

4  
3)  
UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ESSAI  
SUR LE QUIÉTISME.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG,

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE

Le Jeudi 13 Août 1846, à 5 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

ERNEST DHOMBRES,

DU VIGAN (GARD),

Bachelier ès lettres.

La soutenance aura lieu à l'Académie.

STRASBOURG,

IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.

1846.

12

A

**MON PÈRE**

ET

**A MA MÈRE.**

**Faible témoignage du plus tendre amour filial.**

**LE BICHONNE**  
MONTMARTRE  
1884

**ERNEST DHOMBRES.**

**FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE  
DE STRASBOURG.**

---

**M. BRUCH** ✱, Doyen de la Faculté.

**MM. BRUCH** ✱, }  
**RICHARD,** }  
**FRITZ,** } **Professeurs de la Faculté.**  
**JUNG,** }  
**REUSS,** }  
**SCHMIDT,** }

---

**M. SCHMIDT,** Président de la soutenance.

**MM. SCHMIDT,** }  
**FRITZ,** } **Examineurs.**  
**JUNG,** }



*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions  
particulières au candidat.*

# ESSAI

## SUR LE QUIÉTISME.

---

### INTRODUCTION.

Au siècle de Louis XIV, tandis que le catholicisme français resplendissait de tout l'éclat du trône, mais vivait plus dans l'imagination des artistes, dans l'éloquence de ses prédicateurs et dans les hommages rendus à son brillant clergé que dans le cœur du peuple, quelques voix réformatrices osèrent s'élever dans son sein et troubler sa majestueuse immobilité. Du fond des solitudes de Port-Royal, l'austère Jansénisme vint lui redire le dogme augustinien qu'il avait désappris, et, par les mœurs sévères d'un Arnaud, d'un Saint-Cyran, d'un Pascal, censura indirectement le faste de l'Église. On persécuta ces calvinistes déguisés; une bulle pontificale essaya de les flétrir: ils se compromirent eux-mêmes par les excès des *convulsionnaires*; mais le parti ne périt point: il alla en Hollande former une Église indépendante, et persista même en France sous la forme d'une opposition muette qui n'est pas encore éteinte. Le *Quiétisme*, bien moins sérieux, bien moins important, protesta au nom d'un mysticisme raffiné contre le formalisme de la dévotion générale: il occupa beaucoup le grand monde, mit en scène d'illustres personnages, mais ne survécut pas à la condamnation de son plus célèbre défenseur, et s'éteignit avec le siècle de Louis XIV.

C'est de ce dernier parti religieux, dont l'existence fut si courte et si agitée, que nous nous occuperons dans ce travail. L'étude du quiétisme est plus compliquée qu'on ne pourrait le croire. Il a peu d'importance par lui-même; mais il en a acquis beaucoup par les circonstances qui l'ont entouré. Répandu surtout à la cour, où la dévotion était à la mode, depuis que M.<sup>me</sup> de Maintenon, plus prude que pieuse, dominait le roi, sa faveur et ses disgrâces, ses progrès et sa condamnation ont provoqué le conflit des intérêts les plus variés : il a mis aux prises deux grands génies et soulevé entre eux un procès dont toutes les pièces auraient besoin d'être revues pour contrôler sur ce point l'opinion traditionnelle, évidemment trop légère pour être irrévocable; un procès qui, bien étudié, fournirait pour le jugement des deux évêques des données toutes nouvelles, des révélations précieuses, destinées peut-être à modifier sensiblement les idées reçues. Enfin, le quiétisme à côté de cette face historique, féconde, comme on le voit, en intéressants résultats, mais environnée de difficultés, présente aussi une face dogmatique : c'est un système religieux, c'est un ensemble de préceptes chrétiens, c'est une *spiritualité*, comme on disait alors, dont il faut examiner les principes et apprécier la valeur. Ici donc s'ouvre toute une autre série de recherches intéressantes et difficiles à leur tour, et qui, ajoutées aux précédentes, donnent évidemment lieu à un travail considérable.

Dans notre première ignorance du sujet, nous avons commencé par faire marcher de front ces deux ordres de recherches, et nous allions demandant aux mémoires du temps, aux traités quiétistes, aux historiens modernes, des

données sur la doctrine du quiétisme et sur son histoire. Force a été de nous restreindre, sous peine de devenir l'auteur d'un volume, et nous avons dû choisir entre les deux points de vue. Nous nous sommes décidé pour le point de vue dogmatique, qui exige des recherches moins longues et moins minutieuses, qui est peut-être plus sérieux, et qui en tout cas a été moins souvent traité.

Bien peu de lecteurs peut-être nous sauront gré d'avoir retracé les subtilités du quiétisme, et d'avoir pris la peine d'exposer et de critiquer des principes passés pour ne plus revenir; mais outre l'intérêt qui s'attache à toute aberration religieuse, le quiétisme offre celui d'une doctrine qui, quels que soient ses écarts et ses subtilités, appartient à une des tendances les plus remarquables de la conscience religieuse, le mysticisme; d'une doctrine qui a provoqué d'illustres censures et d'illustres suffrages; d'une doctrine, enfin, qui remet en question des points essentiels du christianisme souvent attaqués par d'autres côtés, et qui ne va à rien moins qu'à ébranler les bases de la pure foi et à miner le terrain étroit où elle doit se maintenir pour ne pas incliner à des principes destructeurs de toute morale.

Il n'est donc pas sans intérêt, il nous semble, de nous arrêter à l'examen dogmatique du quiétisme.

Cet examen portera sur les principaux ouvrages qui exprimèrent ce système: il sera successivement une exposition et une critique. Nous avons cru devoir séparer ces deux éléments de l'examen, afin de faire connaître, par une exposition toute simple, les auteurs en question d'une manière plus immédiate, plus fidèle, plus vivante,

et de laisser ensuite la critique se former d'elle-même.

Disons maintenant, pour excuser en partie toutes les imperfections de ce travail, qu'au point de vue où nous nous sommes placé, nous avons été à peu près réduit à nos seules forces. Les deux principaux ouvrages du temps sur les dogmes quiétistes, c'est-à-dire, l'*Instruction sur les États d'oraison* de Bossuet, et la *Réfutation du quiétisme* par Nicole, attaquent le quiétisme au point de vue des doctrines catholiques, de la tradition, ou de ce qu'on appelle la théologie de l'école. D'ailleurs, comme on doit l'attendre d'une polémique contemporaine, ils s'occupent de détails souvent insignifiants plus que de l'ensemble. Les historiens modernes, assez riches pour ce qui regarde le point de vue historique, ne disent presque rien des dogmes du quiétisme. Schrœckh<sup>1</sup> donne des principaux monuments une analyse assez complète, mais pas du tout critique. Hagenbach<sup>2</sup>, qui consacré une vingtaine de pages au quiétisme, n'a su que copier Schrœckh pour les faits, se perdre dans des détails biographiques, et donner sur le point qui nous occupe des phrases pompeuses, mais d'un vague désespérant.

Dans ces derniers temps quelques écrivains français se sont occupés de ce sujet avec une tout autre connaissance de cause. M. Michelet<sup>3</sup>, dans son livre *Du prêtre, de la femme et de la famille*, a naturellement parlé, à propos

---

<sup>1</sup> Schrœckh, *Neuere Kirchen-Geschichte*, 7.<sup>e</sup> vol., p. 452 — 473.

<sup>2</sup> Hagenbach, *Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation*, 4.<sup>e</sup> vol., 17.<sup>e</sup> et 18.<sup>e</sup> leçons.

<sup>3</sup> Michelet, *Du prêtre, de la femme et de la famille*. Paris, 1845, chap. II, V, VI, VII, VIII, IX, X.

de *la direction* au 17.<sup>e</sup> siècle, du quiétisme, qui y eut une large part. Il en a parlé avec esprit et finesse, cela va sans dire, mais nous pouvons ajouter : avec vérité et nouveauté. M. Nisard<sup>1</sup> a écrit, avec tout le charme qui le caractérise, deux articles dans la *Revue des deux mondes* : le premier sur la querelle de Fénelon et de Bossuet, le second exclusivement sur Fénelon. Bien qu'il ne nous ait rien fourni directement sur le dogme quiétiste (il se gardait, lui, du point de vue théologique), nous ne pouvons nous empêcher de dire combien son jugement hardi, neuf et vraiment critique a heureusement influé sur notre manière de voir.

Quelles que soient du reste les ressources dont nous soyons redevables pour ce travail aux auteurs que nous avons cités, et à ces deux derniers surtout, nous répétons que pour le côté du sujet que nous avons traité, nos réflexions sont avant tout et presque uniquement celles que nous a suggérées la lecture des principaux traités quiétistes.

## I. MYSTICISME. QUIÉTISME.

Le quiétisme est un système mystique; il est la forme sous laquelle le mysticisme parut au sein de l'Église catholique dans la seconde moitié du 17.<sup>e</sup> siècle. Qu'est-ce donc, avant tout, que le mysticisme? Nous exposerons nos idées actuelles sur ce sujet avec franchise, mais non sans défiance; car la question n'est pas pour nous, tant s'en

---

<sup>1</sup> *Revue des deux mondes*, n.<sup>os</sup> du 15 juillet 1845 et du 15 mars 1846.

faut, suffisamment éclaircie, et nous n'ignorons pas qu'elle appartient aux régions les plus élevées de la théologie chrétienne.

Le mysticisme est fondé sur une fausse détermination des rapports entre l'homme et Dieu.

Le bon sens, qui est la meilleure des philosophies, et l'Évangile, qui dépasse toutes les spéculations humaines, constatent l'existence de la personnalité *infinie* de Dieu et de la personnalité *finie* de l'homme. Mais ces deux personnalités, quoique distinctes, ne sont pas isolées. Nous ne sommes pas Dieu et Dieu n'est pas nous : mais nous sommes en Dieu et nous ne saurions être hors de lui. Il y a donc un rapport ontologique entre l'homme et Dieu. Ce rapport, l'Évangile ne le formule nulle part, pas plus qu'il ne formule le rapport ontologique du second élément du fini, le monde, avec Dieu. Il le laisse dans une incertitude complète en posant le fini (l'homme et le monde) comme une *création*. Et c'est en vain que la raison humaine prétendrait l'éclaircir, car elle manquera éternellement d'une base indispensable, la connaissance objective de Dieu. L'histoire de la philosophie est là pour attester son impuissance et pour prouver clairement qu'elle ne peut statuer un rapport entre les deux termes qu'en absorbant l'un dans l'autre, c'est-à-dire en niant l'un ou l'autre, ce qui est précisément la négation du rapport cherché.

Mais si le christianisme, comme toute saine philosophie, ne statue rien sur le rapport ontologique de l'homme à Dieu, il formule clairement un autre rapport. Prenons l'homme tel qu'il est, ensemble harmonieux de trois

facultés, l'intelligence, le sentiment, la volonté; nous trouverons que l'homme peut connaître Dieu, l'aimer et lui obéir. Connaître Dieu : ce rapport est donc avant tout un rapport de connaissance; il deviendra ensuite un rapport d'amour et d'obéissance.

Or, à quoi s'applique cette connaissance? Non pas à l'infini lui-même, car alors ce ne serait plus une *connaissance*, ce serait une *vue*, une *perception*, et le fini ne peut voir ou percevoir l'infini. Cette connaissance s'applique à l'*idée* de l'infini; l'infini se révèle à nous par son idée: l'idée, voilà l'intermédiaire entre le fini et l'infini, voilà le *milieu* du rapport entre l'homme et Dieu<sup>1</sup>. Et quelles sont les formes sous lesquelles nous apparaît cette idée? Les formes du vrai, du bien et du beau. Le vrai, le bien, le beau, voilà les trois reflets de l'infini que nous pouvons saisir; voilà les trois aspects de l'idée de l'infini, qui est l'objet de notre connaissance. — Mais de l'idée l'esprit humain remonte à l'*être*, des formes il remonte au *type*: il réunit les manifestations de l'infini dans une personnalité sublime, et il s'élève à l'idée de Dieu, souveraine vérité, souveraine beauté, souveraine bonté<sup>2</sup>. — Et comme l'homme n'est pas seulement intelligence, mais sentiment et volonté, il se porte de toute la puissance de son être vers le type éternel de ce qu'il conçoit comme parfait et souverainement aimable; il aime le Dieu qu'il a connu, et en vertu de cet amour il cherche à se conformer dans le déploiement de

---

<sup>1</sup> Cousin, Fragments philosophiques, p. 185 — 190. — Schmidt, Essai sur les mystiques du 14.<sup>e</sup> siècle, p. 8 — 10. Strasbourg, 1836.

<sup>2</sup> *Bonté*, dans le sens absolu, ce qui est bon en soi.

toute son activité aux lois de l'être parfait; il s'efforce de réaliser les idées éternelles dont Dieu est la personnification. C'est ainsi qu'au rapport de connaissance s'ajoute le rapport d'amour et le rapport d'obéissance.

Voilà l'enseignement de la philosophie; il ne contredit pas celui du christianisme. Le christianisme en effet ne statue pas d'autres rapports entre l'homme et Dieu que ceux que nous venons d'indiquer; seulement il ajoute un fait nouveau et fécond à leur histoire : il annonce qu'ils sont brisés et qu'il vient les rétablir. Le christianisme part du fait que le péché a obscurci dans l'homme la connaissance de Dieu, éteint son amour, anéanti son obéissance; et il vient, par la révélation de Dieu en Jésus-Christ, réformer, épurer, agrandir cette connaissance, rallumer cet amour, rétablir cette obéissance. Mais il ne vient pas établir un autre genre de rapports, car il régénère la nature humaine, mais il ne l'abolit pas. — Le Dieu des chrétiens est resté dans une *lumière inaccessible*<sup>1</sup>, et il ne s'est approché de l'homme que par un intermédiaire, l'idée, la vérité. La vérité est l'objet de la révélation chrétienne. C'est par la vérité qu'elle rallie l'homme à Dieu; c'est par la vérité qu'elle le prend, l'arrache aux mortelles étreintes du péché et le rend à la vie véritable. La révélation chrétienne nous fait *connaître* Dieu. La *connaissance*, voilà donc le fondement du rapport entre le chrétien et son Dieu, et sur cette base vont s'élever les deux phénomènes psychologiques dont nous avons constaté l'enchaînement nécessaire, l'*amour* et l'*obéissance*. Il est inutile de dire avec quelle puissance

---

1 1 Timothée VI, 16.

ils naissent dans le cœur de l'homme; leur énergie est naturellement proportionnée au degré de la connaissance; or, le christianisme a seul donné à l'homme la véritable connaissance de Dieu. — L'essentiel ici est de constater le point de départ, la connaissance; ce point de départ, comme nous venons de le voir, est attesté, est donné par le fait même d'une révélation, qui est le fait primordial du christianisme; il est de plus clairement indiqué par la révélation elle-même, qui pose *la vérité* comme base de la vie religieuse; il est enfin démontré par l'expérience chrétienne.

Nous pouvons donc conclure que le christianisme pose le rapport de l'homme avec Dieu comme un rapport de connaissance, qui devient, par une loi psychologique, un rapport d'amour et un rapport d'obéissance; or, connaissance suppose intelligence; amour, sentiment; obéissance, volonté. Ce triple rapport de l'homme avec Dieu est donc la mise en exercice des trois facultés de son être : c'est donc un rapport *moral* et *actif*. La permanence de ce rapport est ce que nous appelons *l'union avec Dieu*. Nous pouvons donc dire que l'union de l'homme avec Dieu est une union *morale* et *active*.

Mais l'âme humaine ne s'est pas toujours contentée d'une pareille union. Ne comprenant pas qu'une union morale est à la fois la plus digne de l'homme et la plus digne de Dieu, elle a rêvé une union plus facile, plus évidente, plus conforme à un besoin de son orgueil; elle n'a pas eu assez de la connaissance de Dieu; elle en a voulu la vue, la perception, la jouissance : impatiente des bornes qui la séparent de l'infini, elle a voulu attirer l'infini

dans le cercle de son expérience immédiate; elle a voulu s'affranchir de l'intermédiaire, la vérité, et atteindre *la substance*; elle a statué le rapport substantiel de la créature au Créateur, ce rapport mystérieux inabordable dont nous avons précédemment parlé, et alors elle a absorbé l'homme en Dieu, au lieu de l'unir à lui : cette prétention, cette erreur est précisément celle du mysticisme.

Les mystiques de tous les siècles, philosophes ou chrétiens, parlent comme du sommet de la vie religieuse, comme de la réalisation du but assigné à l'homme par son Créateur, d'un état où l'âme, toujours plus affranchie du monde extérieur, toujours plus dégagée des chaînes terrestres, est intimement unie à l'essence de Dieu, jouit de sa présence véritable, substantielle, est en quelque sorte pénétrée, saturée de lui; or, comment peut s'opérer cette union? Dans cette rencontre immédiate du fini avec l'infini, il faut que l'un des deux soit absorbé, et comme le fini ne peut contenir l'infini, comme l'âme ne peut contenir Dieu, c'est elle qui sera absorbée, qui s'écoulera, se perdra en Dieu. Les mystiques ne reculent pas devant cette conséquence : à chaque instant ils l'expriment comme la consommation de l'union qu'ils rêvent. Ruysbroek dit explicitement ce que d'autres ont dit avant et après lui : « L'âme contemplative est changée, transformée, absorbée en l'Être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine; elle est tellement perdue dans cet abîme qu'aucune créature ne la peut retrouver <sup>1</sup>. » Mais si la destination de l'âme est de se perdre

---

<sup>1</sup> Cette citation est empruntée à *l'Instruction sur les États d'oraison*

en Dieu, d'être absorbée par lui, qu'a-t-elle donc à faire? Évidemment rien; car, si un état est passif, c'est celui de l'absorption, de l'anéantissement; aussi les mystiques répugnent-ils à toute activité; ils ne parlent que de contemplation, de repos, d'extase : s'ils consentent à quelque activité, ce ne sera que pour faciliter la passivité véritable; cette activité ne s'exercera que sur le corps, qu'il faut dompter, affaiblir, pour qu'il ne retienne pas l'âme, et qu'il ne puisse la soustraire à l'action absorbante de Dieu; elle se dépensera en mortifications extérieures; mais elle ne pénétrera pas dans l'être moral. Là il n'y a que repos, tranquillité absolue, anéantissement. — Ici donc tout est contraire au rapport que le bon sens et l'Évangile statuent entre l'homme et Dieu. Dieu est confondu avec l'homme, au lieu d'en être distinct : l'union de l'homme avec lui n'est plus morale, mais *essentielle*; elle n'est plus active, mais *passive*.

Et cependant les mystiques ont quelquefois voulu s'appuyer sur l'Écriture, dont l'enseignement général leur est si opposé. Les auteurs sacrés insistent, en effet, bien souvent sur l'union avec Dieu, qui est la base et le faite, l'alpha et l'oméga de la vie chrétienne; et dans leur langage pittoresque et impressif ils expriment cette union par des figures ou des expressions qui, prises isolément ou dans un sens grossièrement littéral, pourraient conduire à l'idée d'une union substantielle. S. Jean et S. Paul nous four-

---

de Bossuet, liv. I, p. 52. Le Flamand Ruysbroek, mort en 1381, appartient à cette pléiade de mystiques qui illustra le 14.<sup>e</sup> siècle, et dont M. le professeur Schmidt a donné l'histoire.

nissent surtout de pareils passages; mais le respect pour nos Livres sacrés repousse une interprétation aussi superficielle et des conclusions aussi imprudentes. Qu'on lise attentivement ces passages; qu'on ne les sépare pas de ce qui les précède et de ce qui les suit, et l'on se convaincra, 1.<sup>o</sup> que dans la plupart des cas les paroles dans lesquelles on croit trouver un sens mystique, reçoivent forcément du contexte un sens moral et spirituel; 2.<sup>o</sup> que dans tous les cas le sens mystique qu'on voudrait leur donner est inconciliable avec les plus positifs des enseignements bibliques. C'est surtout S. Jean qu'on allègue, mais tout à fait à tort; car il semble, au contraire, avoir combattu les idées mystiques, et nous voyons avec M. Matter<sup>1</sup> que ce grand apôtre paraît vouloir montrer, en opposition aux spéculations émanatistes et panthéistes, par conséquent voisines du mysticisme, si répandues alors, « que cette union avec Dieu, poursuivie jusque-là de tant de manières, est une œuvre plus difficile et plus intérieure que l'on ne pense; qu'elle exige le perfectionnement de nos facultés, qui sont analogues à celles de Dieu, jusqu'à notre ressemblance avec lui, etc. ... » Relisons cet Évangile et surtout les quatre chapitres qui retracent les derniers entretiens du Sauveur. Nous y trouverons toujours, à côté de vives images pour désigner l'union des chrétiens avec Dieu ou avec Jésus-Christ, des paroles qui empêchent de donner à ces emblèmes un autre sens qu'un sens moral. Le chapitre xv nous en offre un exemple irrécusable. Les six premiers versets expriment, par la comparaison du cep et du sarment, un rapport si immédiat qu'on

---

<sup>1</sup> Matter, Histoire du gnosticisme. Strasb., 1843, T. I, ch. X, p. 229.

pourrait le prendre pour *essentiel*; mais les versets 7. 9. 10, le donnent clairement comme un rapport *moral* et *actif*; bien plus, ils établissent, ils formulent les trois degrés de l'union avec Dieu que nous avons énoncés. Verset 7 : *Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous*, voilà la connaissance; verset 9 : *Demeurez dans mon amour* (dans un état d'amour pour moi), voilà l'amour; verset 10 : *Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour*, voilà l'obéissance. Les mêmes remarques peuvent s'appliquer avec la même certitude à une foule d'autres passages<sup>1</sup>. Ici, comme ailleurs, comme dans tout le Nouveau Testament, la vérité est représentée comme l'intermédiaire entre Dieu et l'homme, comme ce qui rallie l'homme à Dieu. Jésus a sanctionné ce principe quand il a dit dans sa sublime prière : « *Sanctifiez les par la vérité.* » Ici, comme ailleurs, comme dans tout le Nouveau Testament, l'homme est appelé à s'unir à Dieu par le développement de toutes ses facultés. Il est donc impossible de tirer des Saints Livres une autre union que celle-là, une union qui ne consisterait pas en ces trois choses : connaître Dieu, l'aimer et le servir. La chimère d'une union *essentielle* et *passive* est en pleine opposition avec la lettre et l'esprit de l'Évangile. A quoi, d'ailleurs, aboutit-elle? Nous l'avons vu, à l'absorption de l'homme en Dieu; or, est-il quelque chose de plus contraire aux enseignements du Nouveau Testament que cette étrange

---

<sup>1</sup> Jean XIV, 20. 23. — Jean XVII, 23. 26. — 1 Jean I, 5 — 7; II, 5 — 6. 23. 24. 27. 29; III, 6 — 11. 24; IV, 12. 15; V, 18. 20. 2 Jean 9. — Éphés. I, 9. 10. — Coloss. III, 3. 16.

idée? Avons-nous besoin de dire qu'il sépare entièrement la personnalité de Dieu de la nôtre, et qu'il poursuit cette séparation après cette vie par un des plus fondamentaux de ses dogmes, la résurrection de la chair?

Nous pouvons donc conclure que le principe du mysticisme est inadmissible pour quiconque écoute la philosophie du bon sens et accepte les enseignements bibliques. Après m'être si longtemps arrêté au principe, je serai très-bref pour les conséquences : il en présente de théoriques et de pratiques ; les unes et les autres sont extrêmement dangereuses.

En théorie le mysticisme touche à un système qui ruine toute morale, le *panthéisme*. Cette affinité ressort de nos observations précédentes : en statuant une union d'essence entre l'homme et Dieu, le mysticisme absorbe, avons-nous dit, l'homme en Dieu, détruit la personnalité humaine. Mais par cela même il infirme la personnalité de Dieu ; car l'existence de Dieu et de l'homme une fois posée, la personnalité de Dieu ne peut plus se concevoir que vis-à-vis de la personnalité humaine. Or, chacun sait que le panthéisme est précisément la négation de la personnalité de Dieu. On peut prédire au mysticisme cette conséquence ; mais les faits sont là pour attester sa réalisation. Tous les mystiques conséquents ont été panthéistes : Denys l'Aréopagite, le mystique par excellence, a écrit ces mots : « Dieu est tout en tout, le commencement et la fin de toute chose. Tout est sorti de lui, existe en lui et retourne en lui. » L'Orient, la patrie du plus ancien panthéisme, a été aussi celle des plus anciennes spéculations mystiques.

En pratique, le mysticisme conduit au *fanatisme* et

au mépris de l'Écriture. — Au fanatisme; car le mystique se croyant intimement uni à Dieu, se croyant arrivé en lui, considère ses idées, ses désirs comme des inspirations célestes, comme des ordres de Dieu même : alors, s'il est doué d'une grande force de volonté, il veut les imposer aux autres avec une opiniâtreté qu'il regarde comme sainte, et il devient un dangereux fanatique. — Au mépris de l'Écriture; car en vertu du même principe le mystique s'imagine porter en lui une révélation permanente, immédiate; et s'il respecte la révélation écrite comme le monument authentique de la foi chrétienne, il sera toujours porté à y voir une lettre morte, que doit, avant tout, expliquer son inspiration intérieure. Qu'on y fasse bien attention, les extrêmes se touchent, et entre le rationalisme, qui dit que les écrivains sacrés ne sont pas plus inspirés que les autres hommes, et le mysticisme qui assure que les autres hommes peuvent être inspirés comme les écrivains sacrés, la différence n'est pas si grande qu'on pourrait le croire. En tout cas, les mystiques de tous les siècles ont cherché dans l'Écriture moins les idées qu'elle énonce, que le reflet de leurs propres rêveries; ils ont poussé l'allégorie jusqu'à dénaturer le sens de la Bible; ils ont décliné ses enseignements les plus clairs et les plus positifs, pour chercher dans ses passages les plus obscurs la facile confirmation d'idées tout à fait étrangères aux doctrines chrétiennes.

A l'énoncé très-incomplet de ces conséquences, nous ajouterons deux observations qu'il suffit d'indiquer, parce que leur portée est évidente.

Les ravissements du mystique ne durent pas; les jouis-

sances de son union céleste avec Dieu sont éphémères ; il retombe des hauteurs imaginaires où l'avait élevé son sentiment exalté, au milieu des réalités de la vie : alors il est triste, découragé, jusqu'à ce que son imagination lui procure une extase nouvelle qui, à son tour, s'éteindra. Combien cette vie, alternative incessante d'exaltation et d'atonie, de jouissance et d'abattement, n'est-elle pas opposée à la vie sérieuse, égale, sévère, pratique du vrai disciple de l'Évangile !

Mais il y a plus : ces extases, ces ravissements, cette union par delà la sphère des facultés humaines, tout cela n'est que l'illusion d'une âme impatiente des bornes que Dieu lui a tracées. Une illusion sera donc la base de la vie, et une illusion ne saurait être indifférente : elle ne se forme pas impunément dans l'homme, et ce n'est pas impunément qu'il s'en fait l'esclave. Dans cette sphère ardente et forcée où l'âme mystique croit s'unir à la substance de Dieu, elle pourra amener des passions impures qu'elle alimentera, croyant leur donner un objet céleste, et la profanation de la nature de Dieu donnera la main à la dégradation de la nature humaine.<sup>1</sup>

Par tous ces motifs, nous condamnons le mysticisme comme faux dans son principe, et dangereux dans ses conséquences. Cette condamnation paraîtra imprudente et sévère ; mais nous avons pris le principe dans toute sa rigueur, et nous avons franchement montré où il mène. D'ailleurs, le peu que nous connaissons des principaux

---

<sup>1</sup> Fritzsche, *Zwei Vorlesungen über Mysticismus und Pietismus*, p. 26 et 27.

mystiques chrétiens, et les auteurs quiétistes que nous avons lus pour cette thèse, ont réalisé tous les traits que nous avons tracés.

Ajoutons encore, pour expliquer notre jugement, quatre observations, que nous regrettons de ne pouvoir développer davantage :

1.° L'union avec Dieu étant la forme la plus élevée de la vie chrétienne, plusieurs auteurs en ont parlé si souvent et avec des images si frappantes, qu'ils ont pu passer pour mystiques, sans l'être.

2.° Plusieurs autres, n'admettant que l'union morale, ont pu la pousser jusqu'à un degré plus élevé, vague et mystérieux, mais qui ne saurait constituer l'union essentielle.

3.° Plusieurs mystiques ont admis le principe sans en réaliser les conséquences.

4.° Le mysticisme, comme réaction, a pu rendre de grands services dans l'Église.

Ces réserves faites, il nous est impossible, la Bible à la main, de ne pas le condamner.

Qu'est-ce maintenant que le quiétisme?

Le quiétisme est un système mystique, dans lequel l'un des éléments, l'anéantissement du *moi*, est poussé dans toutes ses conséquences.

Pour le mystique, nous l'avons vu, le but est l'*union essentielle*; le moyen, c'est l'*anéantissement*. Il en est de même pour le quiétiste; mais il insiste surtout sur le moyen. Ce qui le préoccupe, c'est ce moi qui s'agite, qui s'inquiète, qui craint, qui désire, qui cherche à se répandre

au dehors par une constante activité; il veut l'arrêter, le ramener en lui-même, le réduire au repos absolu<sup>1</sup>. Ce repos, il l'a tellement à cœur, qu'il se confond pour lui avec l'union elle-même; il en devient le moyen immédiat, le signe, le type, presque la réalisation. Tandis que le mystique aspire aux ardentés jouissances de son union avec Dieu, le quiétiste ne veut que s'anéantir, mourir à lui-même. Ainsi que le mystique, il ne peut se résoudre à la vie dans les conditions que Dieu lui a tracées; il veut une vie supérieure; mais cette vie supérieure se manifestera, au premier, sous un rapport tout positif, comme une émotion attrayante, comme une ineffable volupté, une révélation précieuse; au second, sous un rapport tout négatif, comme l'absence de toute impression vive, de toute grâce aperçue ou sentie. Le mysticisme, par une inconséquence qui explique tout son attrait, fait reparaître ce moi pourtant absorbé en Dieu, en lui accordant la jouissance; le quiétisme, conséquent jusqu'au bout, craint cette jouissance même comme un retour de la vie du moi, qu'il veut absolument éteindre. Le mysticisme est la théorie de l'extase; le quiétisme est celle de l'anéantissement, une doctrine de sommeil, une méthode pour mourir, a dit M. Michelet. Aussi est-ce un système terne, pâle, surtout propre à un esprit subtil, à une âme méticuleuse.

Le mysticisme a paru à toutes les grandes époques de la philosophie et à tous les siècles de l'Église. Le quiétisme a été beaucoup plus rare. Chose singulière, il se re-

---

<sup>1</sup> De là, comme chacun sait, le nom de *quiétisme* (*quies*, repos).

trouve tout entier dans la bizarre philosophie de l'Inde.<sup>1</sup> Dans l'Église, la plupart des systèmes mystiques l'ont contenu en germe et l'ont quelquefois exprimé. La secte des Hésychastes, dont on le rapproche souvent, en diffère trop par le matérialisme de ses pratiques pour qu'on puisse la lui assimiler. Nous voyons déjà le quiétisme dans les écrits de S. François de Sales, qu'on a appelé à juste titre le père spirituel de Fénelon; mais sa véritable place dans l'histoire est dans la seconde moitié du 17.<sup>e</sup> siècle. La direction était alors à la mode; la tendance mystique dut se faire jour. On essaya de la faire pénétrer, et pour cela on la réduisit en méthode : on insista sur la pratique, sur le moyen; on subtilisa beaucoup pour attirer le grand monde, et de là le quiétisme.

Il y a eu une foule d'auteurs quiétistes : il nous suffira, pour faire connaître le système, de nous adresser aux principaux : ce furent un prêtre espagnol, Molinos, et une femme française, M.<sup>me</sup> Guyon, et personne n'ignore qu'à ces deux noms assez obscurs il faut ajouter le grand nom de l'archevêque de Cambrai.

## II. MOLINOS. — MADAME GUYON.

En 1675 parut à Rome un petit livre sur les matières spirituelles, fort exploitées alors : il eut un succès prodigieux. En douze ans il fut traduit et réimprimé vingt fois : c'était le *Guide spirituel* de MICHEL MOLINOS.

Il est impossible de donner de ce livre une analyse rigoureuse; car il ne présente pas une marche claire et

---

<sup>1</sup> Cousin, Histoire de la philosophie, I, p. 200 — 209.

suivie; toutefois il expose certaines idées sur lesquelles ne peuvent se tromper ses lecteurs, et nous essaierons de les faire ressortir par une exposition fidèle.

Molinos part du principe, que « l'âme est le centre, le domicile et le royaume de Dieu<sup>1</sup>. » Dieu ne doit pas être cherché au dehors, mais au dedans; nous ne devons pas le chercher ailleurs qu'en nous-mêmes. Que l'homme donc se taise, qu'il y ait en lui un parfait silence, « silence de désirs, silence de paroles, silence de pensées ? » qu'il renonce à toute activité, à tout mouvement; que son moi s'anéantisse, que sa personnalité s'éteigne, et alors il trouvera Dieu : c'est Dieu qui parlera en lui, qui sera en lui plus que lui-même; l'homme sera transformé en Dieu, déifié. Tel est le suprême but auquel Molinos veut guider l'âme; telle est l'idée de tout l'ouvrage.

Pour établir un pareil système et amener les âmes à cette spiritualité singulière, il faut battre en brèche toutes les idées reçues.

A quoi une âme ordinaire connaît-elle qu'elle est dans un état de grâce et que sa vie chrétienne se développe? A son émotion religieuse, aux douces joies que lui fait éprouver la piété, à l'épuration progressive de ses pensées, à ses bons mouvements, à son éloignement pour le péché. Erreur! c'est là la piété des commençants (*incipientium*). Ces grâces sont des imperfections, des accommodations de Dieu à leur faiblesse; pour ceux que Dieu appelle à l'*oraison*,

<sup>1</sup> Guide spirituel (traduction latine de Hermann Franke). Leipzig, 1687, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 146.

à la *contemplation*, c'est-à-dire, à une vie supérieure; pour les avancés (*provectiones*), le vrai signe d'un état intérieur c'est la *sécheresse*, l'absence de consolation, l'assaut du doute et des mauvaises pensées, la présence de tentations de tout genre. Et pourquoi Dieu se sert-il de cet étrange moyen? pour nous purifier de la tendance que nous avons à nous *approprier* ses grâces, de l'attachement que nous avons pour ses dons. Notons ce point; c'est une des singulières idées du quiétisme. Il s'en sert aussi « pour nous cacher ce qu'il opère dans nos âmes<sup>1</sup>; » car si nous connaissions ce qu'il opère en nous, nous en aurions peut-être de l'orgueil. Dieu opère donc en nous dans ces moments où nous sommes le plus privés de ses grâces. Voilà donc une autre doctrine du quiétisme, celle d'une action de Dieu en nous, perpétuelle, tout à fait indépendante de nos bonnes dispositions, tout à fait étrangère à nous-mêmes.

Nous avons toutefois, de notre côté, quelque chose à faire; mais nous allons voir à quoi Molinos réduit notre action. L'unique tâche de l'âme c'est de se *recueillir intérieurement*. Et qu'est-ce que ce recueillement intérieur? c'est *la foi et le silence en présence de Dieu*.<sup>2</sup>

Cette foi, c'est sans doute un sentiment profond de confiance en Dieu, c'est l'assurance en ses promesses, c'est la méditation de ses perfections divines en regard des imperfections de la vie. Erreur! Cette foi est quelque chose de beaucoup plus obscur: « C'est une intuition et une connaissance générale pleine de foi et d'amour; connais-

1 Guide spirituel, p. 60.

2 *Ibid.* p. 92.

sance obscure sans aucune distinction d'attribut. C'est une foi générale sans une réflexion appliquée à des choses distinctes.<sup>1</sup>»

Mais au moins cette foi, quelque obscure qu'elle puisse et doive être, c'est la foi chrétienne : elle se fonde avant tout sur Christ ; c'est la croyance à Christ venu en chair pour sauver les pécheurs. — Erreur encore ! Car l'œuvre de Christ, c'est ce qu'il a fait étant homme : elle appartient à *son humanité*<sup>2</sup>. Mais l'âme avancée ne considère Christ que dans *sa divinité*, dans sa substance, et là toute œuvre, tout attribut disparaît. Cette étrange idée est ici introduite pour justifier une foi obscure, indistincte ; car une foi claire et explicite supposerait réflexion, pensée. — A cette foi est ajouté le *silence en présence de Dieu*, mais ceci rend l'âme plus inactive encore, car le silence de l'âme, c'est la suspension de toutes ses facultés. — Et on comprend à quoi se réduit la présence de Dieu quand on enlève toute distinction des attributs de Dieu, toute idée distincte sur lui. — Cependant c'est là le recueillement intérieur, c'est-à-dire la tâche suprême de l'âme.

Mais enfin se recueillir, c'est pourtant faire quelque chose, c'est se retourner vers Dieu, c'est faire un acte de foi. Molinos suppose cet acte, il ne le nie pas, mais il n'en presse nulle part la nécessité. Il a soin de dire qu'il ne doit être produit qu'une seule fois, qu'il est inutile de le réitérer, et ici le repos, l'inactivité reviennent. A défaut de raisons, des comparaisons viennent établir cet étrange principe : si on donne un diamant à un ami, lorsqu'on le

---

1 Guide spirituel, p. 93. — 2 *Ibid.* Chap. XVI.

lui aura mis entre les mains, il ne sera pas nécessaire de lui redire tous les jours : je vous donne cette bague. Il suffira de ne pas la lui ôter et de ne pas révoquer le don.<sup>1</sup> De même si l'âme s'est donnée à Dieu et s'est recueillie en sa présence, elle n'a pas besoin d'en renouveler l'acte ; il lui suffit de persister dans son intention première et de ne point la révoquer.

Les distractions de ce monde se présenteront : les soins matériels viendront détourner cette âme, le sommeil viendra interrompre son recueillement. — Qu'importe tout cela ? « On marche toujours, bien qu'on ne le sente pas, dans l'oraison et la contemplation<sup>2</sup>. » — Il se présentera des distractions plus graves : l'imagination se remplira de pensées coupables, les tentations surviendront.... N'importe encore, pourvu qu'on ne révoque pas sa première intention, l'acte de recueillement subsiste toujours.<sup>3</sup> — Contre toutes ces pensées, nous n'avons qu'une arme, *un mépris tranquille et un oubli paisible* : c'est le diable qui les suggère, et rien ne désespère plus cet esprit orgueilleux qu'un tranquille mépris : surtout il ne faut pas réfléchir sur ces mouvements coupables ; cette réflexion serait un fruit de notre amour-propre. Il ne faut pas faire d'efforts pour leur résister ; « cet effort est un obstacle, en ce qu'il rend l'âme plus inquiète<sup>4</sup>. » — Si on leur cède même, si l'on est vaincu par les tentations, si on pêche enfin, il ne faut ni se troubler, ni s'attrister. Le trouble est l'indice d'un grand orgueil. — « Ame ignorante, c'est l'ennemi commun

---

1 Guide spirituel, p. 110. — 2 *Ibid.* p. 126. — 3 *Ibid.* Chap. XIV et XV. — 4 *Ibid.* p. 95.

qui te persuade, quand tu as fait une faute, que tu n'es plus dans la grâce de Dieu, pour te faire défier de la grâce divine<sup>1</sup>. . . . Bannis toutes ces craintes, et si tu pêches demain, comme aujourd'hui, confie-toi en la bonté suprême<sup>2</sup>. . . . Dieu veut, selon son ineffable sagesse, que non-seulement les vertus, mais encore les vices par lesquels le démon se flatte de nous précipiter dans l'abîme, soient pour nous *une échelle pour monter au ciel*.<sup>3</sup>»

Ces idées, contenues dans le premier livre et dans les deux derniers chapitres du second, sont toutes celles de Molinos et expriment tout son quiétisme. — Le troisième livre n'est qu'une répétition emphatique du premier : les épreuves, les sécheresses, s'appelleront les *martyres spirituels* ; le recueillement intérieur s'appellera la *contemplation infuse et passive, la vraie annihilation* ; le repos, l'entière mort à soi-même. — L'important ici, c'est de voir où notre Guide nous mène par ces chemins étranges, quel est le terme de sa spiritualité, quel est pour lui le sommet de la vie chrétienne. Ce but, ce sommet, ce terme, c'est un état sublime, où l'âme est *vidée* d'elle-même et *remplie* de Dieu. Mais quels sont les caractères de cet état ? Les deux que nous avons constamment trouvés dans la marche de l'âme et qui au terme de la course se retrouvent, mais à un degré plus fort encore, l'*inactivité* et l'*indifférence*. — Le sommet de la perfection chrétienne, c'est « le parfait dénuement d'affections, de désirs, de pensées, de volonté propre<sup>4</sup> ; » c'est une espèce de sommeil plein de douceur au sein du néant, dont rien ne peut nous réveiller.<sup>5</sup> —

---

1 Guide spirituel, p. 253. — 2 *Ibid.* p. 254. — 3 *Ibid.* p. 258.  
— 4 *Ibid.* p. 338. — 5 *Ibid.* p. 393.

C'est le *néant* lui-même, c'est le *rien*, dont les chapitres xix et xx font une description pompeuse. — « C'est un renoncement complet de l'âme aux créatures, aux choses temporelles, aux dons même de l'Esprit saint, à elle-même <sup>1</sup>. » — Voilà la véritable *paix intérieure* à laquelle Dieu appelle les âmes, et l'ouvrage se termine par une vive plainte de ce que si peu d'âmes veulent se laisser conduire par une voie aussi parfaite à un but aussi désirable.

Entre le I.<sup>er</sup> et le III.<sup>e</sup> livre se place un livre intermédiaire qui interrompt tout à fait la série des idées, et qui devrait former un traité à part. Il est consacré à prouver qu'une âme ne peut entrer dans la spiritualité que Molinos vient de décrire, qu'en se remettant tout entière entre les mains d'un directeur. — Et à l'appui de ce devoir d'abandon complet, d'obéissance aveugle au directeur, il fait intervenir d'inconcevables exemples, comme celui d'une Sainte-Thérèse, qui nous assure que quand le Seigneur lui avait ordonné quelque chose, si le confesseur ordonnait autrement, le Seigneur parlait encore pour lui dire... d'obéir au confesseur<sup>2</sup>. Ce livre, on le comprend sans doute, ne saurait nous occuper; il ne change en rien les principes quiétistes de Molinos, qui sont ici notre seule affaire; il va sans dire que le directeur est quiétiste et n'enseignera que le quiétisme. — Remarquons seulement que si Molinos pose la nécessité absolue d'un directeur, c'est une conséquence. Car enfin il n'est pas de spiritualité qui exige moins le secours d'un directeur que celle qui supprime tout

---

1 Guide spirituel, p. 379. — 2 *Ibid.* p. 167.

intermédiaire entre Dieu et l'homme, et qui dit à l'âme humaine : « Dieu est au-dedans de toi, recueille-toi, rentre en toi-même, et Dieu parlera. » Il y a donc autre chose ici : il y a que Molinos a peut-être conscience de tout ce qu'il y a d'imaginaire dans ses doctrines, comprend l'incertitude du chemin qu'il trace, l'enchaînement plus factice que naturel des phénomènes dont il annonce la réalisation dans les âmes, et il sent la nécessité de mettre à côté de ces âmes un directeur qui ne les quitte pas, qui leur redise à chaque instant ces singulières maximes du quiétisme qu'à tout moment démentira l'expérience, et qui à chaque instant parle et commande à la place de Dieu, qui ne parlera pas. Cet indispensable directeur est peut-être un aveu tacite de toutes les illusions du système. Mais il y a plus : il y a surtout ici l'intérêt du directeur lui-même, l'intérêt du prêtre qui veut capter les âmes et qui s'efforce de les attirer à son confessionnal par l'appât d'une spiritualité nouvelle que lui seul peut diriger. Ce livre, intercalé pour faire du directeur le pivot de tout l'ouvrage, est d'une grande adresse, et comme l'a dit M. Michelet : *les saints ne sont pas si sages*<sup>1</sup>. Molinos l'est beaucoup : il a dans l'exposition des plus imprudentes nouveautés beaucoup de prudence ; il énonce ses étranges principes, mais il veut attirer. Son livre n'est pas l'élan naïf et téméraire d'une âme emportée par un sentiment énergique. Le *Guide spirituel* est au fond assez froid et assez ennuyeux.

Tels ne sont pas les écrits de M.<sup>me</sup> GUYON. Si l'on n'y trouve pas la profonde rêverie, la puissance contempla-

---

1 Michelet, Du prêtre, de la femme et de la famille, chap. X.

tive du mysticisme allemand, on y sent l'élan naturel d'une âme dominée par un sentiment très-réel dans sa vivacité et toute imprégnée des idées qu'elle énonce : dans chaque page de ses petits traités mystiques, on retrouve toute la grâce, tout le charme de sa personne. Elle écrit comme elle sent, comme elle pense, comme elle parlait sans doute dans ces soirées intimes, où elle faisait goûter sa dévotion aux plus hauts personnages ; toujours vive, aimable, naïve, subtile mais naturelle, franche jusqu'à l'imprudence, énonçant avec une aisance merveilleuse les nouveautés les plus hardies, se hasardant à des figures qu'on n'attendrait jamais d'une femme, mais toujours pure, en parlant une langue qui est bien moins celle de la dévotion que celle de l'amour.

Que n'a-t-elle pas écrit ? On a d'elle une foule de lettres ; on a sa vie écrite par elle-même, toute la Bible commentée en je ne sais combien de volumes : nous ne parlerons ici que de ses trois ouvrages quiétistes, le *Moyen court et très-facile de faire oraison*, les *Torrents*, et l'*Explication du Cantique des Cantiques*<sup>1</sup>. On la croit sans peine, quand elle dit avec une naïve présomption, qu'elle va écrire sans réfléchir, ne confiant au papier que ce que lui dictera Dieu lui-même, qui parle au fond de son cœur :<sup>2</sup> elle avait assez de ressources dans l'esprit, pour regarder comme une inspiration la facile abondance de ses pensées,

1 Ces traités, réunis à quelques petits écrits mystiques d'autres écrivains de son siècle, forment un petit volume presque suffisant pour faire connaître la spiritualité alors à la mode. Cologne, 1704.

2 Préface du livre des *Torrents*.

et toute réflexion laborieuse comme une anomalie, une infidélité.

Prenons maintenant ses petits traités : ils sont si agréables à lire, qu'on regrette de les décolorer par une analyse qui nous donnera ses pensées, mais qui les dépouillera de leur forme attrayante.

Le *Moyen court et très-facile de faire oraison* s'adresse à tant d'âmes qui ne connaissent pas la réalité de la vie religieuse, et qui ne pratiquent qu'une oraison pénible, étudiée. Il vient leur enseigner la voie d'une oraison simple et pure, à la portée de tous.

Qu'est-ce donc que cette oraison nouvelle, que M.<sup>me</sup> Guyon recommande ? C'est *l'oraison du cœur* et non plus celle de la tête. C'est la prière, car elle cite les paroles bibliques : *Priez sans cesse, je vous le dis à tous, veillez et priez*. Mais la prière réduite à l'inactivité quietiste, *l'application du cœur à Dieu*<sup>1</sup>, et à quelque chose de plus inactif encore, *la jouissance silencieuse de la présence de Dieu*.<sup>2</sup>

Il y a des degrés pour parvenir à cette oraison : ils sont proportionnés à la faiblesse des âmes.

Le premier et le plus faible, est celui de *l'oraison méditative*. Qu'on lise une vérité édifiante, qu'on s'y tienne arrêté tant qu'on y trouve du goût, ne passant outre que lorsque *ce qu'on lit est devenu insipide*. Si l'on ne sait pas lire, qu'on s'arrête par une réflexion simple à une vérité quelconque. Puis qu'on s'occupe paisiblement de la vérité lue ou méditée, « avalant par un petit repos amoureux ce

---

1 *Moyen court et très-facile de faire oraison*, p. 2. — 2 *Ibid.* p. 4.

que l'âme a mâché et goûté<sup>1</sup>. » Cet arrêt, ce repos, nous mettra en la présence de Dieu; « car Dieu se trouve au fond de nos cœurs : c'est là le *sancta sanctorum*, dans lequel il habite<sup>2</sup>. » En se recueillant donc, en s'enfonçant en soi-même, on trouve Dieu : c'est là la destination et la tâche de l'âme, et nous voici en plein quiétisme.

L'habitude de l'oraison méditative amène bientôt à un degré plus avancé, c'est *l'oraison de simplicité*. Ici on ne lit plus, on ne réfléchit plus, mais on jouit silencieusement de la présence de Dieu. Plusieurs phénomènes se passent dans ce degré; M.<sup>me</sup> Guyon en fait l'histoire. Nous y retrouvons *ces sécheresses* dont a parlé Molinos. Dieu nous a éprouvés; il semble se cacher de nous : n'allons pas le chercher avec effort de tête et à force d'action. « Non, chères âmes, il faut qu'avec une patience amoureuse, un regard abaissé et humilié, une affection fréquente mais paisible, un silence respectueux, vous attendiez le retour du bien-aimé<sup>3</sup>. » Nous retrouvons aussi ce singulier principe sur les *mystères* de Christ, destiné à enlever à la foi toute distinction d'attributs, toute notion définie qui impliquerait une certaine activité de la pensée. Une maxime quiétiste s'y dessine avec netteté, c'est celle de *l'abandon*. Pourquoi nous inquiéter, pourquoi revenir sur ce que nous avons fait, songer à ce que nous allons faire? Tout ce qui nous arrive de moment en moment, est ordre et volonté de Dieu. Il faut bien nous persuader cela et nous dépouiller de tout soin de nous-mêmes. « Il faut perdre sans cesse toute volonté propre dans la volonté de Dieu,

---

1 Moyen court, p. 8. — 2 *Ibid.* p. 7. — 3 *Ibid.* p. 17.

renoncer à toutes inclinations particulières, *quelque bonnes qu'elles paraissent*, pour se mettre dans l'indifférence et ne vouloir que ce que Dieu a voulu de toute éternité.... laisser le passé dans l'oubli, l'avenir à la providence, et donner le présent à Dieu, nous contenter du moment actuel, qui apporte avec soi l'ordre éternel de Dieu sur nous <sup>1</sup>.» Cet abandon à Dieu, c'est le chemin de la conversion. La conversion non pas *seulement du péché à la grâce, mais du dehors au dedans*<sup>2</sup>. Cette conversion ne consiste qu'à céder à *la pente centrale* de l'âme, c'est-à-dire à la pente de l'âme vers son propre centre, qui est Dieu même, comme nous l'avons vu. En la suivant, l'âme s'enfonce toujours plus en Dieu; mais elle n'est pas au terme. Il y a deux degrés encore à parcourir, et nous trouvons au dernier que M.<sup>mo</sup> Guyon en rêve de plus élevés encore : elle ne peut les développer dans le Moyen court, qui s'adresse à toutes les âmes; elle les décrira dans son livre des Torrents.

Que dire de ces degrés? si, grâce à l'abondance, à la variété du style de l'auteur, on peut, en les lisant, y saisir des différences, l'analyse est incapable de les distinguer. Une pure comparaison les crée.

Dans le premier, *la contemplation active* (elle est bien passive pourtant), l'âme est comme un petit enfant «attaché aux mamelles de sa nourrice. Il commence à remuer ses petites lèvres, pour faire venir le lait : mais lorsque le lait vient en abondance, il se contente de l'avaloir sans faire nul mouvement<sup>3</sup> :» ainsi dans l'oraison ; plus on

---

1 Moyen court, p. 20 et 21. — 2 *Ibid.* p. 30. — 3 *Ibid.* p. 37.

avance, plus on reste en repos, et plus aussi on profite.

Mais qu'arrive-t-il à cet enfant? Paisiblement rassasié, il s'endort sur le sein de sa mère. Ainsi l'âme s'endort du sommeil mystique, où toutes les puissances se taisent. Et nous voici dans un degré d'oraison plus élevé, *l'oraison infuse*. Ici la présence de Dieu est *comme infuse et continue*. L'âme trouve que Dieu est plus en elle qu'elle-même : sitôt qu'elle ferme les yeux, elle se trouve prise et mise en oraison<sup>1</sup>. » Cette oraison, on le voit clairement, n'est pas la prière. M.<sup>me</sup> Guyon veut qu'on s'abstienne de toute demande propre, sous prétexte que l'esprit seul doit prier en nous; aussi la prière n'est-elle pour elle autre chose « *qu'une chaleur d'amour, qui fond et dissout l'âme, la subtilise et la fait monter jusqu'à Dieu* »<sup>2</sup>. — « Mais pour que l'âme monte ainsi, il faut qu'elle se laisse détruire et anéantir par la force de l'amour;... l'anéantissement est donc la véritable prière »<sup>3</sup>. Et cette idée de l'anéantissement, elle la poursuit avec une inconcevable imprudence jusque dans les abîmes du mysticisme le plus absolu. « Il n'y a que deux vérités, s'écrie-t-elle, le *tout* et le *rien*, tout le reste est mensonge : nous ne pouvons honorer le tout de Dieu que par notre anéantissement, et nous ne sommes pas plutôt anéantis, que Dieu, qui ne souffre aucun vide sans le remplir, nous remplit de lui-même. »<sup>4</sup>

Mais nous trouverons dans les Torrents et dans l'Explication du Cantique, plus de mysticisme encore. Ce qu'il

---

1 Moyen court, p. 40. — 2 *Ibid.* p. 53. — 3 *Ibid.* p. p. 54, 55.  
— 4 *Ib.* p. 55.

y a de plus curieux ici, c'est l'essai de concilier avec des nouveautés si étranges les pratiques et les doctrines de l'Église. — Dans ce degré de l'oraison infuse, l'âme peut faire cet *examen de conscience* qui doit précéder la confession. Mais ce n'est point elle-même qui le fera, elle ne le peut plus; c'est Dieu qui par sa lumière divine l'examinera et découvrira tous ses péchés. L'âme peut aussi se présenter à *la confession*; mais elle n'aura pas de regrets de ses péchés, elle ne pourra pas faire à leur sujet des actes de contrition; car elle a appris à haïr le péché paisiblement, comme Dieu le hait. L'Église recommande l'activité: M.<sup>m</sup> Guyon, qui pourtant a tant fait pour détruire cette activité, prétend la retrouver dans une âme parvenue à l'oraison infuse. Cela lui est bien facile, car elle appelle activité, non pas la coopération de l'âme aux mouvements de l'Esprit de Dieu, mais ces mouvements eux-mêmes tout à fait indépendants de la volonté de l'homme. — Et naturellement ces mouvements, auxquels l'âme n'a point de part, ces mouvements purement célestes, ces mouvements divins, sont d'une force et d'une activité infinie.

Ainsi que nous l'avons dit, le *Moyen court* s'arrête au degré de l'oraison infuse; mais nous allons trouver dans *les Torrents* une passivité plus absolue et un anéantissement plus définitif encore.

Singulier livre que ce livre des *Torrents*! Écrit à Anancy au couvent des nouvelles converties, où avait rêvé Marie de Chantal, « il semble inspiré, dit M. Michelet, des Charmettes, de Meillerie, de Clarens, comme la Julie de Rousseau, moins dangereuse à coup sûr. »

Une analogie poursuivie avec une grâce inépuisable fait

tout le livre : voyez ces petites rivières qui courent par les campagnes, elles portent parfois un petit bateau; mais elles n'ont pas la force d'arriver seules à la mer, et elles vont se perdre dans quelque rivière plus forte qui les y entraîne. Les grands fleuves, en revanche, tout chargés de marchandises, s'en vont lentement et majestueusement à la mer. Mais il y a aussi des eaux plus impatientes qui se précipitent, qui s'ébattent contre les rochers, se salissent parfois, se perdent, se cachent. Qui oserait confier quelque chose à ces torrents téméraires? Triple image des âmes que leur pente naturelle porte à s'unir à Dieu : les unes faibles, toutes préoccupées d'elles-mêmes, ne sont chargées que de quelques œuvres extérieures; les autres sont toujours admirées et bénies, riches en grâces célestes, mais elles s'approprient les grâces de Dieu et ne s'anéantissent pas; les troisièmes, enfin, entraînées vers Dieu par une pente irrésistible, ne s'arrêtent à rien dans leur course irrégulière; elles sont bien pauvres en grâces apparentes; elles sont imprudentes, souvent mal jugées; mais elles sont bien heureuses pourtant, puisqu'elles ont hâte de se perdre dans le sein de Dieu.

Ces trois sortes d'âmes appartiennent, en jargon quiétiste, 1.<sup>o</sup> à la *voie active de méditation*; 2.<sup>o</sup> à la *voie passive de lumière* (où l'âme aperçoit les grâces reçues); 3.<sup>o</sup> à la *voie passive en foi* (où l'âme est emportée sans rien voir). Les deux premières ne sont qu'une répétition du Moyen court; mais c'est dans la troisième que nous trouvons l'épanouissement de toutes les folies quiétistes.

La voie passive en foi a encore bien des degrés : le premier est tout ce temps où l'âme commence à s'enfoncer

en Dieu, mais est encore attachée au plaisir d'être unie à lui, souffre si Dieu s'éloigne d'elle, s'effraie de ses moindres fautes, *a une certaine facilité à s'en scandaliser, un certain empressement de se purifier.*<sup>1</sup>

Le second est rempli de dures épreuves : le torrent, lassé de sa course, s'arrête parfois dans la plaine, où il coule pur et tranquille sur un lit de sable. Ainsi, l'âme avide de repos croit l'avoir trouvé et se complait dans un bonheur éphémère. Aussi Dieu fait-il retrouver au torrent la pente de la montagne : la pauvre âme est emportée sans savoir où elle va ; elle se désespère, elle se plaint à Dieu qui l'abandonne, mais ses plaintes ne sont pas écoutées.<sup>2</sup>

Elle sera bien plus éprouvée, car Dieu veut la faire mourir ; il faut donc qu'il la dépouille de tout, qu'il lui enlève jusqu'au moindre signe de vie. Et cet état de douloureux abandon, d'horribles souffrances, peut durer *des vingt et des trente années.*<sup>3</sup>

Ici commencent les péripéties du drame le plus étrange : c'est d'abord le *dépouillement* de l'âme que Dieu lui-même opère. Et de quoi la dépouille-t-il ? De ses vices peut-être, de ses faiblesses, de son égoïsme ? Non ; mais « *de ses dons, « grâces et faveurs* qui sont comme des pierreries qui la « chargent ; ensuite il lui ôte toutes ses *facilités au bien,* « qui sont comme ses habits ; après quoi il lui ôte la *beauté « de son visage,* qui sont les divines vertus qu'elle ne peut « pratiquer<sup>4</sup>. » L'âme voudrait résister ; elle se trouble ; elle pleure ... *l'amant divin* triomphe. Elle est réduite à se

---

1 Les Torrents, p. 202. — 2 *Ibid.* p. 226. — 3 *Ibid.* p. 333. — 4 *Ibid.* p. 241.

voir pauvre, nue, laide .... dans le monde on dit : comme elle est déchue ! On ne la reconnaît plus pour l'épouse de Christ .... elle perd sa charité, ses bons sentiments, toute son activité pieuse. Bien plus, « ses sens se dérèglent  
 « et perdent leur économie; elle ne peut ni se mortifier,  
 « ni se garder de rien, et qui pis est, cette âme, ainsi dé-  
 « figurée, se salit à tout moment .... par les endroits pleins  
 « de boue, où il lui faut passer<sup>1</sup>. » Il est vrai que ces  
 fautes ne sont pas de *volonté*, mais de *surprise*<sup>2</sup>; « que le  
 « mal qui rend ces âmes si sales à leurs propres yeux, n'est  
 « point un mal véritable ni dangereux, dont elles soient  
 « propriétaires; car là elles n'ont point de volonté propre  
 « ni d'arrêt à quoi que ce soit, et ce qui les salit sont des  
 « précipitations et des promptitudes qui ne font que passer  
 « et laissent l'âme dans des confusions horribles, certains  
 « défauts qui ne sont que dans les sens<sup>3</sup> » .... « Mais cette  
 « voie si abjecte, si pauvre, si sale, a seule le pouvoir de  
 « purifier radicalement<sup>4</sup> ..... » Il faut à l'âme toutes ces  
 épreuves pour anéantir ce qui lui reste de vie; il faut que  
 d'impuissances en impuissances, de dénuements en dé-  
 nuements, elle parvienne jusqu'à la mort elle-même. Cette  
 mort viendra, lente et horrible. L'âme a tout perdu; elle  
 va se perdre elle-même .... elle va être privée de ce je ne  
 sais quoi qui la soutenait encore .... imagination, mémoire,  
 intelligence, tout s'en va .... tout l'abandonne, jusqu'au  
 témoignage qu'elle est enfant de Dieu<sup>5</sup>. Enfin, privée de  
 tout, entièrement délaissée, sans mouvement, sans force,

---

1 Torrents, p. 251. — 2 *Ibid.* p. 252. — 3 *Ibid.* p. 261. —  
 4 *Ibid.* p. 257. — 5 *Ibid.* p. 263.

elle meurt .... La mort, c'est sans doute le terme de ce lugubre drame. Non, M.<sup>me</sup> Guyon le poursuit encore, et nous allons assister à de nouvelles péripéties au sein même de la mort.

Il faut que l'âme subisse la sépulture : elle avait peut-être encore « comme une certaine impression secrète et cachée « de Dieu, ainsi qu'il se voit dans un corps mort une certaine chaleur qui s'éteint peu à peu.<sup>1</sup> » Elle perdra cette impression ; elle perdra tout don de Dieu, toute présence de Dieu ; elle goûtera la sombre paix du sépulcre.

Mais la sépulture serait un état trop doux encore ; il faut *pourrir*. « L'âme se corrompt peu à peu : autrefois c'étaient « des faiblesses, des chutes, des défaillances. Ici c'est une « corruption horrible.... La pauvre âme est devenue bien « pis que dans le pur naturel et dans la corruption ordinaire au corps privé de vie..... Mais ce sont peut-être « des péchés? Dieu a horreur de moi ! il est vrai ; mais « que faire ? il faut souffrir ; il n'y a point de remède.<sup>2</sup> »

Cet état dure jusqu'à *la réduction en cendres*. Il restait « des marques de l'humanité, un cadavre puant, un reste d'âme. » Bientôt tout se change en poussière. L'âme est alors dans une entière insensibilité ; elle est dans la dernière misère, sans en avoir horreur ; elle se fait à son état ; elle y demeure sans le désir, sans l'espérance, sans l'idée d'en sortir jamais. Maintenant donc, on peut le dire, sa mort est consommée. Et si c'est là le terme auquel M.<sup>me</sup> Guyon veut nous amener, nous n'y sommes que trop réellement parvenus.

---

1 Torrents, p. 269. — *Ibid.* 271.

Mais tout d'un coup le langage change : toutes ces images funèbres disparaissent, et la vie revient. La vie ! nous l'avions oubliée, tant on nous parlait de mort. Voyons pourtant, laissons-nous encore emporter par l'imagination de l'auteur ; la vie, c'est en définitive ce qu'elle veut nous donner ; la mort n'était que la voie ; le terme, c'est la vie.

Le torrent s'est élancé de rochers en rochers ; il s'est égaré dans des profondeurs inconnues ; mais il arrive enfin à la mer où tout doit s'engloutir. Pendant quelques instants nos regards peuvent encore le suivre ; bientôt il se confond avec l'immense abîme. Ainsi, l'âme, après ses mille chutes, va se perdre en Dieu : « Si morte et pourrie « qu'elle soit, elle a toujours conservé son être propre <sup>1</sup> » ; maintenant elle va le perdre à jamais pour participer à celui de Dieu. Ce n'est plus elle qui vivra ; mais c'est Dieu qui vivra en elle, et cette substitution est absolue ; il n'est plus question de l'âme, mais seulement de l'être divin qui l'a non pas animée, mais remplacée. « L'âme ne se sent plus, « ne se voit plus, ne se connaît plus... Elle ne voit rien « de Dieu ; n'en comprend rien, n'en distingue rien. Dieu « ne lui paraît plus comme autrefois quelque chose distinct « d'elle... Tout est égal, tout est indifférent à cette âme, « tout lui est également Dieu <sup>2</sup>. » Aussi, rien ici des brillantes illusions du mysticisme : l'âme ne sort pas du sépulcre pour reparaitre avec ses forces augmentées des forces célestes, avec sa vie alimentée à la source de Dieu même. Non, l'âme disparaît plus que jamais ; elle s'efface, elle s'éteint, et sa vie nouvelle est un anéantissement plus défi-

---

1 Torrents, p. 280. — 2 *Ibid.* p. 283.

nitif encore. « Rien ne la touche plus, ni amour, ni con-  
 naissance, ni intelligence, ni ce certain je ne sais quoi  
 qui l'occupait sans l'occuper : il ne lui reste rien....  
 Tous désirs lui sont ôtés, parce qu'étant dans le tout,  
 dans le centre, le cœur perd toute pente, tendance et  
 activité.... Mais que doit faire l'âme pour être fidèle ?  
 Rien et moins que rien ; il faut se laisser posséder, mou-  
 voir sans résistance, attendant tous les moments, se laissant  
 conduire à tout sans vue, ni raison, ni sans y penser, etc. <sup>1</sup> »  
 Et nous retrouvons ici, au terme de ce livre des Torrents  
 qui s'annonce comme le dernier degré des aspirations  
 mystiques, nous retrouvons comme la plus sublime expres-  
 sion d'une vie toute divine, l'inactivité et l'indifférence de  
 Molinos, les ternes résultats du quiétisme.

Que dire maintenant de l'*Explication du Cantique des Cantiques* ? L'âme est l'épouse ; Christ est son divin époux, et dans chaque verset de cette poésie, si souvent exploitée au profit d'allégories malheureuses, M.<sup>m</sup>e Guyon retrouve clairement tous les points de son système. Il faut lire ce petit livre pour avoir une idée de tout l'esprit, de toute la facilité, de toute la grâce, de toute la pureté de cette femme : mêmes principes du reste, ou plutôt mêmes folies.

Après avoir exposé, par l'analyse de leurs ouvrages, le quiétisme de Molinos et de M.<sup>m</sup>e Guyon, il nous reste à examiner ce système dans son troisième et illustre représentant. Mais l'archevêque de Cambrai doit être distingué d'un prêtre obscur et d'une femme dont il fut peut-être l'ami trop docile, mais dont, certainement, il ne partagea

---

1 Torrents, p. 285 — 289.

pas les écarts. Son quiétisme, d'ailleurs, a une couleur différente et se rattache à un tout autre principe; aussi ne viendrons-nous à lui qu'un peu plus tard. Nous allons maintenant reprendre les idées de Molinos et de M.<sup>me</sup> Guyon, et travailler à une appréciation exacte du système quiétiste.

Cet examen fait, nous pourrions aborder Fénelon avec plus de sûreté.

### III. CRITIQUE DU QUIÉTISME.

Il est facile de saisir dans le quiétisme, même d'après nos incomplètes analyses, le principe mystique qui en est la base.

L'idée principale de Molinos que Dieu est au dedans de nous et n'attend pour parler que notre silence, les termes de *vie en Dieu et de Dieu*, d'*âme transformée et déifiée*, *vidée d'elle-même* et *remplie de Christ*, qui reviennent si souvent dans son livre, tout cela est précisément l'expression de ce faux rapport statué entre l'homme et Dieu, de cette union immédiate et essentielle qui constitue le mysticisme. Molinos du reste ne paraît pas vouloir s'en défendre: il se fait gloire au contraire de se ranger parmi les mystiques, d'adopter leurs idées et leur langage, et il cite constamment Denys l'Aréopagite, Bonaventure, Sainte-Thérèse, etc.

Mais c'est surtout dans M.<sup>me</sup> Guyon que nous trouvons le principe mystique: elle l'expose avec tout le laisser-aller de son imprudente franchise, et le pousse jusqu'au panthéisme le plus absolu.

Nous l'avons entendue dans le Moyen court nous dire

avec exaltation « qu'il n'y a que deux vérités, le Tout et le  
 « Rien, que nous ne pouvons honorer le tout de Dieu  
 « par notre anéantissement et que nous ne sommes pas  
 « plutôt anéantis que Dieu, qui ne souffre point de vide,  
 « nous remplit de lui-même. » Le livre entier des *Torrents*  
 n'est qu'un débordement de mysticisme panthéiste : qu'y  
 a-t-il de plus panthéiste que la comparaison d'une âme  
 avec un torrent\* qui va se perdre dans le sein de la mer ?  
 Et cette comparaison, qui fait le fond de l'ouvrage, n'est  
 pas affaiblie par les explications de l'auteur : il est impos-  
 sible d'exprimer plus franchement l'entière absorption de  
 l'âme en Dieu, son écoulement en lui, son identification  
 avec lui, que M.<sup>me</sup> Guyon l'exprime dans les dernières  
 pages du livre des *Torrents* (p. 279 — 298). Il faudrait  
 tout citer ici. Contentons-nous de dire qu'elle pousse  
 l'union essentielle de l'âme avec Dieu jusqu'à lui ravir la  
 conscience d'elle-même (p. 287). — Mais dans l'Explication  
 du Cantique, le mysticisme est plus explicite encore :  
 l'*union essentielle* y est nommée et opposée précisément à  
 l'union morale, à l'union des facultés que nous avons  
 reconnue pour la seule véritable. — Le premier verset du  
 cantique est celui-ci : « Qu'il me baise du baiser de sa  
 bouche. » M.<sup>me</sup> Guyon voit dans ce baiser de la bouche  
 l'*union essentielle* avec Dieu bien plus parfaite que ce  
 qu'elle appelle l'*union des puissances*, c'est-à-dire l'union  
 de l'intelligence et de la volonté : elle y voit non plus  
 les *fiançailles*, mais la consommation du *mariage spirituel*  
 « où il y a union d'essence à essence et communication de  
 « substances, où Dieu prend l'âme pour son épouse et se  
 « l'unit non plus personnellement ni par quelque acte ou

« moyen, mais immédiatement, réduisant tout en unité et  
« la possédant dans son unité même. »<sup>1</sup> »

Voilà donc dans toute sa plénitude le principe mystique : Molinos et M.<sup>me</sup> Guyon surtout l'expriment sans réserve; il est à la base du quiétisme. Ici donc peuvent se placer tous les reproches que nous avons adressés au mysticisme lui-même.

Mais, ainsi que nous l'avons dit, l'union essentielle tout en étant impliquée, exprimée même dans le quiétisme, n'en est pas le point principal : le quiétisme insiste non sur l'union elle-même, mais sur la voie de l'union, l'anéantissement. Il aspire à une vie supérieure, mais il ne s'arrête pas à en considérer les avantages : il ne voit que l'éternel obstacle à sa réalisation, l'activité humaine. Aussi, c'est cette activité qu'il combat partout où elle se montre. — Il prêche l'*abandon*, le *délaissement entre les mains de Dieu*, le *renoncement*, la *mort à soi-même* : renoncement et mort non pas aux intérêts grossiers de notre nature, non pas à notre penchant au mal, non pas à notre orgueil et à notre égoïsme, mais à notre personnalité elle-même, à notre propre vie spirituelle, à notre moi. Le *moi*, voilà ce qu'il attaque : il refoule tous ses mouvements, il arrête son moindre essor, il étouffe ses manifestations les plus spontanées.

Le quiétisme détruira d'abord toute activité proprement dite; la piété ne consiste pas dans une série toujours sou-

---

1 Opuscules spirituels de M.<sup>me</sup> Guyon. Cologne, 1704. — Le Cantique des cantiques, interprété selon le sens mystique et la vraie représentation des états intérieurs. — Voyez les pages 349 — 356.

tenue d'actes de foi, mais dans un acte éminent et continu qu'il ne faut pas renouveler; si une tentation survient, il ne faut pas lui résister, lutter avec elle, la repousser de toutes ses forces, mais rester en repos et tourné vers Dieu. Il ne faut pas même revenir sur soi, s'examiner soi-même; et de là le blâme perpétuel prononcé par les quiétistes contre ce qu'ils appellent *la multiplicité, les réflexions inquiètes, la dissipation*, etc.; de là l'incessante recommandation du repos et du silence. Ce silence, ce repos on l'impose à l'intelligence elle-même; il ne faut pas qu'elle fasse des efforts pour connaître Dieu; il ne faut pas que, frappée tour à tour de telle ou telle perfection divine, s'arrêtant à tel ou tel des bienfaits du Seigneur, elle précise cette connaissance; il faut au contraire qu'elle reste dans une notion vague, dans une impression indistincte de Dieu. De là cette singulière opinion sur *les mystères* de Christ, qui, pour une perfection chimérique, tend à nous détourner des vérités chrétiennes. De là le décri de ce qu'on appelle *la méditation*, pour prôner bien haut une contemplation stérile. De là le décri des prières verbales qu'on représente comme imparfaites, comme seulement nécessaires aux âmes peu avancées, pour encourager une oraison mentale qu'on réduit à un sentiment vague de la présence de Dieu.

Mais le quiétisme va plus loin : par delà la sphère de l'activité, il y a une sphère plus intime encore où se réfugie la vie du moi. C'est là que le moi sent, qu'il préfère, qu'il s'attache, qu'il repousse. C'est aussi là que le quiétisme va le poursuivre. S'attacher, repousser, c'est sortir du repos suprême, c'est donner signe de vie; aussi va-t-

on interdire à l'âme ses mouvements les plus spontanés, ses manifestations les plus instinctives. A cet effet on discréditera tout ce qui peut la toucher, l'émouvoir; on discréditera *l'oraison affective, la dévotion sensible*, c'est-à-dire l'état d'une âme qui se présente devant Dieu et qui en est soutenue et consolée; on discréditera *l'espérance*, car l'espérance touche l'âme et éveille ses désirs; on discréditera encore une fois la prière, car prier suppose qu'on s'attache aux choses qu'on demande, prier suppose intérêt et empressement<sup>1</sup>. — On parlera beaucoup du *dépouille-*

<sup>1</sup> Il m'est impossible de ne pas citer ici la triste application qu'on faisait de ces maximes. — M.<sup>me</sup> Guyon disait à Bossuet qu'elle ne pouvait prier, parce qu'elle était arrivée à un état où elle était si résignée et si heureuse qu'elle n'avait aucune grâce à demander à Dieu. — Et M. Nisard nous rapporte un *Pater* quiétiste, misérable parodie où l'on ne sait vraiment ce qui doit le plus étonner, de la stupidité ou du blasphème.

1.

Votre royaume a des appas  
 Pour les âmes intéressées :  
 Les nôtres d'un motif si bas  
 Se sont enfin débarrassées :  
 S'il vient, il nous fera plaisir :  
 Mais Dieu nous garde du désir !

2.

Seigneur, notre pain quotidien  
 Ne peut être que votre grâce.  
 Donnez-la moi, je le veux bien ;  
 Ne la donnez pas, je m'en passe.  
 Que je l'aie ou ne l'aie pas  
 Je suis content dans les deux cas.

3.

Seigneur, si votre volonté  
 Me met à ces grandes épreuves  
 Qui désespèrent le tenté,  
 Mon cœur, pour vous donner des preuves  
 De mon humble soumission,  
 Consent à la tentation.

*ment, de la désappropriation*, c'est-à-dire des épreuves par lesquelles Dieu nous purifie de notre attachement à ses grâces et à ses dons. Enfin on préconisera un état où l'âme non-seulement n'a plus d'activité, mais n'a plus de sentiments et de désirs, où « rien ne la touche plus, » où tout lui est égal, « où elle aime également la lumière et les ténèbres, la nuit et le jour, la tristesse et la consolation<sup>1</sup>, » « où elle ne peut pencher ni du côté de la possession, ni du côté de la privation de Dieu<sup>2</sup>, » en un mot une entière *indifférence*.

Inactivité, indifférence, voilà donc les deux formes de l'anéantissement que le quiétisme prêche. Nous ne nous arrêterons pas à remarquer que ces principes sont en pleine opposition avec toutes les idées chrétiennes, et qu'on ne trouverait pas dans toute la Bible un seul passage en leur faveur. Nous n'irons pas non plus prouver ici la liberté morale qu'ils paralysent : cette liberté est un fait de conscience, nous en partons, nous ne le prouvons pas. Nous ne rappellerons pas même que la vie chrétienne est une conciliation pratique de deux actions logiquement inconciliables, l'action de Dieu et l'action de l'homme : quel est l'homme de bon sens et de bonne foi qui le nie ? Ce serait d'ailleurs attaquer le quiétisme de trop loin : nous attaquerons ses arguments mêmes. — Pourquoi condamne-t-il l'activité ? Il la condamne comme une impureté, comme une imperfection. Mais l'activité n'est pas impure par elle-même, elle ne l'est que dans ses effets ou dans ses motifs. L'activité est une force ; elle peut devenir, par son appli-

---

1 Guide spirituel, p. 396. — 2 Cantique des cantiques, p. 209.

cation ou par l'intention qui la dirige, excellente ou criminelle : c'est par là qu'elle est susceptible d'une appréciation morale. Mais en elle-même elle n'est ni un bien ni un mal ; elle est l'exercice naturel des facultés de l'homme ; elle est la forme nécessaire de la vie ; dans son développement religieux comme dans tous les autres.

Quant à la seconde face de l'anéantissement, l'indifférence, les arguments du quiétisme sont plus spécieux. Il condamne ce qu'il appelle l'*appropriation* des grâces de Dieu. Mais qu'entend-il par là ? Est-ce le fait de croire que ces grâces ne viennent pas de Dieu, mais de nous, et de nourrir ainsi un coupable orgueil ? — Si c'est là l'*appropriation*, condamnons-la. « Qu'avons-nous que nous ne l'ayons reçu ? Et si nous l'avons reçu, pourquoi nous en glorifier, comme si nous ne l'avions point reçu ? » — Mais pour les quiétistes l'*appropriation* a un tout autre sens. Si celui que nous venons d'énoncer lui est attribué dans quelques passages de Molinos et de M.<sup>me</sup> Guyon ; c'est pour donner le change. *S'approprier* les grâces de Dieu est pour les quiétistes s'attacher à ces grâces de telle sorte qu'on est heureux quand on les possède, malheureux quand on les perd. — *Être propriétaire*, c'est pour eux aimer les dons de Dieu, les désirer, y tenir. — En vérité, nous ne saurions blâmer une appropriation semblable. — Dieu nous dispense deux sortes de grâces : des grâces temporelles et des grâces spirituelles. L'Évangile nous permet d'aimer les premières, de les désirer, de les demander dans nos prières ; toutefois il nous ordonne de ne nous y attacher que secondairement et en les subordonnant aux grâces spirituelles. Mais quant à celles-ci, nous devons nous

y affectionner de tout notre cœur, les désirer, les implorer sans cesse, ne rien redouter autant que leur privation. L'indifférence ici n'est pas une perfection, mais un crime. Ces grâces spirituelles sont des dons de Dieu, parfaits, souverainement utiles; ce sont de bonnes pensées, d'heureux mouvements, des forces pour le bien, des armes contre le péché; ce sont des progrès dans la sanctification. Ces grâces intéressent notre salut, intéressent la gloire de Dieu; et avoir de l'indifférence pour elles, c'est en avoir pour Dieu même. Nous reviendrons plus tard sur cette idée. Concluons pour le moment que cette inactivité et cette indifférence, préconisées par le quietisme comme le *nec plus ultra* de la vie spirituelle, ne sont que de coupables chimères.

Mais nous ne sommes pas au bout des folies du système. Il a enlevé à l'homme toute activité, il a arrêté toute manifestation de son moi, il l'a réduit à la passivité la plus absolue, à l'anéantissement, à la mort. — Qui est-ce qui va prendre la place de ce moi anéanti, de cette vie écoulée, de cette personnalité éteinte? Dieu lui-même, disent les quietistes. Nous savons ce que nous devons penser de ce principe, voyons-en l'application. Voilà une âme qui n'agit pas, qui ne lit pas l'Écriture, qui ne s'examine pas, qui ne prie pas, qui se fait un devoir de la plus entière indifférence: et c'est à cette âme qu'on vient dire que Dieu est en elle-même, que c'est lui qui pense, qui parle, qui sent, qui veut à sa place, et que tous les mouvements de son cœur sont des mouvements de l'Esprit de Dieu! Peut-on ouvrir une plus large porte à l'immoralité?

Mais les quietistes présentent la même idée sous une forme très-spécieuse, et qui a toutes les couleurs d'une

sincère piété : l'état d'une âme parfaitement inactive et indifférente est, pour M.<sup>me</sup> Guyon, un continuel acquiescement à la volonté de Dieu. « Laisser le passé dans l'oubli, l'avenir à la providence, et donner le présent à Dieu; nous contenter du moment actuel qui apporte avec soi l'ordre éternel du Dieu sur nous, » voilà ce qu'elle nous a recommandé dans le *Moyen court*. Qu'on y fasse bien attention : ici reparaisent les mêmes conséquences immorales; car tout ce qui arrive à l'âme, sera pour elle la volonté de Dieu. Ceci est vrai en un sens, et cette parole sera comprise de toute âme pieuse. Oui, tout ce qui arrive à l'âme, est la volonté de Dieu : mais laissons cette âme dans les conditions où Dieu l'a placée, laissons-la avec l'exercice des facultés qu'il lui a données, laissons-la avec ses forces pour repousser le mal et accueillir le bien. Dans ces conditions fixées par Dieu lui-même, tout ce qui arrive à l'âme, est naturellement la volonté de Dieu. Une tentation se présente : oui, c'est là la volonté de Dieu, c'est Dieu qui l'a permise, mais à la condition que nous userons de tous les moyens qu'il nous offre, pour en triompher. Au dedans de nous la chair se révolte; c'est encore la volonté de Dieu, Dieu le permet, mais à la condition que nous *traiterons durement* la chair<sup>1</sup>, et que nous la crucifierons. Le péché vient assiéger notre âme; c'est encore la volonté de Dieu, Dieu le permet, mais à la condition que nous lui *résisterons jusqu'au sang*<sup>2</sup>. Si on enlève ces conditions, si on dégrade la nature humaine, en lui imposant l'inactivité et l'indifférence, l'acquiescement à la volonté de

---

1 1 Cor. IX, 27. — 2 Hébreux XII, 4.

Dieu ne sera plus que l'acquiescement aux suggestions de Satan!

D'ailleurs, ainsi que le remarque Nicole<sup>1</sup>, qui a beaucoup insisté sur l'abus que les quiétistes faisaient de l'acquiescement à la volonté de Dieu : ce terme a deux sens qu'il ne faut pas confondre. Dans l'un la volonté de Dieu est considérée comme la cause absolue des événements, dans l'autre elle est considérée comme la loi éternelle de nos actions, au milieu des événements eux-mêmes. Ces deux volontés qui se concilient dans les vues de Dieu, peuvent se contredire dans le monde. Mais comme la seconde, réduite à sa plus simple expression, est la loi parfaite de notre être moral; c'est elle que nous devons suivre, c'est par elle que nous devons régler ce que nous avons à faire relativement à la première. Or, la volonté de Dieu, en tant que règle souveraine de nos actes nous est manifestée par la révélation naturelle de la conscience et par la révélation surnaturelle de l'Évangile. Pour la connaître donc, il faut revenir à cette conscience qu'on voudrait anéantir, à cette Bible qu'on dédaigne, sous le prétexte chimérique d'une communication avec Dieu, individuelle et immédiate; il faut revenir à l'activité des facultés de l'âme, en un mot aux conditions dans lesquelles Dieu nous a placés. C'est là surtout ce que méconnaît le quiétisme, et c'est de ce point de vue que nous pourrons lui appliquer une *première remarque générale*.

Les conditions dans lesquelles Dieu nous a placés et que le christianisme suppose, peuvent se réduire à une

---

1 Réfutation des principales erreurs des quiétistes, p. 393 – 395.

seule : la participation active des facultés de notre être à l'action de Dieu. Le quiétisme la nie en principe, nous l'avons vu, en admettant une union substantielle qui aboutit à l'absorption de l'homme en Dieu : de plus, elle est constamment annulée par tous les développements du système. — Le christianisme vient au devant de l'homme par la vérité déposée dans les livres saints; il l'invite donc à l'y chercher par une lecture et une méditation fréquentes. Le quiétisme déprécie la vérité, en n'en faisant pas la base de l'union avec Dieu; et de plus, en n'exigeant qu'une connaissance obscure, qu'une foi indistincte; il combat l'activité de l'intelligence. — Le christianisme impose de l'activité au sentiment lui-même : il nous appelle à aimer Dieu, à désirer ses grâces, à nous affectionner aux choses d'en haut, à nourrir nos âmes des plus vives espérances. Le quiétisme nie tout cela, et réduit le sentiment à une inertie contre nature, par la doctrine de *l'indifférence*. — Le christianisme enfin, par les saints motifs qu'il présente à nos cœurs, a pour but de mettre notre volonté en exercice et de nous porter à manifester notre foi par nos œuvres, à la rendre agissante par la charité. Le quiétisme concentre l'homme dans une passive attente, dans un repos perpétuel, et lui impose une vie inutile à lui-même et à ses frères.

Sur ce point donc, comme sur les précédents, le quiétisme sort du champ que Dieu a tracé à l'âme humaine; il veut faire de l'homme ce qu'il ne peut pas être, à moins de cesser d'être homme, et au lieu de résoudre le problème de la religion, il n'en accepte pas même les données. Il doit donc être absolument rejeté.

Et cependant, comme toute théorie religieuse, si erro-

née qu'elle puisse être, ce système répond à quelque besoin de l'âme; il est l'expression de quelque aspiration du cœur, de quelque cri de la conscience. Oui, sans doute, il y a dans tout homme le sentiment qui est le point de départ du quiétisme, le sentiment douloureux d'une séparation d'avec son Dieu, la vague impression d'une union rompue et l'ardent besoin de la rétablir. — Mais (et c'est ici l'objet d'une *seconde remarque générale*) le quiétisme méconnaît la cause véritable de cette séparation, et il ne peut par conséquent en indiquer le véritable remède. — Or quelle est cette cause? C'est le péché: le péché a brisé la chaîne d'amour qui retenait l'homme à Dieu; c'est parce que l'homme est corrompu qu'il est éloigné de Dieu; le sentiment de cet éloignement est un remords. Si telle est la cause, quel sera le remède? Si telle est la déchéance, quel sera le rétablissement? Évidemment ce remède, ce rétablissement ne pourra être que *moral*. Pour que l'homme soit réuni à Dieu, il faut qu'il redevienne pur devant lui; pour qu'il soit encore digne d'être appelé son enfant, il faut qu'il soit nettoyé de la lèpre du pécheur. — C'est ainsi que le christianisme a conçu la chute et la réhabilitation de l'homme: redoublant dans son cœur le sentiment du péché par l'aspect de la croix où Jésus-Christ l'expié, il lui offre un pardon gratuit par le sang du Fils de Dieu, et ce pardon accepté par une foi sincère, purifie son âme, sanctifie tout son être et fait jaillir dans son cœur la source d'une nouvelle vie. — Dès lors le pécheur est rapproché de Dieu, et la chaîne des miséricordes a renoué la terre au ciel: dès lors le douloureux sentiment de son divorce avec Dieu cesse dans le cœur de l'homme; pour lui com-

mencent les heureux épanchements d'une communion céleste, et « Celui dont les yeux sont trop purs pour voir le mal, » tend la main à sa créature, « dont l'iniquité est ôtée et le péché couvert. » Voilà le magnifique enseignement de l'Évangile. — Au lieu de cela, que fait le quiétisme ? La vraie cause du mal, le péché, il n'en parle pas, ou s'il en parle dans quelques lignes inconséquentes, c'est, comme il le fait quelquefois, pour nous donner le change : ce n'est pas le péché qui le préoccupe, qui l'inquiète ; ce n'est pas là l'ennemi qu'il veut abattre.

Le mal pour lui, c'est (qu'on nous pardonne cette expression) l'*écartement* des deux substances ; c'est que l'homme est *essentiellement* séparé de Dieu ; c'est qu'il existe à part au lieu d'être absorbé par lui. Le grand vice de la nature humaine c'est son activité par laquelle elle se dérobe à cette absorption. Le remède, la réhabilitation sera, par conséquent, la cessation de cette activité, l'arrêt de toutes les manifestations du moi, l'extinction de la personnalité. Alors l'homme, anéanti, aura retrouvé Dieu ; la créature, absorbée par son Créateur, sera rétablie dans ses véritables rapports avec lui. On le voit clairement, le point de vue moral est ici complètement laissé de côté ; or, qu'on y songe bien, cette omission ne saurait être indifférente : négliger le point de vue moral, c'est presque le combattre. Une doctrine qui n'est pas avant tout *morale* est bien près de l'immoralité. Le quiétisme réalise, nous l'avons vu, cette conséquence. En insistant sur le péché chimérique de l'activité, de l'appropriation des grâces, il glisse sur le péché véritable, sur la transgression de la loi de Dieu ; il ne s'en

offense pas; il le *hait paisiblement*<sup>1</sup>; il ne veut pas qu'on lui résiste; « qu'on en ait de la peine, qu'on fasse quelque chose pour s'en défaire<sup>2</sup>; » il y voit souvent une salutaire épreuve, *une échelle pour monter au ciel*. Sous ce rapport donc, qui est fondamental, le quiétisme est encore en pleine opposition avec l'Évangile; car l'Évangile est avant tout une doctrine *morale*, et tous ses enseignements reposent sur la *notion de péché*. Nous pourrions encore rattacher cette seconde remarque à la précédente, en disant que le quiétisme qui, tout à l'heure, mentait à la nature de l'homme, ment ici à son histoire en ce qu'il en néglige le fait le plus essentiel et le plus irrécusable. Nous aurons donc encore le droit de le taxer de théorie chimérique.

Après ce blâme sévère nous aurons mauvaise grâce à appeler le quiétisme un essai de réforme : il mérite pourtant ce titre jusqu'à un certain point; il fut du moins une protestation contre un des nombreux abus du catholicisme, et nous devons l'accueillir comme une réclamation bien imparfaite, mais cependant fondée, de la conscience religieuse. Le formalisme était alors à son comble : la participation extérieure aux sacrements, l'assiduité aux Églises, les retraites succédant à la satiété du plaisir, les répétitions machinales des prières, étaient l'aliment trompeur de la piété du grand nombre. Le quiétisme voulut substituer à l'activité tout extérieure dont se payait la facile dévotion du temps, le bienfait d'une oraison plus simple, plus réelle, moins mécanique, moins apparente. Regrettons qu'il ait si mal réussi, et qu'il n'ait pas, comme autrefois nos réfor-

---

1 Moyen court, p. 46. — 2 Torrents, p. 291.

mateurs dans ce siècle de Léon X, qui ressemblait sous tant de rapports au siècle de Louis XIV, attaqué le formalisme romain au nom du pur Évangile : regrettons que, moins austère que le jansénisme, il ait ajouté à toutes ses chimères le ridicule de l'afféterie empruntée à la cour; regrettons surtout qu'il ait donné une fausse direction à la touchante piété d'une dame Guyon, de tant d'autres âmes bien intéressantes peut-être, et qu'il ait pu séduire un grand esprit et un noble cœur, l'archevêque de Cambrai.

#### IV. LE QUIÉTISME DE FÉNELON.

Nous sommes enfin arrivé au plus illustre représentant du quiétisme. On s'attend sans doute ici à de grands développements; mais par suite de retards dont nous sommes seul coupable, cette partie de notre travail sera entièrement écourtée.

Il aurait été pourtant bien intéressant de nous y arrêter. On considère généralement le quiétisme de Fénelon comme un accident dans sa vie, uniquement concentré dans la publication des *Maximes des Saints*, puis à jamais terminé par une soumission-modèle au décret du saint siège. Il eût été facile, par l'étude des Lettres spirituelles de Fénelon et de sa volumineuse correspondance, de faire justice d'une opinion aussi superficielle, et de prouver clairement que le quiétisme, compris du moins dans un sens mitigé et subordonné à un principe tout nouveau, fut le côté théologique pour lequel se décida ce grand génie, toujours un peu hésitant, mobile, sceptique; que par conséquent ce fut là son point de vue, ce fut là la couleur de ses

opinions religieuses, et qu'on en trouve à chaque instant les reflets dans ses ouvrages. Nous renonçons entièrement à cette recherche : disons à notre décharge que, touchant de très-près le fait de la soumission de Fénelon, elle se rattache plutôt au point de vue historique de notre sujet que nous avons à dessein décliné; nous avons ici moins à faire connaître Fénelon qu'à compléter l'exposition du quietisme. Il nous suffira pour cela de parler des *Maximes des Saints*, où le quietisme de Fénelon s'exprime de la manière la plus claire et la plus complète. Nous allons donc voir reparaître le système qui est l'objet de notre examen, dominé par un principe tout nouveau et revêtu d'une forme sensiblement différente. Ce principe, cette forme, nous aurons à l'apprécier; mais, nous le répétons, nous n'avons pas le temps de donner des détails, et nous devons nous borner aux observations les plus sommaires.

Les *Maximes des Saints sur la vie intérieure*<sup>1</sup> sont un petit traité, où l'auteur a pour but de fixer les divers degrés de la vie intérieure, c'est-à-dire les divers points de la spiritualité mystique d'après l'enseignement des docteurs de l'Église. Et comme rien n'est plus délicat que cette matière, il vient fixer ces points de la manière la plus précise, en montrant pour chacun d'eux comment il peut être faussé. De là la forme aride de 45 articles, exprimant tous le vrai et le faux sur chaque question.

Toutes les voies intérieures, tous les degrés de la spiritualité se réunissent pour Fénelon dans un principe sou-

---

<sup>1</sup> *Maximes des Saints sur la vie intérieure*, par François de Saliguac Fénelon, archevêque de Cambrai. Paris, 1697.

verain, le *pur amour*. «Ce pur amour est le plus haut degré de la perfection chrétienne. Il est le terme de toutes les voies que les saints ont connues; quiconque n'admet rien au delà est dans les bornes de la tradition; quiconque passe cette borne, est déjà égaré<sup>1</sup>.» Fénelon le définira donc clairement, puis il exposera les divers degrés des voies intérieures, en les rattachant au pur amour, comme à leur principe nécessaire.

Qu'est ce que le pur amour? C'est le degré le plus élevé des cinq amours dont on peut aimer Dieu.

Le premier amour est celui des juifs charnels pour les dons de Dieu distingués de lui, et non pour lui-même. *Il est purement servile.*

Le second est celui par lequel on aime Dieu lui-même, mais seulement comme instrument de notre propre félicité. C'est l'amour de *pure concupiscence*.

Le troisième s'intéresse déjà à la gloire de Dieu, mais la subordonne encore à notre propre bonheur. C'est l'amour *d'espérance*.

Le quatrième envisage avant tout la gloire de Dieu, mais en même temps il envisage aussi l'intérêt propre qu'il lui subordonne pourtant. C'est l'amour de charité mélangée, que Fénelon appelle *intéressé*, pour le bien distinguer du suivant, qui est pleinement désintéressé.

Le cinquième enfin est «l'amour pour Dieu seul, considéré en lui-même et sans aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance. C'est le pur amour ou la parfaite charité.»<sup>2</sup>

---

1 Avertissement en tête des Maximes des Saints, p. 16.

2 Maximes des Saints, p. 15.

Maintenant c'est à cet amour que se rapportent tous les points de la vie intérieure que nous avons remarqués dans Molinos et M.<sup>m</sup> Guyon.

*La transformation et l'union essentielle* n'est que l'état habituel du pur amour, qui devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous nos actes. — « *La sainte indifférence* n'est que le désintéressement complet de l'amour. — *Les épreuves* n'en sont que la purification. — *L'abandon* n'est que son exercice dans les épreuves. — *La désappropriation* des vertus n'est que le dépouillement de toute complaisance, de toute consolation et de tout intérêt propre dans l'exercice des vertus par le pur amour. — *L'inactivité* n'est que le retranchement de toute inquiétude et de tout empressement intéressé, par le pur amour <sup>1</sup>. » — *L'état passif* est un exercice paisible de l'oraison et des vertus par le pur amour. » <sup>2</sup>

D'après ce rapide exposé, emprunté à Fénelon lui-même, il est facile de voir que nous sommes ici dans un système bien différent de celui de Molinos et de M.<sup>m</sup> Guyon.

Le principe mystique qui est à la base de leurs théories, n'est pas même exprimé dans Fénelon. Il ne s'agit plus ici d'une union essentielle entre l'homme et Dieu ; le mot y est peut-être, mais la chose n'y est pas : il n'est question que d'une union morale par l'amour. L'absorption de l'homme en Dieu, que nous avons si souvent trouvée dans le quiétisme pur, a complètement disparu dans ce quiétisme mitigé. Le principe de Fénelon est le principe de l'amour, c'est-à-dire avant tout un principe moral. Ainsi donc, les

---

1 Maximes, etc., p. 271. — 2 *Ibid.*, p. 272.

reproches que nous avons précédemment adressés au quiétisme sous ce point de vue, sont inapplicables. Les Maximes des Saints sont tout à fait à l'abri des conséquences immorales auxquelles donnent lieu les tendances mystiques, panthéistes, si franchement exprimées dans le Guide spirituel ou dans les Torrents. Nous devons donc présenter ici une tout autre critique : elle portera sur le principe de tout son quiétisme, sur le pur amour.

L'Évangile n'exige pas de l'homme un amour pour Dieu pleinement désintéressé ; il n'exige pas que nous aimions Dieu uniquement en soi comme perfection absolue, sans avoir aucun égard à notre bonheur. La considération de notre propre intérêt dans l'amour de Dieu est autorisée par la *lettre* et par l'*esprit* de l'Évangile.

Par la *lettre*, car en bien des passages l'Évangile fait appel à trois intérêts, les *intérêts temporels*, qu'il subordonne toujours aux deux autres ; les *intérêts spirituels* (les grâces de Dieu) ; les *intérêts éternels* (le salut).

Par l'*esprit* de l'Évangile. — Car sur quoi repose toute la doctrine chrétienne ? Sur ce que Dieu a fait pour nous, sur le bienfait de la rédemption qu'il nous a accordée par Jésus. C'est par là qu'elle parle à nos cœurs et les remplit d'amour : si nous aimons Dieu, c'est qu'*il nous a aimés le premier* : nous l'aimons comme Père et comme Sauveur. — Dieu ne se présente à nous que comme l'instrument de notre bonheur. Notre bonheur, c'est son œuvre, c'est son bon plaisir éternel, c'est l'exercice même de ses perfections adorables. Et si nous voulons contempler sa gloire, *il fait passer devant nous toute sa bonté*. — *Ne séparons donc pas ce que Dieu a joint*. Prêchons l'amour comme

la base de toute la vie religieuse, comme le principe de tous les sentiments, de toutes les pensées, de tous les désirs, de toutes les actions du chrétien : mais laissons-lui la prise qu'il a sur le cœur de l'homme en répondant à ses instincts de bonheur, et n'allons pas, par des scrupules mal placés, risquer de l'affaiblir.

Rattaché au principe du pur amour, le quiétisme n'est plus, nous le répétons, une doctrine immorale. Mais il est encore un système qui méconnaît la nature humaine et qui par conséquent n'a pas de véritable portée religieuse.



**THÈSES.**

—

**I.**

La religion n'est pas seulement la conscience de nos rapports avec Dieu, elle est la modification de la vie par la conscience de ces rapports.

**II.**

La meilleure étymologie du mot *religion* est celle qui le fait dériver de *religare*, signifiant non pas *lier*, mais *relier*; car alors il répond à l'idée chrétienne de la chute, qui se retrouve dans les traditions de tous les peuples.

**III.**

L'Évangile n'est ni un système de philosophie, ni un système de théologie; car un système est quelque chose d'humain et d'individuel, tandis que l'Évangile est divin et universel.

**IV.**

Le christianisme enseigne la réunion définitive des croyants dans le sein de Dieu sans affaiblir la personnalité humaine.

**V.**

La conscience du moi continue après la mort.

**VI.**

La vie à venir est une continuation immédiate de la vie présente.

## VII.

Partisan de la pleine inspiration des Écritures, nous devons admettre une direction de Dieu dans la formation du Canon biblique.

## VIII.

Dans le passage Rom. VIII, 19 — 23, le mot *κτίσις* a le sens de *création matérielle*.

## IX.

L'Évangile de S. Jean ne paraît pas avoir eu pour but, comme on le croit communément, de compléter ou de sanctionner les trois Évangiles synoptiques, mais plutôt de donner un exposé dogmatique des principes de la foi chrétienne, en tant que la personne de Christ en est le centre, et de combattre indirectement de dangereuses spéculations empruntées à la théosophie orientale et répandues à Éphèse, où vivait l'apôtre.

## X.

De nos jours, la meilleure forme de la prédication chrétienne serait une improvisation sur un sujet consciencieusement préparé.

FIN.