

Hein Blommestijn, o.carm.

Born in 1943 at Alkmaar (Netherlands), Lecturer of Spirituality at the Catholic University of Nijmegen and the Catholic Theological University at Utrecht, Visiting Professor at the Gregorian University in Rome; he is member of the Board of Directors of the Titus Brandsma Instituut.

Addres: Titus Brandsma Instituut

Erasmusplein 1

6525 HT Nijmegen - NETHERLANDS

CHARLES ANDRÉ BERNARD

UN THEORICIEN DE L'EXPERIENCE MYSTIQUE: DENYS LE CHARTREUX (1402/3-1471)

Quels qu'aient été les bouleversements subis par la chrétienté de la fin du Moyen-âge, la vie contemplative et mystique poursuivait son chemin, cachée dans le silence des cloîtres: une tradition continuait à s'enrichir.

Quelqu'un s'est voulu le témoin de cette tradition: Denys le Chartreux.¹ Nous pouvons d'autant mieux accueillir son témoignage que plusieurs conditions en assurent l'exceptionnelle qualité. En premier lieu, Denys appartient au milieu cartusien où s'était sauvegardée une fervente vie contemplative²; en outre sa vaste culture et son esprit synthétique lui permettaient de tenter une élaboration doctrinale à laquelle se réfèrent beaucoup de théologiens de la mystique: volontiers on lui emprunte sa définition de la théologie mystique: 'Cette théologie plus sublime traite de Dieu en tant que, au moyen de la négation de tous les êtres, et d'un amour de charité supramental, enflammé, expérimental et très ardent, il est connu en une ténèbre plus que lumineuse, grâce à l'élévation de l'esprit au-dessus de tout le créé et à l'union extatique, immédiate et très certaine avec le Dieu très-haut'.³ On reconnaît facilement en cette définition la perspective de Denys l'Aréopagite dont notre Denys s'est fait aussi le commentateur. Une autre définition plus simple et se situant davantage dans la tradition monastique complète la précédente: avec nombre d'auteurs médiévaux, Denys identifie la théologie mystique à l'exercice du don de sagesse. Ce qui nous donne: 'La théologie mystique est une connaissance expérimentale de Dieu grâce à l'embrassement conjoint de l'amour, c'est-à-dire une connaissance savoureuse de Dieu lorsque le sommet de la puissance affective lui est uni par un amour ardent'.⁴ L'affirmation centrale, pour nous, est celle de mystique comme connaissance expérimentale. Sur ce point, Denys résume la tradition déjà très affirmée en Guillaume de Saint-Thierry et saint Bonaventure. Notre propos ici n'est pas de présenter l'ensemble de la doctrine mystique de Denys le Chartreux, mais plutôt de nous en tenir à un aspect particulier: l'expérience comme point de référence fondamental de la doctrine mystique. Une telle

1 Denys le Chartreux, ou Denys Rijkel (1402/3-1471), du nom de son lieu de naissance, là où est né aussi Ruusbroec. Nous citons l'édition moderne de ses oeuvres en 42 volumes, Montreuil 1896-1901; Tournai 1902-1913, *Doctoris ecstatici D. Dionysii cartusiani Opera omnia*. En particulier nous nous référons au *De Contemplatione*, vol. 41.

2 Cf. Dom Yves Gourdel, art. *Chartreux*, DSAM II, 1, 710-776.

3 *De Cont.* I, 26, 166 Ca.

4 *De Cont.* I 13, 111 Ca ou b, selon qu'il s'agit de la colonne de gauche ou de droite)

considération, en somme limitée, peut aujourd'hui nous être de quelque utilité: nous sommes trop portés à définir l'essence de la mystique et la structure de son acte propre en quelque sorte a priori. Denys nous rappelle à la modestie car il ne veut que rendre compte de l'expérience transmise par les mystiques, et notamment de sa diversité.

Ce moine flamand du XV^e siècle, en effet, s'est voulu avant tout le compilateur bienveillant de ses devanciers: Denys l'Aréopagite d'abord, dont l'autorité quasi 'apostolique' ne souffre pas du moindre doute; ensuite Guillaume de Saint-Thierry grâce surtout aux oeuvres passées sous le nom de saint Bernard; saint Bonaventure dont l'*Itinerarium mentis in Deum* 'est facilement disponible'⁵, des auteurs moins réputés et aussi saint Thomas. Sans oublier Jean Ruusbroec, car notre Denys, conscient des difficultés d'interprétation des oeuvres de son prédécesseur et compatriote, a voulu le défendre et recueillir son message.

En une matière aussi disputée que la contemplation mystique, on ne peut être simple compilateur. Il faut nécessairement avancer une opinion sur les questions controversées. Denys le fait avec respect et compréhension.

Le respect naît de la conviction profonde de la diversité des expériences mystiques. Qui, en effet, pourrait se targuer d'avoir eu accès à toutes les expériences? Certainement pas Denys, encore qu'il ne soit pas, lui non plus, sans expérience. En particulier, devant les assertions de Ruusbroec, que dire? 'Cet homme admirable, ayant reçu l'onction divine et magnifiquement érudit, a écrit dans ses oeuvres beaucoup de choses profondes sur la contemplation, selon son expérience (*secundum experientiam suam*)'.⁶ Pour bien juger, il faudrait avoir joui de la même expérience, ce que ne saurait affirmer notre auteur à qui, 'en raison de son inexpérience'⁷, il est impossible d'expliquer clairement certaines affirmations de Ruusbroec. Et même, lorsqu'il affirme son désaccord avec un autre auteur (resté anonyme), Denys prend soin de noter: 'je dis cela sans aucune réprobation envers cet auteur et en lui témoignant mon respect (*salva reverentia*) car, comme on le voit par son livre, il fut très expert dans l'exercice de la vie spirituelle, homme profond et contemplatif sublime'.⁸ Pour Denys, l'étude de la théologie mystique doit tenir le plus grand compte de son caractère expérimentiel. Les mystiques en premier lieu vivent leur expérience; ensuite seulement ils la soumettent à la réflexion et à l'expression, 'travail long et difficile'.⁹

En fonction de la détermination du sens de Dieu atteint dans la mystique contemplative classique, Denys présente l'avantage d'être simple en même temps que complet. Simple, car il consent à ne pas traiter les questions trop subtiles: 'J'estime devoir laisser cette subtilité aux savants des écoles; il faut (simplement) tendre de

5 *Ibid.*, II,8,245 Ca.

6 *De Cont.*, II,9,247 Bb.

7 *Ibid.*, 251 Ab.

8 *De Cont.*, III,15,247 Ca.

9 *De Cont.*, II,9,251 Ab.

toutes ses forces à obtenir cette contemplation mystique que personne ne connaît sinon qui la reçoit'.¹⁰ Une telle recommandation s'impose encore plus de nos jours: combien discutent des états mystiques élevés, alors qu'on peut raisonnablement douter qu'ils aient fait les premiers pas dans les voies de l'oraison! On aura déjà beaucoup progressé dans l'intelligence de ces questions ardues si, à la suite de Denys, on fait un tour relativement rapide de l'ensemble de l'expérience mystique.

I APPROXIMATION DU DISCOURS MYSTIQUE

Dans la deuxième partie de son livre sur la contemplation, Denys passe en revue les principales doctrines mystiques depuis Origène jusqu'à Thomas Gallus, abbé de Verceil; l'ordre chronologique n'est pas strictement respecté, mais peu importe, il faut s'attacher à la substance des choses.¹¹ L'ordre est bien de constater alors que le vocabulaire employé par les auteurs n'est pas homogène. Mieux que les modernes, sans aucun doute, Denys accepte cette situation quelque peu confuse.

Elle regarde en premier lieu les termes qui s'appliquent à l'exercice contemplatif: *cogitatio*, *meditatio*, *consideratio*, *contemplatio*, *speculatio*. Hugues de Saint-Victor, Richard, saint Bernard les utilisent de manière personnelle. Pour Denys, il n'y a pas à se préoccuper tellement des mots 'pourvu que les divers actes de l'âme soient désignés par des termes appropriés'¹²; l'important est donc pour un auteur de s'exprimer de manière homogène. De toute façon, en effet, il est clair qu'un même thème, pensons à un mystère de la vie du Christ, peut se présenter à l'esprit, être approfondi et finalement contemplé. Ce même mystère se présentera au sens extérieur, à l'imagination, à la raison discursive et finalement à l'intelligence contemplative.

Pour qu'il puisse y avoir convergence absolue des vocabulaires, il faudrait que l'exercice contemplatif soit appréhendé par tous de la même manière. Or, déjà dans la psychologie naturelle, l'école phénoménologique présente la perception de manière bien différente du sensualisme analytique. Que dire alors de l'application de l'esprit à un mystère de foi transmis par l'Écriture ou à la recherche de Dieu dont on sait qu'il transcende toute sensation et toute intelligence? Chacun est donc renvoyé à sa propre expérience et, pour ce qui concerne l'explicitation de celle-ci, à sa propre culture. Ce sera le cas, en particulier des états spirituels élevés: ainsi, lorsqu'il faudra distinguer l'intelligence s'appliquant à une connaissance spirituelle et le sommet de la puissance affective (*apex affectivae*) accompagnant toujours son exercice: 'Si quelqu'un entendait de manière différente les mots *intelligentia* et

10 *De Cont.*, III,14,270 Db. Aux XVI^e et XVII^e siècles, apparaîtront des docteurs plus subtils: les scolastiques carmes, ou Sandaeus.

11 Evidemment, Denys l'Aréopagite ouvre la voie; pour le Chartreux, sa priorité était aussi chronologique.

12 *De Cont.*, II,5,240 Db.

apex affectivae il ne faudrait pas entamer une dispute ou se préoccuper beaucoup pourvu qu'il n'y ait pas discordance réelle. Nous utilisons les mots à notre volonté. D'autant plus que le mot *intelligentia*, tantôt signifie un acte, tantôt la substance'.¹³ Au-delà de la diversité des mots, il faut donc se demander s'il n'y a pas convergence des pensées. Comment trancher? Nous sommes de nouveau renvoyés à l'expérience.

Cela vaut en particulier pour les personnes simples qui ne se sont pas exercées aux spéculations abstraites et dont le vocabulaire demeure pauvre; la pratique de la direction spirituelle montre que l'espèce n'est pas totalement disparue! En ce cas, l'expression sera nécessairement approximative mais, si elle est reçue avec bienveillance, elle apparaît en accord substantiel avec les doctrines mystiques plus élaborées. Or, Denys insiste sur le fait que la vie mystique, loin d'être l'apanage des grands spéculatifs, se rencontre plutôt dans les personnes simples: 'Pour parvenir à la théologie mystique ne sont pas exigés un esprit subtil, l'exercice scolaire, la pure science spéculative mais une affection purifiée, un cœur pur, un amour fervent, la simplification de l'esprit, son élévation et son recueillement en Dieu, l'illumination de l'Esprit Saint. Or ces choses abondent plus fréquemment dans les personnes sans culture et simples, même les femmes et les enfants s'ils sont doux, humbles et purifiés, surtout s'ils ont renoncé en tout à leur volonté propre. L'expérience montre (*constat*) qu'à eux très souvent est accordée plus abondamment la contemplation de la sagesse mystique qu'aux personnes habiles et érudites qui ne se sont pas dignement préparées, à travers les voies purgative et illuminative, à cette voie unitive'.¹⁴ Saint Bonaventure avait même averti du danger de se lancer dans les spéculations mystiques sans avoir le souci de transformer sa vie: 'de peur que de la réverbération des rayons (de la sagesse) on ne tombe dans une fosse ténébreuse plus profonde'.¹⁵

A l'autre extrémité il faut aussi considérer que l'approximation du langage vaut aussi pour ceux qui s'efforcent de décrire la relation ultime de l'esprit à Dieu en tant que tel.¹⁶ Il convient alors d'interpréter les textes des mystiques en fonction de l'ensemble de leur doctrine et non en détachant quelques expressions dont on pressure tous les termes sans même tenir compte que le mystique, souvent, avait averti qu'il parlait non 'formalissime' mais dans l'abondance de sagesse.¹⁷

13 *De Cont.*, I,5,140 Da; l'intelligence comme substance signifie, ici l'ange; mais une différence semblable se retrouverait entre l'acte et la faculté: quelqu'un peut être favorisé d'intelligences spirituelles, au sens concret d'actes.

14 *De Cont.*, III,10,265 Db – 266 Aa. Cf. *De perfectione caritatis dialogus*, art.42, dans *Opera omnia*, t.41, p.401.

15 *Itin.*, Prol. n.4. Ruusbroec note aussi: 'Ils se croient des esprits sublimes parce qu'ils arrivent à percevoir leur propre fond et à ressentir ce que c'est que l'absence de modes' (*Le livre du Royaume des amants de Dieu*, dans *Oeuvres*, Bruxelles, Vromant, 1917, t.II, c.26, p. 144.

16 Cf. Ch.A. Bernard, *L'esperienza spirituale della Trinità*, in Ancilli, *La Mistica*, Roma, Città Nuova, 1984, t.II, pp.310-318.

17 Cf. Saint Jean de la Croix: 'Ces Cantiques, ayant été composés en amour d'abondante

Tel est le cas pour Ruusbroec comme aussi pour tant d'autres mystiques qui, pour décrire l'union à Dieu parlent volontiers d'identification: 'Selon cette manière de parler, Jean Ruusbroec dit fréquemment que nous devenons une seule chose avec Dieu, une seule vie, un seul bonheur, de sorte que quelqu'un, plus attaché à l'écorce (*superficiem*) des mots qu'à l'intention de l'esprit, a écrit qu'il a voulu renouveler l'erreur de ceux qui affirment que, par son élévation à Dieu, la créature rationnelle retourne et se transforme en son être idéal et incréé: ce qui fut un erreur grossière et stupide. On ne doit pas penser que Ruusbroec ait jamais eu l'intention d'affirmer ou de renouveler une telle erreur; au contraire, il écrit très durement à son encontre. Il est vrai qu'il use d'une manière de parler assez large, comme font d'autres saints, s'exprimant selon l'excès de leur dévotion et la ferveur de leur charité'.¹⁸ Que faut-il donc entendre à travers l'expression mystique? Non pas des déterminations formelles mais une tentative pour traduire une expérience qui ne peut avoir de véritable correspondant dans la vie ordinaire. Retrouver l'expérience exprimée, voilà la tâche de ceux qui veulent arriver, autant qu'il est possible, à la compréhension de la littérature mystique.

La notion d'expérience vécue

Bien qu'il proteste modestement de son inexpérience qui l'incite à écrire de manière simple, Denys s'appuie constamment sur l'expérience de ceux qui sont experts en la contemplation.¹⁹ Ainsi, lorsque se pose la question de savoir si la contemplation implique peine ou joie, il rapporte l'opinion de Ruusbroec qui 'atteste' la plénitude débordante de bonheur et celle de Denys l'Aréopagite ou saint Bernard qui insiste sur le labeur. Quelle solution adopter? 'Elle requiert plutôt une grande expérience que la subtilité de l'argumentation. Qu'en dirai-je, moi qui suis inexpert?'²⁰ Il faut avouer alors qu'on ne peut donner une règle générale mais constater simplement que tantôt l'emporte l'abondance de l'Esprit, tantôt la conscience douloureuse des dispositions imparfaites du sujet.

Une telle expérience est intérieure. Elle se rapproche du goût et de la perception (*sensus*) tout en se situant dans l'ordre surnaturel: 'On a montré à plusieurs reprises que la contemplation mystique est tout à fait surnaturelle et infuse; elle s'acquiert et se perçoit (*sentitur*) par la très ardente dilection de la pure charité. A personne il n'est donné de la connaître sinon à celui qui y est parvenu par le goût et l'expérience; ce goût et cette expérience ne sont pas obtenus par les forces naturelles'.²¹ Le goût, comme il est précisé ailleurs, appartient à la sphère affect-

intelligence mystique, ne se pourront déclarer parfaitement' (Prologue du *Cantique spirituel*). 'Formalissime' est l'adverbe employé par Cajetan pour caractériser le style de saint Thomas: il parle toujours en un sens très strict.

18 *De Cont.*, III,25,288 B-Db.

19 *De Cont.*, I,1,136 Da-Ab.

20 *De Cont.*, III,11,267 Ab.

21 *De Cont.*, III,13,269 Ba.

tive: 'Dans la théologie mystique en laquelle d'un certain point de vue l'affection l'emporte sur l'intellect, le goût précède la vue'.²² Cela signifie, si l'on accepte la distinction proposée par Pradines, entre les sens appropriatifs, toucher, goût, odorat, et les sens représentatifs, ouïe et vue²³, que le goût spirituel indique une opération vitale d'assimilation et d'appropriation. Expérience et dynamisme vital sont corrélatifs.

Par un autre biais, on arriverait à la même conclusion. Denys le Chartreux insiste en effet sur l'aspect affectif de la vie mystique.

Pour lui, l'entrée en jeu de l'instance affective sert de critère au dépassement de la pure spéculation vers l'expérience mystique. Ainsi écrit-il: 'la connaissance de Dieu, si elle ne reçoit sa forme de la charité et son ornement des actes vertueux, demeure froide, stérile et inerte (*informis*). Il est donc nécessaire qu'elle s'accompagne d'affection (*affectuosam*) pour mériter d'être appelée contemplation; surtout que, comme on l'a dit, la contemplation est l'acte du don de sagesse, qui ne peut être insipide mais est assaisonnée par la saveur du divin et inséparablement unie à la charité'.²⁴ Elle se distingue donc de la sagesse philosophique à laquelle saint Paul reproche d'avoir connu Dieu sans l'avoir glorifié (Rm 1, 21); pour cette raison, celle-ci doit être qualifiée de 'purement spéculative, inerte et nue'²⁵ à moins qu'elle ne soit soutenue, comme par exemple chez Plotin, par l'amour naturel de Dieu²⁶; mais cette si notable concession ne fait que renforcer l'affirmation du caractère affectif de la contemplation.

La conscience affective, cependant, ne peut se disperser sur des objets différents: par rapport à l'unité nécessaire du dynamisme spirituel, la différence devient alors contrariété; selon la parole de l'Evangile: 'Nul ne peut servir deux maîtres: ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent' (Mt 6,24). A chacun s'impose donc le choix du point de fixation de son cœur. Ce principe évangélique fondamental s'applique évidemment dans l'ordre de l'expérience spirituelle: 'Celui qui veut sincèrement adhérer à Dieu, qui désire être enflammé de son très doux amour, qui choisit, pour son salut, de méditer les mystères du Christ, de les contempler suavement et de les embrasser par l'affection, qu'il rejette de son cœur le venin des amours mondains et charnels par une vraie contrition et une confession sincère; qu'il méprise les vanités du monde, ses consolations et ses délices comme des accès de fièvre, en refusant d'être consolé ou glorifié sinon en Dieu seul'.²⁷ Comme on le voit, il ne

22 *De perfectione caritatis dialogus*, art.41, dans *Opera omnia*, I.41, p.400 Aa.

23 Cf. Ch.A. Bernard, *Théologie affective*, Paris, ed. du Cerf, 1984, pp.154-158.

24 *De Cont.*, I,10,143 Bb.

25 *De Cont.*, I,10,143 Cb.

26 *Ibid.*, 144 Ba.

27 *De Cont.*, I.49,194 Ba.

s'agit pas de porter un jugement sur la valeur intrinsèque des choses, mais de libérer le cœur de toute attache qui ne soit ordonnée à l'amour de Dieu.

Cela revient à dire que la contemplation est de l'ordre vital. Non pas une spéculation se tenant à distance de l'objet, mais une assimilation s'accompagnant de goût et de jouissance. Elle ne se sépare donc pas de la conscience que le sujet possède de soi, de sa finitude et de son désir d'être. Pour la comprendre, nous voici donc renvoyés à la considération de la conscience elle-même. Tel est l'effort de toute psychologie. Impossible par conséquent pour fonder une doctrine mystique de prescinder du substrat psychologique sans lequel on ne saurait parler de sujet mystique.

II LA PSYCHOLOGIE MYSTIQUE

Telle est aussi la persuasion tranquille de Denys le Chartreux: 'Puisque la contemplation advient à l'âme rationnelle comme une action et que ce qui advient ne peut être connu qu'au moyen du substrat en lequel il advient, pour que soit plus claire la notion de contemplation, je pense qu'il est nécessaire de parler quelque peu de la nature de l'âme rationnelle et des facultés qui la rendent capable de contemplation'.²⁸ Il faut donc considérer la conscience non dans son exercice de connaissance et d'action intramondaine, mais par rapport à la réalité divine qui surpasse tout entendement et qu'elle s'efforce d'atteindre.

La diversité fonctionnelle

La perspective de notre auteur est plus métaphysique que psychologique. Pour lui, en effet, disciple de Denys l'Aréopagite, et pour qui la hiérarchie universelle appartenait à l'évidence culturelle, l'activité contemplative est un cas particulier de l'universel retour à Dieu: 'Puisque (l'esprit ou âme rationnelle) est élevé au-dessus du temps et de l'espace, il entretient un rapport ou regard directement et immédiatement vers les réalités divines, célestes et éternelles, bien plus: vers le Dieu créateur'.²⁹ C'est dans ce retour à l'origine que selon la doctrine du néoplatonicien Proclus, il trouve sa béatitude.

Ne pensons pas que l'adoption de ce schème néoplatonicien implique la négation de la perspective aristotélico-thomiste de l'âme forme du corps. Une telle négation n'est aucunement nécessaire. Il suffit de considérer que l'homme, en tant que conscience incarnée, occupe le dernier rang des essences intellectuelles créées mais que sa dignité d'esprit lui donne la capacité d'accéder au divin. Et cette capacité est actée dans le don de la grâce.

28 *De Cont.*, I,5,139 Da.

29 *De Cont.*, *ibid.*, 139 Cb.

Bien loin, par conséquent de dédoubler artificiellement la conscience en lui assignant une partie supérieure séparée, ontologiquement pour ainsi dire, de la partie inférieure, il faut considérer qu'il n'y a qu'une seule conscience produisant des actes différents selon que son activité intentionnelle de connaissance et d'amour se porte vers Dieu ou vers les créatures. C'est à partir et en fonction de l'activité contemplative qu'il est possible, avec tous les théologiens mystiques, de distinguer dans l'esprit une partie supérieure et une partie inférieure.³⁰

Sur ce point, Denys le Chartreux, en référence aux analyses subtiles des docteurs scolastiques, s'exprime avec clarté et précision: 'Certains disent que, dans l'âme, l'intellect est supérieur à la raison et l'intelligence à l'intellect ou que le sommet de la puissance affective est supérieur à la volonté. Il ne faut pas comprendre cela comme si raison, intellect et intelligence étaient des facultés distinctes et subordonnées, mais au sens où la même faculté, selon la diversité de ses actes plus ou moins nobles, reçoit des noms divers et est considérée comme plus digne. En effet la même faculté est appelée raison en tant qu'elle est discursive, intellect en tant qu'elle saisit par une appréhension simple et intelligence en tant que contemplative du divin et de la très haute Déité. Tout comme la même faculté est appelée volonté en tant qu'elle désire ou aime le bien saisi par l'intellect, et, en tant qu'elle a rapport au bien suprême et divin, elle peut être appelée le sommet de la puissance affective. Comme l'âme, par son intelligence, a un rapport immédiat à Dieu, sous l'aspect de première et suprême vérité, de même, par le sommet de la puissance affective, a-t-elle rapport immédiat à Dieu sous l'aspect de bonté première et très haute'.³¹ Du reste, comme il a été déjà noté, la diversité du vocabulaire ne doit pas cacher une grande convergence dans la conception de la conscience mystique.³²

Cette perspective fonctionnelle forme sans doute le fond de la conception platonicienne de l'âme, telle qu'elle passe dans la tradition contemplative. Alors que le biologiste Aristote s'efforce de penser la psychè par rapport à la réalité intramondaine à laquelle le vivant appartient, le Platonisme, plus orienté vers les sphères éthique et contemplative, se préoccupe peu de la connaissance objective mais beaucoup de celle qui permet à l'homme de s'accomplir moralement, dans la cité temporelle et dans un au-delà pressenti. Saint Augustin, bien entendu, exprime les mêmes préoccupations et propose la distinction entre raison supérieure et raison inférieure, 'non selon une diversité de facultés mais selon la diversité des objets ou médiations. Ainsi la raison est-elle appelée supérieure en tant qu'elle est orientée vers les réalités divines et éternelles pour les regarder et les considérer ou pour s'y référer selon qu'elle en reçoit la connaissance de la cause et les règles de l'agir.

30 Sainte Thérèse d'Avila retrouve le même problème: 'Elle explique comment, à son avis, il y a une différence entre l'âme et l'esprit, bien qu'ils soient un tout' (*Septièmes Demeures*, c.1).

31 *De Cont.*, I,5,140 A-Ca, cf. III,14,270 Ab.

32 Une autre distinction sera faite entre le fond de l'âme (du cocur) et sa superficie.

Cette même raison est appelée inférieure en tant qu'elle juge et dispose des réalités transitoires'.³³

En conséquence, la contemplation pourra être science des réalités temporelles ou contemplation du divin.

Par la suite, on le sait, le mot contemplation s'est appliqué presque exclusivement non pas tellement, comme pour saint Augustin, à la considération des raisons éternelles de toutes choses, mais au mystère de Dieu et de son oeuvre de salut.

S'il en est ainsi, on ne peut s'étonner que, pour traiter de la contemplation 'que l'on connaît mieux par l'expérience que par le discours'³⁴, Denys reprenne le schème bonaventurien de l'*Itinerarium mentis in Deum*: 'Les six degrés des facultés sont le sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence et le sommet de l'esprit ou étincelle de la conscience (*synderesis*)'.³⁵ Lorsque ces facultés, en effet, s'appliquent à la contemplation divine, elles sont emportées dans l'unité de la conscience vers le monde divin auquel celle-ci participe au moyen de la grâce. Même les puissances sensibles le peuvent puisque 'la participation à la passion du Christ' doit être la matière privilégiée de cette contemplation.³⁶

La conscience élevée

Le problème principal de la psychologie mystique concerne évidemment les instances élevées de la conscience: l'intelligence et le sommet de la puissance affective; les rapports réciproques entre amour et connaissance mystique doivent trouver une correspondance dans ceux qui règlent les instances de la conscience.

Notons tout de suite que si les considérations psychologiques sont élaborées en fonction de l'exercice contemplatif, c'est celui-ci qu'il faut d'abord examiner. Mais selon une remarque de notre auteur, s'impose à cet égard la diversité des expériences. Et il n'est pas sûr que, malgré la tendance incoercible qui pousse le théoricien à privilégier un type d'expérience, une véritable unification soit possible en ce qui concerne le sens des expressions intelligence et sommet de la puissance affective (appelée aussi syndérèse ou étincelle de la conscience), et encore moins en ce qui concerne la détermination de leurs rapports réciproques.

Le problème plus délicat concerne la notion de 'syndérèse' qui est complètement disparue de notre horizon philosophique. Traduire ce mot par conscience morale

33 *De Cont.*, I,3,235 CDh.

34 *De perfectione caritatis*, art.43; t.41, 403 Aa.

35 *Ibid.*, 403 Ba.

36 *Ibid.*, 403 Ca; et tout l'art.44.

appauvrit la notion, à moins qu'on ne considère en celle-ci la lumière et le dynamisme qui lui font percevoir le Bien transcendant et tendre à sa possession; mais le kantisme nous a trop inculqué la distinction entre raison pure et raison pratique, considérées formellement en fonction des conditions de possibilité de la connaissance intramondaine et de l'action morale, pour que nous puissions reconnaître, surtout en la conscience pratique, un dynamisme transcendantal, l'habitant de quelque manière.

Bien différente est la position contemplative de Denys le Chartreux recueillant l'enseignement de la tradition.

Quoi qu'il en soit de la détermination formelle du mot 'synderesis', il est important de remarquer que l'exercice contemplatif affecte nécessairement l'intelligence qui contemple, la volonté qui savoure et la syndérèse orientée vers la possession du Souverain Bien. Cela signifie, et sans doute n'est-il pas inutile aujourd'hui de le souligner, qu'il n'y a pas de vraie vie contemplative sans rectitude morale. On pourra donc hésiter sur le fait de rattacher formellement la syndérèse à l'intelligence des principes; c'est ce que fait saint Thomas qui la considère comme l'habitus enraciné dans l'intelligence et qui indique le bien moral. D'autres, par contre, considèrent davantage le dynamisme intérieur à l'esprit et qui le porte vers le Bien; pour eux la syndérèse sera la force motrice et affective de l'âme qui possède la tendance innée à se fixer dans les réalités supérieures et à s'élever vers les réalités divines.³⁷ Si sur ce point, Denys n'ose pas trancher, il n'en conclut pas moins que 'par la syndérèse, l'âme possède un rapport immédiat à Dieu pour que, par lui, elle soit directement et immédiatement touchée, illuminée et enflammée'.³⁸ Tout cela appartient à l'ordre de la sagesse qui dit connaissance et goût, vie et amour.

En fait, ce problème touche la conception des rapports entre amour et connaissance. Mais celui-ci ne saurait être séparé de l'étude de la relation contemplative à Dieu. Sur ce point, Ruusbroec a apporté une importante contribution. Denys, qui expose sa doctrine et la défend contre les attaques de Gerson, en accepte les lignes générales telles qu'elles apparaissent dans le résumé du chapitre 9 de la deuxième partie du *De contemplatione*.³⁹

CONCLUSION

A partir des notations et des réflexions précédentes, il est possible de mieux caractériser le fondement expérientiel de la doctrine mystique de Denys le Chartreux et d'en tirer quelques enseignements simples, mais cependant importants.

37 *De Cont.*, I,6,140 Aa-141 Bb.

38 *De Cont.*, I,6,141 ABb.

39 *De Cont.*, II,9,247-251.

Toute doctrine mystique doit en premier lieu accueillir l'expérience. Et il est évident que celle-ci se diversifie: de Plotin à Denys l'Aréopagite, de saint Bernard à Ruusbroec, bien des mystiques imposent leur présence à l'attention des théologiens. Mais d'où vient le caractère d'authenticité que l'on reconnaît à leur expérience? Ce ne peut être en fonction d'une expérience que l'on considérerait comme paradigmatique: comment tiendrait-on compte alors de la vitalité et de l'incessant renouvellement de l'expérience mystique? Reste donc que ce soit un critère surtout empirique: est mystique celui en qui l'on reconnaît le souci de la recherche de l'absolu et l'expérience de son dévoilement. Dans l'ordre de la foi chrétienne, cela implique, selon les paroles de Denys le Chartreux, une connaissance savoureuse de Dieu.

Precisons donc que, pour la tradition chrétienne, cet absolu n'est rien d'autre que le Dieu-Trinité se manifestant dans le Verbe incarné et se rendant accessible grâce au don de l'Esprit. Mais à l'intérieur de cette vie de foi, que d'accents différents, quelle diversité objective dans la perception du mystère: Ruusbroec nous présente une expérience extrêmement originale de la vie trinitaire; saint Bernard, lui, avait porté davantage son regard sur le Verbe incarné; la tradition thomiste accentue la référence à l'Esprit et à ses dons.

Les mystiques chrétiens, cependant, s'accordent sur un point: la nécessité d'une vie de charité. C'est l'amour, affirme notre Denys, qui assure à l'âme son union à Dieu; et, s'il reconnaît l'existence d'une expérience mystique néo-platonicienne, il insiste sur le fait qu'elle s'appuie sur le dynamisme de l'amour naturel de Dieu. Autour de ce point fixe, gravitent comme autant de constellations, les différentes élaborations doctrinales. Voyons-en quelques articulations principales.

Compte tenu que l'expérience mystique est contemplation, et donc connaissance, quels rapports se nouent entre les opérations cognitives et les motions affectives? Pour avancer une solution, Denys ne commence pas par définir une structure spirituelle considérée en soi; il se réfère aux efforts de ses devanciers et à leur expérience. Ce qu'indique, en effet, l'expérience mystique, c'est que le processus de transformation intérieure n'est pas le contrecoup univoque de la perception objective du mystère. Celui-ci est absolument transcendant, échappant à toute formalisation qui se voudrait exhaustive et contraignante; de plus, le mystère propose sa richesse à une conscience conditionnée en sa culture, en son langage, en son histoire. Un échange s'opère donc entre la perception du mystère révélé et le processus d'unification de la conscience. Si bien que ce rapport, sans cesse mobile, ne saurait être codifié une fois pour toutes. Les distinctions notionnelles s'efforçant de préciser les structures de la conscience se fondent en réalité sur la diversité des opérations exigées par ses fonctions antithétiques: le rapport au monde et le rapport à Dieu, terme de l'union mystique.

Ce dernier, à son tour, s'avère complexe; il requiert un effort moral et une discipline spirituelle. Sur le premier insistent en particulier les auteurs thomistes; la seconde porte à de subtiles recherches sur l'articulation du sensible et de l'intelligible, de l'image et du concept, du concept et de la perception spirituelle. Nous voilà de nouveau renvoyés à la différence des personnalités et à la diversité des expériences.

Certes, il n'est pas interdit – au contraire – d'essayer de discerner des structures et des dynamismes unifiants en action dans la transformation mystique, qu'ils se situent du côté objectif du contenu de la foi ou du côté subjectif de l'activité de la conscience.

Simplement, la leçon de Denys le Chartreux nous invite à faire en sorte que l'effort d'élaboration doctrinale tienne toujours compte de la multiplicité des expériences, de celles en particulier que l'Eglise considère comme authentique expression de la vie d'union à Dieu.

SUMMARY

In his book *'De Contemplatione'*, Denis the Carthusian presents a general mystical doctrine. This article shows, simply, that the Ecstatic Doctor deliberately and consistently bases the elaboration of his teaching on the notion of experience. He puts an empirical rather than a transcendental connotation on experience. Consequently, he insists on a mystical exposition approach, trying to give an account of the diversity of personal experiences; their unity is based on the predominant role of affectivity in all mystical experience. In the context of mystical psychology correlating with the experience as such, he stresses that the distinctions are the result, not of different faculties, but of different functions of the intelligence and the will.

Charles André Bernard S.J.,
born in 1923 at Berck (62 France), lives in Rome, where he is Director of the
Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University.
Address: Piazza della Pilotta, 4
00187 Rome ITALY

MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN

ESPIRITUALIDAD Y DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

La proximidad del quinto centenario del descubrimiento de América no, por discutido, deja de ser un hecho histórico de primera categoría en la historia de la humanidad. Del descubrimiento, o por mejor decir descubrimientos, y del encuentro, o por mejor decir encuentros sucesivos a lo largo de tres siglos, ha nacido el hombre hispanoamericano y la sociedad hispanoamericana desde México al estrecho de Magallanes. Hispanoamérica es hija de indígenas e hispanos (españoles y portugueses). Ellos son los protagonistas.

Los españoles, en concreto, llegaron allí creyendo que se trataba de la antesala de Japón y de la China. No tenían preparación especial. Se llevaron a sí mismos tal cual eran. Nadie sospechaba la existencia de un continente desconocido entre Europa y Asia. Hombres de su tiempo y espacio encontraron una geografía física y humana nueva, la abordaron desde su mentalidad sin otra experiencia que su vida anterior e interior. Tampoco el indígena tuvo preparación especial para el encuentro. De él nació una creatura nueva, que no fue puramente india, ni puramente española, ni síntesis yuxtapuesta. Esa nueva realidad, profunda y trascendente, es más necesitada de estudio y merecedora de conmemoración que lo pasajero del descubrimiento y encuentro de 1492.

Se trata de un desplazamiento de la cultura hispana, influida por la indígena y de esta por aquella. Los españoles al llegar allí se americanizan y los indígenas se hispanizan en un claro proceso de mestizaje cultural. De él nace la nueva sociedad hispanoamericana, que sigue en proceso inconcluso de formación. De ahí la importancia de estudiar a fondo la antropología y espiritualidad del indio y del español y sus respectivas culturas, su pensamiento sobre Dios, el hombre, la naturaleza; sus ideales humanos y sociales; su concepto de la vida, de la muerte, de la familia, de la religión, de la milicia, de la caballeridad... ¡Cuánto están ayudando a esclarecer estos campos las escuelas de antropología indígena de México, Perú y de algunas universidades norteamericanas y europeas! En cambio está menos cultivado el estudio de la antropología de los españoles.

Como pequeña contribución a ello me atrevo a preguntar si hubo entonces en España una teología escolástica o mística que ayudara a los descubrimientos, encuentros y cristianización. Las posibilidades de reflexión sobre este particular desde diversos puntos de vista son numerosas. Ahora me limito a dos no poco indicativas: la teología de la búsqueda de la verdad y la mística del deseo. Ambas son contemporáneas de los descubrimientos, encuentros y cristianización, y pesaron de algún modo en ellos.