

"*Je veux voir Dieu* et les débats contemporains sur la mystique"

Le P. Marie-Eugène a eu de la chance. Comprenons : avec le recul de plusieurs décennies de distance, le cadre religieux dans lequel s'inscrit sa vie apparaît comme extrêmement favorable. Certes, nuançons aussitôt. Henri Grialou appartient aussi à la génération qui a connu le terrible privilège d'être deux fois mobilisée pour participer à des conflits mondiaux. Au beau milieu de sa vie sacerdotale en 1943, résonne aussi le cri d'alarme des abbés Godin et Daniel, *La France, pays de mission ?*. Il reste que les années 1930-1960 méritent bien leur titre de « Trente glorieuses » du catholicisme français¹, et qu'elles sont précédées d'un printemps catholique qui commence dès l'issue de la première guerre mondiale. Jusqu'au début des années soixante, la France est aussi un laboratoire d'initiatives missionnaires multiples, et quand paraît *Je veux voir Dieu* en 1949, la pratique religieuse globale y est de 40%, près de 95% des enfants sont catéchisés et l'on ordonne plus d'un millier de prêtres. L'entre-deux-guerres correspond aussi à « un âge d'or de la pensée et des lettres chrétiennes² » illustré par des figures prestigieuses du monde culturel et universitaire. Leur rayonnement se prolonge après la Libération, malgré l'influence concurrente et conquérante du communisme chez les élites.

Le ministère sacerdotal du P. Marie-Eugène s'inscrit aussi dans une période exceptionnelle au plan théologique et spirituel. De fait, les années 1925-1965 sont parmi les plus fécondes et les plus créatrices de toute l'histoire de la théologie, spécialement dans les aires francophone et germanophone. Bernard Peyrous les situe même au niveau de l'époque des Pères de l'Église ou de la grande scolastique médiévale des XII^e et XIII^e siècles³. Le renouveau de la théologie est concomitant d'un « retour » à la vie intérieure ; le jésuite Joseph de Guibert parle même en 1920 d'une « nouvelle invasion mystique⁴ ». Deux exemples : entre 1931 et 1937, on ne compte pas moins de 6 nouvelles traductions de *L'Imitation de Jésus-Christ*, et en 1935, à la mort de Dom Chautard, *L'âme de tout apostolat* a déjà atteint un tirage de 200.000 exemplaires. Les études en spiritualité ne sont pas en reste. Deux chaires de théologie ascétique et mystique sont fondées à Rome en 1917 et 1918 à l'*Angelicum* et à la Grégorienne, tandis que naissent la *Revue d'ascétique et de mystique* en 1920, et *La Vie spirituelle*, une année plus tôt. L'Université française s'intéresse également aux mystiques comme en témoigne la thèse de Jean Baruzi sur St Jean de la Croix. Enfin, il y a Thérèse de Lisieux. Béatifiée en 1923, canonisée deux ans plus tard, elle exerce une influence considérable, par son audience et par les corrections déterminantes qu'elle apporte à la représentation de Dieu et de ses relations avec l'homme⁵.

Le parcours propre du P. Marie-Eugène a rencontré aussi de belles opportunités. Ses cinq premières années de vie religieuse sont ponctuées par le troisième centenaire de la canonisation de Thérèse d'Avila en 1922, la béatification puis la canonisation de Thérèse de Lisieux en 1923 et 1925, le doctorat de Jean de la Croix enfin, en 1926. Autant d'occasions idéales pour poursuivre l'étude de leur doctrine et travailler à son exposition. Au couvent de Lille où il débute son

¹ Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, t. 3 : 1930-1988*, Toulouse, Privat, 1988, p. 7.

² *Ibid.*, p. 24.

³ Bernard PEYROUS, « Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, un témoin pour son temps », in *Amis dans l'Esprit Saint. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus – Pierre Goursat*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2017, (11-46) p. 33.

⁴ Joseph DE GUIBERT, « À propos de la contemplation mystique. Problèmes actuels et question de méthode », *RAM* 1 (1920), (329-351) p. 329

⁵ Cf. Joseph BAUDRY, « Les premières éditions de l'"Histoire d'une âme" », dans *Thérèse et ses théologiens. Colloque Institut Catholique de Toulouse, de 1997*, Versailles / Venasque, Éd. Saint-Paul / Éd. du Carmel, 1998, p. 53-66 ; *Thérèse de l'Enfant-Jésus docteur de l'amour, Colloque de Venasque*, Venasque, Éd. du Carmel, 1990 ; Guy GAUCHER, « *Je voudrais parcourir la terre...* » *Thérèse de Lisieux, thaumaturge, docteur et missionnaire*, Paris, Cerf, 2003 ; Conrad DE MEESTER, Bernard BRO, *Histoire d'une âme : Nouvelle édition critique*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

ministère, la jeune génération des frères est acquise au renouveau thomiste et sympathique à Maritain⁶. Peu après, à Marseille, le carme entre en relation étroite avec le milieu blondélien, l'autre pôle vigoureux de la pensée catholique en France, à son époque. Romain depuis son élection comme définitiveur général en 1937, il côtoie Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine au *Corso d'Italia*, éminent théologien de la vie spirituelle, et, mieux encore, le Père général, Silverio de Sainte Thérèse, grand spécialiste des réformateurs espagnols.

Les contacts tissés avec le Carmel de Lisieux, à partir de 1945 surtout, lui permettent d'avoir en mains le texte authentique des *Manuscrits autobiographiques*, avec dix ans d'avance sur l'édition critique de 1956. Très vite aussi, il profite des rencontres interdisciplinaires que le P. Bruno de Jésus-Marie organise à Avon. Ultime circonstance bénéfique pour l'écriture de *Je veux voir Dieu* et la genèse d'une pensée, le P. Marie-Eugène a vécu en un temps d'intenses débats sur la mystique. Leur apogée se situe entre la fin de la première guerre et le milieu des années trente, la période donc où le jeune carme eut sans doute le plus de disponibilité pour son investissement intellectuel. Ce sont les années de son noviciat, de son ministère à la revue *Carmel* ou de son enseignement à ces « esprits vigoureux et brillants », venus le solliciter depuis Marseille. La conjoncture, ecclésiale et personnelle, tout le poussait à s'intéresser aux débats de son temps sur la vie spirituelle.

Le cadre de cette communication ne permet pas de les présenter tous, et nous nous permettons de renvoyer pour plus de compléments, à notre étude parue récemment chez CLD⁷. Nous laissons donc en chemin les polémiques suscitées par la thèse de Baruzi, par les questionnements stimulants de dom Anselm Stolz, par le pan-mysticisme de Henri Bremond, ou les débats liés au positionnement de la théologie spirituelle parmi les matières théologiques. Le fait est que *Je veux voir Dieu* n'aborde quasiment pas ces questions. Il n'en va pas de même de deux autres sujets que je laisserai pourtant de côté, faute de temps : le statut des « mystiques du dehors », – comprenons : les premières réflexions sur la nature des mystiques non-chrétiennes –, et ensuite, la place revenant à la psychologie, éventuellement même à la psychanalyse, dans l'approche des phénomènes spirituels. Ce dernier point a passionné le P. Marie-Eugène, mais il ne semble pas représenter un réel lieu de débats, tant les travaux du jésuite Joseph Maréchal d'abord, les *Études carmélitaines* et les Congrès d'Avon ensuite, animés par Bruno de Jésus-Marie, ont suscité, de par leur qualité, une rapide unanimité en leur faveur. Notre exposé retiendra trois débats marquants en considérant successivement les échanges relatifs au périmètre de la vie mystique, au type de connaissance qu'elle induit, à l'expérience qui l'accompagne ou non ; enfin, nous entendrons la critique par Blondel des conceptions extrinsécistes de la mystique.

L'affrontement entre l'abbé Auguste Saudreau et le jésuite Auguste Poulain est bien connu. Il oppose deux hommes, mais surtout deux types d'approche, deux conceptions de la mystique, et partant, deux attitudes pastorales à l'égard des sommets de la vie spirituelle. Ouvrons le *Traité de théologie mystique*⁸ du jésuite. C'est une nomenclature des faits et des manifestations de la vie mystique. Nulle ambition de les étudier théologiquement, mais une visée pratique d'aide au discernement. « Donner dans la mesure du possible, des descriptions très claires, très précises, avec des règles de conduite bien nettes⁹ », voilà le propos de l'ouvrage. Chez Poulain, la mystique s'identifie à la haute mystique, à la phénoménologie foisonnante et aux riches auto-analyses psychologiques. De ce choix initial, découle la conséquence non seulement d'une rareté de la

⁶ C'est le cas en particulier de Bruno de Jésus-Marie, ami de Maritain. Lui et Louis de la Trinité ont été en outre des étudiants du P. Garrigou-Lagrange à Rome (cf. Élisée ALFORD, *Annales brèves des Carmes déchaux de France – 1600-1970. Troisième partie : 1918-1970*, ss éd., 1973 ; Louis-Marie de Jésus, « Les Carmes déchaux en France : un peu d'histoire », *Carmel* 100 (2001), p. 9-35.

⁷ *Qui est mystique ? Un demi-siècle de débats. 1890-1940*, Paris, CLD, 2017.

⁸ Auguste POULAIN, *Des Grâces d'Oraison. Traité de Théologie Mystique*, Paris, Retaux, 1901.

⁹ *Ibid.*, p. IV.

mystique, mais aussi d'une hypertrophie de ses modalités extraordinaires. Le ravissement devient une étape obligée de la croissance mystique. Entre la mystique et la vie ordinaire de prière, il ne peut y avoir qu'une rupture et une différence essentielle. Les grâces mystiques sont à ce point contingentes, qu'il serait vain de vouloir en être favorisé. Certains en bénéficient exceptionnellement, mais sans préjudice à la marche des autres vers la perfection. Il leur reste la voie ascétique, tellement plus sûre.

Ces thèses rencontrent l'opposition farouche de Saudreau. Son approche de la mystique est moins psychologique ou phénoménologique que théologique, à partir de la doctrine des dons du Saint-Esprit. Surtout, elle s'inscrit dans le développement normal de la vie baptismale. Elle produit une connaissance suréminente et mystérieuse de Dieu, qui transcende tout effort humain, car c'est l'Esprit Saint qui la communique à la fine pointe de l'esprit. Conjointement, il est un amour mystique dont le propre est d'être infusé directement par Dieu. Pour l'essentiel, la mystique tient en ce que le sujet y est mu plus qu'il ne se meut. Les phénomènes extraordinaires ne sont au contraire que « secondaires et accidentels¹⁰ ». Plus que jamais, Dieu reste là maître de ses dons, mais l'homme peut s'y disposer par la fidélité aux grâces reçues. Tout baptisé doit désirer les grâces mystiques et leurs effets si féconds pour le progrès spirituel, indispensables même à la perfection.

Ce premier débat connaît son dénouement au début des années vingt, et il consacre la victoire de Saudreau, auquel les dominicains, Garrigou-Lagrange et Gardeil en tête, et leur revue, *La Vie spirituelle*, ont apporté un soutien sans faille. Benoît XV lui-même prend position le 15 septembre 1921, et il invite à voir dans la vie mystique, « l'épanouissement parfait » de l'existence chrétienne et de ses virtualités. Blondel et Maritain, à l'unisson – une fois n'est pas coutume –, ne pensent pas autrement. Un article du second¹¹ lève d'ailleurs bien des réticences, en distinguant utilement la vie mystique comme telle, où prévaut l'exercice passif des dons du Saint-Esprit, et la vie contemplative qui n'engage que certains de ces dons. Si la sainteté ne peut être que mystique, elle ne passe pas obligatoirement par la contemplation. Maritain répond ainsi à une objection tirée de l'hagiographie, tant il est vrai que bien des saints ne semblent pas avoir été contemplatifs. Il ménage aussi sa place à une mystique plus apostolique, en faveur notamment chez les jésuites.

Près de quinze ans plus tard, le philosophe de Meudon reprend la question¹². N'est-ce pas la contemplation elle-même qui admettrait des modes d'exercice divers ? Connexes entre eux, les dons du Saint-Esprit ne s'exercent donc pas sans le don de sagesse, et dès lors, sans une forme au moins « masquée » de contemplation. Alors action ou contemplation ? Maritain dépasse l'antagonisme traditionnel et ses exclusions réciproques. Acquis au principe d'une mystique sans cadre figé, il invite à en retrouver le fondement ultime – l'Esprit qui conduit –, et relativise d'autant la nécessité d'une expérience contemplative classique. La distinction entre « appel éloigné » et « appel prochain » à la contemplation¹³, ménage aussi une issue honorable à toutes les parties et amène Saudreau à conclure, sans doute de façon optimiste, à l'« identité de doctrine » par-delà la « différence de terminologie¹⁴ ».

À la fin des années vingt, l'intérêt des théologiens s'oriente sur la nature spécifique de la connaissance mystique. Tous reconnaissent la double interaction de l'amour et de la connaissance. Pour Maritain, la contemplation reste toujours une connaissance de foi, mais celle-ci passe « par-delà les idées distinctes, à l'expérience de son objet ». C'est l'effet de l'amour qui « inviscère »

¹⁰ Auguste SAUDREAU, *L'État mystique*, Angers, Germain et Grassin, 1921², p. 21.

¹¹ Jacques MARITAIN, « Question sur la vie mystique et la contemplation », *VS* 42 (1923), p. 636-650.

¹² Jacques MARITAIN, « Action et contemplation », *Revue thomiste* 43.1 (1937), p. 18-50.

¹³ La distinction semble venir de Garrigou-Lagrange (cf. « L'appel à la vie mystique », *VS* 26 (1921), p. 81-99, et « L'appel général à la vie mystique et l'appel individuel », *VS* 27 (1921) et *VS* 28 (1922), p. 165-188 et p. 241-270).

¹⁴ Auguste SAUDREAU, art. « La contemplation selon Mgr Saudreau », in *DS*, t. II.2 (1953), (2159-2171) col. 2168.

l'âme aux choses divines, et devient ainsi en lui-même source de connaissance¹⁵. Les avis divergent cependant. Faut-il spécifier la contemplation par une expérience directe du caractère surnaturel de l'acte de foi, une expérience qu'offrirait les dons du Saint-Esprit ? En ce sens bien défini, l'âme percevrait l'action de Dieu en elle. Faut-il aller plus loin et dire que l'âme atteint Dieu lui-même et plus seulement le terme de son action en elle ? Il y aurait alors une connaissance expérimentale, intuitive de l'être divin, du moins dans les états les plus élevés.

Autre contribution majeure à la réflexion, *La structure de l'âme* d'Ambroise Gardeil¹⁶. Le dominicain envisage d'abord la connaissance mystique comme une « reproduction, dans [...] nos relations surnaturelles avec Dieu, de la loi d'immédiation entre sujet et objet, inscrite [...] dans la structure foncière de l'âme¹⁷ ». L'analogie entre conscience psychologique et expérience mystique rendrait ainsi compte des affirmations étonnantes des mystiques quant à leur expérience directe de Dieu. De saint Thomas, Gardeil reprend aussi l'idée que la relation théologique ne s'achève pas aux dons de Dieu, mais qu'elle atteint le Donateur, possédé dès lors d'une manière toute nouvelle. « Ce ne sont pas ses dons seulement qui procèdent en nous, mais Lui-même¹⁸ ». L'expérience mystique permet ainsi une « jonction immédiate » entre Dieu et l'âme, sans qu'intervienne aucun intermédiaire, ni idées infuses, ni effets quelconques¹⁹. En ce sens-là, la contemplation atteint directement Dieu, sans tiers aucun.

Le bénédictin anglais Cuthbert Butler oppose la tradition patristique à toute idée d'une vision intuitive de Dieu²⁰. Professeur à la Grégorienne, le P. de La Taille s'en fait l'écho pour engager une controverse de haut vol avec Gardeil²¹. Pour le jésuite, il ne peut y avoir d'expérience immédiate de l'essence divine par l'intelligence, il refuse pareillement qu'on parle de perception directe de Dieu ici-bas²². On parlera tout au plus d'une « immédiate actuation de la substance de l'âme²³ », par Dieu, son principe de vie, avec des répercussions sur les facultés de l'âme. Le théologien en veut pour preuve, l'expression volontiers « agnostique » des mystiques, dans le récit de leurs expériences ultimes. Joseph Maréchal, autre jésuite, n'hésite pas à parler d'« intuition directe de Dieu », en ces cimes « où l'expérience devient transcendante et atteint le sommet de l'Être²⁴ ». Si les échanges sont désormais plus courtois qu'aux premiers temps de la controverse, ils atteignent un degré élevé de technicité scolastique. On peut craindre aussi qu'ils n'échappent pas toujours au risque de l'équivocité, tant le sens précis des termes utilisés paraît souvent flottant.

Faisons ici un premier point des débats. Un fait capital s'impose : la réinscription de la mystique dans le prolongement homogène de la vie spirituelle. Il redevient légitime de s'intéresser à la vie mystique, et même, de l'ambitionner. C'est là un tournant dont on ne saurait trop souligner l'importance. La vie mystique peut ainsi fleurir sur un terreau existentiel tout ordinaire : accepter ce paradoxe apparent ne va pas de soi et certains ne s'y résignent pas. La hantise séculaire de l'illumination et du quiétisme habite toujours certains esprits. Malgré les précisions apportées par

¹⁵ Jacques MARITAIN, « Saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation », *Études carmélitaines* 16.1 (1931), (62-109) p. 80-81. Plus simplement, il la définit aussi comme un nouveau mode de connaître et d'aimer Dieu par la connaturalité affective réalisée par la charité, celle-ci étant seule capable de « connaturaliser l'âme à la déité » (cf. « L'expérience mystique surnaturelle et le vide », *Études carmélitaines* 23.2 (1938), (116-139) p. 122).

¹⁶ *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 t., Paris, Lecoffre et Gabalda, 1927. L'ouvrage paraît d'abord en articles de la *Revue Thomiste* (juillet à décembre 1923).

¹⁷ Ambroise GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 1, p. XXI.

¹⁸ THOMAS D'AQUIN, 1^{er} Livre des Sentences, Dist. 14, qu. II, a. 1, sol. 1, cité in *ibid.*, t.2, p. 256.

¹⁹ Cf. *ibid.*, t.2, p. 254.

²⁰ Cf. Cuthbert BUTLER, *Western Mysticism. The teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative life*, Londres, Constable and co, 1922, p. LXXV.

²¹ Maurice DE LA TAILLE, « Théories mystiques. À propos d'un livre récent », *RSR* 18 (1928), p. 297-325.

²² Cf. Maurice DE LA TAILLE, « L'oraison contemplative », *RSR* 9 (1919), p. 273-292.

²³ Maurice DE LA TAILLE, « Théories mystiques. À propos d'un livre récent », *RSR* 18 (1928), p. 311.

²⁴ Joseph MARECHAL, « L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne », *Recherches de science religieuse* 2 (1914), (145-162) p. 161.

Maritain, l'assimilation indue entre mystique et vie contemplative en bloquent d'autres. Mais la cause majeure des réticences tient sans doute à son identification à la mystique de pointe. Pour un courant significatif au sein de la Compagnie de Jésus, la mystique est indissociable d'états psychologiques dont l'époque baroque a fourni les descriptions, et les manuels de direction, la nomenclature. Cette position les dispose bien au dialogue avec les universitaires qui vont aussi à la mystique à travers l'analyse psychologique de sa phénoménologie. De part et d'autre, le postulat est le même : pour être, la mystique doit se donner à voir, au moins de quelque façon.

Poulain déjà spécifiait l'union mystique par « la présence sentie de Dieu » et « la possession intérieure de Dieu²⁵ ». Le P. de la Taille associe à son tour, la contemplation à une vibration de l'âme, provoquée par une touche de l'Esprit divin. « L'âme se sait, se sent, investie par Dieu de cet amour²⁶ ». La conscience du don divin s'accompagne d'une expérience positive du Donateur, et « il y a expérience, précise le théologien, là où il y a un goût spirituel qui se satisfait²⁷ ». Si la plupart des jésuites se rallient, contre Poulain, à une normalité « de principe » de la mystique, dès lors que la vie spirituelle parvient à maturité, ils sont nombreux par contre²⁸, à estimer, à sa suite, qu'il n'est pas de vie mystique sans une perception psychologique de l'action divine ou de Dieu lui-même, sans un certain ressenti par conséquent. Le P. Bainvel définit ainsi la mystique comme « la conscience du surnaturel en nous²⁹ ». Une telle conception a aussi pour elle le développement concomitant de la psychologie religieuse. Celle-ci vient à point nommé, pour offrir des outils d'observation plus fins, et une gamme plus large d'hypothèses explicatives. Encore faut-il que la mystique ait des états psychiques à lui soumettre.

Pour Saudreau au contraire, l'expérience mystique est indépendante, en son essence, de tout sentiment de la présence divine, lequel n'est au mieux qu'un effet contingent sur la sensibilité humaine. On ne peut éprouver Dieu comme tel, ni mesurer l'intensité de ses grâces. C'est du reste un progrès lorsque « les opérations mystiques deviennent de plus en plus spirituelles et produisent moins de suavités sensibles³⁰ ». L'abbé angevin reçut ici encore le soutien massif des théologiens dominicains³¹ et, sans s'imposer totalement, leur commune position prévalut largement³². Sans doute, la doctrine de Jean de la Croix et la proclamation de son doctorat en 1926, ont-ils leur part dans ce succès. En 1915 déjà, Blondel se réfère au maître espagnol, pour convaincre Bremond : « Je trouve parfois excessive votre tendance à considérer les états proprement mystiques comme excentriques à la vie normale, obscure, anonyme, mystérieuse de la foi et de la piété courantes, comme impliquant des jouissances et des illuminations qui en seraient "la marque essentielle" [...].

²⁵ Auguste POULAIN, *Des Grâces d'Oraison. Traité de Théologie Mystique*, chap. V, p. 69s et chap. VI, p. 93s.

²⁶ Maurice DE LA TAILLE, « L'oraison contemplative », *RSR* 9 (1919), p. 281.

²⁷ Maurice DE LA TAILLE, « Théories mystiques. À propos d'un livre récent », *RSR* 18 (1928), (297-325) p. 298.

²⁸ Cf. « L'expérience religieuse ne devient mystique que si elle est ressentie comme venant de Dieu » (FONCK A., art. « Mystique (Théologie) », *DTC*, vol. 10, 1929, (2599-2674) col. 2601).

²⁹ Jean-Vincent BAINVEL, introduction à la 10^e édition des *Grâces d'oraison* d'Auguste POULAIN, (VIII-XCIV) p. LXVIII.

³⁰ Auguste SAUDREAU, *L'État mystique*, 1921², p. 95.

³¹ Non sans quelques divergences comme on le constate chez Gardeil : il parle ainsi « de chocs, de touches subies par l'intelligence et la volonté, qui amènent [...] une expérience sourde et secrète, qui tient plus du sentiment que de la vue et qui, cependant, instruit l'âme [...] par une pénétration plus intime de la présence de l'objet qui la touche » (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, p. 251), Dieu en l'occurrence.

³² Que la vie mystique soit le lieu d'une expérience, et même d'une expérience extrêmement riche et transformante, est une chose, que celle-ci s'exprime toujours sous la forme positive d'un ressenti ou d'une empreinte dans le psychisme humain, voilà ce que refuse également le P. Marie-Eugène : « On a tendance à identifier vie mystique et expérience mystique, action de Dieu par les dons et expérience de cette action, comme si elles étaient inséparables. Cette confusion est la source d'erreurs pratiques importantes. Il est évident en effet que l'action de Dieu par les dons est nettement distincte de l'expérience que nous pouvons en avoir, si bien que la première peut exister sans la seconde. [...] Les communications directes de Dieu ne sont donc pas toujours accompagnées d'expérience. On ne saurait par suite affirmer qu'il n'y a pas de vie mystique sans expérience mystique » (*Je veux voir Dieu*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2014, p. 431-432). Pour le carme, il s'agit habituellement d'une « expérience négative », en tant qu'elle fait percevoir le « contraire de ce qui est donné par la communication divine » (*ibid.*, p. 433).

Vous semblez suivre le P. Poulain plus que Saudreau et plus que saint Jean de la Croix, lequel fait si peu consister l'état mystique en ce que nous pouvons sentir ou voir, même surnaturellement, en cette vie, qu'il établit fondamentalement son ascèse et sa doctrine mystique sur l'évacuation des grâces sensibles et des visions les plus divines³³. »

Encore faut-il écarter une possible équivoque : si la vie mystique ne s'enracine pas dans le psychisme humain ou n'y laisse pas nécessairement son empreinte, peut-on encore parler d'articulation entre l'humain et le divin ? Conscient du problème, Maurice Blondel lui consacre un article important en 1924³⁴, où il renvoie dos à dos les principaux ténors des débats sur la mystique, théologiens autant que philosophes. Face au positivisme du philosophe Henri Delacroix, Blondel fonde d'abord l'objectivité du fait mystique. Au P. Poulain et à ses émules, Blondel ne reproche certes pas le naturalisme, mais un « pur surnaturalisme », tout aussi intenable et relevant de la même logique. Dans un cas comme dans l'autre, prévaut l'hétérogénéité radicale entre la nature et le surnaturel. Le christianisme et les grâces communes y sont considérés comme « un placage superposé à la nature », et la vie mystique, « comme un autre ajout, lui-même hétérogène³⁵ » avec l'ordinaire chrétien. La mystique s'identifie dès lors au préternaturel et au merveilleux ; elle n'a plus rien à voir avec la nature ou la coopération humaine. Vocation exceptionnelle, réservée à quelques élus, elle disparaît de l'horizon chrétien normal.

Blondel s'oppose aussi à Gardeil, à Garrigou-Lagrange et, surtout, à Maritain. Le désaccord porte fondamentalement, sur l'articulation entre l'humain et le surnaturel, et la mystique a valeur d'exemple suprême quant à l'ouverture de la nature humaine au don divin. Premier point de clivage : le mode de la connaissance mystique. Elle n'apporte pas des idées infuses et inédites sur Dieu, mais elle donne de le connaître autrement. Peut-on préciser ? Blondel introduit ici la « connaturalité » avec le surnaturel. Celle-ci rend compte, et de la gratuité de la grâce, et de l'engagement nécessaire de la liberté humaine. Il existe de fait un « point d'insertion et d'appui » en l'homme, grâce auquel la mystique est « quelque chose d'humain sans préjudice de son principe divin ». La connaissance de connaturalité qui en découle, n'est pas seulement de type affectif, elle mobilise toutes les ressources de l'homme en une vision unitive. Elle est « concrète, en même temps vitale et intelligente³⁶ ». Elle unit sujet et objet, et assure une réelle présence de l'objet dans le sujet, pas seulement sous forme notionnelle, car elle est une science de l'individuel et du singulier.

Grâce à elle, l'expérience mystique « n'apparaît ni rapportée à la seule conscience de l'homme, ni greffée de l'extérieur sur l'homme comme une réalité étrangère³⁷ ». Le sujet y déploie une activité indispensable pour que l'objet divin de sa connaissance devienne réellement présent en lui, mais pour autant, il n'en est plus le principe, dès lors qu'il y a contemplation : en ce sens précis, il est passif, tout en restant actif en sa passivité-même, par sa réponse à l'initiative divine. Dieu, fin de la connaissance mystique, « pose le fondement de cette expérience, en faisant mouvement actif vers l'homme passivement disposé »³⁸, et cette rencontre est possible en vertu d'une certaine connaturalité initiale. Blondel maintient scrupuleusement, et l'incommensurabilité entre Dieu et l'homme, et l'aptitude inscrite en celui-ci à la relation divine. Dès lors, l'état mystique n'est ni « une étape dans la voie », ni « une excroissance hors de la voie » ; il est « le luxe, le superflu

³³ Lettre de Blondel à Bremond du 18 septembre 1915 (in Henri BREMOND, Maurice BLONDEL, *Correspondance*, vol. 2, Paris, Aubier, 1971, p. 275).

³⁴ « Le problème de la mystique », in *Qu'est-ce que la mystique ?*, Cahiers de la nouvelle Journée n°3, Bloud et Gay, 1925, p. 2-63, édité dans *Chant nocturne. Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*, Marie-Jeanne COUTAGNE, Yvette PERICO (éd.), Paris, Éd. Universitaires, 1991, p. 25-58.

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

³⁶ *Ibid.*, p. 39-40.

³⁷ Heiner WILMER, *Mystique entre Action et Pensée*, Paris, BoD, 2014, p. 117.

³⁸ *Ibid.*

nécessaire, [...] qui n'est pas une anomalie, sans cependant être de règle³⁹ ». La mystique requiert ainsi le plein concours de l'homme, sans cesser d'être en rien le fruit de la libéralité divine. Moment du débat, la prise de position de Blondel le récapitule, elle en est même un sommet ; elle ne conclut pourtant pas sa controverse avec Maritain, celle-ci se prolongeant encore dans les *Degrés du savoir*⁴⁰.

Concluons. Lorsque paraît *Je veux voir Dieu*, ces débats semblent déjà lointains et, pour partie, dépassés. L'intérêt des théologiens s'est investi ailleurs, en ces temps d'après-guerre sollicités par le défi missionnaire et l'impératif d'une présence créative au monde. Sans doute estime-t-on aussi, et à bon droit, que l'essentiel est maintenant acquis. Que de chemin parcouru en effet entre les positions encore tenues par Poulain, et les corrections apportées par Saudreau et les siens ! Le P. Marie-Eugène peut déployer sereinement son enseignement sans avoir plus à le défendre. D'autres l'ont fait avant lui, et la polémique peut maintenant faire place à l'exposé. Ce n'est pas qu'il n'y ait à interroger *Je veux voir Dieu*. L'article de Blondel de 1924 aiderait ainsi à approfondir utilement la connaturalité, cette notion importante de l'ouvrage⁴¹. Il permet déjà d'apprécier sous un angle neuf, le binôme cher au P. Marie-Eugène, entre la libéralité de Dieu et son emprise, d'une part, l'indispensable coopération humaine dans le don total, d'autre part. La vie mystique est bien toute divine autant que toute humaine.

³⁹ « Le problème de la mystique », p. 53.

⁴⁰ Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

⁴¹ Cf. la table analytique de *Je veux voir Dieu*, p. 1288 de l'édition de 2014.