

BULLETIN DE SPIRITUALITÉ ET DE MYSTIQUE

Spiritualité et mystique redeviennent à la mode ; les ouvrages se multiplient qui vont de l'étude savante au témoignage, de l'érudition à la spontanéité la plus « sauvage ». Mais qu'on ne s'y trompe pas, la littérature accompagne la demande : notre modernité est construite sur un dogme intraitable, commun au monde capitaliste et au monde marxiste : l'homme réside dans ce qu'il fait, il se fabrique en fabriquant. (La psychanalyse seule avait osé inverser le processus et affirmer que l'œuvre de l'homme se qualifie par la qualité préalable du discours qu'échangent les instances paternelles et filiales.) Le retour du sacré, le succès des sectes, le renouveau de la spiritualité, de certaines communautés contemplatives etc, attestent une contestation radicale de ce postulat. Un théologien évangélique devrait s'en réjouir, lui en qui résonne la parole luthérienne : « *...impossibile est nos nasci ex operibus nostris, sed potius opera nascuntur ex nobis* »¹. Reste bien sûr que l'ambiguïté est de règle, car spiritualité et mystique ne sont pas « naturellement » chrétiennes mais s'inscrivent spontanément dans les arcanes d'un humain actuellement programmé pour produire de l'idole, et cet « actuellement » recouvre tout le temps de la coupure d'avec Dieu. Pour être mises au service de la rencontre du Dieu de Jésus-Christ, elles doivent, comme toute production humaine, mourir et ressusciter. La prédication et la surveillance théologique s'imposent ; encore faut-il qu'elles ne se situent pas à distance mais au cœur du besoin qui provoque un tel bouillonnement.

Un certain nombre d'ouvrages sont ici proposés à la lecture. Nous ne chercherons pas à les joindre par une construction artificielle : peut-être n'ont-ils de commun que le fait de s'être trouvés ensemble sur les rayons de notre Revue par la seule grâce des éditeurs !

Partons du plus lointain Orient avec un ouvrage de J. PEREZ-REMON ; c'est un livre fort savant, condensé d'une thèse de doctorat défendue à Bombay². La rigueur du sujet et notre compétence plus que limitée en la matière, nous interdisent d'en dire beaucoup. Pourtant l'intérêt de la lecture n'a pas baissé une minute : un grand débat traverse les études bouddhistes : la non-existence du Soi appartient-elle à la plus ancienne prédication de ce

¹ W. 39, 1, 48, 19. Soit, approximativement traduit : « ...il est impossible que nous naissions de nos œuvres, bien plutôt nos œuvres naissent de nous ».

² *Self and non-self in early Buddhism*, La Haye, 1980, Mouton, 23 cm. 412 p.

courant ? Après une lecture fort savante et fort critique des plus anciens textes sacrés, l'auteur conclut par la négative. La doctrine de la non-existence du Soi s'est affirmée contre un certain nombre d'hérésies ; elle est relative et n'entend qu'insister sur la non-confusion possible de ce Soi avec les données empiriques, sur l'aspect transcendant du Soi. Résumée dans un aphorisme, cette négation voudrait dire : « Je suis au delà de ceci, mon Soi transcende tout ceci » (p. 305).

Restons en Orient mais changeons de genre avec l'ouvrage de M.-M. Davy.³ L'auteur nous introduit dans la vie et l'œuvre d'Henri Le Saux. Celui-ci, moine bénédictin, partit aux Indes afin d'y vivre sa vocation monastique. Peu à peu sa pensée, son comportement, sa théologie se colorent d'une culture dans laquelle il voulait vivre sa foi et son engagement. Sans jamais se départir de sa fidélité à son Eglise, il s'imprègne de plus en plus d'hindouisme.

L'enseignement chrétien va lui paraître trop extérieur ; il le compare à la voie du *Bhakti*, de l'amour, qui n'est pas encore celle de la *Jnâna*, de la connaissance pure dans laquelle il doit se dépasser sans s'annuler. « Une partie de l'être n'est pas encore concernée par la prière officielle de l'Eglise. Cette partie de l'être non atteinte est la plus divine donc la plus fondamentale. » Noël n'est plus la descente de Dieu vers l'homme (grossier anthropomorphisme) mais audition pour soi du Ps 2/7. L'incarnation se situe dans un au-delà du temps et de l'espace, donc dans un au-delà de tout lieu, etc. Ces quelques extraits donnent la tonalité du profond bouleversement théologique qui s'opéra dans la personne du Swami occidental. Son « grand éveil » se produira en fin 1973 ; il coïncidera avec une crise cardiaque qui l'emportera bientôt.

Nous n'avons pas à juger ici du cheminement personnel d'un homme. Il nous paraît toutefois typique et poser de sérieuses questions théologiques : y a-t-il encore foi chrétienne quand est économisée l'irréductible contingence de l'incarnation, quand l'altérité de Dieu est mise en doute, quand on s'épargne la finitude humaine largement constituée par l'indépassable du langage et donc des signifiants et des symboles ? Certes le monde oriental peut nous apporter beaucoup sur le plan des méthodes, des moyens prophédeutiques propres à ouvrir les oreilles, à se maîtriser, à se concentrer ; en ce sens Yoga et autres techniques ne sont pas à exclure *a priori*. Mais au point où en est arrivé Henri Le Saux, on peut se demander s'il s'agit encore de vivre l'Evangile dans une autre culture ou plutôt de vivre AUTRE CHOSE dans une autre culture.

Laissons partiellement l'Orient indien pour rejoindre une expérience plus universelle avec le livre de L. CARDET et O. LACOMBE⁴. Ouvrage d'érudition s'il en est, encore que lisible de bout en bout pour qui possède une culture moyenne sur ce sujet. Et tout d'abord une définition : « ...j'appellerai 'expérience de soi' la saisie fruitive de l'absolu qui est en l'homme son acte premier d'exister ».

Dans une large introduction, les concepts sont posés, les termes précisés, le rôle de la mémoire analysé, etc. Puis dans une première partie spéciale-

³ Henri Le Saux, *Swami Abhishiktananda, Le passeur entre deux rives* coll. Témoins spirituels d'aujourd'hui, Paris, 1981, Cerf, 21 cm. 206 p.

⁴ *L'expérience de soi, étude de mystique comparée*, Paris 1981, Desclée de Brouwer, 21 cm. 392 p.

ment riche et particulièrement documentée, O. LACOMBE étudie l'expérience de Soi chez Plotin, dans le Vedanta et le Yoga. Un long et captivant chapitre de synthèse et de réflexion ainsi que trois appendices clôturent cette section.

La question est alors la suivante : quel rapport l'expérience de Soi entretient-elle avec l'expérience de Dieu, dans les religions monothéistes bien sûr ? L. BARDET tente d'y répondre dans une double et patiente analyse de la mystique musulmane et de l'hésychisme orthodoxe. Son attention se porte aussi sur « Poésie et expérience de Soi » (Tennyson, Höderlin, Rimbaud), puis sur « Expérience de Soi et discours philosophique », ce dernier point nous valant un aperçu particulièrement bien venu sur le cheminement de Heidegger.

Il appartient à O. LACOMBE de conclure par l'étude du thème chez S. Jean de la Croix. Que la pensée sanjuaniste serve de conclusion, éclaire le lecteur sur les positions personnelles des auteurs.

Ouvrage important, riche de documentation et de rapprochements suggestifs, incontournable désormais pour qui veut étudier le phénomène mystique. Il a ses pauvretés bien sûr, mais le moyen de faire autrement ! Pour notre part nous regrettons la superficialité du dialogue avec la psychologie des profonds qui aurait pu éclairer le débat (et ne peuvent en tenir lieu le curieux effort de coupler Freud et Jung, la distinction entre un inconscient et un subconscient, l'hypothèse d'un pré-conscient spirituel, etc). De plus, et malgré un bon rappel de la « mémoire » augustinienne, le penseur d'Hippone n'est pas abordé. Par voie de conséquence l'apport de Luther est ignoré sur une question où il a manifesté une particulière originalité (cf son *De homine*) : n'a-t-il pas réussi à mettre en tension expérience de soi et expérience de Dieu grâce au thème théologique de l'*extra nos* ? Il est vrai qu'entre la plupart des chercheurs catholiques en ces matières et les Réformateurs, se situe trop souvent encore le mur occultant des travaux de L. Bouyer auquel il font crédit *a priori*. Il est temps qu'ils mesurent la faiblesse de ces études qui constituent, au mieux, un règlement de comptes de l'auteur avec sa propre histoire.

H. LIMET et J. RIES nous offrent les actes d'un colloque sur la prière tenu à l'Université de Louvain-la-neuve⁵. Ouvrage d'une richesse et d'une étendue telle qu'il défie la recension. Une trentaine de communications faites par des spécialistes hautement qualifiés nous ouvrent un éventail de pistes très diversifiées. Qu'on en juge par cette sèche énumération : la prière chez les premiers Sumériens, chez les Hittites, dans la religion d'Isis, dans la tradition zoroastrienne, à Byblos, dans la poésie grecque, dans la vie quotidienne grecque, chez Platon, dans l'Ancien Testament et le Nouveau, dans le monachisme ancien, les Pères du désert, Qumrân, dans les vieilles prières eucharistiques, dans l'hindouisme et chez Syméon le nouveau théologien, dans le monde gnostique et le manichéisme, sans oublier bien sûr le monde musulman. Encore plus originales car très rares sont les études sur la prière chez Montaigne, dans le martyrologue de J. Crespin, chez S. Castellion et chez les réfugiés français à Strasbourg.

Nous pourrions accumuler les effets en citant les participants. Inutile, on aura compris qu'ils ne sont pas les premiers venus. Un tel ouvrage vaut d'être lu une fois, bien fiché, afin de servir ensuite de livre de référence.

⁵ *L'expérience de la prière dans les grandes religions (Homo religiosus n° 5)*, Louvain-la-Neuve. 1980, Centre d'histoire des religions, 24 cm. 474 p.

Le propos d'A. LOUTH est plus modeste encore qu'important⁶. Frappé du fait qu'on s'est surtout attaché à étudier l'évolution dogmatique et conciliaire de l'Eglise ancienne, il essaye de montrer le rôle déterminant que la mystique en général, le monachisme en particulier, ont eu sur ce développement dogmatique. Partant de la plateforme que constitue Philon en qui, selon l'auteur, s'est formée une matrice originale et fructifiante pour la suite, par la rencontre de Platon et de la Bible, LOUTH va examiner le choc et les influences réciproques de ces deux sources chez Origène, Athanase et Grégoire de Nysse, dans le courant monastique, chez Augustin, Denys et, plus tard, Jean de la Croix. D'un bon niveau quoique de lecture aisée, l'ouvrage apporte une contribution intéressante qui, quelques fois, met en cause certaines idées reçues.

Et puisque nous sommes dans l'Eglise ancienne, signalons l'édition nouvelle de PALLADIUS⁷. Compagnon de Jean Chrysostome, disciple d'Evagre le Pontique, Palladius a écrit un petit traité consacré à la présentation d'un assez grand nombre de moines du désert. Travail de première main ? Utilisation d'un récit antérieur plus ancien ? La critique se divise. Il n'en demeure pas moins que l'histoire lausique, composée en début du V^e siècle, reste une des sources importantes pour cerner le grand mouvement spirituel du désert.

Certes le lecteur, surtout protestant, sera frappé par l'influence grecque et philonienne, par l'importance donnée à l'ascèse dans la préparation de la communion avec Dieu, par la coloration démoniaque de la sexualité, etc. Il n'en demeure pas moins que, contrairement à nos incroyables prétentions modernes, nulle période ne commence l'histoire et que nul ne peut rejoindre l'Écriture dans la totale ignorance de ceux qui l'ont lue et contribué à la transmettre. Comme l'écrit PALLADIUS dans sa dédicace à Lausius : « Je voudrais par là te fournir un mémorial très profitable, antidote de l'oubli... ». A défaut de nous guider directement, ce texte nous restitue notre histoire et met en évidence l'extraordinaire capacité de l'Esprit à adapter la vie de foi au contexte culturel. A ce titre, l'ouvrage mérite lecture et réflexion.

Et c'est justement cette totale rupture avec le contexte qui nous a laissés sur notre soif après avoir lu l'ouvrage d'un moine bénédictin⁸. L'auteur, qui explique par ailleurs son anonymat, inscrit son livre dans la suite de son œuvre ; ne l'ayant pas lue, nous ne pouvons que rendre compte partiellement et partialement de sa dernière production. Son thème central : être chrétien ce n'est pas tant communier avec un Christ extérieur, mais entrer en soi-même et devenir *un* avec Celui qui est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes.

Au départ il pose l'ontologie de l'expérience intérieure ; elle se situe sur deux axes : en Christ Dieu expérimente l'homme pour que, toujours en Christ, l'homme puisse expérimenter Dieu. Le fondement de cette possibilité reste la « disparition » du Christ incarné, condition pour qu'il nous devienne intérieur. Après une brève mais dense méditation sur la foi, l'auteur aborde la « structure de l'expérience intérieure » qu'il développe à partir du symbole

⁶ *The origins of the christian mystical tradition, From Plato to Denys*, Oxford 1981, Clarendon Press, 22 cm. 215 p.

⁷ *Les moines du désert, Histoire lausique*, Paris 1981, Desclée de Brouwer, 20 cm. 165 p.

⁸ *L'expérience intérieure, La vie dans le Christ* (coll. Méditations), Paris 1981, Desclée de Brouwer, 20 cm. 302 p.

paulinien de *Corps* et celui johannique de *Vigne*. Il dégage alors une « phéno-ménologie » de cette expérience dans l'exploration des couples dedans/dehors et en-haut/en-bas.

Une deuxième partie est consacrée à retrouver ces thèmes dans les spiritualités respectives d'Ignace d'Antioche, de Grégoire de Nysse, d'Augustin, de la règle bénédictine, de Cabasilas, de Jean de la Croix, de Bérulle, de Marie-Thérèse Soubiran et de Peyriguers.

Il va de soi que la sécheresse d'un tel résumé ne rend pas compte de la vie qui frémit dans le livre, de l'émotion que l'auteur réussit à communiquer, de l'authenticité qui sourd au travers d'une écriture toujours claire. Mais ce débordement de la foi est ici domestiqué par la nécessité d'analyser, de décrire, de comprendre et, par suite, d'inviter à entrer dans la danse. Plus que le résultat d'une quête de communion, c'est le cheminement et la structure de cette quête qui nous sont proposés. En ce sens le service rendu est important.

Toutefois la richesse de la spiritualité ne devrait pas exclure la rigueur :

1°. Sur le plan matériel, les ouvrages cités sont insuffisamment répertoriés. Des règles existent qui permettent aux non-initiés de se procurer les livres facilement.

2° L'exégèse manque les données élémentaires de la critique : reconnaître une « identité parfaite » entre le *corps* paulinien et la *vigne* johannique c'est beaucoup dire (p. 82) ! Par ailleurs l'auteur est-il si naïf en exégèse qu'il veut le laisser croire ou entend-il « protéger » ses lecteurs d'une lecture plus rigoureuse ? Ce serait pourtant œuvre utile que de réconcilier lecture scientifique de la Bible et lecture spirituelle.

3° Cette absence de rigueur se retrouve dans la lecture des auteurs. peut-on se contenter de relever des similitudes de signifiants sans se demander s'ils recouvrent des signifiés comparables ?

4° Le symbole du dedans-dehors, du « rentrer en soi-même pour trouver Christ » est bien analysé. Mais n'aurait-il pas été sage d'en montrer l'aspect symbolique, la légitimité d'autres outils descriptifs : s'unir à Christ, c'est aussi *ek-sister*, sortir de la sphéricité auto-nommante de son être pour retrouver notre véritable identité dans l'*extra nos* qu'est le Christ ! Le symbole est nécessaire ; mais seule la juxtaposition de plusieurs d'entre eux permet de ne pas les idolâtrer et de les mesurer comme outils.

5° Pourquoi répéter ce vieux slogan d'un Luther n'appréhendant la justification que dans un cadre juridique et forensique ? La quête de spiritualité autorise-t-elle le transport d'affirmations qui traînent dans trop de vieux manuels catholiques et que nul ne vérifie jamais ? Une simple lecture du *Traité de la liberté chrétienne* aurait permis à l'auteur d'économiser une sottise injuste. Et, à y être, une étude de l'enseignement calvinien sur l'*insitio in Christum* l'aurait rassuré à tout jamais.

Tout proche, dans le genre, est l'ouvrage de J.-H. NICOLAS⁹. Disons-le avec franchise, il ne nous a rien apporté ; ce qui ne signifie surtout pas qu'il en sera de même pour d'autres. Peut-être sommes-nous parti de trop loin !

⁹ *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg-Paris 1980, Editions universitaires-Beauchesnes, 23 cm. 429 p.

Comment maintenir encore la distinction entre les parties de l'Écriture qui seraient des *préceptes* pour tous et celles qui ne seraient que des *conseils* pour qui voudrait aller plus loin dans la « perfection ». Au-delà même de la protestation de la Réforme n'est-ce pas l'exégèse elle-même qui, pratiquée honnêtement sinon scientifiquement, oppose un démenti formel à cette classification ? Et ce découpage de la *grâce* en portions spécialisées : prévenante, ordinaire, mystique, etc ! Si encore l'auteur essayait par là de rendre compte de sa propre expérience en se refusant de la projeter dans l'objectivité de l'action de Dieu ! Et que dire de la *foi* à nouveau décrite de manière aristotélicienne, excluant toute expérience de son objet, définie comme adhésion à des vérités révélées, des concepts et des notions : pense-t-il rendre compte par là de la *pistis tou Ièsou Christou* paulinienne, du Christ présent qui y justifie, de l'*en Christò* qui lui est indissolublement associé ?

Que l'auteur ne se formalise pas de nos remarques : nous reconnaissons bien volontiers que son ouvrage est clair, bien construit, remarquablement écrit et solidement enraciné dans une expérience de vie. A ce titre, et pour qui entre dans un thomisme revu et corrigé par un Suarez ou un Garrigou-Lagrange, il peut apporter beaucoup. Un tel homme aimera cet ouvrage qui l'aidera à clarifier ce que déjà il vit ou souhaite vivre, à conceptualiser une partie de la paix et de la joie qui bouillonnent dans sa vie. Mais voilà, s'il est vrai qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de Dieu, force nous est de constater que celle-ci n'est pas la nôtre ; du même coup l'auteur nous excusera d'ajoûter jeté l'éponge au tiers du dernier chapitre.

Avec J.-P. JOSSUA nous changeons de genre. Quelle fraîcheur ¹⁰ ! Ancien recteur de la Faculté catholique du Saulchoir, l'auteur n'est pas le premier venu en matière théologique. Et pourtant qu'on se rassure : pas la moindre trace de technicité ardue et décourageante. Ayant choisi le genre épistolaire, le Père JOSSUA nous livre ici dix « lettres » à un « ami italien » dont nous tenons à donner les titres afin d'offrir un aperçu de l'étendue couverte : Foi et appartenance à l'Église, Foi et option politique, Foi et confession de foi, Foi et célébration de la foi, Poids de l'humanisme dans la foi, Elan de l'esprit dans la foi, Présence de la beauté dans la foi, La foi devant le mal et La foi devant son avenir.

Procédant de manière progressive, ne quittant jamais le terrain de l'existence, les doutes de tout le monde et les hésitations de beaucoup, l'auteur éclaire ces « malaises » sans les nier, sans donner de solutions élégantes mais faciles et fausses. *Bien plutôt il dégage une spiritualité pour chrétiens en crise d'Église et d'orthodoxie*, pour chrétiens inquiets non pas tant sur l'Église que sur la parole confisquée aux petits de nos communautés par les clercs de l'intégrisme ou du christiano-marxisme, et surtout par la « sagesse » des autorités ecclésiastiques.

Certes J.-P. JOSSUA est suspect lui-même : la pleine ecclésiasticalité reconnue aux *frères séparés*, sa distinction entre l'essentiel et le second en matière de doctrine, son humour vis-à-vis de la succession apostolique matérialisée, ses coups de pattes aux prélats comme au vedétariat du premier d'entre eux, tout cela ne doit pas aller sans déplaire à beaucoup. Mais notre propos n'est pas là et nous n'entendons pas nous faire juge dans un débat interne à une autre Église que la nôtre ; les « hérésies » de l'auteur ne nous attristent ni ne nous réjouissent. Là où il nous nourrit, c'est quand il dégage la significa-

¹⁰ *Lettres sur la foi*, Paris 1980, Cerf. 20 cm. 161 p.

tion spirituelle de son combat, l'amour des hommes en général et de son Eglise en particulier ; c'est quand il explicite sa volonté de s'y maintenir, quelles que soient ses opinions, non en marge mais au cœur de la communauté croyante et priante : « Je demeure dans l'Eglise par un droit d'appartenance absolument irrévocable, j'y suis chez moi et là même où je diverge d'avec telle position qui s'y donne pour officielle, je n'accepte jamais de me définir comme marginal, ce qui serait reconnaître un autre centre que le Christ seul » (p. 19). Qui d'entre nous se situe autrement dans son Eglise et pourrait donc se passer d'une spiritualité de la contestation interne ?

L. BOISVERT nous introduit dans une réflexion sur la pauvreté¹¹. Des clarifications s'imposaient dans l'utilisation théologique de ce concept, surtout depuis quelques temps où les pauvres, identifiés aux exploités, se voyaient attribuer un statut quasiment messianique. L'auteur entend distinguer trois niveaux de pauvreté :

1°. Une pauvreté générale provenant de la condition de l'homme devant Dieu : grandeur/petitesse, Père/fils, Créateur/créature, infidélité/finitude, donateur/receveur, etc.

2°. Une pauvreté-mal liée au désordre et à l'injustice : elle doit être surmontée par l'accueil, la solidarité, la conscientisation, la lutte.

3°. Une pauvreté-voie, choisie mais neutre en soi et dont la valeur se mesure aux intentions et aux comportements qu'elle induit. Elle se traduit généralement par les vœux religieux. (Ici l'auteur se livre à quelques analyses et distinctions importantes.)

Nous ne comprenons pas bien la première des trois catégories : la finitude n'est pas pauvreté mais statut ontologique de l'homme ; elle est signe que Dieu en créant n'a pas fait du Même mais de l'Autre. Elle ne peut être appelée pauvreté que par référence à un refus inconscient de ce statut de finitude, que par allusion au rêve adamique d'égalité avec Dieu. Nul n'est pauvre de vivre en conformité avec son statut ontologique.

Nous avons apprécié tout ce que l'auteur dit de la pauvreté-mal, encore que nous aurions préféré une plus grande radicalisation de son propos : cette pauvreté est purement et simplement inacceptable ; elle ne relève d'aucune réflexion théologique mais appelle à un combat général, qu'on soit croyant ou non.

La pauvreté-voie nous paraît trop traitée sous l'angle des vocations monastiques, mais il est vrai que c'était là le propos principal de l'auteur. Certes des chrétiens existent qui sont appelés, en communauté ou de manière érémitique, à radicaliser l'appel de l'Evangile sur ce point. Mais cette vocation ne leur est pas spécifique et ne leur donne aucun statut spécial dans l'Eglise : chaque fidèle reçoit le même appel global ; chacun doit en plus trouver dans sa propre vie un point particulier, une *pars pro toto* où il radicalisera autant que possible cette invitation à la pauvreté évangélique.

Tournant la page, laissant le monde catholique, venons-en à la spiritualité orthodoxe avec P. EVDOKIMOV¹². Voici qu'on nous offre, réunie en un

¹¹ *La pauvreté religieuse*, (coll. Problème de vie religieuse) Paris 1981, Cerf, 20 cm. 118 p.

¹² *Le buisson ardent*, (Bible et vie chrétienne), Paris 1981, Lethielleux, 22 cm. 176 p.

seul volume, une série d'articles jadis publiés dans *Bible et vie chrétienne* mais non exclusivement. Qu'en dire de plus sinon que l'auteur reste égal à lui-même : la méditation y devient théologie et la théologie prend forme de méditation. S'enracinant profondément dans l'Écriture, mais une Écriture lue dans le culte de son Église en marche, l'auteur nous invite à la réflexion et à la prière sur des thèmes aussi variés que ceux de *lumière, parole, Pentecôte, eschatologie*, etc.

Nous avons particulièrement aimé ce qu'il nous dit à propos de la sacramentalité de l'Écriture, sur la prédestination comme mystère d'amour déterminant davantage Dieu que l'homme, sur son refus de confondre Dieu comme créateur et Dieu comme cause, etc. Sa plume fascine et entraîne émotion toujours, adhésion souvent ; même le concept aussi théologiquement ambigu que celui de *theosis* (divinisation de l'homme) prend un sens recevable. Peut-être est-il bon de ne pas résister à cette fascination et d'aller jusqu'au bout avec l'auteur, non par esthétisme ou folklore orientaliste, mais pour se laisser dépayser jusqu'aux limites du possible. Là, il nous sera probablement donné de retrouver notre propre tradition spirituelle, mais avec la capacité d'y distinguer le nécessaire du contingent, le fondamental du réactionnel... et de vivre à nouveau de l'essentiel reçu comme tel.

La lecture de S. STANILOAE nous a par contre quelque peu déçu¹³ : l'auteur nous était connu de réputation comme un théologien roumain, orthodoxe et contemporain qui essayait de prendre en charge l'interpellation de la modernité, de réconcilier mystique et éthique, foi et sciences humaines. Nous sommes resté sur notre faim. Qu'on nous comprenne bien : la déception ne vient pas de l'ouvrage lui-même mais de l'écart entre la réputation et la lecture. Peut-être avons-nous trop investi par avance ! Quoi qu'il en soit, le livre est dense, riche mais accessible au lecteur le moins porté aux abstractions théologiques, actuel mais s'enracinant au plus profond de la pensée des Pères.

« Tendresse et sainteté », « La prière pure ou la prière du cœur et ses obstacles » constituent les deux premiers chapitres ; nous les avons trouvés particulièrement captivants et propices à nous faire cheminer. Inversement, à l'autre bout de l'ouvrage, « Le Saint-Esprit dans la théologie et la vie de l'Église orthodoxe » ne nous paraît pas renouvelant mais simple transcription de Grégoire Palamas.

Une brève mais excellente introduction d'O. Clément situe l'auteur et son œuvre.

Passons maintenant au monde protestant avec LANCELOT ANDREWES¹⁴. Cet évêque (1555-1626) fut un des hommes qui contribua à établir l'Église Anglicane sur de solides et évangéliques bases théologiques. A sa mort, on trouva ces textes plus intimes et on les publia. Les éditions Desclée de Brouwer nous redonnent ici une adaptation du Père Villain publiée en 1946 et aujourd'hui introuvable.

Le texte est de bout en bout admirable par la conjonction de la doctrine, de la piété et de la poésie. Tel un musicien, l'auteur s'exerce à l'art de

¹³ *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, (Théophanie), Paris 1981, Desclée de Brouwer. 20 cm. 133 p.

¹⁴ *Livres d'heures (Preces privatae)*, adaptation française de M. VILLAIN et S.-A. CWIERTNIAK (coll. Quand vous priez), Paris 1981, Desclée de Brouwer. 21 cm. 247 p.

la *variation* à partir d'un thème issu d'un Psaume, d'un symbole conciliaire ou de la production spirituelle de l'Eglise indivise ; chemin faisant, la ligne mélodique s'enrichit d'harmoniques aussi bien personnelles — voire intimistes — qu'ecclésiales et même universelles. Les ressorts les plus subtils de son âme sont exposés devant Dieu, mais tout autant la création entière, animée ou non, les hommes dans leurs activités concrètes variées, l'Eglise en ses multiples confessions.

On y trouvera des prières matinales ou vespérales, des textes d'adoration ou d'humiliation, des préparations à la communion ou des méditations, etc. Une commission de liturgie y discernera des prières à la fois actuelles et pourtant enracinées dans l'universelle expérience de l'Eglise ; les fidèles trouveront aide et nourriture en ces pages où la *lex orandi* ne transige jamais avec la *lex credendi* et où la solidité doctrinale et spirituelle fait bon ménage avec l'inspiration poétique.

On aurait, par contre, pu nous épargner l'introduction qui devait probablement se situer alors à la pointe de l'œcuménisme mais qui s'avère aujourd'hui vieillie sinon franchement désagréable : on cherche à discerner dans le texte de l'auteur les traces du catholicisme romain et on jubile quand on croit les trouver ; (il faut pourtant une bonne loupe pour les y voir car, en matière théologique, l'auteur n'est pas le premier venu) ; ces traces, on les découvre parfois dans l'influence des Pères qu'on annexe sans autre au catholicisme ! On y affirme que la *High Church* a aujourd'hui dépassé l'auteur et « pratiquement » rejoint Rome ; (et nous laissons à l'introduit leur responsabilité de ces affirmations pour le moins aventureuses). Soyons reconnaissant aux éditeurs, car l'essentiel n'est pas dans cette introduction mais dans ces pages brûlantes d'amour, de foi et d'espérance qui nous sont offertes. Parmi tous les ouvrages cités jusque-là, s'il fallait n'en recommander qu'un, ce serait celui-ci.

Avec F. VAN DER MENSBRUGGHE¹⁵, nous plongeons en pleine actualité : elle part résolument à la rencontre du Pentecôtisme et du Réveil charismatique (sans jamais confondre les deux). Pour se faire, elle se refuse à l'observation scientifique, froide et externe ; elle préfère la « participation observante ». Du coup elle parcourt les réunions, assemblées, retraites spirituelles, etc. Son enquête perce les frontières ecclésiastiques et englobe les milieux charismatiques catholiques.

Son rapport fait quelquefois frémir : avec un style nerveux et précis, l'auteur décrit les comportements, l'influence des *leaders*, sa propre participation, les mouvements de son corps, les troubles de son entendement, etc. Elle n'a pu soutenir longtemps une telle enquête « participante » qu'avec l'appui dialogal de tiers. Ses résultats sont ensuite l'objet d'une confrontation avec la théologie, la sociologie, l'histoire, l'ethnologie, etc.

Parce que cet ouvrage est remarquablement écrit et que son format et son prix le destinent à un large public, nous nous devons de marquer ici un temps d'arrêt et d'étonnement. L'auteur fut notre condisciple à la Faculté de Théologie ; nous la connaissons donc trop pour pouvoir mettre en doute son sérieux, ses capacités d'écoute, d'observation et de synthèse. Mais alors une question nous brûle les lèvres : *Où donc est-elle allée chercher ces charismatiques ?* Nous avons vécu une expérience comparable en accompagnant

¹⁵ *Le mouvement charismatique*, Genève 1981, Labor et Fides. 21 cm. 73 p.

pastoralement quelques communautés sur plus de cinq ans, en aidant à l'organisation de festivals groupant plus de 2000 jeunes sur plusieurs jours ; et... pas une seule fois il ne nous a été donné de rencontrer ce qu'elle décrit ; nous n'avons même pas eu la chance d'entendre parler en langues. Nous avons par contre vu beaucoup de vagabonds et de drogués retrouver un équilibre et se réinsérer ; nous en avons retrouvé quelques-uns dans la Faculté de théologie où nous enseignons ; d'autres sont déjà pasteurs ; chez eux non plus nous n'avons pas discerné des phénomènes pathologiques. Alors Françoise, suis-je aveuglé par mon optimisme ou as-tu été poussée vers les situations morbides par une force démoniaque ? A moins que le mistral n'ait exercé aussi ses effets cathartiques sur les charismatiques ! Pourtant un président de Région, célèbre par ses bons mots, prétend que si le mistral pousse les hommes de Dieu vers le soleil, il les trie rarement !

Redevenons sérieux pour apporter une précision qui peut tout changer : nous avons rencontré les charismatiques en quelques départements où un certain nombre de pasteurs, quelqu'aient été par ailleurs leurs théologies respectives, ont fait un effort d'écoute et de dialogue et où des communautés ont accueilli les charismatiques et offert des moments d'expression dans leurs cultes. N'est-ce pas là l'explication ? Car nous sommes d'accord avec l'auteur sur les dangers de ces mouvements et sur la confrontation qu'elle opère avec les sciences humaines. Il est d'ailleurs remarquable qu'elle ait pu offrir ces données en quelques pages et dans une langue d'une rare clarté ; on devine la somme de dépouillement et de travail qu'il y a derrière. Pourtant, nous continuons à penser que ces dangers potentiels ne s'actualisent pleinement que là où la suffisance théologique des pasteurs et des Eglises empêchent que le dialogue ne se noue dès le départ.

Pour le reste, la critique théologique de l'auteur est solide : le charisme se mesure à l'amour ; l'enthousiasme appartient d'abord à l'histoire des religions comparées avant d'être spécifiquement chrétien ; et surtout, il n'y a pas d'immédiateté à Dieu. Déjà Luther l'avait affirmé avec force contre les Anabaptistes : nul ne peut prétendre à l'expérience du Christ ou de l'Esprit sinon par la parole externe préalable.

L'étroitesse de l'édition n'a pas toujours permis à l'auteur d'être aussi nuancée que nécessaire dans sa confrontation avec les sciences humaines. Quand elle écrit : « Dans la dissociation, ce n'est pas l'Esprit Saint ou Satan qui prend possession de l'individu mais l'inconscient » (p. 49), nous ne comprenons pas l'alternative. Y aurait-il une spiritualité authentique où l'inconscient ne serait pas partie prenante ? Si l'inconscient c'est du langage qui échappe à la conscience (cf Lacan), avoir un inconscient c'est être purement et simplement homme, à l'inverse de Dieu qui lui est totalement transparent à son *Logos*. Mais alors rien en nous n'est sans l'inconscient ; ce n'est pas là signe du péché mais simplement d'humanité. Nous insistons car une mauvaise compréhension des sciences humaines peut troubler toute la vie de foi. Décrire le *comment* des processus ce n'est encore rien dire sur ses valeurs car Dieu n'a jamais violé l'homme et c'est en suivant les courbures de l'humain que l'Esprit est à l'œuvre.

Il reste que F. VAN DER MENSBRUGGHE a tiré le maximum du cadre étroit fixé par l'éditeur et par le genre littéraire. Des questionnaires de fin de chapitre facilitent la réflexion en groupe et invitent à juger par soi-même. Par de telles publications, propres à susciter un travail collectif, on renouvelle et mûrit le niveau théologique de l'Eglise.

Faut-il faire entrer dans cette chronique le dernier ouvrage de R. MEHL ?¹⁶. On pourrait avancer beaucoup d'arguments contre : niveau philosophique et théologique, large prise en compte de la modernité en matières de sciences sociales et psychologiques, volonté de privilégier le dialogue avec les philosophes et donc ouverture apologétique, etc. Pourtant, et sans préjuger d'autres recensions en d'autres lieux, nous pensons qu'il peut justement servir de conclusion à ce bulletin.

Dans un monde libéral ou marxiste polarisé par la praxis et l'extériorité, l'éthicien de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg entend redessiner la place de l'intériorité. Et cela, dans la suite de la *sola fide* luthérienne qui refuse un *humanum* posé par la praxis : « Il n'est pas pour l'homme de liberté tant qu'il est le fils de ses œuvres. Il ne devient libre qu'en devenant le sujet de ses œuvres ». Cette radicale inversion ouvre l'espace de l'intériorité. Pour la cerner, R. MEHL la met en complémentarité, en tension, en alternative ou dialectique (suivant les cas) avec la vie privée, la vie quotidienne, le retardement marxiste de l'intériorité, le refus structuraliste, l'action, la transcendance (mais comprise à partir de la croix), la mort, le recueillement, la prière, etc. Oeuvre de haute maturité, car l'auteur parvient à une fine analyse des situations, un dialogue pertinent avec le donné scientifique et philosophique, mais dans une langue claire, une expression dont le lecteur lui est reconnaissant de bout en bout. On pourrait contester certes tel ou tel point (par exemple : a-t-il vu juste quand il discerne dans le structuralisme un refus du sujet ? N'est-ce pas plutôt un refus du *sujet de l'Humanisme* ce qui est tout autre chose). Mais ce sont là détails secondaires.

En ce sens R. MEHL répond au souci de plusieurs auteurs recensés ci-dessus : la quête de *soi*. Mais avec une double nuance qui fait toute la différence :

1°. Cette quête de Soi est toute-entière inscrite dans la modernité. La preuve est faite que, point n'est besoin de recourir au monisme hindouiste ou aux concepts plotiniens — ou aristotéliens — pour rendre compte de cette démarche. Certes nous savons que les spirituels et mystiques n'ont souvent utilisé Plotin ou Aristote que comme le langage de leurs temps, que cela ne nuisait en rien à l'authenticité de leurs expériences et à leur profond enracinement dans l'Écriture. Certes il faut cesser de les accuser sans cesse de dualisme au nom d'une lecture qui s'arrête au seul niveau du langage utilisé : leur apport est décisif en matière théologique et ils méritent qu'on les décrypte pour ne pas perdre cette richesse. Mais cela n'est pas une raison suffisante pour continuer à exprimer les recherches spirituelles actuelles dans un langage philosophique dépassé, ce qui a été hélas trop souvent le cas des ouvrages recensés ci-dessus. En ce sens R. MEHL fait œuvre utile qui dégage l'espace d'un nouvel accès à Soi dans le contexte de la modernité. Qu'on ne se y trompe pas : chez lui l'apport des Pères, que ce soit ceux de l'Antiquité ou de la Réforme, n'en est pas perdu pour autant. Il est tout simplement intégré dans son expérience et sa démarche théologique : point n'est besoin de répéter leur langage pour esquisser un cheminement qui, dans le fond, fut le leur.

2°. L'espace du Soi dégagé n'ouvre pas immédiatement sur Dieu comme si ce dernier était le « fond » naturel de l'homme : entre l'intériorité et la

¹⁶ *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, (coll. *Cogitatio fidei*) Paris 1980, Cerf. 21 cm. 236 p.

vie de l'homme nouveau, entre la transcendance et Dieu, entre le recueillement et la prière il y a un monde, une rupture, le passage obligé par la mort et la résurrection de la foi, c'est-à-dire, en un mot, l'œuvre de l'Esprit. Et s'il est vrai qu'il n'y a pas d'homme intérieur sans intériorité, de prière sans recueillement, les premiers ne sont pas dans le prolongement naturel des seconds ; il arrive souvent que ce soit la prière qui saisisse un homme perdu dans son extériorité et qui crée le recueillement.

Reste que « La sagesse n'est pas la foi. La foi est bien folie. Mais seuls les sages peuvent devenir fous. Seule la vie intérieure peut accueillir la foi. » Le théologien ne peut pas créer la foi : il ne peut que dégager les cadres où celle-ci peut naître, préparer les chemins du Seigneur, aplanir les sentiers, combler les vallées, etc.

Un tel livre ne peut que nous renvoyer à notre pratique ecclésiale et déplorer le constant risque de « suivisme » : perdre le fidèle dans l'activisme au nom du primat de la praxis qui n'est que le signe de l'idolâtrie moderne et de la volonté d'une civilisation de « se faire un nom ». Or il n'y a d'action efficace et renouvelante que dans un enracinement de spiritualité. Formons le vœux que nos responsables de sujets synodaux et nos prédicateurs cessent d'éparpiller l'Eglise dans l'extériorité et qu'ils se refusent désormais le droit de culpabiliser toute quête de vie intérieure ou de spiritualité sous prétexte d'éviter le « nombrilisme » ou le « piétisme ». Dégager une pédagogie concrète de la méditation, du recueillement, de la prière, renouveler le culte personnel et communautaire sont encore les meilleures voies pour ouvrir sur un témoignage et une solidarité de qualité avec tous les hommes. Après tout, le Piétisme tant décrié ne fut-il pas un des plus grands moments de notre histoire quant au partage de la peine des hommes ? Point n'est besoin de le répéter pour en ressaisir l'intention profonde qui fut sa grandeur ; mais point n'est besoin non plus de brandir ses faiblesses en niant son message central qui demeure exigence pour aujourd'hui : l'Evangile crée d'abord *une personne devant Dieu*.

J. ANSALDI