
Daniel Vidal

Yves Krumenacker, Laurent Thirouin, (éds.), *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*

Lyon, Université Jean Moulin -Lyon III, Chrétiens et
sociétés - Documents et Mémoires 5, 2006, 205 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Daniel Vidal, « Yves Krumenacker, Laurent Thirouin, (éds.), *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, document 140-49, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/11043>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/11043>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Daniel Vidal

Yves Krumenacker, Laurent Thirouin, (éds.), *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*

Lyon, Université Jean Moulin -Lyon III, Chrétiens et sociétés – Documents et Mémoires 5, 2006, 205 p.

Pagination de l'édition papier : p. 157-310

- 1 Réseaux doctrinaux, écoles de spiritualité, courants de « pensée religieuse », mouvements de tradition-transmission ? Quel « concept » doit-on mobiliser pour rendre compte à la fois de l'extrême différenciation des argumentaires et des raisons philosophiques et théologiques que constituent les textes et les enseignements produits par les institutions d'Église, et les regroupements/recoupements que tout lecteur attentif peut sans difficulté identifier au cœur de cette dissémination ? En janvier 2006, le « Groupe Renaissance Âge Classique » (GRAC) et le « Laboratoire de Recherches Historiques Rhône-Alpes » (LARHRA) (Université Lyon 2 et Lyon 3) organisaient une journée d'études consacrée à une réflexion sur le bon ou le mauvais usage du concept d'« école » dans l'interprétation classificatoire des grands courants théologiques, spirituels et doctrinaux au fondement du paysage religieux moderne qui se met en place au XVII^e siècle. Dans son ouvrage *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes* (Paris, 1998), Yves Krumenacker avait abordé de front cette question, dessinant des parcours en spiritualité qui, pour relever de la même référence béruillienne, n'entraient pas moins en divergence, ou du moins en différence sur des points de « doctrine » ou des thématiques précises. Il n'apparaissait pas, alors, possible de traiter comme une évidence la formation, à partir de l'œuvre de Bérulle, d'une « école » véritablement constituée autour du maître, par des « disciples » suivant un « enseignement » déterminé. L'auteur apporte aujourd'hui des arguments complémentaires à ce refus d'user de l'expression « école française de spiritualité ».
- 2 Certes, Bérulle occupe une position fondatrice à l'aube du XVII^e, mais deux raisons interdisent qu'une « école » s'ensuive : point de marquage « national », qui délimiterait artificiellement une spiritualité par définition « hors champ » ; point de « spiritualité » considérée comme agencement achevé d'une « pensée religieuse », tant cette notion est imprécise, et que la pensée de Bérulle, « toujours en mouvement », ne peut se fixer en des positions définitives. Passant d'une « mystique de l'essence » à une « mystique de la relation », il convient au contraire de poser ce passage comme le lieu où se dit le plus exactement la « vérité » critique du béruillisme. S'il convient de reconnaître l'« hésitation » de la pensée de Bérulle « entre plusieurs doctrines théologiques », difficilement compatible avec la tentation d'école, sans doute doit-on en donner une perspective cavalière, permettant d'identifier des « sommets » comme autant de repères « géographiques » incontestables. Ainsi de « la grandeur infinie de Dieu » et du « néant » de l'homme en état de « servitude » ; ainsi du christocentrisme « solaire », ou de l'imitation de Jésus en son abaissement le plus radical, etc. Autant de topiques qui forment un ensemble cohérent pour une spiritualité recommencée. Mais rien qui suffise à composer un schéma d'école au sens où cette cohérence aurait en tant que telle irrigué des spiritualités selon un agencement identique.
- 3 Est-il besoin d'école pour que « vive » la spiritualité ? Et qu'en est-il de la « pensée religieuse » de la Compagnie de Jésus ? Sans école, pas de tension spirituelle, écrit Dominique Bertrand. Mais, pourrait-on demander, sans expérience spirituelle, quelque école serait-elle possible ? Non, sans doute, et si dans la Compagnie se forme bien une « école de spiritualité », celle-ci est plus vécue que pensée, plus affaire d'« existence » que de conceptualisation, et plus en effet expérience singulière que modèle collectif. Au-delà des « nomenclatures forcées », c'est cette « personnalisation » qui permet, paradoxalement, à la spiritualité ignatienne de servir

de « point de ralliement et de fil conducteur » pendant tout un siècle de réinterprétation des « textes fondateurs ». Au reste, la « compagnie » (*societas*) n'implique pas que l'on recoure au concept d'école : elle est « un terme neutre », qui autorise à la spiritualité, ici ignatienne, mais d'autre source aussi bien, de « déborder l'école », comme « corps vivant qui ne cesse de se réinventer lui-même ». Ainsi du dépassement, opéré par la Compagnie, de la distinction entre mystique et ascétisme, entre liberté du sujet et articulation, chez Loyola, de Dieu comme cause d'illumination, et indication du chemin du salut. Si, pour celui que R. Barthes rangeait au rang éminent de « logothète », Dieu est pensé comme « maître d'école », école ici s'entend en sa pertinence théologique, et non comme index de spiritualité.

4 Peut-il en aller autrement de tout grand Texte original, fondant ou refondant une lecture ardente et réglée de l'homme et de son dieu ? Augustin, Thomas d'Aquin : deux références incontournables, qui ne firent pas « école », mais bien plus : elles diffusèrent en de multiples ordres et mouvances spirituelles, loin d'impliquer quelque revendication de légitime et entier héritage. Laurent Thirouin part ainsi « à la recherche du vrai saint Augustin », assuré que l'augustinisme, constituant une somme d'éléments « cohérents », connaîtra une grande diversité d'appropriations. Soit la distinction structurante usage/jouissance. Elle permet, rappelle L. Thirouin, de « hiérarchiser toutes les finalités de l'existence au regard du seul objet digne en lui-même d'être désiré ». Qu'en est-il au XVII^e siècle ? Au nom de l'amour (pur), Fénelon déprécie le bonheur, quand quelque eudémonisme n'était pas étranger à Augustin. Fénelon ne s'inscrit pas moins dans le cadre augustinien, Dieu demeurant le seul bien digne de jouissance. Si pour Augustin il n'y a pas de conflit « entre Dieu et notre propre être », Fénelon insiste cependant sur la « rupture homme/Dieu ».

5 Quand Augustin développe une pensée de la « sécurité », de l'« abandon », de la « confiance », tout ce que L. Thirouin nomme une « anthropologie de la précarité » se met en place. Dont Fénelon tire les conséquences les plus radicales, qui en dilatent jusqu'à leur plus extrême tension les arguments de fond. L'homme étant « entièrement tributaire d'un don », Fénelon puise là le théorème de la passivité. Paradoxe : n'en irait-il pas de même en jansénisme, auquel s'affronte par ailleurs l'archevêque de Cambrai ? Pascal et la thématique de la « fragilité », de la « dépendance », à la fois dans le droit fil d'Augustin, et cependant en ses limites ? On a pu dire que le XVII^e siècle était le siècle de saint Augustin. En tous ses états, en tous ses tours et détours. En tout « anti-humanisme » ? Parce qu'il dit « l'impuissance de l'homme à maîtriser son destin » ? Quel est le « vrai » Augustin ? Après Jansenius, qui s'en empare, ses « disciples » peuvent-ils s'en réclamer ? Mais Fénelon veut rédiger en français un nouvel « Augustinus » anti-janséniste... Les jeux ne sont jamais faits, et nulle « école », on en convient, ne se forme sur les bases d'un augustinisme diffracté en tous les orientés de la spiritualité et des institutions d'Église. L. Thirouin propose une tripartition de l'augustinisme, pour demeurer en prises avec cette immense pensée, et que rien ne s'en perde : l'augustinisme théologique, disant « le malheur de la condition humaine » ; philosophique, que tentera de formuler le XVII^e siècle cartésien ; littéraire, enfin, et moral, qu'illustrera La Rochefoucauld (« seules les motivations d'un acte sont fondées à le qualifier »). L'augustinisme devient alors un enjeu plus qu'une référence absolue, par quoi les thèmes de la grâce, du vouloir, du plaisir-suavité, etc., sont réappropriés par chaque penseur en fonction sans doute d'obédiences propres, mais plus encore de la propre pente de sa spiritualité.

6 Qui n'est pas thomiste, se demande-t-on à la lecture de Sylvio De Franceschi ? Certes, les jansénistes sont de filiation augustinienne, peu enclins à pactiser avec les « thomisteries ». Mais enfin : Arnauld, Nicole, ne sont-ils pas en consonance avec certaines positions thomistes ? Intrigue singulière : le thomisme procède de l'augustinisme, mais bien des augustinistes nourrissent des penchants thomistes. Au XVII^e siècle, Thomas d'Aquin est bien près de vaciller : est-il vraiment l'auteur de la *Somme* ? Jean de Launoy jette le doute, que s'empresse de réfuter Noël Alexandre, dominicain. Petite histoire ? Non pas : crise des origines, par delà toute appartenance d'école. Rétabli en ses droits légitimes, le thomisme renaît comme « scolastique de la Contre-Réforme ». N. Alexandre est thomiste, mais soupçonné de penchants jansénistes. Les deux grandes figures spirituelles entrent-elles en conflit, ou se disposent-elles en réciprocité de perspective ? Augustin dit la grâce efficace parce que le péché témoigne

d'une nature déchu. Pour Thomas il n'est point de grâce qui ne suppose une « prémotion » ou prédétermination « physique ».

- 7 Le XVII^e siècle va longuement éprouver toute la tension qui unit, bien plus qu'elle ne sépare, les deux versants d'une même recherche en spiritualité. Antoine Massoulié est dominicain, « thomiste implacable » – et philo-janséniste : il est censuré pour avoir, en grand danger d'augustinisme, « approuvé le système des délectations indélébiles par lesquelles l'homme est alternativement porté au bien et au mal ». Fénelon désespère de voir si malaisément fixés les corpus spirituels des deux figures en présence : « Rien n'est plus vague que d'alléguer leur doctrine ». Aussi bien, note S. De Franceschi, assiste-t-on à une « complexification croissante du discours théologique ». Une tripartition peut-elle permettre, comme il en est proposé pour l'augustinisme, d'ordonner quelque peu ces entremêlements ? L'auteur distingue trois « systèmes » : « augustino-janséniste », axé sur l'importance fondamentale de la « chute » et le principe de la grâce efficace que nul ne peut refuser ; « thomiste », fondé sur le critère de prémotion, qui le fit accuser de crypto-calvinisme ; « moliniste », centré sur le refus de la grâce efficace, violence faite à la « liberté », et le bénéfice de la grâce « suffisante ». De « puissantes synthèses » devaient éloigner toute filiation spirituelle de la tentation de faire école.
- 8 Thomiste en ses premières prédications, Alexandre Piny, dominicain, versa en une spiritualité du pur amour, qui, sans se déployer en quiétisme, l'éloigna de son inspiration initiale. Ou du moins s'en détacha, toute spiritualité étant forcément traversière et fertile en sécessions. De la théologie à la mystique, les chemins ne sont pas marqués. D'où la surprise de Bremond en sa quête du XVII^e : « J'étais venu demander des mystiques ; on m'offrait des théologiens ». Et ce fut pourtant le fameux « siècle des saints ». Augustin Laffay, qui rappelle cette remarque de l'historien, n'en déduit pas que le thomisme est une théologie, et moins encore une école de pensée. Sans doute y a-t-il une « conception thomiste de la théologie », qui peut valoir « inspiration partagée », mais toujours soumise à l'appropriation singulière de chacun, sans que cela favorise nécessairement une scission du champ d'expérience : si plusieurs auteurs « frôlèrent les barrières, ils ne les franchirent pas ». Du moins officiellement.
- 9 Si, délaissant ces deux univers emblématiques de la pensée chrétienne, le questionnement se concentre sur une aire de spiritualité plus spécifique, les mêmes conclusions vont s'imposer. Avec Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, parlera-t-on de fondateurs d'une « école carmélitaine », d'une « école d'oraison », d'une « mystique espagnole » ? Bernard Hours interroge la pertinence de l'expression : nul ne commence de rien. En amont, le Pseudo-Denys, d'où procèdent Jean et Thérèse. Mais on ne sait pas d'« école dionysienne » ! Et comment oublier, par exemple, qu'un carmel peut se livrer à des lectures d'ouvrages loin de toute institution d'oraison, mais proche d'une mystique de l'essence : au carmel de Lectoure, on lit *la Perle Évangélique*, d'une béguine anonyme du XVI^e siècle. En aval, moins encore d'école de pensée carmélitaine : trop de « divergences », rappelle B. Hours, dans le rapport des auteurs à venir avec les écrits des « refondateurs spirituels ». Double filiation – thérésienne (Jean de Jésus Marie, Cyprien de la Nativité) ; à partir de Jean (Joseph de Jésus Marie, Antoine de la Croix). Hétérogénéité, pour dire le moins. Quand le « langage mystique entre dans les cadres conceptuels de la théologie thomiste », alors se constitue, selon l'auteur, « l'école carmélitaine » à proprement parler. Dont on peut prendre la mesure par la densité des ouvrages produits par l'Ordre. Une remarque encore, cependant. L'influence de Thérèse ne se limite pas aux carmels. B. Hours signale la lecture « franciscaine » qu'en propose Francisco de Osuna, et tout ce qui se noue désormais avec la tentation quiétiste, quand Molinos définit la « forme parfaite » de la contemplation passive. De même, les « nuits » traversées par Jean de la Croix ne manqueront pas d'être sollicitées par le théorème du « pur amour ». L'école n'est plus dans l'école.
- 10 Mais y eut-il jamais « école » ? Quant à la « théologie mystique » salésienne, Hélène Michon en doute : comment dire, et vivre, en un seul « espace » doctrinal, la triple « réconciliation » effectuée par l'évêque de Genève : – anthropologique : le déplacement de la fracture « verticale » homme/Dieu vers l'inclination de l'homme vers Dieu, relation « horizontale » ; – théologico-mystique : l'espace intérieur tout entier conçu comme « cœur », ou cime de l'esprit, ou selon une architecture par degrés ; – mystique, enfin : extase « ascensionnelle » ou vie

spirituelle qualifiée par « l'exercice des vertus ». Dispositif démultiplié, complexe, véritable combinatoire dans laquelle, si le signifiant « cœur » occupe place et fonction premières, une spiritualité peut à l'évidence trouver son site d'excellence, mais dont une « école » ne peut revendiquer l'héritage. De Bérulle à Grignon de Montfort, remarquait H. Bremond, sur plus d'un siècle, une fidélité « à la tradition première (...) École, mais de vie intérieure, de haute spiritualité, et non pas de théologie ». Soit. Mais A. Pottier note que la génération post-bérullienne ne lisait plus le « maître », et que « respirer le même air » selon des sensibilités singulières ne suffit pas à faire école. Faut-il faire un pas en arrière, et rabattre le « concept » d'école sur celui d'ordre religieux et de « familles religieuses » ? Privilégier l'origine géographique ? Jean-Marie Gueulette rappelle la position de J. Huijben : unité de temps, unité de lieu, unité de question, écarté tout contenu de l'œuvre. L'analogie avec les écoles de peinture perd alors de sa pertinence : manquent la forme et le style.

- 11 Pour en finir avec « l'usage périlleux de la notion d'école de spiritualité », que dénonce l'auteur, faut-il s'en tenir à la commune référence à une « tradition » et à sa transmission à travers ordres et âges, ou redonner à la spiritualité sa libre respiration, hors de toute contrainte doctrinale, et de toute soumission d'esprit ? Il est une mystique rhénane, il n'est point d'école « eckhartienne ». *L'Imitation de Jésus Christ* ne relève d'aucun « ordre », et ses multiples appropriations interdisent que le texte soit « le patrimoine propre d'une institution ». Au XVII^e siècle, enfin, si foisonnent les « saints », sans doute est-ce d'être « inclassables » : en son aube, Benoît de Canfield, recommençant la mystique « abstraite » ; en son midi, Alexandre Piny, rouvrant à nouveaux frais la spiritualité d'amour pur. Deux exemples parmi tant d'autres, pour dire filiation, ruptures et reprises s'insurgeant contre toute inscription d'école.

Pour citer cet article

Référence électronique

Daniel Vidal, « Yves Krumenacker, Laurent Thirouin, (éds.), *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, document 140-49, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/11043>

Référence papier

Daniel Vidal, « Yves Krumenacker, Laurent Thirouin, (éds.), *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne* », *Archives de sciences sociales des religions*, 140 | 2007, 157-310.

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions
