

LE TRAITÉ DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE DE CHARLES-ANDRÉ BERNARD

STÉPHANE-MARIE MORGAIN

La présentation, même succincte, du *Traité de théologie spirituelle* du jésuite Charles-André Bernard, publié en France en 1986¹, après l'édition italienne parue à Rome en 1982, trouve toute sa place dans la réflexion théologique qui anime ce congrès international.

Nouveauté éditoriale

Il convient de remarquer d'emblée que depuis les ouvrages du Père Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), ceux du Père Ambroise Gardeil (1859-1931), les *Leçons de théologie spirituelle* du Père Joseph de Guibert (1877-1942)², et surtout le *Précis de théologie ascétique et mystique* du sulpicien Adolphe Tanquerey (1854-1932)³, aucun traité de théologie spirituelle, digne de ce nom, n'avait été publié en France. Depuis la parution de celui du Père Bernard, le Père Jean-Claude Sagne, dominicain, a édité en

¹ Charles-André Bernard, *Traité de théologie spirituelle*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1986, 492 p.

² Joseph de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Apostolat de la Prière, Toulouse, 1943, 410 p. Les cours du Père de Guibert donnés à l'Université Grégorienne à Rome furent d'abord publiés en fascicules isolés en 1937 sous le titre de *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (2e édition en 1939).

³ Adolphe Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 2 vol., Paris-Rome-Tournai: Desclée de Brouwer, 1923-1924. Le livre est la mise en forme des cours de théologie spirituelle donnés par l'auteur au séminaire d'Issy, à partir du *Traité de théologie ascétique et mystique* de son prédécesseur Jules Mauviel (1850-1915). Le *Précis* (notion équivalente de *manuel*) de Monsieur Tanquerey sera largement répandu (neuf éditions françaises, traduction en dix langues).

1992 son propre *Traité de théologie spirituelle*⁴. Ainsi, les jésuites et les dominicains continuent-ils à se partager en France le quasi-monopole de la publication des traités de théologie spirituelle. Quasi-monopole, car le *Je veux voir Dieu* du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, carme de la Province d'Avignon-Aquitaine et fondateur de l'Institut Notre-Dame de Vie connaît, depuis 1949, de fréquentes rééditions en Français et dans d'autres langues⁵. Et l'*Introduction à la vie spirituelle* du P. Louis Bouyer publiée en 1960 garde toute sa valeur et rend encore de grands services⁶. Par contre, les histoires de la spiritualité⁷, les dictionnaires⁸, les revues, ne manquent pas.

L'absence de "manuels" ou de "précis" de théologie spirituelle en Français, n'est certainement pas le fait d'un manque d'intérêt des théologiens pour la vie spirituelle, elle est plutôt celle d'une certaine réticence pour le genre littéraire lui-même. Par habitude ou par goût, le théologien français paraît plus à son aise dans l'analyse d'une question ou d'un thème particulier, que dans l'élaboration d'une savante synthèse embrassant l'ensemble des données. C'est pourquoi il faut saluer l'initiative du Père Charles-André Bernard, qui apparaît dorénavant comme une nouveauté dans son espèce.

⁴ Jean-Claude Sagne, *Traité de théologie spirituelle. Le secret du cœur*, (Coll. La Vie spirituelle), Paris: Mame-Châlet, 1992, 188 p. La perspective de l'auteur est très différente de celle de Charles-André Bernard. Dans son introduction, Jean-Claude Sagne affirme: "Son [le Traité] intention est de découvrir la voie qui conduit jusqu'aux profondeurs de l'amour divin par l'attitude de l'enfance et de l'abandon, à l'école de la Vierge Marie", p. 3. Le texte se divise en trois parties: La Vie en Christ; la Vie dans l'Esprit; la Vie filiale.

⁵ Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Venasque: Éditions du Carmel, 1998, 1158 p. (63ème mille. Publié aussi en allemand, anglais, espagnol, italien, polonais.)

⁶ Louis Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris-Tournai-Rome-New-York: Desclée, 1960, 320 p.

⁷ Paul Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris: J. Gabalda, 1919-1928; Louis Bouyer-Dom Jean Leclercq-Dom François Vandembroucke-Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 5 vol. (inachevée), Paris: Aubier-Montaigne, 1961-1966; Raymond Darricau-Bernard Peyrous, *Histoire de la spiritualité*, (Que sais-je? n° 2621), Paris: PUF, 1991, 127 p.

⁸ Outre le célèbre *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris: Beauchesne 1937-1995, il faut citer le *Dictionnaire de la vie spirituelle*, dir. Stefano De Fiores et Tullo Goffi, adaptation française par François Vial, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

Particularité du *Traité*

La tradition universitaire veut, ou voudrait, qu'au moment de quitter l'enseignement, un professeur publiât un condensé de ses cours et de ses recherches scientifiques. Le Père Bernard n'échappe pas à cette règle. Son *Traité de théologie spirituelle* est le fruit de son travail et de ses années académiques à la Grégorienne. On peut dire que ce qui est désormais consigné dans ce livre a d'abord été longuement "testé" sur les étudiants fréquentant l'Université pontificale, spécialement des séminaristes, des prêtres, des religieux et des religieuses de vie apostolique. Dans la même veine, le jésuite français a publié récemment deux forts volumes sur le *Dieu des mystiques*⁹, qui sont une approche, très personnelle, des "traits principaux du sens de Dieu tel qu'il apparaît à travers l'expérience mystique."¹⁰ Par ailleurs, la *Théologie affective* parue en 1984¹¹ est à sa manière une autre synthèse d'un vaste univers qui concerne tous les niveaux de la personnalité: celui de la vie biologique et des pulsions de l'inconscient, celui de la vie consciente et de l'acte moral, celui de la vie spirituelle et des relations de l'homme avec Dieu. Il y aurait bien d'autres ouvrages à citer, comme la *Théologie symbolique*¹², et de très nombreux articles qui jalonnent toute la vie universitaire du Père Bernard.

L'enseignement de la théologie spirituelle par un jésuite, ancien doyen d'un Institut de spiritualité, dans une Université romaine confiée aux Pères de la Compagnie, ne peut que légitimer les nombreuses références de l'auteur à l'école ignacienne et à sa tradition. La formation thomiste du Père Bernard explique aussi les appels fréquents à saint Thomas et à la scolastique. Une bonne connaissance de la tradition carmélitaine (malgré le refus, contre toute évidence, de l'authenticité du *Cantique spirituel* B de saint Jean de la Croix), termine de présenter les prin-

⁹ Charles-André Bernard, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, (Coll. Théologies), vol. 1, Paris: Les Éditions du Cerf, 1994, 707 p.; *La conformation au Christ*, (Coll. Théologies), vol. 2, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, 734 p.

¹⁰ Charles-André Bernard, *Le Dieu des mystiques*, vol. 1, p. 7.

¹¹ Charles-André Bernard, *Théologie affective*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, n° 127), Paris: Les Éditions du Cerf, 1984, 462 p.

¹² Charles-André Bernard, *Théologie symbolique*, Paris: Téqui, 1978, 389 p.

cipales autorités utilisées par Charles-André Bernard pour élaborer son texte.

Si le renouveau thomiste avait suscité au début du XX^e siècle un certain nombre d'écrits de grande valeur sur la théologie spirituelle, l'apport du renouveau biblique et le progrès récent des études patristiques, ainsi que celui des sciences humaines comme la psychologie, la sociologie, la "nouvelle histoire", leur faisaient défaut. À l'originalité éditoriale, s'ajoute maintenant la modernité de la méthode appliquée au travail du Père Bernard.

Principes fondateurs du *Traité*

C'est à ce stade en effet que se situe la pertinence du projet accompli par l'auteur: joindre à la connaissance thomiste et ignacienne, celle de l'Écriture et de la Tradition. Le principe directeur du *Traité* est donné dès l'*Avant-propos*: "Alors que la théologie scolastique s'efforçait de définir un cadre théologique complet, en usant de notions précises aptes à mettre en relief les grandes structures de la réalité chrétienne (...), la recherche récente s'est proposé d'adhérer plus fidèlement à la vie chrétienne considérée dans son dynamisme, étudiant, par exemple, l'historicité du mystère du salut, l'expérience chrétienne, l'engagement moral dans la vie sociale etc.." (p. 7). L'intuition d'une vie spirituelle comprise comme essentiellement dynamique, appartient déjà aux Pères de l'Église depuis la *Vie de Moïse* et le commentaire du *Cantique des Cantiques* de saint Grégoire de Nysse¹³. De sorte qu'en fondant sa théologie spirituelle sur l'expérience, pour en décrire le développement "concret" dans la vie du croyant, le Père Bernard retourne aux sources de la Tradition chrétienne. Si "le développement personnel de la vie chrétienne" redevient l'objet spécifique de la théologie spirituelle, celle-ci tend à prendre une autonomie relative par rapport à la morale et à la dogmatique. Dans les années 1950, le Père Joseph de Guibert, véritable pionnier en ce domaine, avait ambitionné de faire de la théologie spirituelle une science propre. Malgré ses efforts de nouvelles classifications, il fut contraint de placer la

¹³ Charles-André Bernard, *Le Dieu des mystiques*, vol. I, p. 137-184.

matière sous la dépendance stricte de la théologie morale. De même, dans ses écrits théologiques, Karl Rahner avait risqué d'affranchir la théologie spirituelle et la mystique de la théologie morale, mais pour les annexer aussitôt à la théologie dogmatique¹⁴. Peut-il en être autrement?

De fait, si la théologie spirituelle comme science propre, s'enracine avant tout dans les données de la Révélation et dans l'acte de foi au Christ mort et ressuscité, elle doit prendre en considération l'expérience chrétienne qui devient, comme l'Écriture, la Tradition et la liturgie, un lieu théologique aux composantes spécifiques ordonnées en vue d'une compréhension plus globale de la vie chrétienne. Ainsi Charles-André Bernard, dans la mouvance de la pensée théologique ignacienne, évite l'écueil de traiter de la vie spirituelle indépendamment de son contenu dogmatique comme le faisait, par exemple, Michel de Certeau¹⁵. "Considérée dans sa juste perspective, écrit Bernard, la vie spirituelle chrétienne ne se sépare jamais du fait historique du salut dans le Christ, mais apparaît comme la réponse humaine à l'initiative divine. La structure psychologique est toujours pré-supposée, mais ne suffit pas à expliquer toute la vie spirituelle: celle-ci se fonde sur le dynamisme dialogal entre Dieu et l'homme aussi bien que sur la participation de l'homme à la vie divine" (p. 30)¹⁶. Élégante manière de disposer la vie spirituelle à l'intérieur du mystère chrétien et d'échapper ainsi à l'ambiguïté, pas toujours consciente mais pourtant assez bien répandue, de confondre spiritualité chrétienne et expérience psychologique.

¹⁴ Albert Deblaere, "Témoignage mystique chrétien", dans *Studia missionaria*, 26, (1977), p. 117-147, ici, p. 118-121. L'auteur plaide pour une autonomie de la théologie spirituelle comme science. À notre avis, le Père Deblaere en a posé les premiers jalons. Kurt Ruh est allé plus loin dans ce sens avec son histoire de la mystique occidentale, (*Geschichte der abendländischen Mystik. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München, 1990).

¹⁵ Michel de Certeau, *La fable mystique XVe-XVIIe siècles*, Paris: Gallimard (Coll. Tell), 1987, 414 p.

¹⁶ Il y a un rapport connexe entre l'expérience spirituelle et l'acte de foi. Elle l'appelle et n'en dispense jamais. Le "je sais" tend au "je crois" qui s'affirme dans une démarche de conversion. Comme l'écrit en substance Karl Rahner dans *Traité fondamental de la foi* (Paris: Centurion, 1983, p. 503), le chrétien est celui qui se livre sans réserve à l'existence. Voir aussi Karl Rahner, *Je crois à Jésus-Christ*, (Coll. Méditations théologiques), Paris: Desclée de Brouwer, 1971, p. 23-45.

Ces quelques remarques, qui montrent la volonté affichée par l'auteur de souligner le dynamisme de la vie spirituelle et l'expérience chrétienne, expliquent le plan adopté. Le *Traité* se divise donc en quatre grandes parties:

1. *Principes généraux. Vie et doctrine* (5 chapitres)
2. *Le sujet de la vie spirituelle* (5 chapitres)
3. *L'actuation du dialogue entre l'homme et Dieu* (3 chapitres)
4. *Le progrès spirituel* (3 chapitres).

Des indications bibliographiques terminent chaque point étudié à l'intérieur d'un chapitre. L'ensemble du *Traité* se clôt par un *Index des noms propres* et un *Index analytique*, qui rendent le volume très praticable et en font un texte de référence.

Présentation globale du *Traité*

Les *Principes généraux* partent de la Révélation qui "dans son unité comprend un aspect doctrinal (...) et un aspect pratique" (p. 51), pour rappeler la division progressive qui aboutit à distinguer la dogmatique de la théologie spirituelle, et les rapports de celle-ci avec la théologie morale (p. 51-64). L'auteur décrit ensuite la théologie spirituelle comme discipline scientifique (p. 65-82); en donne la méthode (descriptive, déductive et phénoménologique) (p. 82-86); puis en présente les sources (l'Écriture, l'expérience personnelle, les documents ecclésiastiques, les textes doctrinaux, la connaissance de l'homme) (p. 86-91). Cette partie se termine par deux chapitres, sur la Trinité (p. 93-126) et sur la vie de la grâce (p. 127-152), qui mettent en place l'engagement "conscient et actif de l'homme" dans sa relation à Dieu.

C'est dans ces premières pages que le Père Bernard en vient à la question de l'expérience "en tant qu'elle est objet propre de la théologie spirituelle" (p. 69). L'expérience est "la conscience que le chrétien possède de sa propre vie surnaturelle" (p. 16-17). Cette définition doit être éclairée par celle que forge Jean Mouroux dans *L'expérience chrétienne, introduction à une théologie*: "nous pouvons définir l'expérience religieuse comme l'acte — ou l'ensemble d'actes — par quoi l'homme se saisit en relation avec Dieu."¹⁷ Cette explication a l'avantage de présenter les dif-

¹⁷ Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Coll. Théologie, n° 26), Paris: Aubier, 1952, p. 25. On doit à cet auteur la dis-

férents éléments de l'expérience religieuse hiérarchiquement intégrés: intellectuelle, volontaire, affective, active et communautaire. Ce qui fonde la "conscience" d'une relation de l'homme à Dieu c'est bien un acte: l'acte de la liberté de l'homme qui accepte de se situer dans son rapport à Dieu comme créature posée par Dieu, et qui entre dans l'expérience de la foi née d'un contact réel avec Jésus-Christ. En se "livrant à l'existence" l'homme entre dans l'expérience du Christ lui-même¹⁸. C'est pourquoi l'expérience religieuse dérivant de l'historicité de la Révélation possède un caractère dynamique: "La vie spirituelle, en effet, n'est pas pure prise de conscience d'une situation, mais *participation à un dynamisme vital*"¹⁹ jusqu'à la plénitude que l'homme peut atteindre. En d'autres termes, l'expérience chrétienne s'insère dans une vocation à la sainteté: Dieu nous appelle à être saints, et cet appel est l'objet de la part du chrétien d'une expérience" (p. 78). Ces précisions achèvent de montrer la cohérence du propos qui décrit la voie empruntée par Dieu — Révélation, communication de la grâce —, et celle de l'homme qui tente d'y répondre en s'élevant jusqu'au Père. Les deux voies se rejoignant sans cesse dans l'expérience concrète de la foi au Christ. C'est ce que démontre le reste du livre dont nous pouvons maintenant présenter rapidement la teneur.

La deuxième partie: *Le sujet de la vie spirituelle* aborde, à partir de la description de l'expérience, les relations entre les structures naturelles et le dynamisme surnaturel dans l'ordre de la connaissance (p. 159-182), puis dans celui de l'affectivité (p. 183-206). Dans ces pages, l'auteur traite avec compétence du dynamisme affectif et des voies de l'intégration affective. Après avoir parlé des dispositions générales de la vie humaine, le Père Bernard s'attache à décrire les "conditions personnelles concrètes", le caractère et les conditions sociologiques (p. 207-218). Enfin, pour mettre en pleine lumière les effets de l'action de Dieu dans l'âme, cette seconde partie se conclut par des

inction entre les termes "expérimental" (qui se rapporte à l'expérience provoquée) et "expérientiel" qui s'applique à l'expérience personnelle vécue.

¹⁸ Karl Rahner, "De l'expérience de la grâce dans la vie quotidienne", dans *Vivre et croire aujourd'hui*, (Coll. Méditations théologiques), Paris: Desclée de Bouver, 1967, p. 33-39. L'expérience de la grâce: "cette invasion par l'Esprit du Dieu trinitaire, qui s'est réalisée dans le Christ lors de son Incarnation et de son sacrifice sur la Croix", p. 33.

¹⁹ C'est nous qui soulignons.

considérations sur les capacités naturelles de l'homme (p. 219-234) et sur sa condition de pécheur (p. 235-254). On notera l'équilibre de la démarche et le rappel de la très juste et ancienne distinction entre tentation et épreuve spirituelle (p. 245-248).

L'actuation du dialogue entre l'homme et Dieu, objet de la troisième partie, étudie les médiations ecclésiales par lesquelles Dieu se communique à l'homme (les sacrements, les états de vie, l'Écriture et la vie ecclésiale) (p. 263-312). Déjà, le chapitre 4 de la Première partie avait montré comment la "communication de la grâce advient à travers l'unique Médiateur et les médiations qui en dérivent" (p. 258), les sacrements en général et l'Église. Ici, le Père Bernard examine ces médiations du point de vue de leur "actuation concrète" dans l'existence spirituelle²⁰. Toutes ces médiations sont des chemins vers Dieu. Le chapitre consacré à *L'action de l'Esprit* (p. 313-135), permet à l'auteur de faire un long développement sur les motions spirituelles et le discernement. Toute cette dissertation est fondée sur l'enseignement de saint Ignace sur le sujet. La communication de la vie divine à travers les médiations et l'action de l'Esprit saint, demande la réponse active de l'homme. Cette "réponse", qui est correspondance intérieure à l'initiative divine, est action (vie morale, engagement dans le monde) et prière (prière contemplative, prière liturgique) (p. 338-391). Le rapport entre action et prière contemplative est aussi marqué (trop?) par la spiritualité jésuite. Il ne faut pas oublier que la contemplation en ce monde et la vision béatifique en l'autre, sont l'activité théologique suprême.

Dans la quatrième et dernière partie, Charles-André Bernard, après avoir signalé les différentes étapes de l'itinéraire chrétien analysées par saint Jean de la Croix (p. 399-414), condense en quelques pages, toujours en référence à la pensée des maîtres du Carmel, tout ce qui concerne la vie mystique, l'acte mystique et la psychologie des mystiques (p. 415-443). Dans ce chapitre, deux points nous ont particulièrement surpris, d'abord que sans assez de précisions, le Père Bernard n'inscrive pas de phase mystique dans le "développement complet de la vie chrétienne." Le second point est que l'auteur puisse écrire une

²⁰ Nous renvoyons ici à l'étude d'Heribert Mühlén, "L'expérience chrétienne de l'Esprit. Immédiateté et médiations", dans *L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit*, (Le Point théologique, n° 44), Paris: Beauchesne, 1985, p. 49-79.

phrase aussi réductrice: "La finalité de l'expérience mystique, n'est pas tant la connaissance que l'union vitale-affective avec l'Absolu." (p. 418). Si saint Augustin ou saint Jean de la Croix approuveraient cette affirmation, nous ne sommes pas persuadé qu'un Denys l'Aréopagite ou un Maître Eckhart fissent de même. De telles affirmations méritaient plus de nuances ou du moins un complément d'informations.

Le dernier chapitre: *Si Spiritu vivimus* (p. 445-477) montre comment se transcrivent dans l'expérience la théologie des dons de l'Esprit saint et l'idée de liberté spirituelle.

Quelques conclusions

Le Traité de théologie spirituelle du Père Charles-André Bernard est un livre courageux et novateur. En fondant la théologie spirituelle sur l'expérience chrétienne, l'auteur fait de la matière un véritable lieu théologique capable, non seulement d'intégrer les définitions dogmatiques, les vertus morales, les données scripturaires et patristiques, mais aussi d'entrer en dialogue avec ces champs du savoir théologique et pénétrer avec eux à l'intérieur du mystère de la relation de Dieu avec l'homme. Une telle perspective, qui renoue avec la tradition²¹, laisse augurer un bel avenir à la théologie spirituelle dans la recherche théologique, à laquelle le Carmel se doit, par vocation, de prendre part.

Livre courageux, c'est aussi un "beau" livre, dans la mesure où l'auteur apporte de splendides textes spirituels pour alimenter la réflexion du lecteur. Les écrits spirituels, publiés scientifiquement, sont en réalité le fondement sur lequel doit reposer la

²¹ On peut distinguer du point de vue de l'unité entre "mystique" vécue et "théologie" scientifique, trois phases principales: 1. celle de l'unité de fait, qui est l'œuvre des Pères du Moyen Âge dans laquelle la théologie est le travail de ceux qui lisent l'Écriture et la commentent; 2. celle de la séparation dans le processus de division de la théologie en diverses sciences, processus commencé à la fin du XIII^e siècle et qui ira jusqu'à la naissance de la théologie spirituelle comme discipline autonome au XVII^e siècle; enfin la période pendant laquelle la théologie spirituelle atteint sa pleine maturité comme discipline scientifique autonome, mais où l'on cherche à la maintenir au contact immédiat avec la "mystique vécue" et à la réintégrer dans l'unité retrouvée de la théologie contemporaine.

réflexion théologique, puisqu'ils disent quelque chose de l'expérience de leur auteur.

Cependant, nous inclinons à croire que le Père Bernard semble parfois prisonnier de sa formation ignacienne et thomiste dont il a du mal à se dégager pour prendre un peu de hauteur par rapport aux écoles. En parlant de la méthode déductive, l'auteur notait justement le danger de la "systématisation". Sans doute, le Père Bernard n'échappe-t-il pas totalement à ce danger. Léger grief à l'égard d'un livre qui est la somme stimulante d'une vie de recherche.