Anachronismes de la mystique

Anachronisms of mysticism

Anacronismos del misticismo

Jacques Le Brun

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46938>

DOI : 10.4000/assr.46938

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 231-237

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jacques Le Brun, « Anachronismes de la mystique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46938> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46938>

Jacques Le Brun

Anachronismes de la mystique

*Viel seltsame paradoxa, « Maint paradoxe étrange »
Pèlerin chérubinique, Avertissement au lecteur, 1657*

Si l'on voulait d'un mot caractériser l'impression que suscite en nous l'œuvre de Johannes Scheffler, Angelus Silesius, on pourrait parler de tragique, ou employer le terme allemand, certes intraduisible mais qui conviendrait mieux, *Trauer*, indissociablement le tragique, le deuil, la tristesse. Mais, si nous pensons au grand livre de Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Benjamin, 1985), nous définirons *Trauer* une tristesse active et non mélancolique, comme Freud l'avait analysée dans son essai de 1915, *Trauer und Melancholie* (Freud, 1986 : 145-171). Et Angelus Silesius lui-même parle de la « sainte tristesse », *Heilige Traurigkeit* (VI, 147)¹, voie d'accès à la joie, *Freude*. Peu d'œuvres nous font mieux que celle de Walter Benjamin sentir ce passage d'une époque de l'histoire, ce moment où un état de la société, où des modes de penser, de croire, de pratiquer cèdent la place à d'autres, non sans contradictions, non sans drames, guerres, mutations spirituelles et artistiques. Même si tous les historiens français ne lui donnent pas la place tragique qu'elle tient dans l'histoire de l'Europe, ne méconnaissions pas les bouleversements qu'entraîna la guerre de Trente Ans et cela dans tous les domaines. Dans le champ des témoignages littéraires contentons-nous de lire le *Simplicius simplicissimus* de Grimmelshausen² et son écho dans l'inoubliable œuvre de Brecht, *Mutter Courage und seine Kinder*³.

Avec Angelus Silesius (1624-1677) nous sommes en effet au moment où un âge de la pensée et aussi de ce qu'on appelle la mystique se survit tout en laissant douloureusement la place à de nouvelles références, de nouveaux rapports avec le monde, de nouvelles façons de croire. Le poète sera le lieu de

1. Nous citons ainsi le *Pèlerin chérubinique*, référence au livre puis au poème.

2. Hans Jakob von Grimmelshausen, 1622-1676, presque exact contemporain d'Angelus Silesius.

3. *Mère Courage et ses enfants*, composé en 1938-1939. Voir Grimmelshausen, 1963.

rencontre entre d'un côté une vision cosmologique, une mystique qui repose sur une métaphysique, ce qu'Henri Delacroix appelait jadis la mystique spéculative, et d'un autre côté une référence à l'expérience de l'homme, affectivité et volonté. Ces écarts se retrouvent entre les différentes œuvres de Johannes Scheffler lui-même, poésie mystique, poésie métaphysique, poésie affective et dévotion « baroque », textes de controverse, signe de ruptures dans l'histoire et des divisions de l'esprit.

Ce tragique de l'histoire et de la pensée, les tensions de ce moment, nous devons toujours les garder à l'esprit quand nous abordons ces œuvres. Car, bien que Johannes Scheffler ne fût pas homme à se renier ou renier ses engagements, sa vie montre des inflexions, une sensibilité aux mouvements profonds de la pensée, les glissements du temps. Sa famille était marquée par l'orthodoxie luthérienne, mais rien ne permet de croire qu'il partageait sans réserve les certitudes familiales : il dut en effet recevoir à Breslau (aujourd'hui Wrocław), où il naquit, bien des influences hétérodoxes, voire catholiques. Ses études, sous la forme classique du « grand tour » à travers l'Europe, ont élargi ses horizons : Strasbourg, la ville de Tauler, de Rulman Merswin et des Amis de Dieu (Gorceix, 1984), Leyde et les Pays-Bas où l'étudiant rencontra, dans les livres et parmi les groupes religieux, la mystique hétérodoxe, et avant tout l'œuvre de Jacob Boehme⁴, enfin Padoue où il découvrait un catholicisme de Contre-Réforme et une université ouverte sur les idées les plus neuves, Padoue d'où il revint docteur en médecine et en philosophie, au total un large champ d'expériences, sinon des certitudes, du moins des inquiétudes. D'où l'insatisfaction confessionnelle et la conversion au catholicisme, et la fréquentation de milieux ouverts à la poésie, à la littérature, puis la publication en 1657 du *Cherubinischer Wandersmann*. Le titre est intraduisible : le *Wandersmann*, c'est le « voyageur », l'« errant », le « marcheur », le « pèlerin », traductions qui ont chacune leur qualité ; préférons la dernière, car le pèlerin a un but⁵ mais ne refuse pas les détours, et marches ou pauses sont pour lui marquées par l'intention spirituelle⁶.

Les paradoxes de l'anachronisme

Même si le paradoxe est une figure de pensée et de style familière aux mystiques et en particulier à Angelus Silesius, il y aurait quelque audace à faire l'éloge de l'anachronisme : chacun connaît la formule péremptoire de Lucien Febvre : « le péché des péchés – le péché entre tous irrémédiable : l'anachronisme » (Febvre, 1968 : 15). Essayons néanmoins de donner à l'anachronisme le

4. Boehme qui, né en 1575, mourut à Görlitz en Silésie en 1624, l'année de la naissance de Johannes Scheffler.

5. *Ziel*, mot que nous trouvons une douzaine de fois, généralement à la rime, dans le *Cherubinischer Wandersmann*.

6. Nos éditions de référence sont pour la première édition (1657) celle donnée avec une traduction par Henri Plard, Paris, Aubier, 1946, et pour la seconde édition (1675) la *Kritische Ausgabe* par Louise Gnädinger, Stuttgart, Philipp Reclam, 1984.

sens d'un intime rapport au temps dans l'écriture et dans l'interprétation de l'œuvre. Le *Pèlerin chérubinique* est peut-être la meilleure, en tout cas une des dernières interprétations d'une mystique qui remonte au ^{xiv}^e siècle, et au-delà à la théologie de Denys l'Aréopagite. L'utilisation constante du *Vocabulaire* publié par le jésuite Maximilien Sandæus⁷ et des œuvres mystiques citées par ce dernier (Ruysbroeck, Tauler, Harphius, Louis de Blois et, souterrainement, Maître Eckhart), inscrit le poète dans une tradition, comme un moment d'une histoire. On doit comprendre son œuvre comme une récapitulation, un dernier feu de ce qui fut la mystique médiévale « essentielle », la mystique de l'essence, *wesentlich*. Des mots préexistent au poème ; ces mots de la spiritualité médiévale préexistent à l'expérience qu'ils sont voués désormais à exprimer et peut-être en l'exprimant à rendre possible. C'est ainsi un langage venu du passé, largement anachronique, traduit en une langue accessible à tous, le latin, qui leste ce qu'il dit de la fiction d'une origine ; des auteurs, ceux qui « autorisent », les Denys, les Eckhart, les Ruysbroeck... offrent des mots, mais ces mots disent autre chose que ce qu'eux-mêmes ont dit. Opération qui non seulement reconstruit une origine mais aussi qui en montre la nécessité autant que les risques. Ces mots cependant doivent être traduits, il faut une « clef » pour les lire, au risque de les laisser en un splendide isolement, signifiants au delà d'une signification. Telles des couches géologiques ils font partie de l'œuvre moderne ; fondateurs silencieux, ils la rendent « possible ». Il en sera de même lorsque les mots du *Pèlerin chérubinique* seront posés comme origine autorisante pour les philosophes qui s'en inspireront.

Ces références se dissimulent cependant derrière une poétique moderne car l'œuvre du silésien doit toujours être lue et appréciée en référence aux poètes silésiens de son temps ; non seulement il les connaissait, mais il écrivait en comparaison et en écart, voire en rivalité, avec eux, les auteurs d'emblèmes et d'épigrammes, de distiques et de poèmes pastoraux, que nous appelons baroques, Logau, Opitz, Czepko, Hofmannswaldau (à qui Scheffer doit le mot même *Wandersmann*)⁸.

Le *Pèlerin chérubinique* se présente en deux versions distantes de près de vingt ans (1657-1675), témoins d'une continuité dans la contemplation et en même temps de l'évolution de l'auteur, son engagement de converti au catholicisme, d'un côté une mystique d'extrême hardiesse et de l'autre le zèle d'un converti luttant avec violence en faveur de l'orthodoxie romaine conquérante. Mais, bien que marquée par les vicissitudes de l'histoire, la visée de l'œuvre est une : dès la page de titre et dès la dédicace, le poète pose qu'il s'agira moins dans son livre de poésie dévote que de « contemplation », *Beschauligkeit* : Dieu y est invoqué sous son attribut de « sagesse », et Angelus Silesius se met

7. Maximilien Sandæus, *Pro theologia mystica clavis elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suæ disciplinæ sensum paucis manifestum*, Cologne, 1640 [reproduction anastatique, Bibliothèque S.J., Heverlee-Louvain, 1963]. Voir Orcibal, 1997.

8. Louise Gnädinger dans son édition citée plus haut, *Nachwort*, p. 373 et sq. ; Mourey, 2009.

sous le patronage des Chérubins. Selon Denys l'Aréopagite⁹, les Séraphins, au sommet de la hiérarchie céleste, sont caractérisés par le feu, par l'élan de l'amour, le *Doctor Seraphicus* sera saint Bonaventure et saint François selon le distique III, 47 du poète, est « un *Séraphin* ». En revanche les Chérubins, d'une classe immédiatement inférieure, sont les anges de la connaissance (*Gnôsis*), de la sagesse (*Sophia*), de la contemplation (*Theôria*). *Ihn schaut der Cherubin*, « Le Chérubin Le contemple » (IV, 108). C'est au nom de cette chérubinique contemplation que le poète peut lancer dès le début de son recueil, au quatrain I, 3 : *Weg weg jhr Seraphim jhr könnt mich nicht erquicken*, « Arrière, arrière, Séraphins, vous ne pouvez apaiser ma soif »¹⁰. Car si le Séraphin « brûle », *entbrandt*, le Chérubin « éclaire », *erleucht*, comme nous le lisons au distique III, 165¹¹. La poésie du *Pèlerin chérubinique* sera acte de pensée et d'intelligence spirituelle plus que d'affectivité, même si la dévotion n'est jamais absente.

Or cet aspect contemplatif, « théorique » au sens où il est fondé sur une *Theôria*, devient, en ce milieu du XVII^e siècle, anachronique, objet de suspicion, suspect aux yeux des théologiens (Houdard, 2008). Le lecteur et le spirituel de ces temps modernes lisent et méditent ces vers en en faisant, même sans s'en apercevoir, une traduction, ils tentent d'adapter une pensée médiévale à une « nouvelle » spiritualité. Sous les mots, que citations, commentaires et éclaircissements « autorisent » et « justifient », se glisse du nouveau, sans violence apparente : certes dans le même recueil et dans les longs poèmes que Scheffler publie en même temps que son *Pèlerin chérubinique*, nous trouvons l'expression d'une spiritualité affective et tous les éclats « baroques » communs en son temps. Et même au moment où il se lancera dans les combats de la plus polémique Contre-Réforme, il ne reniera pas ses premiers écrits. Si la poésie, langage d'aujourd'hui, permet aux « phrases » d'hier de se glisser, lisibles par les seuls spirituels, n'est-ce pas un fécond « anachronisme » qui rend possible cette équivoque ?

Un autre anachronisme sera à l'œuvre dans les lectures que l'on fera du *Pèlerin chérubinique*. Leibniz, en donnera une interprétation à la fois philosophique et théologique appelée à grand avenir : au fond du poème un panthéisme se dissimulerait. Hegel l'affirmera sans hésitation : c'est un panthéisme ! Et de nos jours un brillant historien des idées, Leszek Kolakowski, reprendra sans nuances cette thèse (Le Brun, 2014). Dès lors les interprétations se multiplient, pour le uns expression d'une mystique déjà romantique, pour Blanchot comme pour Heidegger une référence essentielle où l'ancien est pressenti ou confirmé par le nouveau. Y aurait-il dans ces références trahison, moyen de se découvrir des ancêtres au risque de contre-sens ? L'anachronisme ne guette-t-il pas ? L'opération est plus complexe, peut-être point illégitime.

9. Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste*, VII, 1, 205 b-c.

10. Voir aussi le distique IV, 145 : l'homme plus noble que tous les Séraphins.

11. Voir aussi le quatrain IV, 108 sur le Chérubin qui contemple (*schaut*) alors que le Séraphin fond d'amour (*zerschmelzt für lauter Lieb'*). De même le distique V, 215, *liebt/beschaut*.

An einem Wort liegt alles, « Tout tient à un mot » (II, 37)

Ce qui fait référence, c'est un écrit, car le poème d'Angelus Silesius est une œuvre littéraire; ce qui est interprété ce sont des mots et des vers auxquels il faut toujours revenir. Les lectures qui nous semblent trop peu fidèles au sens des vers du poète sont-elles résultat de purs contre-sens ? Quelque chose dans l'œuvre du Silésien n'appelle-t-il pas les lectures qui en seront faites ? Penchons-nous sur les éléments premiers de l'œuvre, les mots. Le texte est écrit en allemand, c'est du point de vue de cette langue qu'il nous faut les lire. Trois ou quatre « mots » nous serviront d'exemples. Le distique final (VI, 263) apporte un témoignage frappant de l'ambiguïté du vocabulaire :

Beschluss

Finale

Freund es ist auch genug. Im Fall du mehr wilt lessen,

So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen

Ami, c'est assez. Au cas où tu voudrais lire plus,

Alors va et deviens toi-même l'Écriture et toi-même l'essence.

La langue allemande où les substantifs portent toujours une majuscule rend impossible dans ce distique une traduction simple de *Schrift*. *Die Schrift* est-ce l'Écriture, la Bible, et alors quelle est l'intention de l'auteur ? pointe anti-réformée ? dépassement de la Bible par l'expérience mystique ? Est-ce l'écriture sans majuscule, et nous pensons à cet acte d'écriture qu'est le poème, la poésie marquant l'expérience intérieure, l'écrit inséparable de l'expérience mystique¹² ? Le texte d'Angelus Silesius ne renferme pas l'une *et* l'autre signification, mais en un seul geste montre la paradoxale unité de l'écriture, divinement humaine et humainement divine. Les lecteurs distingueront, inaugurant pluralité des interprétations. Mais n'est-ce pas ainsi qu'il faut lire la Bible de Luther, et les écrits des philosophes allemands ? Il en serait de même dans le cas, alternative aux conséquences considérables, des mots *Wort*, *Geist*, *Bild*, *Wesen*, etc. Traduire *Wort* par le Verbe ou par le verbe (ou le mot)¹³, *Geist* par l'Esprit ou par l'esprit, *Bild* par l'Image (Jésus-Christ seule Image, l'Image par excellence) ou par l'image¹⁴ ? Le choix vaut interprétation.

Cette sorte d'épaisseur du vocabulaire technique, à la fois philosophique et mystique, n'est pas sans rapport avec le fait que la langue philosophique allemande a été largement formée à partir de ce vocabulaire aux résonances théologiques. Retrouver chez Hegel, Hölderlin, Schopenhauer, Heidegger nombre de mots d'origine médiévale et théologique entraîne une lecture des textes anciens, ici du *Cherubinischer Wandersmann*, qui résiste à l'inévitable univocité de la traduction.

12. IV, 82 (*heilige Schrift* avec intention anti-réformée), II, 137.

13. *Ewiges Wort*, *Gottes Wort*, etc. I, 64, 89, 93, 148 (la Trinité : *Sinn*, *Geist*, *Wort*), 168, IV, 9 (*in einem Wort*), V, 279.

14. I, 105 (*Gottesbild*), II, 54, 70, V, 165 (*Ebenbild*).

Que les lectures successives suscitent des sens nouveaux, faux-sens, voire contresens, se comprend assez bien et porte finalement peu à conséquence, laissant l'œuvre dans son inaltérable vérité. Il en va autrement si nous essayons de penser que les lectures successives (philosophiques, littéraires, théologiques, etc.) ultérieures ne greffent pas seulement sur le texte des faux-sens ou des contresens, mais expriment, pour nous lecteurs, secrètement ou mystiquement (*geheim*) une nouvelle vérité du texte. Tout se passe comme si Hegel, Heidegger, Blanchot, Munier, Derrida et tant d'autres, ne trahissaient pas un éventuel « sens » du texte, mais élaboraient dans ce texte, et en une infidèle fidélité, des sens nouveaux. L'après serait-il alors contenu dans l'avant ? Et ne serait-ce qu'au futur antérieur que nous pourrions le lire ? Le sens nouveau *n'aura été* dans le texte ancien que grâce au travail ultérieur de l'interprétation. Paradoxe fondateur, même s'il est risqué. En tout cas, dans le cas du recueil d'Angelus Silesius, il multiplie la fécondité de nos lectures.

Ne parlons pas d'influence, « ce mot de la langue astrologique », comme l'a dit plusieurs fois Lucien Febvre, et n'imaginons pas que le poète mystique aurait été un « précurseur », autre notion molle qui ne dit rien. Demandons-nous plutôt si l'œuvre ancienne, ici le *Pèlerin chérubinique*, ne nous permettrait pas de penser autre chose qu'elle-même et que les productions des temps anciens où elle a vu le jour. Ne pourrions-nous imaginer une sorte d'échelle de Jacob le long de laquelle monteraient et descendraient œuvres et interprétations, lectures et écritures, pensées et hypothèses, une interprétation infinie, pour reprendre l'expression que Pier Cesare Bori (1991) appliquait au christianisme, tissant et remaniant sans cesse, au fil des lectures et des écritures, un tissu de provisoires vérités, exercice de la pensée ?

Jacques LE BRUN
EPHE
jacleb@orange.fr

Bibliographie

- BENJAMIN Walter, 1985 [1925], *Origine du drame baroque allemand* [Ursprung des deutschen Trauerspiels], traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion.
- BORI Pier Cesare, 1991, *L'interprétation infinie*, Paris, Éditions du Cerf.
- FEBVRE Lucien, 1968 [1942], *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel.
- FREUD Sigmund, 1986 [1917], « Deuil et mélancolie » [Trauer und Melancholie], in S. Freud, *Métopsychoanalyse*, traduit par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 145-171.
- GORCEIX Bernard, 1984, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, Paris, Albin Michel.
- GRIMMELSHAUSEN Hans Jakob von, 1963 [1670], *La Vagabonde Courage* [Lebensbeschreibung der Erzbetrügerin und Landstörzerin Courasche], traduit par Maurice Colleville, Paris, Union générale d'éditions, coll. « Le monde en 10/18 ».
- HOUDARD Sophie, 2008, *Les invasions mystiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- LE BRUN Jacques, 2014, « Angelus Silesius selon Kolakowski. Une interprétation », *Archives de sciences sociales des religions*, 166, p. 115-127.
- MOUREY Marie-Thérèse, 2009, « Réforme et poésie en Allemagne », *Revue de l'histoire des religions*, p. 9-31.
- ORCIBAL Jean, 1997, « Les sources étrangères du *Cherubinischer Wandersmann* (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius », in J. Le Brun, J. Lesaulnier (dir.), *Études d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, Klincksieck, p. 33-45.