

Jérôme Rousse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*

Paris, Éditions du Cerf, 2007, 366 p.

Daniel Vidal

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/assr/15943>

DOI : [10.4000/assr.15943](https://doi.org/10.4000/assr.15943)

ISSN : 1777-5825

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 juin 2008

Pagination : 191-321

ISBN : 978-2-7132-2190-3

ISSN : 0335-5985

**Référence électronique**

Daniel Vidal, « Jérôme Rousse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, document 142-51, mis en ligne le 26 novembre 2008, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/15943> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.15943>

---

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Jérôme Rousse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*

Paris, Éditions du Cerf, 2007, 366 p.

Daniel Vidal

---

- 1 L'éésotérisme en tous ses états, jusqu'à la formulation contemporaine du « New Age », n'a cessé d'interpeller, et d'inquiéter, une Église catholique assurée de ses canons et de ses dogmes. En 2002, les Conseils pontificaux pour le dialogue inter-religieux et pour la culture, publient le rapport *Jésus Christ le porteur d'eau vive : une réflexion chrétienne sur le « Nouvel Age »*, qui exprime la « perception catholique, essentialiste, doctrinale et hérésiologique de l'éésotérisme », d'hier et d'aujourd'hui. Contre, ou à côté de, cette « perception » qui coagule en une improbable « essence » et un corps de doctrine artificiellement homogène, un courant de pensée pluriel venu, pour le christianisme, des premiers temps de son déploiement, Jérôme Rousse-Lacordaire prend le parti d'une double critique – d'un double questionnement : l'éésotérisme ne peut-il pas se concevoir comme forme de pensée longtemps enclose dans le christianisme, fût-ce en ses marges ? De cette longue quête spirituelle parallèle, n'est-il pas aujourd'hui des moments, et éléments, qui peuvent être « rapatriés » dans l'orbe d'un catholicisme libéré de ses *a priori* et de ses censures ? Les travaux et thèses de Hans Urs von Balthasar, et d'Antoine Faivre, ont ouvert la voie à cette nouvelle approche du « mouvement » ésotérique, que reprend et approfondit en cet ouvrage J. Rousse-Lacordaire, auteur d'études portant notamment sur les rites et symboles christiques dans le tradition maçonnique. Évoquer la possibilité, ou la nécessité, de rapatriements, invite aussitôt à s'interroger sur les raisons et modalités de l'expatriation progressive, hors du christianisme s'instituant, puis hors du catholicisme, des courants ésotériques qui les ont accompagnés comme leur ombre.
- 2 La Renaissance, aux sources de notre modernité, apparaît comme l'âge d'or de l'éésotérisme. L'auteur rappelle la haute figure de Marsile Ficin (1433-1499), traducteur en latin des textes platoniciens, et des « livres d'Hermès » (*Corpus hermeticum*), où

s'exposent un vaste système de correspondances, un « réseau de sympathies/antipathies symboliques ou réelles, entre toutes les parties visibles et invisibles de l'Univers », par quoi l'homme « peut se réunir au Principe », par illumination et magie. Hermès, « contemporain de Moïse », selon Ficin, serait ainsi l'annonciateur du christianisme, premier maillon d'une chaîne d'initiés dont l'évangile de Jean et les écrits dionysiens constitueraient les témoignages les plus éclatants. Ainsi serait fondée la synthèse entre philosophie platonicienne, Révélation, et théologie chrétienne. Dans cette quête d'un « savoir unitaire », n'est pas seulement en jeu la capacité à rendre compte de « l'entière du monde dans toute sa complexité », mais, par la remontée aux sources de la « révélation adamique », de célébrer les « noces de la sagesse et de la piété » – de la « philosophie pérenne » et de la foi.

- 3 Tout un monde d'humanistes, distinct ou non de l'Église et de l'Université, se dispose en cette configuration de sens, en cette neuve, et bouleversante, épistémologie. Érasme, Ficin, Reuchlin, Pic de la Mirandole, etc. participent, chacun en toute singularité, mais se rejoignant sur les topiques essentielles de la *philosophia perennis*, qui vaut conjonction du savoir renaissant et de la théologie en ses catégories les moins closes en quelque certitude. Contre les aristotéliens, Agostino Steuco, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, dira l'« antiquité » des doctrines garante de leur vérité, et invitera à redécouvrir, dans la philosophie des Anciens, les « traces de la Révélation ». Ce que combattront les scolastiques, récusant toute « harmonie » ou « concordance » entre les Anciens et le christianisme. Mais c'était moins d'harmonie, à tout prendre, que traitaient Steuco et ses contemporains, que de combinatoire de signes originels équivalents. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Leibniz, lecteur de Steuco, et parfaitement informé des enjeux de cette quête d'antécédents, constitue la « figure tutélaire du retour contemporain à la "philosophie pérenne" » : il importe moins de chercher une exacte correspondance entre penseurs de l'Antiquité, et théologie chrétienne, que de repérer, tout au long de la trame que cette philosophie institue entre les deux univers de significations, les « éléments de vérité » dont le christianisme ne peut ignorer l'héritage. Ce qui est « mis au jour » dans le savoir des Anciens, relève de la philosophie, non de la théologie. Déployant le concept d'expérience au maximum de sa compétence, Aldous Huxley (1894-1963) pourra dire de tous temps et toutes cultures « l'expérience immédiate de la certitude spirituelle », et « unique » la mystique œuvrant à une « universelle réconciliation ». Ultime métamorphose d'un ésotérisme qui ne cesse de se recomposer au long des siècles, la position de René Guénon conduit à penser l'événement du christianisme comme « réalisation singulière de la Tradition ». Sans doute atteint-on là les limites de l'ésotérisme, lorsqu'il tend à inclure le christianisme dans le seul développement et la seule logique de sa propre économie « pérennaliste ».
- 4 Il en allait à l'inverse chez les ésotéristes de la Renaissance, attentifs à identifier les concordances entre penseurs antiques et christianisme, sans que celui-ci ne soit pour autant réduit à n'en être qu'un accomplissement particulier de ceux-là. Loin de s'en détacher, au demeurant, le néo-thomisme, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, recourra à la philosophie des Anciens comme porteuse de « doctrine commune, globale, efficace, contre les erreurs modernes », dont le bergsonisme apparaît le support. Aux savoirs d'un réel étendu jusqu'au non-visible, dont se réclamait l'ésotérisme renaissant, le thomisme revisité et réactivé pose en équivalence paradoxale la nécessaire « philosophie du concept », que R. Garrigou-Lagrange assimile à la *perennis philosophia* comme « théorie conceptualiste-réaliste du sens commun ». Bien des orientations

contemporaines des sciences sociales, notamment ethno-méthodologiques, pourraient aujourd'hui trouver en ce dispositif de connaissance une matrice emblématique. Ruse de l'histoire de la pensée ? Équivalence, cependant, n'est pas commune raison. Quand le néo-thomisme apparaît comme aboutissement « glorieux » d'une pensée cheminant jusqu'à son point ultime de vérité, l'ésotérisme de la Renaissance, situant la vérité dans la « révélation » originelle, d'emblée en concordance avec la théologie chrétienne, veut revenir à cette origine pour retrouver, à travers le brouillage dont elle fut l'objet, la racine de cette convergence.

- 5 Cette remontée aux sources suppose alors une analyse à nouveaux frais de l'ensemble du dispositif ésotérique. J. Rousse-Lacordaire réexamine ainsi les catégories fondatrices de l'ésotérisme aux <sup>xv</sup><sup>e</sup>-<sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècles. Le principe d'unité, de correspondance entre éléments du cosmos, la possibilité pour l'homme d'agir dans et sur l'univers grâce à ce réseau de relations symboliques. Magie : raison d'agir, et mode d'action. Un long débat se développe, qui oppose « magie naturelle » agissant « sur ce qui est déterminé par des lois naturelles », et magie « démonique », « superstitieuse », parce que relevant du domaine du « contingent et du libre arbitre ». Car la magie est toujours opération sur la frontière fluide entre « le volontaire » et le « physique », entre le déterminisme de nature et la libre intervention de l'homme, entre le jeu des forces objectives, et l'appel à destinataire prenant en charge la demande du « mage ». Cette magie « destinative » suppose ainsi qu'un pacte soit conclu : on devine sans difficulté combien l'imputation d'un pacte peut conduire à l'expatriation radicale de cette modalité ésotérique hors du champ de la théologie : l'Église institutionnelle est seule « gardienne de l'unique "destinativité" licite ». Tout autre pacte est hérésie. Très vite, toute magie sera considérée, en bloc, comme sorcellerie. La publication, en 1486, du *Malleus maleficarum* signe l'achèvement de ce processus accusatoire. Les travaux d'A. Boureau, (notamment son *Satan hérétique : naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval*, 2004) ont clairement montré comment l'institution « démoniaque » était construite par l'Église comme institution comparable à celle des sacrements, et, à ce titre, éminemment condamnable.
- 6 Mais si Marsile Ficin, en sa *De Vita*, formule la notion de « magie naturelle », et en livre une explication « naturaliste », il ne se réfère pas à quelque magie « incantatoire ». Le monde, écrit-il, est « un animal où tout concorde », « machine » où l'harmonie préside aux rapports entre les différents plans du réel. « Naturification » des phénomènes magiques, note Nicolas Weill-Parot. Plus encore : Ficin conteste le strict déterminisme céleste sur l'âme humaine, en un temps où l'astrologie, dénoncée par l'Église, comptait de fervents partisans. Le magicien ? un « prêtre de la nature », sans en être l'adorateur. On est loin des soupçons de pacte et d'enchantement. Pic de la Mirandole (1463-1494) en ses *Conclusiones* (1486) dit sans ambages la « magie naturelle » partie pratique, « et la plus noble », de la science naturelle, parce que « nulle autre ne confirme davantage la divinité du Christ que la magie et la Cabale ». La magie se déploie selon les « lois » de la nature : elle en accomplit, à proprement parler, toute l'efficacité. Magie et cabale scrutent les harmoniques intimes de l'univers. Par elles se consomme continûment le « mariage de la terre et du ciel ». J. Rousse-Lacordaire assigne à cette quête la valeur d'une « contemplation active de la nature comme gloire de Dieu », et, comme telle, recevable, en droit, par l'Église. Mais cette quête s'opère par recours à une science des nombres, une prééminence accordée à l'hébreu, « langue de Dieu », une élucidation de signes et de figures qui ne participent plus du régime théologique du « sens ». Dès 1487, Innocent VIII en réfutera la validité. Il en allait pourtant, chez Pic, de

la connaissance des « puissances mises par Dieu en la nature », et en la nature seule. La kabbale ? : « l'interprétation secrète et fidèle de la Loi reçue par Moïse », et transmise par relais initiés. Pourquoi, dès lors, cette condamnation papale ? J. Rousse-Lacordaire en dit la raison fondamentale : « l'application des sciences humaines à la démonstration de la divinité du Christ », alors que la Révélation seule en est la véritable, et vive, source. Il y a plus. Pour Pedro Garsia, évêque de Sardaigne, en ses *Determinations magistrales* publiées en 1489 contre les « conclusions » de Pic, la science vise l'universel, quand la magie, par son caractère « pratique », ressortit à la « connaissance expérimentale », donc casuelle. À ce titre, elle ne peut « jouer le moindre rôle dans la prédisposition » à la foi. Inversion paradoxale des positions : la « science » serait génériquement compatible avec la foi et la « raison » théologique ; l'« expérience », parce que singularisante, ne pourrait prétendre à cette universalité, et, en son sens premier, à cette « catholicité », et la magie n'opèrerait, de son propre mouvement, qu'en pure perte.

- 7 D'avoir placé l'homme « en position médiatrice » entre le monde de la nature et l'univers des « signes originels », magie, kabbale, et philosophie pérenne, au travers même de leurs métamorphoses, ont participé, par la radicalité de leurs questionnements, à l'ébranlement de « l'édifice conceptuel » médiéval. La Renaissance constitue bien cette nouvelle donne du savoir, qui pose l'homme sujet de la connaissance. De lui-même, et de Dieu. Reuchlin (1455-1522) fonde la « théurgie chrétienne » sur la kabbale, sur la dynamique du Verbe, sur « les forces cachées dans les sons ». L. Lazarelli (1447-1500) conjoint « l'esprit de Dieu » et « l'esprit de l'homme », dont seule une « science expérimentale » peut assurer l'intelligibilité. Au XVI<sup>e</sup> siècle, John Dee, mathématicien, « ardent partisan du progrès scientifique », croise magie et science. Mais tout le courant qui va tenter par la suite de s'inscrire dans la continuité de cet ésotérisme renaissant – occultisme, théosophie, Tradition, « New Age », etc. – opère un tel renversement des référents, que J. Rousse-Lacordaire ne peut que noter une irréductible contradiction. Quand l'ésotérisme des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles distinguait nature et surnature, pour mieux penser le système de correspondances par lequel l'homme pouvait prétendre déchiffrer l'une et l'autre, les nouvelles formes d'hermétisme rabattent la surnature dans le domaine de la pure nature, et pensent du même coup cette « surnature » selon les critères et le langage de la science de leur temps. Il y a là un changement essentiel dans la conception de la place de l'homme dans l'acte de connaissance. La « magie participative » de la Renaissance cède la place à la « magie causaliste » du Nouvel Âge. D'une certaine façon, l'homme n'est plus l'auteur de ses œuvres, dans la multiplicité des configurations de signes et de sens au centre desquelles il se situe, mais le simple agent d'une méthodologie et d'une culture technico-scientifique qui l'investit en son entier, plus bien plus qu'il ne la sollicite.
- 8 On ne peut pas, cela va de soi, comprendre les nouveaux mouvements « ésotériques » en rupture totale avec leurs antécédents hermétiques, et « réduire » leurs acteurs à la seule emprise d'une scientificité débordante. L'ouvrage de J. Rousse-Lacordaire invite à un regard neuf sur ce nouveau monde, où se croisent depuis deux siècles plusieurs éléments venus du plus profond de l'ésotérisme des Ficin, Pic et Reuchlin, et des inscriptions utopistes, « socialistes », « gnostiques », ombre portée des exigences du monde réel. Soyons attentifs aux différences. Quand la « philosophie pérenne », loin d'être « cachée » ou « secrète », tendait au contraire à mettre en lumière « les choses cachées ou oubliées », la franc-maçonnerie au XVIII<sup>e</sup> siècle se veut « société discrète et à

secrets », selon la formule de l'auteur. Ce caractère « secret », qui semblait recouvrir quelque immoralisme, explique en partie son excommunication en 1738. Expatriation sans recours, selon un schème conspirationniste, bien que l'ouvrage mentionne chez les maçons l'intégration de certaines figures christiques, et le caractère « sacralisant » de l'initiation. Mais ce furent aussi bien ces critères qui décidèrent l'Église de ne pas tolérer de rivalité dans l'ordre des sacrements et de la gestion des « mystères ». Peut-elle aujourd'hui reconnaître « l'enracinement chrétien de la maçonnerie originelle » ? Ou s'en tenir à la dénonciation d'un retour au gnosticisme antique ? Théosophie, spiritisme, occultisme ? – pour l'Église, « forgeries », « protestantisme sournois »...

- 9 De l'ésotérisme renaissant, dont J. Rousse-Lacordaire signalait les points d'articulations avec la théologie chrétienne, les formes « modernes », dont la théosophie, apparaissent comme l'ultime degré de sécularisation. Là réside, aussi bien, la dérive majeure – en cette pensée « causaliste », « évolutionniste », fondée sur la psychologie, l'étude des religions en leur historicité et leurs mutations. Tout un contre-modèle de religion semble se constituer : ce que l'auteur nomme très précisément « l'autre du catholicisme ». À prétention également universelle, dans son déchiffrement, ses rites et ce qui tend de plus en plus à se présenter comme un ensemble de dogmes. Du point de vue de l'Église catholique, une telle « altérité » n'est pas recevable : elle constitue au contraire la catégorie centrale d'un « discours hérésiologique » qui seul permet à cette Église de reconstruire et consolider « une identité menacée ». L'orientation « foncièrement apologétique » de la kabbale chrétienne, que l'auteur mentionne avec insistance, la « revivification » du Christ par une « sagesse unitaire », n'ont pas empêché l'ésotérisme de la Renaissance d'être rejeté « hors théologie ». De l'imagination créatrice, dont les ésotérismes témoignent au cours des siècles, à la « raison discursive » dont J. Rousse-Lacordaire crédite la théologie, un espace de dialogue peut sans doute s'ouvrir. Mais l'issue n'en est pas décidable. Car le débat ne se situe pas entre une « imagination » aventureuse et une « raison » pacificatrice. Mais entre deux conceptions du sujet de la connaissance : l'acteur accédant par une « expérience » des « ténèbres », à quelque plage de clarté, ou l'agent disant d'emblée la « lumière », et la « vérité », quand rien d'autre n'est, que l'ombre. Il se peut que l'« expatrié » ne soit plus celui que l'on croit.