURELLO, O.F.M., *Ordinary Mysticism*, New York et Mahwah, N.J., Paulist Press, 1996, p. 7.

82. Cf. LOUTH, « Mystik II », p. 574. Bossuet s'opposait également à tout amour de Dieu prétendument désintéressé, comme les penseurs à tendance mystique sont enclins à le recommander ; il affirmait que si Dieu est « le Bien suprême », il est également « mon Bien suprême » (*ibid.*).

83. *The Protestant Mystics*, Londres, 1964. Cité par LOUTH, *Origins*, p. xv, n. 8.

84. Cité dans *How I Have Changed. Reflections on Thirty Years of Theology*, sous la direction de J. MOLTMANN, traduit par J. BOWDEN, Londres, SCM, 1997, p. 62.

« Le thème des mystiques est que les hommes devraient chercher le royaume de Dieu au-dedans d'eux.⁸⁵ » Cette affirmation de Friedrich Heer pointe vers un paradoxe : la Réforme de Martin Luther devait beaucoup à la tradition germanique du mysticisme, tout en s'opposant implacablement à elle⁸⁶. D'une part, le mysticisme encourageait l'intériorité⁸⁷, et le moins qu'on puisse dire c'est que Luther avait une vie intérieure volcanique. La tradition mystique encourageait également la langue vulgaire, qui allait être l'instrument par lequel la grande influence de Luther, si libératrice et si redoutable, se ferait sentir⁸⁸. D'autre part, nous l'avons dit, les Réformateurs insistaient sur l'idée de la justification par la foi. Ils devaient ainsi regarder avec la plus grande méfiance tout discours mystique sur la transformation humaine, et à plus forte raison sur l'union avec Dieu⁸⁹. C'est pourquoi même la dénonciation par Tauler des éléments extérieurs de la religion (« Aucune église ne sanctifie un homme, mais ce sont les hommes qui sanctifient les églises⁹⁰ ») était encore très éloignée du sentiment qu'avait Luther de l'état de péché irrémédiable de l'homme et de son besoin radical de justification de la part d'un Dieu transcendant. « Les théologiens protestants depuis Luther ont eu tendance à se méfier du mysticisme. E. Brunner et R. Niebuhr tenaient celui-ci pour antichrétien à cause de ses liens étroits avec le néoplatonisme qui

85. F. HEER, *op. cit.*, p. 370.

86. Voir Sidney PAINTER, *A History of the Middle Ages 284-1500*, Londres, Macmillan, 1973, p. 420-421. Luther publia lui-même une édition de la *Theologia Germanica*, qu'on considère maintenant comme « issue du milieu des Amis de Dieu, proche d'Eckhart et de Tauler, dont elle reflète les doctrines », *ODCC*, p. 1604. Mais les rapports de Luther avec la tradition religieuse de l'Allemagne sont loin d'être simples. Voir, par. ex., Erik H. ERIKSON, *Young Man Luther*, New York, W. W. Norton & Company, 1962, p. 189.

87. C'est dans cette intériorité que beaucoup de commentateurs ont vu la racine de plusieurs éléments parmi les plus admirables et aussi parmi les plus désastreux de la culture allemande. Le dilemme de la culture allemande moderne, qui met l'intériorité au-dessus de la politique, fut effleuré par Thomas Mann dans une conférence qu'il prononça à Munich en 1923 devant un groupe d'étudiants républicains : « Le trait le plus noble de l'Allemand typique, le mieux connu et en même temps celui qui flatte le plus son amour-propre, est son intériorité. [...] L'intériorité, la culture (*Bildung*) d'un Allemand implique l'introspection ; une conscience culturelle individualiste ; une attention toute particulière aux soins à donner à sa propre personnalité, pour la formation, l'approfondissement et le perfectionnement de celle-ci ou, en termes religieux, pour le salut et la justification de sa propre vie ; du subjectivisme dans les choses de l'esprit, et donc un type de culture qu'on pourrait appeler piétiste, adonnée à la confession autobiographique, et profondément personnelle, où le monde de l'objectivité, le monde politique, est ressenti comme profane et écarté avec indifférence, "parce que", comme dit Luther "cet ordre extérieur est sans conséquence". » (cité par W. H. BRUFORD, *The German Tradition of Self-Cultivation*, Cambridge, CUP, 1975, p. vii). Il semblerait que la source de ce problème se trouve plus loin que Luther, à l'intérieur même de la tradition mystique de l'Allemagne du Moyen Âge (voir plus bas, la note 99).

88. Cf. ERIKSON, *op. cit.*, p. 195.

89. LOUTH, « Mystik II », p. 571.

90. Dans un sermon prêché à l'occasion de la consécration de la cathédrale de Cologne en 1357, où Tauler prenait comme thème que « la véritable consécration des églises [...] était un rite à célébrer au-dedans de "l'homme qui se tourne vers l'intérieur" » (voir HEER, *op. cit.*, p. 371).

semblaient le rapprocher plutôt de la gnose païenne que du salut offert par l'Évangile ; d'autres craignaient plutôt le panthéisme⁹¹. »

Harvey Egan, éminent spécialiste catholique du mysticisme, ne dit pas autre chose.

Pour ceux qui étaient influencés par les théologiens protestants de l'Europe continentale, comme Ritschl, Troeltsch, Nygren, von Harnack, Barth, Brunner et Bultmann, le mysticisme ne signifie guère plus qu'un christianisme infesté de tendances grecques, et franchement hérétique⁹².

Ce même auteur émet de semblables observations dans son *Anthologie du mysticisme chrétien* en parlant des théologiens de la tradition protestante.

Quelques théologiens influents, dont Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Heiler, Albrecht Ritschl, Nathan Söderblom, Ernst Troeltsch, et Adolf Harnack, [...] font une distinction très nette entre les religions bibliques, prophétiques, et les religions orientales, mystiques, prétendant que les deux catégories s'excluent mutuellement. Ils rejettent la longue tradition du mysticisme chrétien comme une déformation du christianisme due à une infection païenne, néoplatonicienne, ou bien comme une forme extrême de dévotion catholique.

Et ainsi :

De ce point de vue, le mysticisme chrétien est une contradiction criante. Pour ces penseurs, une foi vraiment chrétienne devrait rejeter le mysticisme comme une « œuvre », une « loi » ou une « religion » au sens le plus péjoratif. Barth exprime le type même de cette perspective en disant que le mysticisme est plus pernicieux que le pharisaïsme le plus satisfait...⁹³

De manière plutôt provocante, la *Dogmatique* de Barth traite le mysticisme sous une rubrique intitulée « La religion comme incroyance », où l'athéisme trouve également sa place⁹⁴. Pour lui, le mysticisme ne s'oppose pas vraiment aux religions établies comme on le dit habituellement, car toutes ces religions proviennent d'impulsions mystiques. Quant au christia-

91. ODCC, p. 1127.

92. H. EGAN, S.J., *What Are They Saying About Mysticism?*, New York/Ramsey, Paulist Press, 1982, p. 1.

93. *An Anthology of Christian Mysticism*, Collegeville, Minn., 1991, p. xxv. Il y a une différence entre le sens du texte allemand de Barth et celui de la traduction anglaise citée par Egan d'après *The Epistle to the Romans* (New York, 1968, p. 109-110). Selon celle-ci, le mysticisme doit être répudié par les vrais croyants eux-mêmes, tandis que Barth dit (*Der Römerbrief*, Zurich, 1976 [1940], p. 84) que le mysticisme – qui est pour lui une forme de la fausse humilité pharisaïque – fera que ses adeptes seront finalement « chassés » de la porte de la justice de Dieu ». La menace cachée – ou du moins l'allusion discrète au danger du mysticisme – est perdue dans la traduction.

94. *Church Dogmatics* (version anglaise), I, 2, p. 318-325.

nisme, Barth développe un sens aigu de son « mystère », ce qui peut sembler paradoxal mais s'accorde avec son insistance sur la transcendance divine ; en revanche, il paraît craindre que ce mystère ne soit dissous ou bien accaparé de façon illégitime par tout mouvement vers le mysticisme. Il écrit par exemple : « *Mysterium* ne signifie pas simplement le fait que Dieu soit caché, mais plutôt sa manifestation d'une manière cachée, c'est-à-dire non apparente et qui renseigne non directement mais indirectement. *Mysterium* est le voilement de Dieu dans lequel il nous rencontre en se dévoilant à nous : parce qu'il ne veut pas et ne peut pas se dévoiler autrement qu'en se voilant⁹⁵. » Cette interprétation du divin *mysterium* du christianisme semble conserver l'insistance traditionnelle sur l'incompréhensibilité de Dieu, jusque dans sa révélation, tout en étant d'accord avec un aspect important du « mysticisme » des Pères de l'Église.

REMARQUES FINALES

En retraçant l'histoire du mysticisme chrétien, nous avons attiré l'attention sur la différence apparente entre celui des Pères et toutes les formes de mysticisme qui ont suivi. Celui de la première période aurait eu un caractère « objectif », tandis que depuis le Moyen Âge le mysticisme aurait privilégié l'expérience humaine. Cette tendance se serait intensifiée depuis le siècle des Lumières et le mysticisme serait devenu de plus en plus subjectif. Il faut maintenant nous demander si cette distinction est entièrement justifiée.

Il est certes tout à fait vraisemblable de dire que le mysticisme a commencé par s'occuper du mystère « objectif » de la rédemption en Christ et de la façon dont nous le comprenons et y participons. Mais si on soupçonne le mysticisme d'être en même temps un moyen pour les premiers chrétiens de répondre au problème de la parousie vainement attendue, peut-on le considérer comme l'essence authentique et fondamentale du christianisme ?⁹⁶

Lorsque le christianisme rencontra le platonisme « mystique », la croyance à la parousie – le second avènement, le retour du Christ dans la gloire, qui devait mettre un terme à l'histoire – n'avait pas encore trouvé son accomplissement⁹⁷. Il est tentant de se demander si un platonisme mystique a

95. *Ibid.*, I, 1, p. 188 (cité par Colin BROWN, *Karl Barth and the Christian Message*, Londres, Tyndale Press, 1967, p. 51).

96. Sentiment suggéré à l'auteur par les travaux de Franz Overbeck (1837-1905).

97. Hans Urs VON BALTHASAR explique ce fait comme un « malentendu » de la part des premiers disciples : « L'événement unique du Christ, qui dans son existence terrestre vit dans l'anticipation d'une fin de l'histoire (car il porte le péché du monde et aussi celui des générations à venir), se trouve dans son appel à devenir ses disciples, qui est ensuite élargi aux autres hommes. Ses disciples reçoivent une part dans son anticipation de l'avenir et dans la responsabilité qu'il en a (l'attente chronologique de la part des premiers disciples d'une fin prochaine

pu indiquer aux penseurs chrétiens un moyen de sortir de l'embaras où les jetait le non-accomplissement (temporaire) de leur espoir. En intensifiant leur approche « mystique » de la foi chrétienne, les Pères de l'Église auraient trouvé sinon un substitut, du moins un beau complément, si on peut dire, pour la parousie, qui n'avait plus à être considérée comme imminente. Si d'ailleurs on se représente la situation au IV^e siècle où le christianisme cessa d'être persécuté et commença à bénéficier de la protection de l'État, ce qui entraîna la perte ou l'affaiblissement de la ferveur primitive, on peut bien penser que sa version mystique, vécue intensément, a pu paraître un moyen tout à fait crédible d'affirmer le supranaturalisme de la foi.

Cette hypothèse pourrait être renforcée par le rappel des autres moyens adoptés par l'Église à cette époque pour maintenir vivants ses idéaux supranaturels. Parmi ces moyens, dont plusieurs avaient des points communs avec le mysticisme, on trouve un aspect différent de la même stratégie, à savoir l'abandon de tout intérêt pour le monde (cf. le thème *de contemptu mundi* qui devait être si important dans la tradition chrétienne par la suite) et la concentration sur la réalité de la mort : ce furent les premiers moines qui ouvrirent cette voie⁹⁸. On pourrait même voir le mouvement pélagien qui naquit à l'époque de saint Augustin comme un autre moyen d'empêcher le christianisme de s'épuiser entièrement dans la mondanité d'une Église asservie par l'État.

Si tel est le cas, nous pouvons discerner une logique et un mode de comportement, qui se reproduisent souvent dans l'histoire chrétienne. En effet, chaque fois que le christianisme a traversé des épreuves le menaçant dans son existence même (et à quel moment de son histoire n'en a-t-il pas traversé ?)⁹⁹, il a été forcé de chercher de nouveaux moyens de rétablir le

était un malentendu [*die chronologische Naherwartung der ersten Jünger war ein Missverständnis*] ; ils ne confrontent plus cet avenir simplement comme l'abîme de la possibilité vide, ou comme quelque chose d'utopique et d'impossible » (*Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannes, 1978, p. 57).

98. Un certain chevauchement n'est pas à exclure, comme dans le cas du mysticisme des moines mentionné plus haut.

99. Si l'hypothèse que le mysticisme apparaît chaque fois que le christianisme traverse une épreuve vitale est juste, on pourrait alors soutenir que le mysticisme de Bernard de Clairvaux (1090-1153), par exemple, était une réponse instinctive de défense contre l'apparition d'une théologie plus rationnelle, représentée par Abélard (1079-1142 ou 1143). Car une telle théologie menaçait de provoquer une séparation qui aurait bien pu être mortelle entre « la théologie dogmatique et la théologie mystique, entre la théologie tout court et la "spiritualité" » (Thomas Merton). Cette séparation, qui n'existait apparemment pas à l'époque des Pères, n'a cessé de s'élargir jusqu'à la fin du Moyen Âge et même au-delà. Il faudrait aussi rappeler que les Pères n'étaient pas confrontés au problème de l'islam, tandis qu'au Moyen Âge celui-ci était une religion monothéiste dotée d'une organisation puissante et d'une théologie philosophique sophistiquée, fermement établie dans le monde méditerranéen, et représentant une menace évidente pour le christianisme – ou tout au moins une autre possibilité – dont on ne pouvait pas ne pas tenir compte. La réponse intellectuelle à l'islam elle-même a pu ainsi être perçue comme

contact « sensible », dramatique, si on peut dire, avec Dieu – comme le renouveau de la croyance à la fin imminente de l'ordre actuel du monde¹⁰⁰ – afin de ne pas disparaître complètement. Le mysticisme serait alors un des moyens les plus durables d'atteindre ce but.

Le mysticisme est-il donc essentiellement un subterfuge ? Une tentative de s'échapper d'un monde intolérable, de transcender l'histoire présente et ainsi, paradoxalement, de rendre la vie supportable ? On peut trouver dans beaucoup de religions et de philosophies la conscience aiguë de la mort et l'abandon des ambitions ou même des intérêts terrestres ; de même on trouve le « mysticisme » partout, en dehors du christianisme¹⁰¹. Il n'a en effet rien de spécifiquement chrétien¹⁰², sauf peut-être, comme nous l'avons rappelé ici, dans sa phase patristique, où il peut encore se comprendre comme une tentative inspirée, authentiquement créatrice, de trouver un nouveau moyen de maintenir la foi chrétienne vivante tant que la parousie ne se serait pas produite.

menant à une déformation dangereuse de la foi chrétienne et cette perception a pu entraîner une rectification « mystique ». Pour prendre un autre exemple, aux XIII^e et XIV^e siècles, la désolation des terres germaniques provoquée par la lutte entre le pape et l'empereur a pu engendrer par réaction le développement du mysticisme allemand autour de Maître Eckhart. Et ainsi de suite. L'essor des grands mystiques de l'âge d'or espagnol a pu être une réaction protectrice de la part de ceux qui ne voulaient pas voir leur religion récupérée par le pouvoir pour sa propre gloire. C'est là une réaction typiquement chrétienne, puisque le refus de s'identifier aux ambitions de ce monde, ou de s'y limiter, quelle qu'en soit la gloire, est une expression de l'engagement eschatologique du christianisme. Le mysticisme peut aussi prendre parfois la forme d'un amour sans bornes, provoqué par une horreur également sans bornes, de laquelle il cherche à triompher. C'est ainsi que le quietisme a pu être interprété comme un effet de la guerre de Trente Ans. À la même époque à peu près, le quietisme provoqua l'apparition du « piétisme », un mouvement qui s'efforçait de résister aux effets néfastes de l'orthodoxie luthérienne, rigide et trop institutionnalisée, qui émoussait la foi. Plus tard, comme nous l'avons vu, le christianisme « expérimental » ou « mystique » est représenté de façon éclatante par J.-G. Hamann, précurseur des romantiques, et un des premiers à critiquer les défauts du rationalisme. Par la suite, Schleiermacher, qu'on considère parfois comme un auteur mystique, inaugura une nouvelle ère dans l'apologétique théologique en mettant l'accent sur la vérité expérimentale de la religion, et en tentant par ce moyen de sauver le christianisme de la destruction par le rationalisme des Lumières. On peut également observer chez certains auteurs catholiques des cent dernières années l'usage du mysticisme comme arme apologétique contre un rationalisme et un matérialisme jugés trop arides.

100. Voir toutes les références rassemblées par Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, Paladin/Granada Publishing, 1978.

101. Il faut tout de même se rappeler que le mysticisme n'est pas particulier au christianisme, car on trouve dans le christianisme aussi – comme ailleurs – la note d'« immédiateté », qui semble être commune à tous les mysticismes. Pour citer encore Andrew LOUTH : « [Le mysticisme] peut être caractérisé comme la recherche, et l'expérience, de l'immédiateté du lien avec Dieu [...]. La recherche de Dieu, ou de l'absolu, pour lui, et le refus de se satisfaire d'autre chose que de lui ; la recherche de l'immédiateté de l'union avec cet objet du désir de l'âme : voilà ce qui semble être au cœur du mysticisme. » (*Origins*, p. 15)

102. Notons cependant que les défenseurs du mysticisme chrétien attirent souvent l'attention sur le fait que l'importance de la vie pratique de charité et de vertu, qui est au centre du christianisme, est soulignée à maintes reprises par les mystiques les plus sublimes. Ainsi, sainte Thérèse d'Avila. Voir LOUTH, « Mystik II », p. 572. Cf. l'article « Liebe » in *Wörterbuch der Mystik*, dirigé par P. DINZELBACHER, Stuttgart, 1998, p. 323 sqq.

Ni le fait que le mysticisme se rencontre au-delà des limites du christianisme, ni la grande variété de ses formes, n'impliquent qu'il ne pourra pas mettre les adeptes du christianisme en contact avec Dieu. Mais il est clair que ce qui est par essence chrétien dans la foi ne s'identifie pas exactement au mysticisme. Bref, même le mysticisme chrétien doit reconnaître que la fin n'est pas pour tout de suite, que la parousie n'est pas encore arrivée, que l'écart entre ce que nous sommes et ce que nous serons n'a toujours pas été comblé. Autrement dit, il n'est pas nécessaire de rejeter le mysticisme comme antichrétien ou étranger au christianisme, mais on ne peut pas le considérer non plus comme l'essence du christianisme.

Martin HENRY

St Patrick's College, Maynooth, Co. Kildare, Irlande