Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE
(dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et
première modernité, t. 1 : La question du langage* |
Véronique FERRER, Marie Christine GOMEZ-GÉRAUD et
Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours mystique entre
Moyen Âge et première modernité, t. 2 : Le sujet en
transformation*

Paris, Honoré Champion (« Mystica »), 2019

Florent Libral

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/11564>

DOI : 10.4000/rhr.11564

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2021

Pagination : 752-758

ISBN : 978-2-200-93378-4

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Florent Libral, « Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité, t. 1 : La question du langage* | Véronique FERRER, Marie Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité, t. 2 : Le sujet en transformation* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 06 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/11564> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.11564>

Ce document a été généré automatiquement le 6 janvier 2022.

Tous droits réservés

Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD et
Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours
mystique entre Moyen Âge et première
modernité, t. 1 : La question du langage*
| Véronique FERRER, Marie Christine
GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE
(dir.), *Le discours mystique entre
Moyen Âge et première modernité, t. 2 :
Le sujet en transformation*

Paris, Honoré Champion (« Mystica »), 2019

Florent Libral

RÉFÉRENCE

Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité, t. 1 : La question du langage*, Paris, Honoré Champion (« Mystica », 11), 2019, 577 p., 23,5 cm, 85 €, ISBN 978-2-7453-4964-4.

Véronique FERRER, Marie Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité, t. 2 : Le sujet en transformation*, Paris, Honoré Champion (« Mystica », 12), 2019, 521 p., 23,5 cm, 55 €, ISBN 978-2-7453-5214-9.

- 1 Ces volumes reprennent les travaux du séminaire « Diptyque » qui s'est tenu à Nanterre puis en Sorbonne de 2013 à 2017 en les enrichissant de conférences et d'essais postérieurs. Diptyque associe des universitaires historiens des religions, des lettres, de l'art et de la philosophie dans une approche interdisciplinaire du discours mystique, principalement du XI^e s. au XVII^e s. L'historiographie de la mystique est en effet le lieu d'approches divergentes de longue date et plus encore depuis une quarantaine d'années. Une première école considère la mystique moderne comme un langage qu'elle étudie à la lumière de l'histoire des savoirs et de l'histoire religieuse (Michel de Certeau, *La Fable mystique XVI^e-XVII^e s.*, 2 vols., Gallimard, 1982 et 2013) ; une seconde voit dans la mystique, envisagée de l'Antiquité à nos jours, une forme de spéculation et d'expérience marquée par un « maintien héroïque de la rationalité dans les régimes limites de la connaissance » (Frédéric Nef, *La connaissance mystique*, Cerf, 2018, p. 411). Les deux volumes tentent de questionner et d'intégrer ces deux approches, notamment en recourant au modèle du « carré mystique » de Pierre Gire (« Philosophie critique de l'expérience mystique dans le christianisme », *Théophilyon*, 3/ 2, 1998, p. 381-401), selon lequel le discours mystique se meut entre quatre pôles – le langage, le sujet, l'institution, la révélation – sachant que la priorité revient au sujet. Dans ce cadre, si le premier volume analyse le langage mystique, le second précise qu'il traduit l'expérience d'un sujet désireux de vivre un contact personnel et bouleversant avec Dieu.
- 2 Le premier volume rappelle qu'on accède à l'expérience des auteurs mystiques par leur langage, qui la construit en l'exprimant, voire constitue le lieu même de cette expérience selon Jacques Le Brun. Envisagé au prisme des mots, le discours mystique a une triple fonction, expressive, herméneutique et métalinguistique : dire l'amour de Dieu et en analyser les manifestations, tout en soulignant les limites du langage. Née au contact du latin et du vulgaire (première partie), cette langue mystique est travaillée par le silence (deuxième partie), ce qu'attestent des études de cas (troisième partie).
- 3 La première partie évoque la genèse historique du langage mystique. Si dès le IX^e s. les clercs médiévaux, dans des œuvres poétiques et musicales, tendent à faire du latin des théologiens une langue de l'effusion (Jean-Yves Tilliette), les langues vulgaires développent ensuite des propriétés comparables. En ancien et moyen français, le discours mystique émerge dans l'hagiographie qui introduit le motif des noces mystiques (Françoise Laurent), ou lors de la traduction des traités latins qui étoffe l'idiote spirituel (Marie-Pascale Halary) et introduit des thèmes contemplatifs (Géraldine Veyseyre) ; au terme de ce processus, Marguerite de Navarre fait paraître en 1531 un poème mystique d'inspiration évangélique, le premier imprimé en français (Isabelle Garnier). Les autres espaces linguistiques connaissent un bilinguisme qui oppose au latin, langue de spéculation, le moyen haut-allemand et le hollandais marqués par une écriture de l'effusion (Maxime Mauriège et Joost Roger Robbe), alors que les mystiques espagnols libèrent leur castillan de certaines conventions d'écriture poétique (Bernard Darbord).
- 4 En deuxième partie, la langue mystique paraît tiraillée entre deux pôles, l'expression et son impossibilité. Même si le silence permet au moine médiéval de sortir du monde ordinaire pour pénétrer dans son intériorité (Patrick Henriot), et qu'il rend possible une lyrique mystique moderne (Anne Mantero), le langage amoureux exprime le désir d'absolu, qu'il s'agisse de la mystique aristocratique de la *fin'amor* concurrente de celle des clercs (J.-M. Valette) ou de la lyre catholique qui spiritualise les images de la poésie

amoureuse renaissante (V. Ferrer). Ce langage mystique se mue en « mystique du langage », lorsque les auteurs éprouvent le pouvoir des mots à exprimer l'illumination (Isabelle Fabre) ou son fantôme mondain (Bruno Petey-Girard), voire font de la langue, qui partage avec l'âme un certain rapport à la temporalité, le lieu même de la relation à Dieu (Josiane Rieu). Plus généralement, cette oscillation entre parole et silence autorise une analyse certaldienne du discours mystique comme réponse à des crises de sens créatrices de ruptures, principalement le nominalisme, l'éclatement de l'unité chrétienne, puis l'irréligion (Cédric Giraud et François Trémolières).

- 5 La troisième partie illustre cette approche langagière par l'étude de cas majeurs. Selon un premier diptyque, l'exégèse détermine la compréhension du langage mystique : lorsqu'il voit dans la joie du chrétien le fruit de la grâce divine obtenue par le prédestiné, Calvin renverse la mystique de saint Bernard qui, commentant le *Cantique*, faisait de l'affectivité un chemin vers le Christ (Anne-Marie Pelletier, Olivier Millet). Un second axe montre au contraire la convergence dans l'apophatisme de Maître Eckhart insistant sur l'impuissance du langage face à Dieu et de Jean de la Croix pratiquant une écriture poétique énigmatique et fulgurante (P. Gire, Jean Canavaggio). Par opposition à cet indicible, Bonaventure et François de Sales expliquent les réalités contemplatives grâce à un langage accessible et incarné, en recourant au sensible pour le premier (Laure Solignac), et pour le second à une écriture qui mêle psychologie, théologie et mystique (Hélène Michon). À la fin de cet itinéraire, Jean-Louis Chrétien envisage la parole mystique sur le temps long. Si le discours mystique néoplatonicien antique associe la quête de la connaissance (*mathein*) et l'affectivité (*pathein*), le christianisme ajoute le caractère « terrible » du pâtre mystique et la volonté d'interpréter les affects, dans une tension entre l'expérience individuelle et la norme théologique.
- 6 Dans le second volume, la perspective langagière du premier est incluse dans l'étude du sujet qui se construit *via* la pratique médiévale de la méditation, puis lors de la Réforme affirmant la valeur de la conscience personnelle. Ainsi passe-t-on d'une mystique objective fondée sur les mystères de l'exégèse, des sacrements et du salut, à une mystique subjective fondée sur l'expérience vécue, en germe dès l'ère médiévale. Trois axes successifs interrogent l'expérience vécue par le sujet mystique : la transformation de soi, la vision de l'Absolu, l'écriture de soi.
- 7 La première partie explore la transformation du sujet dans l'expérience mystique. Le sujet lyrique devient mystique lorsque sur le terreau des états de conscience (Jacqueline Cerquiglini-Toulet) ou du moi biographique (Alain Génétiot) émerge la force transfigurante de l'*amor Dei*. Cette force préfigure une union avec Dieu dont la possibilité, entrevue dès cette vie par saint Bernard dans l'expérience de « l'amour de soi pour Dieu » (Marielle Lamy) devient plus lointaine encore au XVII^e s. qui oppose nature et grâce et met en avant le pur amour (Simon Icard). En approchant Dieu, le sujet s'éveille pourtant à une expérience affective du divin chez Gerson (Olivier Boulnois), ou à un itinéraire de déification dans la poésie moderne (Christophe Bourgeois). Le réseau métaphorique de l'espace intérieur cartographie ces métamorphoses du sujet mystique, dans une vision totale de l'être humain qui englobe le corps et les différents niveaux de conscience (Patrice Sicard, Benedetta Papasogli).
- 8 Une deuxième partie envisage le contenu de l'expérience du sujet transformé, décrit sous la forme de visions. Toujours bouleversante, l'expérience visionnaire s'enracine dans la culture eucharistique aux XII^e et XIII^e s. (François Wallerich), mais s'individualise davantage chez les jésuites (M.-Ch. Gomez-Géraud). Toutefois, selon saint Augustin

(Isabelle Bochet) et dans la réflexion médiévale sur la vision béatifique (Christian Trottmann), le voyant n'a accès en cette vie – et même dans l'autre avant le Jugement dernier selon Jean XXII – qu'à des visions indirectes et partielles de Dieu. Ce soupçon jeté sur la vision mystique gagne l'extase qui l'accompagne. Même si, après une quasi-absence médiévale des figurations du *raptus* de saint Paul, sa représentation abonde au XVII^e s. (François Boespflug), la Thérèse du Bernin traduit dans un langage artistique une extase jugée problématique par les auteurs spirituels contemporains (Ralph Dekoninck).

- 9 Écartelée entre un sujet métamorphosé et un désir inassouvi de voir Dieu face à face, l'expérience mystique a peut-être son barycentre dans l'écriture autobiographique. Le moi chrétien y trouve son unité médiévale dans un mouvement d'intériorisation et de quête de l'immutabilité (P. Henriot), ou bien, à l'époque moderne, dans une recherche des signes de la volonté divine (Marie-Clarté Lagrée). Dans cette quête de Dieu, les femmes affirment leur vocation spirituelle en subvertissant des idées ou des pratiques politiques masculines : la théologie de l'humanité du Christ influence la trame du vécu mystique féminin dès le XIII^e siècle (Jean-Pierre Albert), tandis que chez Thérèse d'Ávila, l'aventure spirituelle collective des *Fondations* s'inscrit opportunément dans le projet politique masculin (Dominique de Courcelles). Les trois dernières communications esquissent un bilan : si au départ l'expérience stimule l'écriture, par la suite l'écriture tend plutôt à se constituer en expérience. Michel Zink montre qu'au Moyen Âge, une forme de subjectivité naît dans la réappropriation méditative des mystères chrétiens. Pour Piroska Nagy, l'expérience mystique a émergé aux XI^e et XIII^e s., lorsque des individus exclus du sacerdoce s'animèrent d'un désir de Dieu suscité par une théologie de l'Incarnation qui rapprochait le Ciel de la Terre. À l'inverse, le progrès de l'incroyance et l'hostilité des théologiens à partir du XVII^e s. rendent les mystiques circonspects envers une expérience seulement garantie par elle-même, et ils tendent plutôt à chercher Dieu dans la vie ordinaire ou dans l'art littéraire (F. Trémolières).
- 10 Afin d'évaluer l'intérêt de ces volumes, nous discuterons de leurs apports méthodologiques, puis notionnels. La méthode suivie recrée une « histoire littéraire du sentiment religieux » différente de celle d'Henri Bremond. Selon les auteurs, la perspective de ce grand découvreur était gauchie par la conviction qu'il était aisé de remonter du texte au vécu. Si le point de départ est bien le *linguistic turn* initié par Jean Baruzi et Certeau, l'étude des textes s'adjoint des disciplines indispensables : l'histoire de la théologie et des savoirs dont ce dernier auteur avait déjà marqué la nécessité jadis, mais aussi les recherches plus récentes sur la naissance du sujet moderne et l'histoire des émotions. Ainsi envisagée, l'histoire de la mystique échappe à la tentation de figer son objet dans un modèle anhistorique, justement dénoncée par F. Trémolières. Ces recueils évitent également l'excès inverse d'un historicisme postmoderne étroit qui postulerait une hétérogénéité totale entre les diverses manifestations historiques du discours mystique. Outre que celles-ci héritent de la quête mystique néoplatonicienne de l'Un, elles partagent un corpus biblique toujours réinterprété, deux visées – l'union avec Dieu et la vision de Dieu – ainsi qu'une *koinè* qui mêle, selon des proportions variables, l'affect spontané et distance de l'analyse. Envisagée en ces termes, l'histoire de la mystique est un chemin continu, mais tortueux et scandé de tournants. Du XI^e au XVII^e s., sur fond d'un désir grandissant éprouvé par le sujet de voir Dieu et de se connaître, une série de ruptures entraîne l'émergence de la mystique expérimentale et,

inéluclablement, un divorce progressif entre théologie et mystique. Par cette prudente méthode, les recueils déconstruisent et reconstruisent leur objet.

- 11 Dans sa *pars destruens*, cette recherche disqualifie les idées reçues. En premier lieu, elle conteste que le discours mystique et la théologie s'opposent par principe. Les mystiques réinvestissent des idées théologiques pour les vivre, si bien qu'un état de la réflexion théologique peut entraîner ou décourager l'existence d'une forme de mystique. Même au-delà de la rupture du Grand Siècle, mystique et théologie ont encore, à distance, une histoire commune selon S. Icard. *A contrario* est évitée une approche purement intellectuelle de la mystique qui ignorerait les états de conscience, le corps, les émotions. Au gré des études, cette approche historique de l'intériorité rectifie maintes approximations. L'idée que l'*amor Dei* des mystiques trahirait un retour du refoulé sexuel est réfutée directement dans l'essai d'O. Boulnois sur Gerson, auteur qui promeut l'expérience affective du divin, ou indirectement dans les textes de V. Ferrer, J.-P. Albert et H. Michon, qui placent le corps au cœur d'une mystique chrétienne fondée sur l'Incarnation. Le moi chrétien que Michel Foucault pense labile et taraudé par la mauvaise conscience se révèle au contraire, au prisme mystique, engagé dans un mouvement d'intériorisation marqué par le désir de Dieu, selon P. Henriot. Les lectures féministes sont nuancées par le rappel, dû à F. Laurent, que le but des mystiques féminines est plutôt l'acceptation de la volonté divine que leur affirmation individuelle. La conception orientalisante selon laquelle l'expérience mystique chrétienne aboutit à une dissolution du sujet est abandonnée au profit de l'idée que l'anéantissement du moi ordinaire permet de retrouver un moi transfiguré en Dieu à un niveau supérieur (Chr. Bourgeois). Ces corrections aident à comprendre la mystique chrétienne en elle-même et pour elle-même, sans *a priori* anachronique ou idéologique.
- 12 La *pars construens* véhicule deux enseignements, l'un d'ordre définitionnel et l'autre d'ordre chronologique. Des introductions très utiles dues à M.-Chr. Géraud-Gomez, J.-R. Valette et V. Ferrer à plusieurs contributions remarquables, notamment celles de J.-L. Chrétien et de B. Papasogli, l'apport conceptuel essentiel réside dans la redéfinition du discours mystique comme un dispositif herméneutique : soit une réinterprétation – ou une élaboration – à travers les mots d'une expérience vécue du divin, en même temps qu'une analyse de cette expérience, permise par une vision globale de l'intériorité humaine modélisée comme un espace intérieur. Ainsi la mystique, loin d'être un isolat culturel, se trouve inscrite au sein des modèles de l'intériorité développés dans l'histoire de l'Occident. Ceci entraîne deux conséquences. En premier lieu, à rebours de l'illusion romantique des siècles mystiques, plaisamment dénoncée par Jean-Yves Tilliette, la modélisation originale de l'expérience intérieure que propose le discours mystique a toujours été contestée par des paradigmes concurrents fournis par les chantes de l'amour courtois étudiés par J.-R. Valette, ou encore les théologiens, les moralistes classiques, les philosophes et les psychologues. *A contrario*, en vue de cartographier l'homme intérieur, le discours mystique, loin du repli obscurantiste et solipsiste à quoi certains le réduisent, a fait son gibier des richesses culturelles des époques où il s'est déployé, de l'*ars amandi* courtois à l'art des jardins médiévaux, de la sensualité des poèmes de la Pléiade à la réflexion classique sur le cœur et l'amour-propre. Quant à la chronologie esquissée, au fil notamment des introductions générales et des études de P. Nagy, C. Giraud et F. Trémolières, plusieurs moments historiques se succèdent par lesquels le « mystique » – adjectif désignant les mystères chrétiens – a

laissé place à la « mystique » – substantif apparu au XVII^e s. – comme « science expérimentale » chère à J.-J. Surin.

- 13 On peut dégager de ces volumes cinq grandes étapes. D'abord des intellectuels monastiques (saint Bernard, les Victorins), puis universitaires (Eckhart) ont développé un langage de l'effusion au cœur ou en marge de leurs spéculations exégétiques et théologiques sur l'union de Dieu et de l'âme ; cette langue s'est divulguée par des traductions. Les condamnations qui suivent (Marguerite Porète en 1310, Eckhart en 1329) s'avèrent tardives et impuissantes à empêcher l'éclosion mystique des XII^e-XV^e s., avec notamment une vocation mystique féminine suscitée dès les XII^e-XIII^e s. par l'imitation du Christ incarné, la fusion des deux traditions de la mystique, intellectuelle et affective, chez Suso, puis la réflexion de Gerson, premier théologien à scinder théologie et mystique : émerge alors la figure du fou mystique plus savant que les théologiens, l'*Idiota*. Si l'âge des Réformes met en doute les mystiques préexistantes, il marque aussi la volonté de chercher une vérité intérieure par l'écriture dans une chrétienté éclatée. Un premier XVII^e s. constitue l'âge d'or des visions et de la poésie mystiques, malgré les réticences de François de Sales. Ensuite vient l'âge du divorce progressif entre théologie et mystique, ère d'un soupçon entretenu par l'augustinisme ambiant, les censures ecclésiastiques et le rationalisme, les mystiques se repliant dans la folie, l'écriture ou la morale, après quoi, une forme de mysticisme déconnectée du salut chrétien rejoint la nébuleuse ésotérique. Ce panorama rapide ne rend pas compte des subtilités historiques égrenées au fil des études.
- 14 Redéfini de manière stimulante, le discours mystique apparaît au terme de la lecture comme un objet majeur, non seulement pour l'histoire religieuse, mais aussi pour l'histoire des idées, dans la mesure où il détermine l'évolution de l'écriture poétique dans son rapport à l'Être, l'histoire de la psychologie et des états de conscience, celle du sentiment amoureux, et plus généralement celle de la formation du sujet. Ces études allient au souci du détail une cohérence problématique réelle sans être uniforme. Adressées en priorité aux spécialistes et à un public averti, elles intéresseront les lecteurs en quête d'un panorama juste de la spiritualité chrétienne, et constitueront une référence majeure des études mystiques. Et pourtant, une belle leçon de modestie pour l'historien réside dans le constat, récurrent au fil des pages, que l'expérience mystique, entre brûlure, épreuve et fulguration poétique, se dérobe même à l'étude la plus savante...

AUTEURS

FLORENT LIBRAL

Université Jean-Jaurès, Toulouse.