Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 4

Artikel: Le protestantisme et la mystique
Autor: Burgelin, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380652

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE PROTESTANTISME ET LA MYSTIQUE

La confrontation de la pensée protestante et de la mystique a été si rarement abordée au fond que nous ne pouvons guère ici faire plus qu'indiquer des directions de recherche [1]. Car nous nous trouvons aussitôt devant trois difficultés. La première concerne le vocabulaire : le mot *mystique* oscille entre plusieurs sens. Ce peut être une sorte d'élan passionnel, ou tout au moins non intellectuel et Péguy opposait ainsi la mystique à la politique. On peut encore entendre par là toute vie religieuse en rapport avec le mystérieux, du mythique au « spirituel » au sens le plus vague, et les sociologues parleront de « mentalité mystique ». L'on fera de la mystique la source de toute religion. Enfin, au sens strict, ce sera l'expérience unitive du divin, avec ses phénomènes inexprimables de contemplation, d'extase, de fusion. La mystique s'oppose alors à l'ascétique, qui est une discipline humaine, et même à la « foi nue ». A propos de cette forme, la tradition parle de « théologie mystique ».

La seconde difficulté tient à la diversité des formes religieuses qui peuvent prétendre descendre de la Réforme. Pour nous limiter, nous laissons de côté deux positions pourtant fort importantes. D'abord le « néo-protestantisme », comme dit Barth, qui est « spiritualiste ». Dans ses expressions extrêmes, il voit dans le christianisme une forme privilégiée, un accomplissement du religieux en général. Celui-ci est lié à l'expérience qui met le sujet en rapport avec un objet, si bien qu'elle est finalement normative, comme on le voit dans le célèbre livre de William James [2]. D'où la complaisance de cette doctrine à tout mode vécu du religieux et naturellement au mysticisme, pris au sens large.

Il est bien clair que l'attitude d'où elle naît est teintée de positivisme, en ce sens qu'elle prétend remonter de l'expérience à son objet

[1] Signalons la trop brève étude de J. D. Benoit : *Protestantisme et mystique* (Piété protestante, 1945, p. 89-104) ; J. M. Hornus : *Quelques réflexions à propos du pseudo-Denys et de la mystique chrétienne en général* (*Rev. Hist. et Phil. rel.*, 1947, p. 37-63. Sur Luther, Robert Will : *La Liberté chrétienne*, p. 167-178 et 254-257. Sur Kierkegaard, les remarques de Jolivet : *Introduction à Kierkegaard*, 1946, p. 206-212.

[2] Cf. notre étude sur *L'Expérience religieuse comme problème* (*Et. théol. et relig., Montpellier*, 1953, 2).

N. B. — Conférence donnée à Genève, le 17 novembre 1956, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler.

et qu'en ce sens, n'étant que secondairement biblique, elle ne représente pas une filiation absolument authentique de la Réforme.

L'autre position est l'*illuminisme* sectaire, qui rejoint souvent la tradition mystique médiévale. Ainsi pour George Fox, le fondateur des Quakers, la Parole de Dieu nous parle directement, personnellement et éveille l'élément divin, incréé, qui sommeille en nous. La vie religieuse est une divinisation de l'homme, n'a besoin ni d'Ecriture, ni de sacrements, refuse toute Eglise visible et toute orthodoxie. On nous dit que les Quakers avaient volontiers dans leurs bibliothèques les œuvres mystiques, en particulier Madame Guyon. Il faut reconnaître d'ailleurs que les Quakers ne s'avouent pas protestants. Il y a ainsi en marge de l'orthodoxie un grand nombre de visionnaires au statut un peu indécis, d'Antoinette Bourrignon à Boehme et à Swedenborg. Mais nous nous en tiendrons à la filiation légitime des réformateurs.

Ici apparaît une troisième difficulté : la discrétion des textes. Ils procèdent plus souvent par allusion ou par rejet massif que par justification. Les textes spirituels de valeur sont rares. Cependant, dans son ensemble, on peut dire que la Réforme a une grande méfiance envers la mystique. On peut en trouver des causes historiques. A son origine, il y a l'histoire monastique de Luther, cette sécheresse spirituelle, dont il ne sut sortir qu'en découvrant que le juste est sauvé par la foi, non par ses œuvres ascétiques ; par la foi, non par la vision. Et le problème de la légitimité des ordres monastiques, d'un ministère spécialisé de l'oraison et de la contemplation va se poser très rapidement. C'est l'image du combat, plus que celle des noces spirituelles, celle du combat dans le monde contre Satan, qui va déterminer le style luthérien. Et la Réforme met l'accent sur l'obéissance, sur la pénitence, plus que sur la recherche des voies spirituelles.

Mais plus profondément, la Réforme est orientée vers la doctrine, vers la Vérité qu'il faut réaffirmer. Or, cette Vérité est celle de l'Ecriture, et si l'on a pu en donner des interprétations mystiques, on doit dire que, dans son ensemble, celle-ci est très sobre sur la mystique et qu'elle ne propose, comme fin de notre activité ici-bas ni la contemplation, ni l'union mystique, ni la participation au divin. D'autre part, une Eglise qui refuse l'infaillibilité d'un magistère visible, se doit d'être d'une extrême prudence envers toute expérience religieuse qui pourrait prétendre à se proposer comme révélation. Elle doit toujours rester attentive à l'avertissement de l'apôtre sur ceux, fussent-ils des anges du ciel, qui apporteraient un autre Evangile [1]. L'expérience n'est jamais un critère de vérité, mais elle doit toujours être confrontée à la doctrine : il n'y a qu'une révélation, donnée une fois pour

[1] Gal. 1 : 8.

toutes, définitive, totale et suffisante. C'est de cette méfiance que témoigne Nygren, lorsqu'il oppose l'*eros* platonicien à l'*agapè* chrétienne. On sait qu'il voit dans la mystique un impur compromis avec ces thèses grecques que l'âme a une origine divine, c'est-à-dire résulte d'une sorte d'émanation ; que l'esprit s'oppose à la matière et que le péché est un emprisonnement de l'âme par le corps, ce qui ouvre la porte à un ascétisme spiritualisant, à une aspiration à l'angélisme, à un effort de l'homme pour substituer ses œuvres à la grâce [1].

Par crainte de toute altération de la théologie de la grâce, de toute régression vers le synergisme ou le pélagianisme, il faut donc tenir la mystique en suspicion. Mais en même temps, il ne saurait, bien entendu, être question de limiter les dons de Dieu. Son Esprit souffle où il veut et comme il veut. Il lui arrive d'envoyer des visions aux jeunes gens et des songes aux vieillards, comme nous le rappellent les exemples apostoliques de Pierre et de Paul. Il ne s'agit donc pas tant de condamner toute mystique que de l'interpréter.

Le calvinisme français a produit une étude sur ce sujet, le *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, que publie en 1699 Pierre Jurieu. Nous sommes au temps des dissensions entre Bossuet et Fénelon. Jurieu a trop souvent croisé le fer avec Bossuet pour se priver d'intervenir en cette occurrence. Certes, il n'est pas sans se rendre compte de la supériorité spirituelle de Fénelon, mais c'est en adversaire du quiétisme qu'il se présente. Il reconnaît qu'il y a nombre de bonnes choses mêlées en cette affaire avec de mauvaises et admet que la « nouvelle morale », le quiétisme, est moins nocive que celle des Jésuites, « la plus horrible de toutes les hérésies depuis les Apôtres », bien qu'elle conduise à l'inaction et à l'orgueil.

Son jugement repose sur des arguments de valeur extrêmement inégale. Tout d'abord, il déclare étrangère à l'Ecriture l'idée de la déification de l'homme ; il commente par exemple avec sévérité ce mot de Catherine de Gênes : « Il n'y a plus en moi d'autre moi que Dieu. » [2] Il condamne la passivité, le pur amour, le sacrifice de notre propre salut. A la mystique, il reproche ensuite son caractère ésotérique, il la rapproche de la Cabale et y voit une « tradition secrète qui n'est que pour les initiés aux Mystères » [3]. Il n'accepte ni son manque de mesure, ni son obscurité, qui conduisent au « fanatisme », où il voit un trait plus spécifiquement féminin, et à l'orgueil de celui qui peut se croire sans péché [4]. Il est scandalisé parce que Fénelon « met son contemplatif dans un état de perfection céleste » [5], qui ne saurait

[1] *Eros et Agapè*, tr. P. Jundt, 1944, I, p. 248.
[2] *Traité historique*, 1699, p. 18.
[3] *Id.*, p. 71. — [4] *Id.*, p. 75. — [5] *Id.*, p. 46.

convenir à notre situation terrestre, mais seulement aux âmes glorifiées. En même temps, il s'élève contre la déclaration des trois prélats, qui professe que l'état passif n'est pas incompatible avec le péché mortel, parce que « la grâce qui fait les états passifs n'est pas la grâce qui fait les saints » [1]. Bref, il voit dans la théologie mystique « une invention des moines » [2], un mensonge sorti « de l'orgueil des moines et des couvents » [3].

On trouve derrière cette condamnation sommaire des points de doctrine sur la grâce et la sanctification, sur la gnose et sur l'autorité unique des Ecritures. Mais on y voit aussi la mentalité d'un homme de son siècle, suspectant tout manque de clarté, toute expression poétique, et surtout tout excès, tout « fanatisme ». Comme nous le verrons, ce n'est pourtant pas son dernier mot.

Il y a cependant un problème, qui a été posé par Lossky en ces termes : « En un certain sens, toute théologie est mystique, en tant qu'elle manifeste le mystère divin, les données de la révélation. D'autre part, on oppose souvent la mystique à la théologie, comme un domaine inaccessible à la connaissance, comme le mystère inexprimable, un fond caché qui peut être vécu plutôt que connu... Le dogme exprimant une vérité révélée, qui nous apparaît comme un mystère insondable, doit être vécu par nous dans un processus au cours duquel, au lieu d'assimiler le mystère à notre mode d'entendement, il faudra au contraire que nous veillions à un changement profond, à une transformation intérieure de notre esprit, pour nous rendre aptes à l'expérience mystique. Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. L'une est impossible sans l'autre : si l'expérience mystique est une mise en valeur personnelle du contenu de la foi commune, la théologie est une expression, pour l'utilité de tous, de ce qui peut être expérimenté par chacun... Il n'y a donc pas de mystique chrétienne sans théologie, mais surtout, il n'y a pas de théologie sans mystique. » [4] Il est bien certain que si la théologie parle de Dieu, Dieu ne saurait être un objet dont on puisse parler purement et simplement, que la foi chrétienne ne se ramène pas à un formulaire à signer, à une doctrine plus ou moins rationnelle, qu'elle reste bavardage si elle ne répond à quelque chose de vécu, sans un certain rapport entre l'enseigné et le vécu, et que l'un et l'autre se réfèrent à un mystère. En résulte-t-il que nous devions parler de mystique ? En outre, le texte de Lossky suppose que nous puissions surmonter notre limitation, nous transformer *proprio motu* pour nous rendre « aptes » à la mystique.

[1] *Id.*, p. 36. — [2] *Id.*, p. 77. — [3] *Id.*, p. 76.
[4] Vl. Lossky : *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, p. 5-7.

La pensée de la Réforme n'est certes pas insensible à ce problème, en particulier si l'on se réfère à l'intérêt que, à la suite de Barth, l'on porte à la prédication et au *kérugma*. Elle n'accepterait probablement pas cependant de se définir à partir de la *possibilité* de l'expérience, soit qu'on la considère comme naturelle à l'homme, soit qu'on suppose que nous puissions élargir notre entendement. Il lui arrive même de dire paradoxalement que cette expérience n'est pas possible, et que si elle n'était pas impossible, elle ne serait pas l'expérience chrétienne, mais tout simplement expérience humaine. C'est ce paradoxe de l'impossible-possible qu'exprime Luther, lorsqu'il dit : « La foi est telle qu'elle n'est pas éprouvée, mais qu'elle brise la raison, ferme les yeux, s'attache à la Parole à travers la mort et la vie. Le sentiment ne va pas plus loin que ce qu'on peut atteindre par la raison et les sens... C'est pourquoi le sentiment est hostile à la foi et la foi hostile au sentiment... Celui qui continue à ressentir est corrompu, mais celui qui, contre ce sentiment, s'attache de tout son cœur à la Parole, la comprendra. »[1] Ou encore : « La force de la Parole, tu ne la vois pas et tu ne vois pas ce qu'elle produit lorsque l'Esprit est à l'œuvre dans la Parole. C'est pourquoi la Parole doit être crue contre toute vue et tout sentiment de la raison. Si on veut discuter de la manière dont cela se produit, tout est fini. »[2]

Pour interpréter de tels textes, il convient de rappeler quelques affirmations fondamentales. Tout d'abord la *transcendance* de Dieu. C'est un Dieu invisible, caché, qu'on ne saurait voir sans mourir. Entre le ciel et la terre il y a un abîme infranchissable, ce qui rend suspectes toutes images de vue, de toucher, d'union. Ni par les sens,ni par la raison, fût-ce par l'analogie de l'être, le fini n'est capable d'atteindre l'infini. Mais si l'homme est à tout jamais enfermé dans sa finitude, l'abîme a été franchi par la Parole. Le Dieu invisible parle et l'homme entend : Dieu est le Dieu de l'Alliance, et le Dieu dont le Verbe s'est fait chair pour habiter parmi nous. De même l'opposition du Créateur à la créature suppose qu'il n'y a point d'immanence de Dieu en l'homme. Rien non plus qui soit incréé : nous sommes créatures de part en part, totalement, et il n'y a pas de « divinisation » de l'homme ici-bas. Enfin l'homme est créature pécheresse. A l'abîme ontologique s'ajoute la séparation et la déformation du péché. Les liens établis par Dieu avec sa créature sont rompus, et l'image de Dieu en l'homme s'est altérée. Ainsi, à l'incapacité de la créature se superpose l'indignité du pécheur, qui ne mérite ni pardon, ni justification. Dans ces conditions, il ne saurait y avoir aucune mystique

[1] Sermon sur Marc, 16 janvier 1526. Werke, éd. de Weimar, 10, 1-2, p. 222-223 (que nous désignerons par W.).

[2] Sermon sur Jean 3 : 1-15 ; Werke, éd. d'Erlangen, 4, p. 177 (1532).

naturelle valable, aucun effort humain efficace pour surmonter notre situation.

La théologie de la Réforme est, sans défaillances, une théologie de la grâce, dans laquelle tout est don, non seulement la justification ou la sanctification, mais même la possibilité d'entendre et le « oui » de la créature, le « oui » de l'obéissance, où la liberté de l'homme n'est rendue possible que par la détermination de Dieu. Ainsi ni les lumières de la raison, ni les élans du sentiment, ni les ordres de la conscience ne sont, tels quels, un chemin, mais ce qui, en nous, se laisse éclairer, toucher, commander s'appelle la foi. Elle reçoit la grâce, mais elle-même déjà est grâce. Rien dans notre nature n'appelle, ne prépare ce qui ne saurait être qu'une nouvelle création. Nous sommes ici dans un tout autre ordre, ce que Luther exprime en disant que « la foi est une sorte de connaissance ou de ténèbres, qui ne voit rien. Et cependant, dans ces ténèbres, le Christ saisi par la foi siège comme Dieu, au Sinaï et dans le Temple, siégeait au milieu des ténèbres. » [1]

Or, il est frappant que ce texte sonne comme un souvenir de la *Théologie mystique* du pseudo-Denys [2]. Cette foi est, du point de vue de notre nature, comme une inconnaissance. Mais, si l'on ne parle pas d'un néant, il faut bien que cela signifie que cette inconnaissance entre encore dans quelque expérience. Sinon ce ne sont que mots vides. Et toute une autre série de textes luthériens vont nous parler un nouveau langage : « Accueille la Parole de Dieu, va et écoute, là où on prêche, on lit, on écrit, on chante... et là tu sentiras quelque chose, cela ne manquera pas. » [3] Ou encore, parlant de Dieu : « Sa paix surpasse tout sens, toute raison et tout entendement. Ne va pas croire que personne ne peut la sentir ni l'éprouver. Car si nous devons avoir la paix avec Dieu, nous devons aussi l'éprouver toujours dans notre cœur et notre conscience, sinon comment notre cœur et notre esprit pourraient-ils s'en apercevoir ? » [4]

Et Jurieu lui-même, que nous avons vu combattre la mystique, n'en est pas moins l'auteur d'un *Traité de la Dévotion* (1675). Dès les premières pages, nous le voyons parler du « désir d'union » et citer ce texte, si évidemment mystique, du *Cantique* : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche, car ton amour vaut mieux que le vin. » [5] La dévotion, enseigne Jurieu, est une « véhémente passion de converser avec Dieu et de lui verser dans le sein ses douleurs, d'ouïr sa Parole et de recevoir les gages de son amour en ses sacrements » [6]. Elle nous procure « une joie qui se peut appeler inconcevable... C'est

[1] Commentaire de Gal. 2 : 16 ; W. 40, 1, p. 449.
[2] *Théologie mystique*, 1, § 2-3.
[3] Sermon sur Luc 24 : 13 ; W. 12, p. 500.
[4] Sermon sur Phil. 4 : 4 ; W. 10, 2, p. 186.
[5] *Tr. de la Dévotion*, p. 67. — [6] *Id.*, p, 8.

un Océan où se noient tous les chagrins de la chair. »[1] Parlant de l'oubli du monde, lorsque l'homme se retire dans son cabinet, il va jusqu'à dire : « Le fidèle meurt de cette manière plusieurs fois dans le jour. »[2] Mais voici plus typique encore. A propos du progrès dans la piété, il parle d'« une certaine élévation d'âme que je ne saurais appeler autrement qu'une espèce d'extase, par laquelle l'âme est comme ravie hors d'elle-même. Elle est si attachée à la contemplation des objets célestes, que non seulement elle n'a plus d'intelligence pour les choses terrestres, mais elle n'a plus de sens, plus d'oreilles, plus d'yeux ; elle ne voit, elle n'entend rien. »[3] Il est vrai qu'il réserve cet état comme un « privilège des prophètes et des saints du premier ordre ». Il s'agit donc de grâces tout à fait exceptionnelles.

On sait que la controverse catholique a souvent insisté sur la *justificatio forensis*, c'est-à-dire la doctrine qui veut que l'homme justifié reste un pécheur, et sur la prétendue absence d'une doctrine protestante de la sanctification, pour en tirer cette conséquence que, pour la Réforme, le salut ne concerne pas vraiment le sujet, qui n'est pas vraiment touché ni transformé par la grâce. Or, jamais cette conclusion n'a été acceptée par les Réformateurs. Ce n'est pas le lieu de traiter le problème de fond. Devant la Parole, écrit Luther, l'âme se transforme, « comme le fer rougit au feu, par son union avec le feu »[4]. La grâce restaure en nous l'image de Dieu, détruite par le péché : *Per fidem fit homo similis verbo Dei*[5]. L'affirmation centrale du paulinisme n'est-elle pas la participation du chrétien à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ, l'inhabitation du Christ en l'homme ? Luther la reprend et pousse très loin l'idée que la vie chrétienne est la naissance d'une nouvelle créature : « La foi est, pour ainsi dire, créatrice de divinité, non dans la substance de Dieu, mais en nous »[6] et il va jusqu'à dire : « *Fide homo fit Deus.* »[7]. Qu'il y ait donc conjonction de la foi et de Dieu, c'est ce que nul ne nie et Barth y voit même le fondement de la justification par la foi. « Cette coexistence, cette union [du *logos* divin et du *logos* humain] sont ce qui rend la Parole de Dieu connaissable, la prédication ecclésiastique possible, tant pour le prédicateur que pour l'auditeur. »[8] Dans la foi, dit-il encore, il y a conformation de l'homme à Dieu. Mais ce qu'il refuse, c'est que le mode de cette connaissance soit humain, qu'il y ait mélange de divin et d'humain.

[1] *Id.*, p. 9-10. — [2] *Id.*, p. 11.

[3] *Id.*, p. 13, appuyé sur saint Basile, *Hom. in Ps. 45*. Cf. dans le *Traité historique*, ce que l'auteur dit du texte des *Confessions* de saint Augustin (IX, 10). Il y aurait beaucoup à dire sur l'opposition du mystique au prophétique, si souvent utilisée, et systématiquement employée par Heiler.

[4] *Liberté du Chrétien ;* W. 7, p. 24. — [5] *Schol. Haebr.* 3, 13 ; Ficker, 11, p. 44.

[6] Comm. Gal. 3 : 6 ; W., 40, 1, p. 360. — [7] *Ibid.*, p. 182.

[8] *Dogmatique*, tr. fr., 1, 1, p. 123.

Ainsi le refus de la mystique ne signifie nullement que l'on puisse tracer des limites à l'action de Dieu, ni nier que Dieu s'unisse à l'homme. Il signifie que l'homme « naturel », avec toute sa mystique « naturelle », qu'elle soit hindoue, manichéenne ou néoplatonicienne, est incapable de s'unir au Dieu révélé. Mais il doit devenir une « nouvelle créature », ce qui n'est possible que par la grâce. L'homme naturel, qui s'éprouve lui-même, n'a rien par lui-même, il ne « possède » même pas sa propre foi comme une chose. Elle est à ses propres yeux de chair toujours incertaine, et c'est, croyons-nous, en ce sens qu'il faut entendre tant d'affirmations de Kierkegaard sur ce qu'il n'est pas chrétien. Qui peut être sûr de lui-même et traduire les élans de son cœur, les affirmations de son intelligence, les décisions de sa volonté comme des conséquences de sa foi ? La véritable vie du nouvel homme n'est-elle pas « cachée avec le Christ en Dieu » ? [1] Tout en l'homme n'est-il pas définitivement ambigu, surtout pour lui-même ? Ne savons-nous pas qu'au jour du Jugement, les élus découvriront le sens de ce qu'ils ont pu faire ? Notre existence, dans son authenticité, n'est-elle pas, selon le mot de saint Augustin, une grande question ?

Ainsi, parler d'inhabitation du Christ, de conformation à Dieu, c'est parler selon l'analogie de la foi. Toujours celle-ci implique un savoir du non-savoir, qui exclut le repos dans la possession de notre justice, de notre paix, de notre sainteté, même s'il arrive que le don se fasse sensible, que la foi vienne comme transpercer l'expérience de la conscience. Il n'y a pas de foi qui ne soit en même temps espérance, et l'attitude de l'homme devant son Créateur et son Juge, qui est aussi devenu son Père, est d'humilité, de pénitence, d'obéissance et d'attente, non de jouissance et de participation vécue à la gloire. La recherche du sens de notre vie à travers notre pensée et nos actes, à travers les élans, les sécheresses, les exaucements et les luttes qui constituent la trame du vécu, toute cette « intériorité » qui est le rapport humain avec la vérité, constitue-t-il proprement une mystique ? On pourra discuter sur le terme [2]. Mais elle ne saurait signifier dans aucun cas autre chose que l'aperception indistincte d'un *intimior mei* dont nul ici-bas ne sait ce qu'il est, dont nous comprenons seulement qu'il donne sa coloration à tout le reste. C'est ce statut ambigu de la foi qui empêche que nulle expérience ne prenne un caractère normatif. Et dans aucun cas la mystique ne peut signifier quelque retour au paradis perdu, quelque dépassement de la foi qui nous exclurait maintenant de la condition humaine, de notre itinérance et de notre aventure.

PIERRE BURGELIN.

[1] Col. 3 : 3.

[2] « La foi devient en son principe même un élément mystique, car elle nous unit à Jésus-Christ » écrit J. D. Benoit (op. cit., p. 98).