Érudition et mystique dans le monachisme chrétien

Jean-Pierre Albert

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23079>

DOI : 10.4000/assr.23079

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2011

Pagination : 45-60

ISBN : 978-2-7132-2302-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pierre Albert, « Érudition et mystique dans le monachisme chrétien », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 154 | Avril-juin 2011, mis en ligne le 28 juillet 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23079> ; DOI : 10.4000/assr.23079

Jean-Pierre Albert

Érudition et mystique dans le monachisme chrétien

Il convient, avant d'entrer dans le vif du sujet, de préciser les limites de cette étude, dont le titre a de quoi alarmer quiconque est à bon droit soucieux de frontières temporelles et géographiques, et de fixer conventionnellement quelques définitions. On ne traitera ici que du christianisme latin, dont les institutions monastiques sont marquées, depuis le ^{XIII}^e siècle surtout, par un foisonnement qui contraste avec l'unicité de l'ordre des moines et de celui des moniales observable dans les Églises d'Orient. Cela appelant une mise au point terminologique : on appellera « moine » ou « moniale » tout religieux régulier, qu'il appartienne à un ordre au sens strict ou à une congrégation. Quant aux limites chronologiques, elles resteront d'une largeur coupable, remontant en deçà du temps des moines jusqu'aux premiers siècles du christianisme et descendant jusqu'au ^{XX}^e siècle. Évidemment, bien des choses ont changé sur cette très longue période, mais on cherchera surtout à repérer quelques traits structurels qui semblent liés au mode de légitimation très spécifique d'une religion du Livre. La mystique et l'érudition seront examinées dans leurs rapports avec la constitution d'une Écriture sainte, entendue comme une des formes sociales et cognitives que peut prendre un système de normes et de savoirs autorisés selon des modalités propres au monde de la religion. Cette question ne recoupe que partiellement celle du monachisme en tant que tel. Si l'on comprend sans peine que c'est dans son espace qu'ont pu se développer à la fois les traditions intellectuelles d'exégèse et d'édition des textes sacrés et, d'autre part, des modes d'utilisation de ces mêmes textes relevant de la prière, l'oraison, la contemplation, il reste que cette convergence entre une institution et des pratiques reste en partie contingente et ne signifie nullement que le monachisme ait jamais eu le monopole de l'érudition et de la mystique.

Quelques précisions encore sur le sens que l'on donnera à ces deux dernières notions. Érudition sera pris au sens moderne de « savoir approfondi fondé sur des sources historiques, des documents ». Il s'agit là d'une spécification du sens qu'avait le terme au Moyen Âge : instruction, savoir, sans autre précision. Cette évolution sémantique est intéressante en ce qu'elle reflète la conception médiévale de la connaissance savante, marquée par le primat des textes. Et ce sont bien eux qui seront situés au centre des pratiques érudites. Comme le souligne le programme en cours d'édition des *Lieux de savoir*, font partie des techniques

de l'érudition les opérations matérielles (copier, éditer, archiver) qui procurent ou conservent les textes, y donnent accès (traduction, indexation), cela incluant la prise en compte des supports, lieux et institutions de ces pratiques (manuscripts, recueils, *scriptoria*, bibliothèques). Mais le plus utile à ce propos sera l'examen des techniques intellectuelles érudites qui font vivre les textes et permettent leur lecture : outre les compétences générales de la *literacy*, la compilation, le commentaire, la citation, les techniques d'authentification... La réussite de ces différentes opérations étant supposée garantir un accès à la vérité : exactitude de la lettre des textes, certitudes quant à leur auteur et les modalités de leur transmission, capacité d'en produire une bonne lecture.

Concernant la mystique, on entendra par là les postures et états subjectifs caractéristiques d'un rapport non médiatisé avec le divin. En ce sens très large, elle postule, comme la démarche érudite mais d'une tout autre manière, un rapport à la vérité ainsi que des moyens d'y accéder et de la reconnaître. Aussi sera-t-elle considérée avant tout, dans le contexte de cette étude, sous l'aspect de l'*inspiration* (capacité d'être le « canal » d'une expression de la vérité par Dieu lui-même) et comme l'espace où sont vécues des *expériences de la vérité* qui fondent une prétention à l'objectivité à la fois fragile et prestigieuse.

Ces préalables permettent déjà de saisir l'orientation générale du propos. On ne cherchera pas à refaire l'histoire, du reste bien connue, du rôle des monastères, dès le haut Moyen Âge, dans la vie intellectuelle de l'Occident chrétien, qu'il s'agisse de la transmission de la culture antique ou de la diffusion et l'élaboration continuée de la doctrine chrétienne¹. La perte progressive de ce quasi-monopole de la culture savante a sans conteste eu des effets sur la manière dont les pratiques de l'érudition chrétienne ont évolué, en même temps que se développaient de nouvelles exigences, issues des sciences profanes, en matière de philologie et d'historiographie. L'important est l'existence permanente, dans la très longue durée, d'une *érudition chrétienne* dont on voudrait tenter de cerner le programme spécifique et les enjeux. L'hypothèse est que celle-ci, pour remplir pleinement sa fonction de médiation avec l'Écriture sainte, nécessite également une reconnaissance des ressources de la mystique telle qu'elle a été définie plus haut. Une tension demeure cependant entre ces deux voies d'accès aux vérités religieuses : chacune dispose d'arguments pour disqualifier l'autre et se constituer en une formule exclusive. En même temps, on sait bien que, même si une pensée de la Révélation suppose qu'un message intangible et définitif a été mis à la disposition des hommes, la tradition chrétienne est faite d'adaptations et de relectures, plus ou moins novatrices, de ce capital initial. On tentera de montrer comment mystique et érudition ont contribué à ce processus constant de renouvellement toujours dénié. On cherchera aussi à comprendre les inflexions que le monachisme a pu introduire dans les deux registres de pratiques qui vont ici nous occuper.

1. Sur ce point, je ne propose pas de références bibliographiques, comme dans la suite chaque fois que je fais état de connaissances peu techniques.

Faut-il être érudit pour être un bon chrétien ?

Dans le monde chrétien, l'Église – ce singulier fait problème, on va y revenir – revendique une fondation par le Christ lui-même à travers la personne de Pierre et le jeu de mots laborieux que son nom autorise. Elle est porteuse de la mission d'étendre à l'humanité tout entière l'œuvre de salut initiée par le fils de Dieu. D'où l'importance centrale de la pastorale, appelée à instruire chacun de ses devoirs et espérances légitimes. Or, dans le contexte nécessairement polémique du processus de christianisation, ce message de salut doit être à la fois exact et crédible. Il convient donc d'en préserver la lettre et de développer des arguments en sa faveur. À cette fin se sont fait jour précocement des spécialistes du religieux, relevant des dispositifs institutionnels minimaux qui sont des instances de transmission des savoirs et de formation. Il n'est certes pas demandé à tous les fidèles d'avoir une vision complète et exacte des textes fondateurs, des dogmes et de la théologie, mais il est hautement souhaitable que les spécialistes disposent de ressources textuelles et argumentatives fiables. Ainsi se dessinent une figure du *prêtre théologien*, homme du texte et de l'institution et, plus largement, une structure ecclésiale d'autant plus nécessaire que la religion chrétienne ne dispose pas, au moins à ses débuts, de relais dans l'espace du politique. Il faut noter aussi que, à la différence des cultes antiques qui, dans le contexte du polythéisme, pouvaient se juxtaposer sans conflit et ne disposaient en général que de théologies rudimentaires, le message chrétien prétend apporter une vérité religieuse absolue et exclusive, qui doit par conséquent tendre vers une formulation unique.

Chacun le sait, cet idéal d'unicité de l'Église et de son message n'a jamais existé dans les faits. Le mot Église s'est toujours écrit au pluriel. Quant au message – les textes du Nouveau Testament en témoignent déjà – il a immédiatement fait l'objet d'interprétations plus ou moins divergentes, relayées par les différentes Églises ou développées en leur sein, l'une et l'autre de ces situations pouvant nourrir des accusations croisées d'hérésie. Dans la logique d'une religion révélée, on comprend donc que chaque groupe ait dû revendiquer la possession de la bonne version du message et sa bonne interprétation. D'où la nécessité des techniques intellectuelles et des pratiques du texte que l'on a regroupées sous la notion d'érudition : il en va de garanties d'authenticité, d'exactitude littérale, de transmission continue, etc. que chaque camp peut faire valoir pour lui-même et dénier aux autres. En somme, des querelles de prêtres et de chapelles dont témoignent les nombreux traités *Contre les hérétiques* écrits dès le deuxième siècle.

On n'entrera pas ici dans les causes sociopolitiques de la pluralité des Églises et des dissidences. Retenons simplement que, même si les spécialistes religieux les justifient à partir de différences dogmatiques souvent très techniques, les appartenances aux différentes factions n'impliquent pas que tous les fidèles sont des théologiens. En fait, à toutes les époques, les Églises n'ont requis de leurs membres qu'un *credo minimum*, allant jusqu'à la notion de la *fides implicita*

des illettrés dans le Moyen Âge occidental². Une compétence scripturaire et théologique des laïcs a plutôt été considérée par l'Église de Rome comme un danger – au point que la lecture de la Bible leur a été durablement interdite. De plus, il est admis qu'une appartenance religieuse et une profession de foi ne sont pas seulement affaire de savoir, mais aussi, et surtout, de vertu et de piété. Aussi existe-t-il dans les Églises, à toutes les époques, des courants anti-intellectualistes proclamant la primauté de la piété sur la théologie et de l'expérience du croire sur un savoir désincarné du dogme. Cette tendance se nourrit en particulier de la valorisation de la mystique, qui peut elle-même s'ériger en source privilégiée des connaissances les plus essentielles au salut. L'exaltation d'une foi inculte se rencontre ainsi dans l'hagiographie de saintes mystiques dont on se plaît à dire qu'elles n'ont eu d'autre lecture que « le livre de la Croix ». Existe également la figure de « l'illettré éclairé », repérée au XVII^e siècle par Michel de Certeau qui cite ce « jeune homme du coche » dont les propos sur la vie spirituelle, empreints « de sublimité et de solidité », avaient ravi Jean-Joseph Surin (de Certeau, 1982 : 280 *sq.*) De façon plus formelle, on trouve également des mises en garde contre les tentations orgueilleuses de la connaissance dans la tradition franciscaine.

Il reste que cette tendance à opposer mystique et savoir érudit est assez marginale. Car s'il est admis que la science des choses divines ne suffit pas au salut, il est tout aussi patent que l'Église, en tant qu'institution, a besoin de savants, et cela tient essentiellement aux problèmes que lui pose la gestion de son patrimoine scripturaire. L'Écriture sainte chrétienne (et cela vaut sans doute de toute forme d'écriture sacrée) exige un investissement intellectuel difficile qui, on va le voir, requiert en même temps les ressources de la mystique.

Texte et vérité. Le recours à l'érudition

La Révélation qui fonde le christianisme est inscrite dans des textes. Cela signifie que les vérités les plus précieuses sont paradoxalement soumises aux aléas d'une matérialité fragile et aux compétences parfois mal assurées des scribes du passé. Les premières difficultés que l'on peut relever tiennent ainsi à l'établissement de la lettre des textes et à la définition des frontières du corpus autorisé. Ces questions sont d'autant plus cruciales que, très vite, les textes circulent en plusieurs langues et qu'ils prolifèrent au sein des Églises et groupes hérétiques se réclamant chacun de sa propre tradition. Sans entrer bien avant dans le dossier complexe de l'établissement et de la fixation de ce que les chrétiens appellent l'Ancien et le Nouveau Testament, on rappellera quelques faits utiles à ce propos.

Commençons par le problème de l'authenticité des textes tel qu'il s'est posé dans les premiers siècles du christianisme. L'écriture sainte du judaïsme, adoptée par les chrétiens comme première étape de la Révélation, se compose de

2. Voir dans J.-C. Schmitt, 2001, les chapitres « La croyance au Moyen Âge » et « Du bon usage du *Credo* ».

livres très variés, comportant parfois des versions divergentes, qui imposent des choix. Des choix d'autant plus nécessaires que, entre le II^e siècle avant l'ère chrétienne et le I^{er} siècle après, ont proliféré les écrits aujourd'hui nommés « intertestamentaires » qui multiplient prophéties et révélations sur l'au-delà en s'auto-ri-sant du nom de grands personnages de l'Ancien Testament : Hénoc, Baruch, Abraham, Élie... Cette pratique de la pseudépigraphie se retrouve dans les textes chrétiens qui reprennent les types d'écrits du Nouveau Testament : évangiles, actes d'apôtres, apocalypses, épîtres³... La logique du témoignage qui fonde l'autorité des évangiles invite à attribuer à tous les apôtres leur version de la vie du Christ, ou plus souvent de ce qui, en elle, est peu développé dans les textes canoniques : l'enfance, la descente aux enfers... Ces textes reflètent des propositions théologiques tenues pour hétérodoxes. Du moins, leur possession par un groupe dissident contribue à asseoir sa légitimité, le scénario usuel étant qu'ils sont d'abord restés cachés (c'est le sens premier du mot apocryphe), puis ont été remis au jour de façon plus ou moins providentielle.

Il convient donc qu'une Église dispose des moyens de séparer le bon grain de l'ivraie, ce qui exige des compétences philologiques et surtout théologiques. La constitution d'un Canon est supposée établir les frontières du contenu véritable de la Révélation. Elle exprime dans les faits l'autorité de l'institution qui l'impose, à travers des formules telles que les conciles, instances créditées d'une sorte d'inspiration collective. Il reste que ces décisions sollicitent d'abord le travail de spécialistes du texte, avec ce que cela comporte de traductions, compilations de manuscrits, comparaisons et évaluations. Tout serait simple si les expressions doctrinales des uns et des autres étaient claires, univoques et accessibles à des tests d'authenticité fiables. Mais il n'en est rien. La pseudépigraphie et les attributions inexactes d'auteurs affectent aussi bien les livres canoniques. Surtout, leur lecture même se prête mal à l'énonciation assurée d'une doctrine.

Tel est bien le second problème, qui me semble crucial : l'opacité du corpus biblique. Il y a sans aucun doute des raisons anthropologiques de fond pour que les énoncés religieux contrastent avec les expressions linguistiques de la vie ordinaire, manipuler le langage étant une des ressources de la construction du sacré ou d'un « monde de la religion ». La liturgie appelle de son côté des textes poétiques, la prophétie se plaît dans la périphrase et l'équivoque... Ces incertitudes sémantiques plus ou moins délibérées (et parfois augmentées par la persistance d'états archaïques des langues ou le recours à des langues mortes dans la liturgie) sont le lot commun des textes religieux. Dans le cas chrétien, l'opacité du sens des textes est encore augmentée par la greffe sur le judaïsme d'une nouvelle religion qu'il n'était nullement destiné à fonder. Bref, il faut christianiser la Bible hébraïque, affirmer sa continuité avec le Nouveau Testament, ce qui

3. Sur ces dossiers, voir les recueils publiés dans la Bibliothèque de la Pléiade et à leurs remarquables préfaces et commentaires (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, 1987 ; *Écrits apocryphes chrétiens*, 1997).

suppose des techniques intellectuelles assez sophistiquées dont une des plus frappantes est la typologie : l'art de découvrir dans l'Ancien Testament des séquences événementielles qui sont autant d'anticipations objectives d'épisodes du Nouveau.

À ces difficultés s'ajoute, dans le cas chrétien, l'héritage d'une longue tradition de rationalisation des sources religieuses et mythologiques. Des philosophes présocratiques aux mythographes grecs de l'époque hellénistique, de Philon d'Alexandrie à Origène et ensuite à saint Augustin et à l'exégèse médiévale, court ainsi la pratique de l'allégorèse, développée au Moyen Âge en théorie des quatre sens de l'Écriture. Ces techniques de lecture permettent de prendre ses distances avec la littéralité de textes qui dérangent pour des raisons morales ou heurtent trop abruptement le sens du vraisemblable d'une époque. La vérité des textes ne se révèle ainsi qu'à qui sait les lire, elle est en grande partie cachée, et par suite inépuisable.

Dernière difficulté : le passage d'une Écriture essentiellement narrative à un dogme théologique. On chercherait en vain, par exemple, la doctrine du dieu trinitaire dans le Nouveau Testament. Elle a été pour partie fondée sur la scène du baptême du Christ, où apparaissent simultanément les trois personnes divines. Plus généralement, les épisodes bibliques sont considérés comme des leçons, de morale, de piété, qui sont l'équivalent, d'un point de vue éducatif, de normes explicitement posées. La théorie des quatre sens de l'écriture est tout à fait adéquate à ce processus d'abstraction en permettant de reconnaître dans un récit un sens moral, édifiant ou eschatologique. Ce maniement des textes est néanmoins risqué : comment connaître leur vrai sens, si celui-ci ne réside pas dans la lettre mais dans la superposition, pour un même épisode, d'un nombre indéfini d'interprétations ? Obscur, énigmatique et pourtant véridique, le texte biblique appelle une lecture érudite. Il appelle aussi une *exégèse autorisée* dont on va à présent examiner les conditions de possibilité.

De la nécessité d'être inspiré

Comme on vient de le voir, la représentation que les chrétiens ont de leur écriture sainte appelle une figure de médiation entre la littéralité du texte et la doctrine diffusée par l'institution auprès des fidèles. À certains égards, cette situation n'est pas très différente de celle de la philosophie, la poésie ou l'écriture juridique, qui gagnent souvent à voir leur signification explicitée par une paraphrase, un commentaire érudit ou une analyse littéraire. Mais, en matière de religion, les choses sont un peu plus compliquées. En effet, les textes religieux comportent toujours des notions ou des énoncés qui résistent à une explicitation purement rationnelle : aucune argumentation contraignante ne peut nous assurer de la nature trinitaire du dieu chrétien, de la divinité du Christ ou de l'effectivité de la rédemption. Cette limitation est du reste assumée par l'Église catholique, qui dispose de la catégorie de *mystère* pour désigner ces défis à la raison et fonde sur leur existence la nécessité de la Révélation : il fallait bien que Dieu lui-même

informe les humains de vérités inaccessibles à leurs compétences cognitives, sans quoi ils les auraient toujours ignorées. Encore faut-il s'assurer du contenu exact de ladite Révélation et, comme on l'a vu, cela ne va pas de soi. Or les seules capacités techniques de l'exégète, requises pour accéder au sens caché des textes, n'offrent pas de garanties suffisantes de vérité. Le grand Origène, virtuose de l'allégorèse, n'est-il pas devenu hérétique ? Tertullien avant lui avait suivi le même chemin en rejoignant les Montanistes. Bref, les ressources de l'érudition ne prémunissent pas contre l'erreur, et il faut disposer de critères d'une autre nature pour départager les exégèses concurrentes.

Dans la théologie de l'Église latine, ces critères sont de deux ordres : conformité des interprétations à la *tradition* et participation de l'exégète lui-même au processus de la Révélation en tant qu'auteur *inspiré*. Il s'agit là, *a priori*, de deux principes aux effets contradictoires, la tradition appelant plutôt le conformisme et l'inspiration, au contraire, la nouveauté. Mais ils peuvent aussi se renforcer mutuellement : ce sont les œuvres des inspirés qui nourrissent la tradition, et la conformité à celle-ci devient le critère de la recevabilité des interprétations proposées. La formule est évidemment circulaire. Le seul moyen de briser ce qui ressemble beaucoup à une pétition de principe est de fonder la thèse de l'inspiration sur autre chose que le constat de la conformité doctrinale. Et cette autre chose est la *sainteté* de l'exégète, qui dispose de ses propres critères de reconnaissance, dont le miracle.

Dans les faits, tous les pères et docteurs de l'Église dont l'autorité a été durablement reconnue ont été érigés au rang de saints (ce qui n'est le cas ni d'Origène, ni de Tertullien, qui n'en ont pas moins été de puissantes sources d'inspiration pour les théologiens chrétiens). Faire de la sainteté le critère de l'inspiration des exégètes et théologiens n'est pas toujours facile, dans la mesure où leur vie peut manquer des « vertus héroïques » qui, en dehors du martyre, légitiment une canonisation. Même difficulté avec les miracles requis – fussent-ils posthumes –, qui supposent l'existence précoce d'un culte officieux du personnage concerné. Il est douteux que saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et tant d'autres grands théologiens aient satisfait à ces conditions. Mais l'hagiographie est là pour rectifier les profils : il est assez amusant, par exemple, de lire dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine les notices banalisées des saints Paul, Ambroise, Augustin, dont les vertus et les miracles sont exaltés et les écrits presque passés sous silence...

On retrouve ainsi, dans le registre du commentaire et de la théologie, la logique déployée à propos de l'Écriture sainte proprement dite – critère de l'inspiration et signes authentifiant la prophétie. On retrouve aussi ses effets pervers, avec la pseudépigraphie des traités attribués à saint Augustin et d'autres pères de l'Église ou personnages prestigieux, tel le Pseudo-Denys. L'autorité de l'exégète est certes un cran en dessous de celle de la Bible, comme en témoigne la formalisation médiévale de l'échelle de la crédibilité des récits telle que la restitue Alain Boureau (1988 : 146-147) : on trouve au sommet le *révélé*, réduit au texte scripturaire, puis vient l'*autorisé*, « c'est-à-dire les récits racontés par les Pères

de l'Église, bénéficiaires d'une autorité incontestable », et enfin, par ordre décroissant de fiabilité, l'*attesté*, l'*allégué* et le *fabuleux* (qui lui aussi peut receler quelque parcelle de vérité). Il reste que, dans les faits, c'est bien l'œuvre exégétique et théologique des Pères de l'Église qui constitue l'espace opérationnel des *vérités d'Église*, et non la Bible, chose que dénoncera la Réforme en prônant le retour à la *scriptura sola*.

L'érudition, telle qu'on l'a définie, est donc bien le support et le cadre institutionnel rendant possible la mise en forme de ce qui sera reçu comme la doctrine chrétienne. En effet, même si elle a besoin des ressources de l'inspiration, elle a pour effet essentiel de constituer la Tradition en conservant les textes qui la composent et en procédant à leur égard aux expertises mentionnées plus haut pour l'Écriture sainte. C'est elle aussi qui rend possible le jeu des « autorités », horizon épistémique majeur de la pensée médiévale. On ne saurait engager un travail d'exégèse ou de théologie sans recenser les contributions des Pères qui, tout en restant jusqu'à un certain point discutables, sont elles-mêmes porteuses d'une part de la Révélation : l'écriture inspirée offre en quelque sorte une « Révélation continuée » dont la logique de la Tradition permet de croire qu'elle se précise au fil du temps sans se modifier. Car la règle qu'impose l'idée de Révélation est d'écarter toute « nouveauté », ce qui revient en réalité à justifier artificiellement par la Tradition des innovations bien réelles : celle-ci est en effet assez plurielle, ou évasive, pour autoriser sans difficultés majeures ce genre d'exercices. Loin d'être un principe de limitation, l'archivage le plus large de la patristique est ainsi la meilleure ressource de l'invention.

Il faut encore ajouter à cette bibliothèque extensive de la vérité l'archivage et l'authentification des textes administratifs de l'Église, bulles pontificales, normes émanant des anciens conciles, chartes relatives à l'existence temporelle de l'Église : un domaine où les textes douteux, voire les faux, ne manquent pas. Ce n'est pas un hasard si l'érudition religieuse est à l'origine des techniques d'authentification des textes qui ont conduit au XVII^e siècle à la « diplomatique » de Mabillon et, plus tard surtout, au travail critique des bollandistes sur l'hagiographie. Mais il faut noter aussi que, à partir du XVI^e siècle, ce travail interne de normalisation et de critique textuelle rencontre les savoirs profanes promus par l'humanisme – d'où par exemple les controverses à propos des traductions de la Bible – avant de se heurter aux résultats critiques de l'histoire et de la philologie, cette confrontation débouchant au début du XX^e siècle sur la crise moderniste.

Ce qui précède permet peut-être de dégager deux orientations, coprésentes dès les premiers siècles de l'Église, de l'érudition chrétienne : d'un côté, la production d'un système de justifications de la vérité chrétienne destiné à l'extérieur ; de l'autre, un ensemble de pratiques visant à réguler, en interne, la production et l'ajustement de la doctrine. Si le premier axe invite à la théologie rationnelle et au dialogue avec la philosophie et les savoirs profanes, le second est plus directement contraint par les modes de légitimation caractéristiques de la sphère du religieux.

Et c'est précisément dans ce second cadre que s'opèrent l'accueil et la normalisation des apports de la mystique (les prétentions du discours inspiré) en même temps que s'organisent des modes de rapport aux textes aptes à nourrir une expérience religieuse. On voudrait à présent développer à ce propos quelques réflexions, qui conduiront à préciser les incidences du contexte monastique sur des pratiques de l'écrit qui se démarquent parfois nettement de leur traitement érudit.

La mystique, entre textes et révélations privées

On vient de voir le rôle que joue le principe de l'inspiration dans la production érudite elle-même à travers la question de l'autorité de l'exégète. Cela ne veut pas dire que le saint théologien revendique un accès personnel, de nature mystique, à des vérités autrement inaccessibles et pourtant nécessaires à la compréhension des textes. Qu'il se considère ou non comme un élu et un inspiré importe peu. Lui prêter ces qualités est plutôt une manière, pour l'institution, de justifier a posteriori son aptitude à formuler la vraie doctrine ou la bonne interprétation de l'Écriture.

Un cas sensiblement différent est celui des mystiques qui, sans passer par la médiation des textes, se disent porteurs de révélations particulières à travers leur expérience d'un dialogue direct avec le divin – le plus souvent : le Christ. Cette prétention de type prophétique a pu être tenue pour légitime par l'Église, non sans d'importantes restrictions qui traduisent sa crainte de voir se lever de « faux prophètes » – dans les faits, il s'agit bien là de la posture adoptée par bon nombre d'hérésiarques. Pour être recevable, il convient donc en premier lieu que, par son identité comme par le contenu des messages qu'il transmet, l'inspiré mystique se situe clairement dans le camp de l'Église. Et c'est là, pour ce qui concerne leur identité, une condition respectée de façon évidente par la grande majorité de ces personnages, qui se recrutent dans les ordres religieux.

Une précision essentielle s'impose ici : la quasi-totalité des personnes créditées de révélations privées, entre le XII^e et le XX^e siècle, sont des femmes et, donc, des religieuses ou parfois des membres des tiers ordres dominicain (comme Catherine de Sienne) ou franciscain. La forte présence féminine dans la population des mystiques est due à de nombreux facteurs déjà bien étudiés⁴. Dans le cadre de ce propos, on en retiendra surtout un : le fait que, même dans les couvents, les femmes sont de façon générale – et ce durablement – tenues à l'écart des formes les plus hautes de la vie intellectuelle que développe par ailleurs l'Église. Leur spiritualité trouve sa nourriture moins dans la Bible que dans l'hagiographie et, surtout à partir du XVII^e siècle, dans le flot d'une littérature de dévotion parfois écrite spécialement pour elles. Cela explique sans doute que, à de rares exceptions près (Hildegarde de Bingen, Thérèse d'Avila), leur production textuelle se situe

4. Voir, dans une abondante bibliographie, Bynum, 1994 ; Albert, 1997 ; Maître, 1997.

en marge des écrits érudits. Mais ces femmes écrivent (ou dictent) beaucoup, même si leurs écrits accèdent rarement à une diffusion de quelque importance⁵. Elles relatent leurs visions, leurs conversations intimes avec le Christ, les faveurs qu'il leur concède en les autorisant à l'assister dans sa Passion ou encore, honneur suprême, à boire le sang qui s'écoule de la plaie de son côté. Elles disent surtout les douleurs physiques qu'elles éprouvent, soit que le diable les persécute, soit qu'elles souffrent de maladies étranges qui meurtrissent leur corps jusqu'à le confondre, par la stigmatisation, avec celui du Christ. La matière principale de ces écrits est donc une expérience, qui s'accompagne souvent de la mention des demandes exprimées par Jésus – en général la fondation d'une nouvelle congrégation religieuse.

On mesure sans peine tout ce que cet univers doit à l'évolution générale de la spiritualité chrétienne depuis le Moyen Âge central, en particulier à l'insistance sur l'humanité du Christ et ses souffrances. Ainsi, dès le XIII^e siècle se développe un véritable « genre » de l'expression mystique : le récit plus ou moins exhaustif de la vie terrestre de Jésus, avec toujours un luxe de détails sur sa passion. Les visions qui sont à l'origine de ces narrations riches en détails épouvantables sont autant d'addenda à l'Écriture sainte qui valent comme de nouvelles révélations. Mais si cette écriture contribue à la fondation de nouveaux cultes (tel celui du Sacré Cœur), elle n'a pas, en général, de portée proprement doctrinale. Il en va autrement lorsqu'une mystique fait état de visions qui corroborent heureusement une innovation de l'Église encore fragile et controversée : tel est le cas des visions de Catherine de Gêne sur le Purgatoire, au début du XIV^e siècle ou, beaucoup plus tard, celui des apparitions de la Vierge à Bernadette Soubirous, début 1858, arrivant à point nommé pour conforter le dogme de l'Immaculée Conception promulgué le 8 décembre 1854.

L'univers des mystiques vient ainsi, avec ses moyens propres, étayer le travail érudit des théologiens. Il s'agit cependant d'un espace d'expression incertain, suspect d'hétérodoxie, que l'Église soumet à un contrôle plus ou moins tatillon. Mais ce souci de contrôle a pour effet de faciliter la fixation textuelle de ce qui aurait pu rester une expérience intime : les directeurs de conscience des mystiques, qu'elles soient nonnes ou laïques, leur demandent d'écrire ce qu'elles éprouvent, afin de pouvoir exercer un contrôle sur leur orthodoxie. Cette injonction engendre une vaste littérature qui est, soit dit en passant, un des premiers espaces de l'expression scripturaire des femmes. Et il est significatif qu'elle soit assez systématiquement conservée (à défaut d'être diffusée) : tout se passe comme si l'Église cherchait à disposer de l'inventaire le plus large de témoignages qui, eux aussi, pourraient être porteurs d'une parcelle de la Révélation. La plupart de ces textes restent à l'état de manuscrits uniques dans les archives des couvents.

5. Cela ressort de la lecture des innombrables notices biographiques de mystiques que propose le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*.

Ils sont néanmoins largement cités dans les *Vies* des candidates à la sainteté et acquièrent ainsi, quelquefois, une certaine notoriété. Quoi qu'il en soit de leur destin éditorial, une chose est sûre : des indices récurrents montrent que les mystiques se lisent les uns les autres, et qu'elles intègrent à leurs propres écrits des motifs vraisemblablement empruntés à leurs prédécesseurs. Ainsi, dans les visions de la Passion, de Julienne de Norwich à Anne-Catherine Emmerich, on retrouve le thème d'un Christ quasi écartelé sur la croix, les avant-trous prévus pour les clous sur la traverse étant trop espacés : image d'horreur assez saisissante pour avoir fait tradition, à moins qu'il s'agisse des effets convergents de ruminations macabres sur les douleurs du Crucifié. À une époque plus récente, l'existence d'une pratique assidue de la lecture des mystiques par les mystiques est en tout cas bien attestée. Le préfacer d'un livre consacré à Élisabeth de la Trinité – une jeune carmélite française du début du XX^e siècle béatifiée en 1984 – note ainsi : « Elle a somme toute peu lu, mais elle s'est assimilé, avec une facilité parfois un peu inquiétante, tout ce qu'elle lisait. Les textes de saint Paul ne cessent de revenir sous sa plume. Les expressions du P. Vallée [un dominicain qui l'a confirmée dans sa vocation] deviennent son bien propre, et sa dernière retraite contient des fragments entiers de Ruysbroek. Après tout, ce n'était pas sa mission d'exprimer les réalités spirituelles de façon originale – elle avait à les vivre, ce qui est encore préférable⁶. »

Ce texte en dit long sur les liens qui, de longue date, se sont tissés entre le monde érudit de la théologie savante, avec ses usages propres de la citation et de la convocation des autorités, et celui de la mystique. Mais aussi, en rappelant, comme argument ultime, le primat de la piété sur le savoir, il reflète une pratique des textes qui, en même temps qu'elle consacre leur contribution à la transmission d'un savoir, échappe à la sphère de l'érudition : le texte sacré, tel celui de saint Paul ici mentionné, dont on a toutes les raisons d'attendre qu'il soit porteur d'une vérité dont les théologiens savent rendre raison, est pour une âme mystique un puits sans fond où elle aime à se perdre. Il y a là une nouvelle dimension des modes d'existence sociale d'une écriture sainte qui touche plus directement à l'expérience croyante : celle d'une appropriation hallucinée de leur vérité, hors de toute explication dogmatique. Le vécu qui en résulte est l'effet d'un précipité complexe d'autorité socialement construite et de béance sémantique. Les mêmes ingrédients, somme toute, que ceux que l'on a identifiés comme les moteurs initiaux de la production d'une exégèse autorisée. Mais, cette fois, il ne s'agit plus de rationaliser une signification obscure, de faire du dogme à partir de l'énigme, il y va d'une expérience qui, faute de se traduire en un savoir explicitable, engage existentiellement une personne. La construction sociale du texte sacré se fait expérience.

6. Liminaire de François de Sainte-Marie, OCD au livre d'Hans Urs von Balthasar (1960 : 13). De même, l'inflation des citations de saint Jean-de-la-Croix est très sensible dans les écrits de sainte Thérèse de Lisieux.

Cette approche mystique des textes va, à bien des égards, à l'encontre de leur traitement érudit. Alors que l'exégète et le théologien doivent avoir une vision extensive des sources, écriture sainte et patristique, un mystique pratique plutôt la lecture intensive de quelques rares textes où il s'absorbe. Élisabeth de la Trinité « a somme toute peu lu », écrit le préfacier cité plus haut. La pointe extrême de cette parcimonie, dictée par une démarche d'oraison, n'est autre que l'hésychasme tel qu'il s'est développé dans l'Église d'Orient : formule de la « prière monologique » consistant en la répétition incessante d'une courte formule empruntée aux Écritures, par exemple ce passage du Psaume 69 (70) « Mon Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, hâte-toi de me secourir ». L'équivalent de cela dans l'Église latine est ce qu'on pourrait appeler la *fascination formulaire* : élection d'un texte qui résume et reflète toute l'expérience religieuse vécue. Le passage le plus souvent cité, dans cette optique, est celui de Paul : « Je ne vis plus, c'est Jésus qui vit en moi ». On ne saurait mieux traduire, en effet, l'expérience de dépossession de soi qui caractérise la mystique. Et dans la mesure où ses adeptes sont le plus souvent des religieux, cette expérience porte aussi la marque de la vie monastique, dont les trois vœux inauguraux dépouillent la personne de l'essentiel de ses composantes sociales. On conclura cet article par un bref examen des effets de cet environnement sur les pratiques du texte.

La marque du couvent

Les monastères ont été durablement au cœur de l'élaboration doctrinale et des pratiques érudites du christianisme pour des raisons d'abord matérielles. Outre qu'ils offraient, en des temps troublés, de véritables places fortes à la conservation des écrits, ils assuraient la disponibilité et la formation d'une succession continue d'hommes du livre. Or ces hommes et ces institutions, s'ils présentent par certains côtés les caractères généraux d'une « République des Lettres » ou « Cité scientifique », portent aussi la marque spécifique du religieux chrétien. La vie monastique est une vie hors du siècle qui, dans les ordres contemplatifs surtout, est faite d'ascétisme et de dévotion aussi bien que d'étude. On peut donc formuler l'hypothèse que la pratique savante des textes est difficilement séparable de leur usage dévotionnel et des expériences du sens liées à la mystique.

Comme on l'a vu, la logique de la Révélation impose l'idée que l'Écriture sainte est une source inépuisable de vérité. Aucune innovation, au sens strict, n'est donc envisageable. Mais dans la mesure où il est également admis que cette vérité est en grande partie cachée, le renouveau doctrinal bien réel qui marque l'histoire de la théologie et de l'ecclésiologie chrétiennes a pu être représenté comme le *dévoilement progressif* d'aspects d'abord méconnus ou minorés du message fondateur. Ce mouvement supposé de conquête indéfinie du sens tient pour partie aux lectures érudites – elles-mêmes inventives – auxquelles sont soumis les textes. Il est cependant significatif qu'il reproduise, à l'échelle de l'histoire de l'Église, l'expérience du cheminement vers la vérité qui caractérise la lecture

mystique de l'Écriture sainte. Un indice majeur de cette convergence semble être la spécialisation de fait des lectures d'inspiration mystique/monastique dans le registre de la *spiritualité*. Cette notion qui, de l'aveu même du *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* à l'article « spiritualité » (Viller, 1932-1996), ressemble beaucoup à ce que les ethnosciences appellent une catégorie résiduelle, concerne avant tout des styles de dévotion, des sensibilités plus ou moins marquées aux différentes facettes du personnage du Christ – l'Enfant Jésus, l'Homme des douleurs – ainsi qu'aux modalités de son œuvre de salut et de ses liens avec les hommes : amour, miséricorde, engagement sacrificiel... Autant de traits qui dessinent en miroir la posture du dévot, qui se fera enfant avec l'Enfant Jésus, victime avec le Crucifié, etc.

Il faut noter que le registre de la spiritualité, sauf dérapage comme dans le cas du quiétisme, se tient en dehors des questions doctrinales majeures. Dans les faits, la théologie de l'Église latine tend à se stabiliser à partir de la fin du Moyen Âge, avant de durcir ses positions avec le Concile de Trente et la Réforme catholique. La persistance des polémiques avec les réformés a eu pour effet, dans le cadre de l'Église post-tridentine, de restreindre la part de l'innovation théologique. Le registre de la spiritualité offre, par contraste, un espace plus large de liberté, qui se traduit à la fois par la prolifération des congrégations religieuses revendiquant chacune un style dévotionnel original et par l'émergence de nouveaux cultes. La spiritualité est devenue alors, et est encore, le lieu par excellence de l'affirmation de l'identité des ordres religieux : on parle volontiers de spiritualité franciscaine, carmélite, bénédictine... Ce sont là des manières affectives et intellectuelles de vivre sous des modes présumés spécifiques une expérience de virtuose religieux qui s'autorise à la fois de la spiritualité des fondateurs et, à une échelle plus individuelle, d'une sensibilité plus marquée à tel ou tel aspect du message chrétien. Les ordres en tant que tels et les vocations mystiques qu'ils suscitent deviennent ainsi les témoins vivants du dévoilement de la vérité évangélique, dont chacun exalte un aspect.

La spiritualité des virtuoses est donc une sorte d'exégèse en acte, d'abord vécue individuellement et susceptible de recevoir une consécration officielle en se mettant au service de la pastorale⁷. C'est ainsi que les adeptes souvent extrêmes de la « spiritualité victimale », avec leur arsenal de maladies mystiques, macérations drastiques et stigmatisations, ont inspiré des cultes réparateurs, tel celui du Sacré-Cœur, appelés à une large diffusion. De même, à un moment où ce mouvement commence à s'essouffler, la « spiritualité de l'Enfance », plus riante, trouve en Thérèse de l'Enfant-Jésus une adepte inventive, dont l'Église fera un instrument majeur des vocations religieuses du XX^e siècle. Le cas de Thérèse est d'autant

7. Ainsi, pour revenir à Élisabeth de la Trinité, peut-on lire : « [Elle] a reçu la mission d'apprendre aux âmes "le silence du dedans" pour les attirer vers Dieu. Mettons-nous à son école, à l'approche de son centenaire. » (site <http://bealiban.com/Le-silence-chez-Elisabeth-de-la.html> consulté le 12 décembre 2010)

plus intéressant que l'exemplarité de sa vie rejoint intimement son activité d'écriture : c'est une autobiographie qui a fait sa gloire, texte où elle croise le récit de son expérience avec des considérations spirituelles dans la plus pure tradition de la mystique. La contribution proprement théologique de la sainte reste en vérité modeste, comme le pape Jean-Paul II a dû le reconnaître dans sa lettre apostolique *Divini amoris scientia* lorsqu'il l'a élevée au rang de Docteur de l'Église en 1997 : « Dans les écrits de Thérèse de Lisieux, sans doute ne trouvons-nous pas, comme chez d'autres docteurs, une présentation scientifiquement organisée des choses de Dieu, mais nous pouvons y découvrir un témoignage éclairé de la foi qui, en accueillant d'un amour confiant la condescendance miséricordieuse de Dieu et le salut dans le Christ, révèle le mystère et la sainteté de l'Église » (Jean-Paul II, 1998). On retiendra entre autres choses de ce bel échantillon de langue de bois ecclésiastique l'explicitation de la posture dévotionnelle de Thérèse, sa sensibilité à « la condescendance miséricordieuse de Dieu » : il s'agit là typiquement d'une de ces « dimensions longtemps occultées » du message chrétien dont se nourrit la doctrine du dévoilement progressif de la vérité. Il faut noter aussi, la chose a souvent été signalée, que l'expérience religieuse de Thérèse ne rencontre pas par hasard la tradition déjà constituée de la spiritualité de l'enfance : elle a de profondes racines biographiques chez une jeune fille précocement orpheline de mère, dont le Carmel est devenu la famille d'élection. Et ce cas est loin d'être unique : le rapport mystique à la tradition religieuse tend toujours à constituer la biographie en une sorte de grille de lecture des textes, du moins d'éveilleur électif d'une attention aux aspects de leur sens qui « parlent » à la personne.

Le monachisme, milieu favorable à l'éclosion de vocations mystiques, apparaît donc comme un espace de productions écrites originales, qui débordent le cadre de l'activité érudite tout en bénéficiant d'un environnement coutumier des méditations actives sur les textes. En tant qu'institution destinée à des virtuoses religieux, il n'est peut-être pas non plus sans influence sur les types de lecture et d'usage qui peuvent être faits de l'Écriture sainte. On a proposé ailleurs, en appliquant à l'Église la typologie webérienne de la polarité entre sacerdoce et prophétie, de situer le clergé régulier du côté du prophétisme. Jean Séguy a noté, quant à lui, la dimension utopique du monachisme (Séguy, 1999), qui tend à instituer une distance entre l'univers des couvents et les valeurs du siècle et à en faire un lieu de contestation de ce monde – société profane et Église souvent confondues. Cela explique peut-être la radicalité des interprétations de l'Écriture issues de cet horizon : que l'on songe par exemple à l'insistance franciscaine sur la pauvreté du Christ et à ses effets subversifs, encore amplifiés par les « spirituels » du XIV^e siècle. À une moindre échelle, on trouve une orientation similaire dans les écrits de Thérèse de l'Enfant-Jésus. Dans le manuscrit original de son autobiographie, publié seulement en 1957, elle raconte qu'à l'âge de quatorze ans elle se passionna pour le cas de Pranzini, auteur d'un triple assassinat qui

refusait obstinément de recevoir un prêtre avant d'être exécuté. Elle pria beaucoup et fit même dire une messe pour sa conversion, qu'elle obtint, pense-t-elle, *in extremis*. Elle conclut son récit par une référence à Luc, XV,7 : « Son âme alla recevoir la sentence *miséricordieuse* de Celui qui déclare qu'au Ciel il y aura plus de joie pour un seul pécheur qui fait pénitence que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence ! » (1957 : 119). Or, dans la version du texte qui fut d'abord publiée, retouchée par sa sœur Pauline dans le respect des attentes de l'Église, les traits les plus saillants de cette entreprise sont estompés – il n'y est plus question, par exemple, de la messe commanditée par Thérèse. Bien plus, la référence à la parabole de la brebis égarée est supprimée : c'est donc en fin de compte Jésus lui-même qui est censuré ! Et il est vrai que, si la parabole est elle-même subversive, comme tant d'autres textes évangéliques traduisant la posture prophétique de Jésus, son application par Thérèse au salut d'un assassin a un potentiel de scandale que l'Église des années 1890 ne pouvait guère supporter. Bref, le Christ des mystiques n'est pas tout à fait celui d'une Église installée dans son pouvoir institutionnel, et ils repèrent avec un goût très sûr les textes aptes à raviver les traits de cet immense trublion...

Voilà donc un tableau, trop rapidement esquissé, des liens d'opposition et de complémentarité entre l'érudition et la mystique dans les lectures et les usages de l'Écriture sainte. Il faudrait encore examiner de plus près la théologie de l'inspiration, celle de l'autorité des institutions ecclésiastiques et suivre en détail sur des exemples les conflits et ajustements auxquels les prétentions à la vérité de la mystique ont donné lieu. On a essayé de montrer également en quoi le monachisme n'était pas seulement le cadre contingent de ces pratiques de lecture, mais pouvait les influencer. Il est assurément dans l'Église catholique d'autres lieux d'exégèse et d'élaboration de la doctrine moins sensibles à ce type d'inflexion existentielle. Mais il semble que, en dehors des contingences historiques qui ont réuni monachisme et érudition, la compréhension de l'Écriture par les religieux est exemplaire de ce que peut ou doit accomplir une écriture sainte chez un croyant : faire jouer ensemble recherche de sens et expérience.

Jean-Pierre ALBERT

*EHESS Université de Toulouse, Laboratoire Interdisciplinaire
Solidarités Sociétés Territoires – Centre d'anthropologie sociale*
Jean-Pierre.Albert@ehess.fr

Bibliographie

- ALBERT Jean-Pierre, 1997, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, coll. « Historique ».
- BOUREAU Alain, 1988, *La papesse Jeanne*, Paris, Aubier.
- BYNUM Caroline, [1987] 1994, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf.
- CERTEAU Michel de, 1982, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard.

- JEAN-PAUL II, 1998, *La Science de l'amour divin*, Paris, Centurion – Éditions du Cerf.
- MAÎTRE Jacques, 1997, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf.
- SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, 1957, *Manuscrits autobiographiques*, Office central de Lisieux.
- SCHMITT Jean-Claude, 2001, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard.
- SÉGUY Jean, 1999, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Éditions du Cerf.
- URS VON BALTHASAR Hans, 1960, *Élisabeth de la Trinité et sa mission surnaturelle*, Paris, Éditions du Seuil.
- VILLER Marcel, (dir.), 1932-1995, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne.

Résumé

L'article montre que, dans le cadre chrétien, la mise au jour d'un sens supposé vrai de l'Écriture sainte appelle à la fois des techniques érudites d'interprétation et un lecteur inspiré dont la sainteté certifie idéalement la compétence. Les milieux monastiques ont produit la plupart des personnages cumulant ces deux qualités, et en conséquence les singularités de la vie consacrée, réagissent sur l'interprétation – souvent très radicale – qui est donnée des textes.

Mots-clés : *Écriture sainte, érudition, inspiration, monachisme, mystique, révélation.*

Abstract

The paper shows that, in Christianity, the discovery of a supposed "true signification" of the Holy Writings requires at the same time erudite techniques of interpretation and an inspired reader whose sanctity certifies the competence. Most of the persons having these two qualities come from the monastic world and thus the singularities of their life influence the often radical interpretation they give of the texts.

Key words: *Holy writings, erudition, inspiration, monachism, mystical experiences, revelation.*

Resumen

Este artículo muestra que, en el mundo cristiano, uno debe cumplir dos condiciones para sacar a la luz el supuesto "verdadero significado" de la Sagrada Escritura: dominar las técnicas eruditas de interpretación y ser un lector inspirado, la competencia siendo idealmente certificada por la santidad. La mayoría de las personas que poseían ambas cualidades provenían de medios monásticos y las particularidades de la vida monacal influyen pues sobre la interpretación, a menudo muy radical, que dan de los textos.

Palabras clave: *Sagrada Escritura, erudición, inspiración, monaquismo, misticismo, revelación.*