

Tradition chrétienne et études en spiritualité

Étienne Pouliot

Les études en spiritualité : hommage à Jean-Claude Breton
Volume 26, numéro 2, 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1065198ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1065198ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)
1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pouliot, É. (2018). Tradition chrétienne et études en spiritualité. *Théologiques*, 26(2), 125–139. <https://doi.org/10.7202/1065198ar>

Résumé de l'article

L'apport de la tradition chrétienne dans les études en spiritualité peut être décrit de façon liminaire en fonction de trois orientations majeures dans le champ de la spiritualité : les objets de la spiritualité, le sujet de la spiritualité, l'esprit de la spiritualité (entendu comme le rapport même du sujet-objet de spiritualité).

Tradition chrétienne et études en spiritualité

Étienne POULIOT*

Théologie

Université Laval (Québec, Canada)

La tradition spirituelle chrétienne peut encore contribuer aux études actuelles en spiritualité et en faire un lieu d'interdisciplinarité. Elle le fera d'autant mieux qu'elle parviendra à éclairer, de manière renouvelée, la « tournure » que prend la spiritualité dans des démarches possibles (dans les études) en spiritualité.

Pour établir ce que la tradition chrétienne apporte aux études en spiritualité et, par le fait même, à la conception de la spiritualité, il est bon de se demander si c'est en termes de spécificité qu'il convient mieux de le faire. L'apport de la tradition chrétienne en matière de spiritualité est-il, doit-il s'entendre comme spécifique, original, incomparable : parce que « chrétien » ? Est-il plus important de mettre en évidence la spécificité de notre tradition à ce sujet, pour mettre de l'avant la spiritualité « chrétienne » et la « théologie spirituelle » à laquelle on est habitué, ou bien est-il préférable de situer notre tradition, incluant la spiritualité qui s'en réclame, dans l'expérience humaine la plus communément partagée, ce qui implique de souligner le caractère second — non pas secondaire — d'une perspective spécifiquement chrétienne ? Ce questionnement est au goût du jour puisqu'il n'est pas difficile de reconnaître dans cette façon d'aborder notre sujet le problème qui traverse nombre de débats actuels et qui est celui de l'identité : est-ce ce qui nous différencie ou bien ce qui nous ressemble qui demeure déterminant et qui rassemble le plus ?

* Étienne Pouliot est chargé d'enseignement à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec). Ses recherches actuelles portent sur l'éthique et la spiritualité, l'approche sémiotique des textes (religieux ou non), le dialogue philosophie et théologie. Il a co-publié, avec A. Fortin, (2009) *Re-cueillir la Parole. Une lecture sémiotique de récits évangéliques*, Montréal, Novalis.

Je voudrais montrer que si nous n'avons pas tort ni eu tort de présenter la tradition chrétienne — théologique et philosophique — en sa contribution spéciale et particulière pour réfléchir à la spiritualité, en misant du coup sur une spiritualité spécifiquement chrétienne, il apparaît de plus en plus que notre spécificité est de ne pas en avoir, ce qui signifie un déplacement dans la manière d'aborder la spiritualité et donc de réaliser les études en spiritualité aujourd'hui. Je parle de « déplacement », dans une perspective épistémologique et herméneutique, afin de ne pas en rester au questionnement habituel, par exemple en plaidant pour l'universalité du christianisme et de la spiritualité qu'elle propose ou encore en entreprenant d'explicitier ce qui reste implicite dans notre tradition spirituelle (actualisation du sens, accomplissement de soi, etc.).

Concrètement, ma démarche consistera à revisiter, à partir de notre tradition (théologico-philosophique chrétienne), trois orientations majeures de la problématisation de la spiritualité : la spiritualité (1) quant à ses objets, (2) quant au sujet lui-même et (3) leur mise en rapport non binaire. Sans s'exclure l'une l'autre, ces orientations marquent historiquement et épistémologiquement notre tradition dans son développement même ; elles permettent de reconnaître des « figures » (ou « tournures ») de la spiritualité et donc des approches ou des chemins pour mener des études en spiritualité.

1. Les objets de la spiritualité

Une des orientations possibles de la spiritualité est aisément reconnaissable dans notre tradition chrétienne alors que la spiritualité est manifestement, historiquement et épistémologiquement liée aux mystères mêmes de la foi. Révélation de Dieu et d'un Dieu Trine, Incarnation du Fils, salut en Jésus-Christ... tout ce qui a été révélé renvoie à un ordre spirituel, constitué par ses divers objets de même « nature ». Cet ordre ou ce domaine spirituel se trouve à l'arrière-fond de nos réalités matérielles et terrestres en même temps qu'il en donne le cadre véritable et ultime.

C'est clairement par ce « côté objectif » que les Pères de l'Église, nommément, abordent et traitent la spiritualité. Il s'agit pour eux de présenter et de comprendre « les choses », celles-là mêmes de Dieu, qui sont affaire d'expérience spirituelle. Les mystères précisément cachés de la foi deviennent, avec la révélation en Jésus, objets de contemplation possible. Ils nous sont révélés par Dieu. Ils sont donnés à « notre monde à nous », qui ne saurait les produire et peut seulement les recevoir. Ils impliquent une

connaissance plus profonde, plus parfaite du fond du réel qu'est Dieu et son projet sur notre monde. Dans la foi, nous faisons l'expérience (spirituelle) de ces mystères qui ne procèdent pas du monde (matériel, physique, humain) et qui, comme tels, ne portent pas (formellement) sur lui. Hans Urs von Balthasar le rappelle bien :

[c]hez les anciens, l'expérience spirituelle [la spiritualité] tout entière se laissait investir par le dogme; tout devient objectif: états, expériences, émotions, efforts subjectifs intérieurs, ne sont là que pour saisir d'une manière plus profonde et plus pleine le contenu objectif de la révélation, pour l'orchestrer. (von Balthasar 1984, 23-24)

C'est pourquoi les Pères de l'Église, notamment, insistent tant pour parler d'une doctrine divine proprement dite, qui met de l'avant un savoir sur Dieu lui-même et par lui révélé. L'affirmation dogmatique — qui n'a rien à voir ici avec l'attitude dogmatique ou le dogmatisme — est au centre de leur perspective. Leur tournure d'esprit est telle qu'ils accordent un primat de l'intelligence sur la volonté, dans la contemplation à proprement parler des mystères divins.

Il n'est certes pas impossible de reconnaître, dans l'histoire ultérieure, cette orientation spéculative de la spiritualité, avec une portée nettement substantialiste ou ontologique. Ce qui appartient à l'Être divin, selon l'ordre spirituel qui est strictement le sien, a constitué jusqu'au Moyen âge les assises de la spiritualité, comme le rappelle aussi Albert Deblaere (1932, col. 1942, je souligne): « Chez les maîtres médiévaux [de la mystique], la vie de l'âme est commandée *par une vue théologico-métaphysique* sur la relation de l'âme à *l'essence divine* et à la Trinité¹ ». Maître Eckart en témoigne excellemment, à son tour, à la fin du Moyen âge, lui dont le propos a un caractère nettement spéculatif et fraye clairement avec un ordre métaphysique ontologique estimé par-dessus tout.

À cet égard, on ne peut guère exclure, bien entendu, l'influence déterminante d'une certaine philosophie, la philosophie grecque classique, qui constitue une conquête de savoir sur le cosmos en vertu de l'intelligible par-delà le sensible. Entre autres figures illustres: Platon, à la recherche de la contemplation du monde des Idées au-delà des apparences trompeuses des réalités sensibles; Aristote, qui veut réaliser un projet « méta-physique » par une certaine abstraction du sensible en raison même de l'intelligible, à la suite de qui Thomas d'Aquin enchâsse la foi dans le giron de l'être où

1. Voir encore Vandenbroucke (1950, 372-389), Agaesse et Sales (1932, col. 1940-1941), Solignac (1932, col. 1861-1862).

prime conceptualité et essences/substances métaphysiques, et ce, en fonction d'une conception substantialiste de la raison toute prête, toute « formatée » par ses opérations logico-sémantiques.

Quoi qu'il en soit exactement de ces influences sur la tradition chrétienne spirituelle ou même de ses emprunts, il en va alors d'une certaine structure du penser et du réel, suivant une conception de vérité-correspondance (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), de pair avec une certaine conception de l'expérience (*experimentum*), comprise comme précondition d'essais et d'erreurs, de recherche à tâtons relativement à une théorie de la connaissance; la connaissance, comme la théorie qu'on s'en donne, est alors maintenue à l'extérieur, après ou au-dessus de l'expérience concrète, qui se trouve par conséquent posée en référence comme telle, c'est-à-dire antérieurement à la connaissance. Le rapport entre théorie et pratique qui est en jeu fait donc fonctionner la théorisation de façon mimétique, comme pour dédoubler l'expérience et parvenir avec la connaissance à une image intelligible du réel; la connaissance en vient tôt ou tard à prendre le pas sur le registre pratique, au nom d'une surestimation du savoir.

Ces conditions historiques, paradigmatiques et épistémologiques expliquent globalement — mais encore partiellement, car je ne pousse pas plus loin mon analyse — pourquoi on a pu si aisément et naturellement attribuer et réclamer une spécificité à la tradition chrétienne. Sa différence spécifique réside dans des objets et donc un savoir sur des objets, qui sont proprement les siens. Pareillement, une manière spécifiquement chrétienne de concevoir et de vivre la spiritualité peut tabler sur les objets mêmes de la spiritualité, en en exposant des objets spécifiquement chrétiens.

Des études en spiritualité engagées suivant cette orientation objectale sont rigoureusement tributaires de contenus spécifiques, de connaissances particulières liées à des objets spéciaux. Elles en viseraient par-dessus tout la connaissance, une connaissance éminente conformément aux objets suréminents en cause. Ce genre d'études en spiritualité, qui se réalisent essentiellement comme une entreprise de savoir sur les mystères divins, s'inscrit en même temps comme un savoir parmi d'autres possibles, mais qui dépasse notre monde matériel et porte bien au-delà de lui. On doit se demander si cette orientation de la spiritualité n'induit pas tacitement ou ne risque pas tôt ou tard de rendre second — en rien secondaire, certes — le caractère existentiel ou expérientiel de la spiritualité. On peut aussi se demander s'il est un point où l'attention surestimée aux objets de cet ordre (dit strictement spirituel) ne risque pas de « durcir les choses » mêmes spirituelles afin d'assurer à l'étude de la spiritualité sa place, elle aussi

suréminente, dans le monde du savoir et, par conséquent, son rôle spécifique dans la connaissance, pour elle, du « plus-réel ».

Ces indications signalent une possibilité, une chance et un risque pour tout projet de théologie spirituelle ainsi orienté. Miser sur les mystères divins et la connaissance de ceux-ci pour explorer la spiritualité a porté fruit, mais le jour où ils deviennent plus difficilement croyables ou que les conditions du savoir changent drastiquement (comme ce fut le cas à l'aube de la modernité), il ne faut pas trop s'étonner de sentir la nécessité de passer à une autre approche de la spiritualité, comme du monde qui nous entoure et de nous-mêmes.

2. Le(s) sujet(s) de la spiritualité

Une autre orientation possible de la spiritualité dans la tradition chrétienne, qui peut signaler autrement un certain apport de celle-ci à celle-là, consiste à aborder l'expérience spirituelle du côté du sujet afin d'explorer et donc de comprendre la vie spirituelle comme telle. C'est le fait de la « vie intérieure » qui est alors pris en compte et que l'on cherche à établir. C'est sa constitution et son autonomie qui nous intéressent et sont reconnues. Le fonctionnement propre de la vie dite spirituelle est exhibé en tant que monde intérieur n'ayant rien à emprunter des autres dimensions de notre existence humaine — ce qui ne signifie pas qu'il en est séparé au point de n'en subir aucune influence. L'intériorité devient un maître d'œuvre; elle devient à elle-même son maître d'œuvre, par et pour l'exposition d'un champ, ouvert et maintenu tel, d'existence et de connaissance.

Dans notre tradition chrétienne, les grands spirituels des xvi^e-xvii^e siècles nommément ont mis en place cette approche de la spiritualité. S'émancipant du projet métaphysique et théologico-philosophique des précédentes époques, ils opèrent un retournement de perspective en mettant de l'avant, et ce formellement, le pôle subjectif de la spiritualité. Jean-Joseph Surin luttera, à son époque, pour exposer le « vrai intérieur », réalité de la vie intérieure qui est toute autre par rapport au monde naturel et qui tient, vaut, est validée, est fondée en elle-même et par elle-même (Surin s.d.). Il ne fut évidemment pas seul à s'y consacrer. Les mystiques, ces modernes, ouvrent ni plus ni moins un monde neuf, non pas tant du fait de mettre en relief l'expérience, une et universelle, toujours structurée, de l'âme s'unissant à Dieu à travers des étapes *grosso modo* purgative, illuminative et unitive, mais à titre de maîtres ou guides spirituels au cœur de l'itinéraire spirituel. Ces « théologiens nouveaux » élaborent une théologie

de l'expérience spirituelle opérant expressément comme transformation du sujet; là le donné des Écritures sert de présupposé, de cadre, de garantie, attendu que ce donné n'est pas lui-même pris directement en considération puisque ce sont plutôt les conditions de possibilité de la spiritualité qui sont alors visées et formalisées (Adnès 1932, col. 1923-24)². Ainsi,

[l]es mystiques, atteignant Dieu à travers cette passivité consentante, décrivant leur expérience propre, retracent les étapes vécues de leur itinéraire et c'est [précisément] à travers la subjectivité de leur expérience et de leurs états intérieurs qu'on atteint l'aspect objectif de la révélation faite dans l'Écriture. (Agaesse et Sales 1932)³

En fait, cette orientation de la spiritualité en direction de la subjectivité va ensuite subir une inflexion. La vie spirituelle se révèle, aussi bien, en son historicité et par sa diversité constitutive. L'attention se porte ainsi sur des spiritualités contextualisées, où la spiritualité est considérée en ses déterminations et ses médiations concrètes pour des sujets eux aussi situés. C'est une certaine manière de vivre que constitue la spiritualité comme telle, chaque style particulier de spiritualité représentant bien plus qu'une simple façon de penser ou de philosopher. D'où des avenues différenciées: des spiritualités ascétiques se dessinent à côté de spiritualités mystiques, sommets exceptionnels et extraordinaires de vie spirituelle; l'« Itinéraire spirituel (universel) » explose en itinéraires et en cheminements existentiels personnels pour représenter autant de spiritualités ou d'écoles de spiritualité⁴. En ce sens, Yves Congar (1963, 16) distingue entre les spirituels qui « se sont attachés à l'union à Dieu elle-même, vécue, soit seulement et purement selon l'essentiel d'elle-même — c'est le cas de Tauler —, soit sous l'angle d'une expérience particulière: oraison, croix, dénuement ». On reconnaît cette même tournure avec la spiritualité « dans le monde » (hors monastère ou même non monastique) d'un Charles de Foucault, d'un Marcel Légaut, d'un Maurice Zundel, d'un Jean Vanier, pour ne nommer que ceux-là. Avec cette conception-ci de la spiritualité, on ne désigne donc pas uniquement la condition de possibilité de la vie intérieure, mais, aussi ou en outre, la condition concrète de réalisation de l'existence humaine en tant qu'elle comporte une dimension spirituelle.

2. Voir aussi Solignac (1932, col. 1142-1150).

3. Voir aussi Congar (1963, 15-34).

4. Sur cette évolution historique: Adnès (1932, col. 1922-1923.1934-1935), Solignac (1932, col. 1142-1160). Sur les écoles de spiritualités, consulter entre autres Dupuy (1932, col. 1169-1173).

On pourrait toujours se demander si c'est bien à l'univers religieux/théologique qu'est attribuable ce renversement de perspective ou si ce n'est pas plutôt à l'univers philosophique/profane caractérisant la modernité en général qu'il faut l'imputer. En effet, avec la modernité naissante, la philosophie tout autant que les sciences ont retourné leurs projets de connaissance et d'action sur le monde en direction de la subjectivité — et non plus en direction des objets, comme dans une ontologie métaphysique classique. Une révolution copernicienne à cet égard fait en sorte que la subjectivité devient la condition de possibilité de l'objectivité de la connaissance et de l'intervention dans le monde. L'explication des phénomènes du monde et la gestion de ce monde sont entreprises à partir de l'instance du sujet; la production d'une connaissance *humaine* de l'univers et de l'humain amène les sciences modernes à l'hyperspécialisation compte tenu d'une complexification, sans terme définitif, des phénomènes à comprendre.

C'est tout le rapport au réel et à nous-mêmes qui change. Le concept d'expérience (*Erfahrung*), notamment, fait désormais partie intégrante de la théorie de la connaissance et de la méthodologie d'une science. Tout projet typiquement moderne fonde le savoir et l'agir sur l'expérience concrète du monde en tant qu'une rationalité opératoire — et donc désubstantialisée, pas uniquement logique et abstraite — détermine précisément, comme jamais auparavant, les objets de l'expérience. La recherche de vérité s'engage comme vérification-validation par nous de nos hypothèses sur le monde et sur nous-mêmes. Puisqu'un phénomène, c'est bel et bien une représentation rationnelle du monde dont nous faisons l'expérience, il y a fort à parier que le rapport entre théorie et pratique continue d'être mimétique (la théorie est un double de l'expérience phénoménale), ce qui constitue la limite de leur circularité praxéologique.

Cette autre ressemblance établie, cet autre rapprochement fait entre rationalité et spiritualité met en lumière dans quelle mesure on peut en conséquence chercher à comprendre la spécificité de la tradition spirituelle chrétienne. Avec la question de l'instance du sujet, de l'intériorité — et on pourrait inclure de la conscience en tant que cette instance préside à tout —, un tournant historique de la tradition (philosophique et théologique) chrétienne est manifesté; on pourrait aussi en dire autant de la tradition occidentale moderne. Il s'agit donc, sans aucun doute, d'un paradigme pour penser le réel et notre existence. Or, ce paradigme laisse encore place à un apport spécial de la tradition chrétienne pour la spiritualité. On peut le situer en fonction de l'expérience vécue (*Erlebnis*), qui relève et produit des valeurs et des convictions personnelles: bien entendu, en jouant têt ou

tard à nouveau la carte des valeurs et des convictions spécifiquement spirituelles, voire chrétiennes⁵.

Des études en spiritualité orientées en conséquence donnent lieu à ce qu'il est devenu commun d'appeler la « théologie spirituelle » et à quoi nous avons été habitués. Il en va essentiellement d'une entreprise de savoir, sur l'expérience cette fois intérieure. La connaissance du monde intérieur, l'exposition de l'intériorité dite spirituelle et l'explication de son fonctionnement n'ont peut-être pas dupliqué celles du monde qui nous entoure, et pour cause quand on comprend les changements épistémologiques qu'implique ce paradigme pour nous moderne. Il n'en demeure pas moins que la démarche et la visée de savoir — et de « savoir pour pouvoir » ne point agir indûment afin de laisser Dieu agir en l'âme, clament les mystiques⁶ — se poursuit sur l'« objet » nouveau que constitue la subjectivité en ses opérations dites typiquement spirituelles⁷.

Est-il possible, est-il pensable que les orientations objectale et subjectale (pour ainsi dire) de la spiritualité la maintiennent dans un cadrage, en un « lieu » qui lui est impropre, nonobstant des démarches et des résultats certes relativement fructueux? Je tente à présent d'ouvrir une voie en ce sens.

-
5. En ce sens, j'ai signalé ailleurs (Pouliot 2007, 47-63) le risque d'en rester à une théorisation de la spiritualité, misant sans cesse et encore sur la portée même du savoir dans une certaine approche de la question.
 6. Insistons. Il faut reconnaître que le statut désormais accordé à l'expérience — c'est-à-dire à l'intérieur même de la théorie de la connaissance — a littéralement transformé le projet du savoir, comme les mystiques modernes en témoignent expressément. Il s'agit de leur propre transformation, en même temps qu'est reconduit tout autrement ce projet du savoir au cœur même de l'action, cette fois. Ce déplacement me semble finement formulé par Surin, qui parle du « vrai intérieur », les deux termes jouant là tour à tour le rôle de substantif et de qualificatif.
 7. Si la position de savoir reste sauve pour des études en spiritualité orientées par et sur la subjectivité, un « durcissement des choses », incluant des « choses spirituelles », s'est aussi produit avec le positivisme scientifique et le dogmatisme absolutiste philosophique et religieux issus du XIX^e siècle, à quoi il convient d'ajouter le psychologisme qui a depuis envahi nombre d'études des phénomènes dits « expérience mystique/spirituelle » — je pense aux études actuelles sur la spiritualité en milieu de la santé. En réclamant des opérations typiquement spirituelles ou, dans les termes actuels d'un grand débat dans les milieux de santé, en réclamant une dimension spécifiquement spirituelle de la personne, on aboutit tôt ou tard à ce durcissement, à une « chosification » de la réalité spirituelle, tantôt dans son aspect subjectif tantôt dans son aspect objectif. Il n'est pas insignifiant que, de nos jours, la psychologie semble avoir pris le relais de la mystique.

3. L'esprit de la spiritualité

Il est possible de dégager une autre orientation, langagière et herméneutique, de la spiritualité à partir de la tradition chrétienne. « Le spirituel » dont il s'agit alors concerne non pas d'abord l'expérience de ce genre mais le rapport même à l'expérience, quelle qu'elle soit. L'esprit de la spiritualité, c'est une pratique; c'est un rapport vécu et ce rapport (sujet-objet) préside constitutivement et donc pratiquement au procès du sujet comme de son objet. Risquons le néologisme de l'« aspirationalité » pour signifier moins le privatif et surtout pas l'exclusion des précédentes conceptions de la spiritualité, mais leur mise en suspens; pour parler un peu à la manière de Heidegger, il s'agit de remettre de l'avant cela même d'où retourne, tout en s'effaçant, les diverses manifestations phénoménales, auparavant indiquées à gros traits, de la spiritualité. Cette autre orientation de la spiritualité est donc contemporaine de celles déjà aperçues, qui, elles, sont secondes par rapport à elle.

Ce qui est en vue avec « le spirituel » n'est pas étranger à la tradition chrétienne. Louis Bouyer (1949) en trouve les traces déjà dans l'antique signification du mot « mystique », qui rejoint et recouvre ce que l'on exprimerait de nos jours en termes de pratique signifiante⁸. Michel de Certeau

8. Le terme *mystikos*, désignant « mystique », provient du verbe *muo* qui signifie : fermer et, plus particulièrement, fermer les yeux. Dans un relevé historiographique à cet effet, Louis Bouyer (1949, 6-7) expose que le terme *mystikos* relève d'abord d'un contexte rituel et y appartient même par-dessus tout. Ainsi, à un premier stade dans l'emploi du mot, déjà à l'époque hellénistique, « le secret qu'il [*mystikos*] vise est un secret purement rituel. Ce sur quoi les initiés doivent être comme aveugles pour ceux qui les interrogeaient, ce n'est pas sur une doctrine, une connaissance ésotérique, mais bien simplement sur les détails d'un rituel. La preuve en est que tous les philosophes grecs, à commencer par Platon, se sont ingénies, visiblement à leurs risques, à trouver un sens aux "mystères", sans que personne ait jamais songé à les accuser d'en trahir le secret. Au contraire, il est remarquable que personne ne nous ait dit en quoi consistait, par exemple pour les grands mystères d'Eleusis, l'essentiel du cérémonial, cependant qu'Alcibiade et ses compagnons furent accusés d'un sacrilège inexpiable pour en avoir, dans l'ivresse, mimé quelque chose [...]. Dans la religiosité hellénistique, ce n'est pas le "secret" qui est proprement "mystique", ce n'est pas le secret d'aucune ineffable connaissance religieuse, c'est le secret d'un rite dans sa pure matérialité. De fait, il s'avère de plus en plus que les mystères de l'hellénisme n'ont jamais transmis autoritativement aucune doctrine spirituelle aristocratique, au contraire de ce que supposèrent tant d'historiens influencés par le romantisme. » Puis, après avoir noté quelques possibles transpositions du terme au cours des âges, Bouyer affirme que « cette transposition [...] est toute littéraire et n'aboutit à caractériser aucune doctrine, à bien plus forte raison aucune expérience religieuse particulière. Le rituel secret des mystères frappait trop vivement les imaginations grecques pour ne

(1982) reprend le collier quand il expose, à son tour, le travail langagier des mystiques modernes, travail qui définit précisément ce qu'ils sont par ce qu'ils font du discours religieux, des savoirs théologiques, des vérités de la foi; pour lui, c'est clairement leur usage du langage qui est mystique et qui constitue « le mystique »⁹ — ce que j'appelle « le spirituel ». Aussi l'itinéraire spirituel, qui a tant intéressé la théologie spirituelle du « Grand siècle » et du siècle suivant, devient-il, avec l'éclairage de Michel de Certeau (1970, 488-498), enjeu d'itinérance par quoi problématiser la Parole comme lieu d'altérité pour faire la vérité¹⁰. Mino Bergamo (1992), quant à lui, pose l'indétermination fondamentale de l'expérience spirituelle (ce qui n'appartient pas à la « théologie spirituelle » ni à l'expérience spirituelle là décrite). J'ai examiné (Pouliot 2009; 2003) ce « spirituel » en situant la spiritualité non plus comme une discipline particulière de la théologie, mais comme condition de production et de validation du discours théologique nommément. Pour d'autres théologiens contemporains, c'est la Parole qui constitue l'esprit de la spiritualité, qui l'expose en une relation vive ou en oraison sur toute la vie, qui produit le décentrement et la créativité au cœur de la spiritualité¹¹.

La difficulté de penser le spirituel-en-acte tient à la difficulté à entrer dans une perspective structurale. On a l'habitude de concevoir un objet puis un sujet — un objet du savoir et un sujet du savoir — pour ensuite considérer leur rapport. Mais dès que la perspective est convenablement retournée, pour poser un rapport non pas binaire (objet + sujet) mais ternaire (« Au commencement existe la Relation »), « le spirituel » s'entend de manière éminemment pratique et fondamentale, non plus technique et fondationaliste; et alors s'articulent des termes (au sens fonctionnel du mot) qui demeurent seconds par rapport à un-ce-qui-préside toujours déjà

pas leur fournir d'une façon toute naturelle un riche symbolisme poétique. D'où, dès Platon à tout le moins, la tendance qui ne fera que s'affirmer avec les Alexandrins, à évoquer le rituel mystérieux et les termes qui s'y rattachent pour désigner les réflexions et les recherches portant sur l'énigme du monde: toute pensée métaphysique, qu'elle soit ou non religieuse d'ailleurs, et plus généralement encore toute découverte laborieuse, quel qu'en soit l'objet. » Bref, Bouyer rattache l'étymologie du terme « mystique » à la matérialité même d'un faire-rite, c'est-à-dire à une pratique — que je dis « signifiante » — où le savoir n'est précisément pas l'enjeu ni le point de départ, même s'il peut en être un *output*.

9. Voir aussi De Certeau (2005).

10. Voir aussi De Certeau (1982; 2005).

11. Voir Bellet (2011), Zundel (1962), Fortin (2009, 23-34), Fortin (2005, 125-137), Pouliot (2010, 121-142).

à leur avènement. Une structuration concrète (*con-crescere*, qui croît avec) de réalités interreliées est l'enjeu du spirituel-en-acte. Ce qui se trouve structuré à la fois comme objet et comme sujet doit être pratiquement postulé, en rien théoriquement présupposé ou déduit.

Cet esprit de la spiritualité trouve aussi écho avec le courant de l'herméneutique moderne. Là où l'interprétation cesse d'être un geste second par rapport à des données, des faits et des sujets qui, arrimés au savoir, recourent au « moyen de l'interprétation », le projet d'une véritable herméneutique philosophique prend enfin place. Ce projet s'est initialement défini comme une dé-régionalisation de l'interprétation¹² pour la faire passer d'un exercice technique ou esthétique¹³ à une condition fondamentale et donc structurante de l'existence humaine¹⁴. L'horizon du langage, d'un langage constitutif du monde comme de nous-mêmes, mine tout positivisme et donc tout foundationalisme ; il produit notamment un déplacement capital quant au mimétisme de notre pensée et de nos systèmes philosophiques, qui misent tout sur la représentation des phénomènes¹⁵. On ne peut non plus ignorer le constructivisme qui se répercute de plus en plus dans l'esprit scientifique moderne, avec la physique quantique notamment, où le monde physique devient lui-même spirituel (voir Bachelard 1934).

Par conséquent, nous pouvons aujourd'hui discerner un apport différent, tout neuf encore, de la tradition chrétienne aux études en spiritualité,

12. Ce fut clairement le projet de Friedrich Schleiermacher de sortir le problème de l'interprétation du domaine biblique où il était maintenu afin d'en faire une question universelle. Pour divers écrits de l'auteur et diverses analyses de ses travaux, voir <plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/#4> (consulté le 23 août 2019).

13. Un Schleiermacher a parlé de l'art de l'herméneutique tandis qu'un Wilhelm Dilthey a davantage déployé — non exclusivement, il est vrai — le caractère technique de l'interprétation dans l'ensemble des sciences de l'esprit. Sur Dilthey, voir <plato.stanford.edu/entries/dilthey/#Bib> (consulté le 23 août 2019).

14. L'existentialisme de Martin Heidegger (1985) se constitue comme une herméneutique du *Dasein* (l'être-là, jeté dans le monde). Un projet herméneutique appliqué à l'histoire et à la tradition a été élaboré par Hans Georg Gadamer (1976). Difficile de passer sous silence l'inflexion herméneutique donnée, par Paul Ricoeur (2013), à une phénoménologie maintenue dans sa stature husserlienne.

15. Pour une critique du foundationalisme et du mimétisme qui s'y rattache, voir Thiel (1994), Schweiker (1990), Fodor (1995), Schüssler Fiorenza (1986). Je me suis intéressé à la représentation (*mimesis*) au cœur de nos discours pour signaler qu'elle n'est pas le sens premier ni ultime ni même le tout de ces discours sur le réel ; nous manquons à mettre de l'avant la signification (*semiosis*) qui traverse, qui advient au travers de toute représentation (Pouliot 2015, 29-39).

à condition d'y reconnaître un non-lieu quant aux traditionnelles orientations objectale et subjectale de la spiritualité. Il n'en va pas d'une fin de non-recevoir quant à ces dernières, puisqu'elles demeurent précisément des (mi-)lieux et des réalisations secondes par rapport à ce dont elles retournent et qui leur est originaire. Il en va plus exactement d'un « lieu » qui n'en est pas un parce qu'il ne se montrera jamais lui-même mais appellera toujours les autres orientations sans jamais coïncider avec l'une ou l'autre, voire avec l'une plus qu'avec l'autre. La tradition spirituelle chrétienne peut donc, paradoxalement, être réexplorée dans une spécificité telle qu'elle n'en est point une.

On peut souhaiter et espérer que les études en spiritualité soient resituées en direction de cette tierce avenue, langagière et herméneutique, en fonction de laquelle il y a fort à parier qu'elles puissent aujourd'hui, avec une pertinence expresse, engager l'interdisciplinarité et s'y engager elles-mêmes. Il reste à reconnaître les indices de cette autre tournure pour l'assumer jusqu'au bout, radicalement et de manière auto-implicative et réflexive. C'est peut-être déjà trop et trop vite de désigner là « la spiritualité », car il en va d'une totale désubstantialisation de l'esprit comme d'une déchosification du réel, pour traverser nommément le matérialisme plat et binaire qui règne à notre époque; « le spirituel » est un enjeu pratique, critique et herméneutique. « Spiritualité » ne s'oppose pas à matérialité, mais l'assume et la recrée comme « du tout autre ». La « vie spirituelle » n'est pas simplement une autre dimension de l'existence humaine, à côté de, au-dessus de, au fond des autres dimensions que seraient la vie intellectuelle, la vie morale, la vie sociale, la vie biologique (etc.); il s'agit d'un acte, d'une mise en œuvre reconnaissable dans ces dimensions qui demeurent secondes — pas secondaires. Nommer et penser ce « spirituel » comme « expérience (spécifiquement) spirituelle » ou comme « pratique (spécifiquement) spirituelle » n'est certes pas impossible, mais reste réducteur, car on ne rend pas compte, de la sorte, de l'esprit de la spiritualité, que la pratique du langage le plus ordinaire atteste et illustre.

C'est donc au langage qu'il importe de s'intéresser. Le langage théologique, le langage philosophique, le langage spirituel/mystique, le langage scientifique, le langage de l'enfant « font la spiritualité »; ils en sont le fonctionnement. C'est le « geste de spiritualité », « le spirituel » comme geste à portée créatrice parce que véritable mode d'existence, qui devrait nous intéresser. C'est la *figure* même du Verbe fait chair pour une chair devenant verbe qu'il s'agit de reprendre à nouveaux frais: non pour en faire un savoir, comme cela en fut la « tournure », mais y trouvant une

manière de procéder, de parler, d'être qui est œuvre de transcendance. C'est un déplacement quant à nos savoirs et donc dans nos représentations du réel qu'il s'agit d'opérer pour y lire des manières concrètes de faire, de penser, de signifier... qui constituent chaque fois des actes, des processus, des relations concrètes et vivantes. C'est en cela, peut-on croire, que les études actuelles en spiritualité peuvent apprendre de l'intersubjectivité et de l'interdisciplinarité, et tout autant y contribuer.

Bibliographie

- ADNÈS, P. (1932), « Mystique: II — Théories de la mystique chrétienne — B. XVI^e-XX^e siècles », dans M. VILLER (1932-) dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, col. 1919-1939.
- AGAESSE P. et M. SALES (1932), « Mystique: III — La vie mystique chrétienne », dans M. VILLER (1932-), dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, col. 1939-1983.
- BACHELARD, G. (1934) [2012], *Le nouvel esprit scientifique*, Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- BELLET, M. (2011), *Translation. Croyants (ou non) passons ailleurs pour tout sauver!*, Paris, Bayard.
- BERGAMO, M. (1992), *La science des saints*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- BOUYER, L. (1949), « Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot », *Supplément de la vie spirituelle*, 9, p. 3-23.
- CONGAR, Y.-M. (1963), « Langage des spirituels et langage des théologiens », dans *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961* (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg), Paris, Presses universitaires de France, p. 15-34.
- DEBLAERE, A. (1932), « Mystique: II — Théories de la mystique chrétienne — A. La littérature mystique au Moyen Âge », dans M. VILLER, dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, col. 1902-1919.
- DE CERTEAU, M. (1970), « L'expérience spirituelle », *Christus*, 17/68, p. 488-498.
- _____ (1982), *La fable mystique. ZM^e-ZMM^e siècle*, tome I et II, Paris, Gallimard.

- _____ (2005), *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard / Seuil.
- DUPUY, M. (1932), « Spiritualité: II. La notion de spirituel », dans M. VILLER (1932-), dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, col. 1160-1173.
- FODOR, J. (1995), *Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguring of Theology*, Oxford, Clarendon Press.
- FORTIN, A. (2005), « De la recherche d'identité à l'écoute de la Parole », *Lumen Vitae*, 60/2, p. 125-137.
- _____ (2009), « La prise de parole, lieu de spiritualité pour les laïques », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 126, p. 23-34.
- GADAMER, H. G. (1976), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- HEIDEGGER, M. (1985), *Être et temps* / trad. par E. Martineau, Paris, Authentica.
- POULIOT, É. (2003), *Éthique et mystique. Éclaircissement de l'acte théologique au revers d'une qualification chrétienne de la morale*, thèse de doctorat présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval <www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/QQLA/TC-QQLA-21201.pdf> (consulté le 23 août 2019).
- _____ (2007), « Theorization of Spirituality in Health Care. An Illustration Through Occupational Therapy », dans C. Dumont & G. Kielhofner (2007), dir., *Positive Approaches to Health*, New York, Nova Science Publishers, p. 47-63.
- _____ (2009), « D'une spiritualité autre à la spiritualité autrement », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 126, p. 93-106.
- _____ (2010), « Par ici la sortie. Ce qu'il advient de la spiritualité dans l'horizon du langage », *Théologiques*, 18/2, p. 121-142.
- _____ (2015), « Au travers de la représentation du témoignage », *Laval théologique et philosophique*, 71/1, p. 29-39.
- RICŒUR, P. (2013), *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides.
- SCHÜSSLER FIORENZA, F. (1986), *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, Crossword.
- SCHWEIKER, W. (1990), *Mimetic Reflection. A Study in Hermeneutics, Theology and Ethics*, New York, Fordham University Press.

- SOLIGNAC, A. (1932), « Spiritualité — 1. Le mot et l'histoire », dans M. VILLER (1932-), dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, col. 1142-1160.
- SURIN, J.-J. (s.d.) [1963], *Guide spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer.
- THIEL, J. E. (1994), *Nonfoundationalism*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers.
- VANDENBROUCKE, F. (1950), « Le divorce entre théologie et mystique », *Nouvelle Revue Théologique*, 72, p. 372-389.
- VON BALTHASAR, H. U. (1984), « Théologie et sainteté », *Dieu vivant*, 12, p. 23-24.
- ZUNDEL, M. (1962) [1986], *Morale et mystique*, Beauceville, Éd. Anne Sigier.

Résumé

L'apport de la tradition chrétienne dans les études en spiritualité peut être décrit de façon liminaire en fonction de trois orientations majeures dans le champ de la spiritualité : les objets de la spiritualité, le sujet de la spiritualité, l'esprit de la spiritualité (entendu comme le rapport même du sujet-objet de spiritualité).

Abstract

Contribution of the Christian tradition to studies in spirituality can be described in a summary way according to three major orientations in the field of spirituality: the objects of spirituality, the subject of spirituality, and the relation itself of subject-object in spirituality.