Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 60 (2010)

Heft: 3-4: De la théologie mystique à la mystique

Artikel: "La théologie mystique n'est pas intelligible; elle a un langage à part" : la mystique au risque de la pensée et au défi du langage : Bérulle, François de Sales et Jean-Pierre Camus

Autor: Marxer, François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381817

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 245-260

«LA THÉOLOGIE MYSTIQUE N'EST PAS INTELLIGIBLE; ELLE A UN LANGAGE À PART»[1]

La mystique au risque de la pensée et au défi du langage: Bérulle, François de Sales et Jean-Pierre Camus

FRANÇOIS MARXER

Résumé

Dès 1601, la théologie mystique conquiert ses quartiers de noblesse, mais entre en rivalité avec les autres théologies, scolastique et positive. Comment réorganiser l'édifice dès lors fragilisé, comment retrouver un nouvel équilibre pour éviter le divorce entre l'intelligence croyante et la démarche mystique ? Bérulle (plus politique), François de Sales (plus spirituel), Jean-Pierre Camus (plus pastoral) tentent de réarticuler la pensée et l'expérience. Mais la tension demeure entre un original biblique (que la théologie scolastique a charge de penser) et une originalité expérimentale qui dessine un excès, et envisage un impensable... qui fait penser. L'angoisse, que l'on croyait jugulée par les dispositifs sacramentels et institutionnels, serait-elle de retour ?

C'est en 1601, comme l'a mis en lumière l'étude de Michel de Certeau publiée dans les *Mélanges offerts à Henri de Lubac*[2], que le terme mystique, jusque-là adjectif couramment employé depuis l'Antiquité patristique (dans le sillage du corpus fondateur de Denys l'Aréopagite), acquiert la dignité de substantif, désignant aussi bien (au singulier) un savoir, une discipline, que (au pluriel) des personnes qui s'y réfèrent ou en font profession (lesquelles sont autrement appelées les *spirituels* ou les *saints*). Ennoblissement, si l'on veut, que cette modification qui, plus encore que la mutation d'un statut grammatical, réalise un changement de paradigme. Désormais, la «mystique» est un savoir (théorique ? pratique ? cela n'est pas précisé) qui revendique son autonomie dans le champ des connaissances théologiques; est ainsi consommée la fracture qui menaçait, dès la fin du Moyen-Âge, l'équilibre architectural de

[1] La formule est de Bossuet, anti-mystique notoire, mais bon connaisseur des écrits de Denys l'Aréopagite; on la trouve dans le *Dictionnaire universel* de FURETIÈRE, édition de 1690, à l'entrée «Mystique».

[2] M. DE CERTEAU, «Mystique au XVIIe siècle. Le problème du langage mystique», *in*: *L'homme devant Dieu*, Paris, Aubier, 1964, t. 2, p. 267-291.

la théologie[3]; menace aggravée au XVIe siècle avec l'émergence, dans un but apologétique et polémique, de la théologie positive.

Par ailleurs, que des individus, des individualités, soient désignés à présent de ce nom de mystiques, atteste que sont désormais identifiés – promotion ou stigmatisation, c'est selon – un groupe social ou des réseaux d'appartenance, aisément repérables à des comportements, ou mieux encore, des modes de communication ou d'organisation, des langages, des préoccupations: il n'est pas exclu qu'en soient déplorées les extravagances ou que l'on en soupçonne quelque complot[4].

Mais pouvait-on se satisfaire d'un tel schisme de l'esprit, qui mettait en cause l'intelligence de la foi, en accentuant les fissures que le chartreux Hugues de Balma avait provoquées, en son imprudente générosité simplificatrice, lorsqu'il transformait la triple voie bonaventurienne – triple modalité d'une voie unique – en un emboîtement de trois voies successives ? En effet se trouvait ainsi défaite l'harmonie établie par le Docteur franciscain, par le privilège exorbitant accordé par le chartreux à la puissance affective qui, à elle seule, «sans connaissance préalable ou concomitante», permettait à «l'âme dévote [...] d'atteindre Dieu et être immédiatement mue et portée vers lui»[5].

1. *Pierre de Bérulle (1575-1629)*

Bérulle, on le sait, aura été un acteur décisif du renouveau spirituel catholique en France. Partageant la ferveur du cercle réuni autour de Madame Acarie et auquel participent le capucin Benoît de Canfield, Dom Richard Beaucousin, prieur de la Chartreuse de Vauvert, les universitaires, André Du Val et Jacques Gallemant, il œuvre à l'introduction en France du Carmel espagnol réformé, en même temps qu'il veut acclimater celui-ci aux données spécifiques de la pensée mystique, dont il est l'un des artisans. Or, comme le montre une œuvre de jeunesse, le *Bref Discours de l'abnégation intérieure*, adaptation d'un opuscule italien, le *Breve compendio intorno alla perfettione christiana*[6], fruit de la colla-

[3] Cette fragilité résulte de l'instabilité et du vacillement de l'édifice herméneutique des quatre sens de l'Écriture (*cf.* H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964; en particulier t. III, p. 423-429; t. IV, p. 487-513).

[4] Renvoyons aux pages de BREMOND sur les illuminés de Picardie (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, rééd. Jérôme Millon, Grenoble, 2006, vol. IV, p. 589-622) ainsi qu'à l'ouvrage de M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.

[5] Lettre de Gaspard Aindorffer, abbé de Tegernsee, à Nicolas de Cuse, en date du 22 septembre 1452: l'abbé se fait l'écho de la perplexité qui s'est emparée du milieu monastique devant un tel bouleversement structurel qui affecte la relation de chacun avec Dieu; on suivra le débat ainsi engagé dans l'introduction de FR. RUELLO à l'édition de la *Théologie mystique* d'HUGUES DE BALMA, Paris, Cerf, 1995, t. I, p. 67-102.

[6] Le titre complet en est *Breve compendio intorno alla perfettione christiana, dove si vede una prattica mirabile per unire l'anima con Dio (Bref résumé concernant la perfection chrétienne, où l'on voit une pratique admirable pour unir l'âme à Dieu).*

boration du jésuite Achille Gagliardi (1537-1607) et de la «Dame milanaise», Isabelle Bellinzaga (1551-1624), la prédilection de Bérulle penche vers l'univers dionysien; et donc, avec lui, c'est la rencontre (peut-être impossible), pour ne pas dire l'affrontement, qui se produit, entre cette mystique abstraite et la pensée thérésienne: se voit ainsi mise en débat la question du langage mystique[7].

Le conflit à peine larvé se déploie tant sur le terrain linguistique que dans le champ institutionnel. En effet, le passage de la tradition thérésienne (dont les carmélites réunies autour d'Anne de Jésus, sont les fidèles garantes) dans la langue française (que ces dernières ont grand mal à maîtriser) s'avère des plus difficiles. Question *linguistique* donc, mais aussi *langagière* quand nos carmélites d'outre-Pyrénées découvrent cette langue mystique propre que Bérulle et Canfield élaborent, en puisant dans l'héritage bonaventurien, reçu à travers le prisme de Harphius. De son côté, Dom Beaucousin publie les traductions des œuvres mystiques rhéno-flamandes, *L'ornement des Noces spirituelles*, de Ruusbroec (Toulouse, 1606, rééd. 1619) et *La perle évangélique* (Paris, 1602, 1608). Quant à Madame Acarie, tout acquise à cette mystique abstraite, elle avoue sa méfiance spontanée vis-à-vis des visions et révélations, où la sensibilité des Espagnoles trouverait, dit-on, grand réconfort. Le désaccord (au sens musical comme intellectuel) est patent, si l'on en croit Anne de Jésus elle-même:

> J'essaie de leur faire regarder (et) imiter Notre Seigneur Jésus-Christ, car ici on se souvient peu de Lui; tout consiste en une simple vue de Dieu, je ne sais comment ils peuvent faire cela tout le temps; depuis le séjour du glorieux Saint Denys, qui écrivit la *Théologie mystique*, tous s'y adonnent par suspension plus que par imitation. C'est une étrange manière, je ne la comprends pas, ni la manière de parler, car on ne laisse pas lire. Mais Dieu nous fait la grâce que, sans connaître leur langue ni eux la nôtre, nous nous comprenons et vivons bien en paix, suivant en tout ponctuellement les exercices de notre communauté.[8]

Quelle est donc cette voie mystique qui néglige, écarte, voire même transgresse toute médiation (celle même de l'Humanité du Christ qu'il s'agirait de dépasser !) pour viser (et se complaire dans) une «suréminence», certes venue du lexique dionysien, mais rigoureusement incompréhensible pour les filles de la *Madre*[9].

Le problème s'épaissit au niveau de l'institution naissante. Comment en effet une Espagnole, une étrangère qui n'entend (ou bien mal) ni la langue ni les mœurs françaises, peut-elle comprendre et gouverner «des Françaises qui

On aura noté le changement de perspective opéré par Bérulle, la perfection chrétienne initialement envisagée par l'ouvrage italien se condensant dans la seule abnégation.

[7] Sur tout ceci, je renvoie aux pages éclairantes de S. HOUDARD, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Belles Lettres, 2008.

[8] ANNE DE JÉSUS, *Lettre* du 8 mars 1605 à Mgr Diego de Yepes, *in*: *Écrits et documents*, éd. A. Fortes et R. Palmero, Toulouse, Carmel, 2001, p.195.

[9] Sur ces conflits, *cf.* ST.-M. MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, Cerf, 1995.

ne l'entendaient guère bien, avec tant de suavité et d'efficace» ? Voyagères, ces *étrangères* transporteraient-elles, de toute vive manière, en ce si *étrange* pays, le corp(u)s mystique d'une Thérèse toujours vivante ?

À ces difficultés déjà significatives va s'ajouter l'affaire Bérulle, si l'on veut bien qualifier ainsi la controverse sévère déclenchée par Charles Hersent, un déçu de l'Oratoire, qu'il aura quitté à peu près aussitôt qu'y être rentré. Hersent dénonce les *innovations de prêtrise*, entendons par là le «vœu de servitude», dont on sait quelles réticences il suscita de la part des carmélites : un lourd malentendu qui créera un contentieux sérieux entre le Carmel et l'Oratoire. Outre cela, Hersent incrimine les nouveautés du langage mystique, une critique bien proche des remarques ironiques du jésuite Étienne Binet, qui parle de la teinture «alchimique» des discours dionysiens (c'est-à-dire visant une transformation de l'être analogue à celle qu'ambitionnerait la transmutation de toute matière en métal précieux) :

> Ils méprisent et condamnent les maximes de la théologie, et les pratiques d'une vie vraiment ecclésiastique, pour se jeter à de nouvelles maximes [...] et aux pratiques d'une manière de vie, qu'ils appellent vie abstraite, vie intérieure, vie inconnue, vie d'élévation, vie de grâce, [...] qu'on ne peut admettre, sans faire un tort notable à la doctrine des Théologiens, à la vie spirituelle, et peut-être à la Religion, comme il y a une très grande conformité de ces maximes avec celles qui ont été condamnées depuis quelques années à Tolède dans les Illuminés. [10]

Perfide allusion aux Illuminés de Tolède, condamnés en 1525, qui fait peser sur l'entreprise bérullienne une lourde suspicion ; Bérulle que voilà accusé par là même d'orgueil dictatorial à vouloir infuser un galimatias, propre à échauffer ou à brouiller, en tout cas à diviser, les esprits.

L'affaire du vœu de servitude aura grandement nui à l'aura de Bérulle qui proposait à la libre décision de chacun – et non imposait, comme le prétendront ses adversaires – de souscrire à ce vœu qui ne s'ajoute ni n'équivaut à ceux qui constituent l'armature de la consécration religieuse ou monastique. Vœu mystique et transversal (puisque qu'il permet de retrouver l'Église primitive), et dans lequel il s'agit d'*adhérer* – mot clef de la pensée bérullienne – aux «états», c'est-à-dire aux mystères de la vie du Christ. Un dispositif particulier et inconnu du public, reconnaît Bérulle, au risque du soupçon qui ne peut qu'entourer les procédures secrètes, mais qui avait, dans son esprit, l'avantage de fédérer l'Oratoire et les Carmélites, en deux chœurs mystiques, au masculin et au féminin, qui s'intégraient dans la logique et l'architecture des hiérarchies dionysiennes, celles-là même qui donnaient leur légitimité aux hiérarchies ecclésiales et civiles. Une souterraine concurrence s'établissait-elle alors ?

Cette crise du vœu de servitude n'était que la pointe émergée et... passionnée de l'iceberg mystique. S'ajoutait donc, on l'a vu, la critique acérée de ce langage issu de l'héritage dionysien, mais suspecté de cousinage avec

[10] C. HERSENT, *Articles concernant la Congrégation de l'Oratoire en France. Aux illustrissimes et révérendisssimes Cardinaux, Archevêques et Évêques de l'Assemblée du Clergé*, s. l., 1626, p. 2.

l'illuminisme. Des avis, des réquisitoires qui ne se sont pas donné le mot, même si une commune méfiance semble partagée par une opinion préoccupée des problèmes de l'âme. À l'indignation des uns, à la mécompréhension de tous les autres, Bérulle se devait de répondre et justifier l'usage de cette langue si suspecte et tendancieuse, que les adversaires – polémique oblige – ont la mauvaise foi de tirer de son contexte. Langue qui relève de cette générosité lyrique qui embrase l'écriture bérullienne, afin de provoquer le lecteur à aspirer à ces états indicibles «que le grand saint Denys appelle *pati divina*»; et ainsi, poursuit Bérulle à l'adresse des carmélites, Dieu «vous tire, il vous élève, il vous ravit, il s'applique à vous et vous transforme en lui, et il vous tient incessamment unies à lui dans l'unité de son esprit, qui est l'unité personnelle et du Père et du Fils.[11]» Ainsi le langage mystique, dans sa ferveur, voire sa véhémence, met en relation trois acteurs: l'auteur (comme intermédiaire), le lecteur (supposé aspirer à cette passivité fondamentale du *pati divina*) et l'Agent divin *trinitaire* (de quoi corriger l'inclination dionysienne spontanée à favoriser l'adhésion à l'Un néo-platonicien, et par-delà – peut-être –, à un narcissisme sournoisement dévastateur).

Pour celui ou celle qui s'expose à cette écriture, et donc à ce mouvement d'*élévation*[12] vers/en Dieu, c'est, non un plaisir débridé et illicite[13] qu'il (ou elle) éprouve, mais le déploiement d'une énergie personnelle qui, pour autant, ne fait pas rupture avec l'institution ecclésiale du langage théologique ni avec l'organisation du pensable: le mystique ne remet pas en cause les articles du *Credo* ! On verra que, pour Bérulle, cette stratégie d'écriture s'inscrit dans la réalisation d'un projet mystico-politique qui finalement devra battre en retraite devant la *Realpolitik* et le nationalisme sans faille du Cardinal de Richelieu.

Reste que l'affaire du vœu de servitude, redoublant les réticences des carmélites espagnoles à de telles innovations et au langage dont elles se réclament, manifestait, avant même qu'un Jean Chéron ne sonnât la charge avec son *Examen de la théologie mystique*[14], combien celle-ci, dans ses manières de parler et d'expérimenter, suscitait un conflit avec le discours dogmatique, régulateur et normatif. L'on pouvait s'engager dans une controverse vigoureuse; mais la question était avant tout d'articuler ces différents

[11] BÉRULLE, *Lettre aux religieuses de l'Ordre de Notre-Dame-du-Mont-Carmel*, *in*: *Œuvres complètes*, reprod. de l'édit. de 1644, Monsoult, Maison de l'Institution de l'Oratoire, 1960, p. 1123, cité par S. HOUDARD, *Les invasions mystiques*, *op. cit.*, p. 159.

[12] *Cf.* CH. BELIN, «Le "discours en forme d'élévation" selon Bérulle», *in*: *Littératures classiques*, n° 39: «Littérature et religion», Paris, 2000, p. 253-264.

[13] Conformément au cliché sans cesse réactivé par les adversaires de la mystique, de libertinage et de mépris de toute règle morale, et même d'athéisme !

[14] J. CHÉRON, *Examen de la théologie mystique: qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, assuré et catholique chemin de la Perfection, de celui qui est parsemé de dangers, et infecté d'illusions. Et qui montre qu'il n'est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et goûts spirituels, la conduite de l'âme, l'ôtant à la raison et à la doctrine*, Paris, Edme Couterot, 1657. Lui répondra la *Guide spirituelle pour la perfection* de J.-J. SURIN, éditée par M. de Certeau (Paris, Desclée de Brouwer, 1963).

discours, de réduire leur antagonisme réciproque, de (re)construire une architecture, sans pour autant céder sur la spécificité mystique, caractérisée par l'autorité de l'expérience qui légitime cette *Science expérimentale*, dira Surin[15], que Maximilien van der Sandt, dit Sandæus (1578-1656), définissait comme *Practice-practica, & Affectuosa*[16]. Il ne s'agissait point bien entendu pour cette théologie mystique de s'absolutiser et de récuser toute médiation; n'empêche, la concurrence était inévitable, à mettre ainsi en cause le monopole de la théologie spéculative ou positive, à dire le vrai et à signifier le sens: un autre discernement était donc à l'œuvre.

La tentative de résolution de ce conflit que propose Pierre de Bérulle se déploie en deux temps: tout d'abord il restaure l'unité du champ théologique en simplifiant l'héritage bonaventurien et en l'adaptant aux conditions nouvelles de l'exercice de la pensée croyante. Les trois théologies: positive (qui annexe la «théologie symbolique» de jadis), scolastique et mystique, se hiérarchisent et s'articulent donc ainsi: si la positive s'apparente à une herméneutique du corpus biblique, la scolastique demeure pour sa part une spéculation qui, selon les termes de François Bourgoing (1585-1662) dans sa Préface aux *Œuvres complètes* du Cardinal publiées en 1644, «éclaircit les vérités de la foi par méthode, y mêlant quelque raisonnement humain», tandis que la mystique «applique ces vérités et s'en sert pour élever l'âme à Dieu».

Il ne s'agit pas seulement pour Bérulle de recréer des sutures logiques. En effet l'unité ainsi retrouvée en cette tripartition est soutenue et traversée par cet élan que suscite le pôle mystique, lequel impose son attraction à l'ensemble du champ théologique: élan d'ailleurs purificateur puisqu'il débarrasse la scolastique de ses «épines» ratiocinantes et inutiles. La science mystique qui commande ce mouvement d'«élévation» affirme ainsi sa supériorité sur la machine spéculative puisqu'elle ne se réduit pas à pure conceptualité et qu'elle vise une pratique (ce que défendra quelques années plus tard Sandæus en la définissant, on vient de le voir, comme science «pratico-pratique»).

Ce schéma dans lequel Bourgoing, en disciple fidèle, condensait l'œuvre et l'apport bérulliens, se voit confirmé par l'*Œuvre de piété* n° 12:

> La théologie mystique tend à nous tirer, à nous unir, à nous abîmer en Dieu. Elle fait le premier par la grandeur de Dieu, le second par son unité, le troisième par sa plénitude. Car la grandeur de Dieu nous sépare de nous-mêmes et des choses créées et nous tire en Dieu. Son unité nous reçoit et nous unit en lui. Et sa plénitude nous perd, nous anéantit et nous abîme dans l'océan immense de ses perfections, comme nous voyons que la mer perd et abîme une goutte d'eau.[17]

Faut-il pour autant souscrire au jugement drastique de Leszek Kolakowski qui discute la pertinence mystique de Bérulle: «Bérulle est plus un théoricien

[15] Ainsi la *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (publiées avec *Le Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer*), Grenoble, J. Millon, 1990.

[16] M. VAN DER SANDT [SANDÆUS], *Pro Theologia Mystica Clavis* [...], Cologne, 1640, «Préambule», p. 4.

[17] BÉRULLE, *Conférences et Fragments*, *in*: *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Cerf, 1995, p. 57.

de la mystique qu'un mystique ; ses considérations touchant à la déification sont moins une relation lyrique de son expérience personnelle qu'une théologie mystique spéculative»[18] ? Ce sont là impressions d'un lecteur qui a son idée sur ce qu'est – et doit être – la mystique : effervescence poétique, générosité narrative, attestation de l'expérimenté, et en aucun cas, une pensée croyante qui pense et organise le cours d'une vie ; mais ce lecteur n'aura point perçu les capacités performatives et génératrices de l'écriture bérullienne – son effectivité, sa puissance d'engendrement – qui fait référence, comme nous allons le voir, au projet mystico-politique de Bérulle.

2. *François de Sales (1567-1622)*

François de Sales a une tout autre ambition que le simple toilettage et agencement dont Bérulle s'est contenté. Mais il n'évolue pas dans le même paysage mental (ou culturel) : c'est un homme de l'entre-deux, entre France et Piémont (ce foisonnant foyer de vie mystique), en cette Savoie sise sur la fameuse «dorsale catholique» cartographiée par René Taveneaux ; et surtout nous ne saurions oublier, dans sa trajectoire personnelle, l'abîme qu'il aura affronté à deux reprises au temps de ses études (en 1586-87, puis en 1590-91), d'une nuit absolue, de l'angoisse de la damnation assurée, qu'il ne surmontera en l'église Saint-Étienne-des-Grès à Paris qu'au prix d'un consentement à la fameuse *supposition impossible* – seule formulation paradoxale et donc correcte de la vérité de l'amour ? Il en restera chez lui une intranquillité constitutive (sous le dehors d'un charme humaniste irrésistible) qui explique peut-être qu'il nous ait donné rien moins que trois définitions de la mystique[19].

Tout d'abord, une définition généraliste dans la Préface au *Traité de l'amour de Dieu* (1616) :

> Mais comme nous savons bien que toute la clarté du jour provient du soleil, et disons néanmoins pour l'ordinaire que le soleil n'éclaire pas sinon quand à découvert il darde ses rayons en quelque endroit, de même, bien que toute la doctrine chrétienne soit de l'amour sacré, si est ce que nous n'honorons pas indistinctement toute la théologie du titre de ce divin amour, ains seulement les parties d'icelle qui contemplent l'origine, la nature, les propriétés et les opérations d'icelui en particulier.

Ce qui donc spécifie cette théologie, c'est son objet, le «divin amour», considéré en ses divers aspects sur le mode de la contemplation (et non de la ratiocination) comme mode de connaissance.

Dans une seconde approche, François de Sales cerne la spécificité de cette théologie mystique distinguée de la scolastique. Leur objet leur est commun : c'est l'union amoureuse avec Dieu, mais, à la différence de Bérulle, François

[18] L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église,* Paris, Gallimard, 1969, p. 413.

[19] Sur François de Sales, on lira avec profit l'étude d'H. Michon, *Saint François de Sales, une nouvelle mystique*, Paris, Cerf, 2008.

de Sales n'établit pas une hiérarchie où la théologie mystique surplomberait la spéculative, vouée alors à la servir et à ne trouver son excellence qu'à s'y voir absorbée. Ce sont en effet deux modalités de la pensée théologique qui nouent réciprocité, excluant toute discrimination hiérarchisante. Sont donc ainsi évitées les embardées affectives qui déplaisent tant aux apôtres de la souveraineté dogmatique, point de vue appuyé sur l'expérience dont témoigne l'histoire :

> Il faut néanmoins avouer que la volonté attirée par la délectation qu'elle sent en son objet, est bien plus fortement portée à s'unir avec lui quand l'entendement de son côté lui en propose excellemment la bonté, car elle y est alors tirée et poussée tout ensemble ; poussée par la connaissance, tirée par la délectation [...]. Certes l'éminente science des Cypriens, Augustins, Hilaires, Chrysostomes, Basiles, Grégoires, Bonaventures, Thomas, a non seulement beaucoup illustré, mais grandement affiné leur dévotion, comme réciproquement leur dévotion a non seulement rehaussé, mais extrêmement perfectionné leur science.[20]

Position de compromis ? Ainsi grommelleront les esprits radicaux ; mais il est vrai que, sollicitude et savoir-faire pastoral obligent, l'évêque de Genève veut pondérer cette suprématie affective dont beaucoup se réclament et qui vise une immédiateté expérientielle, dépassant toute médiation comme autant de frein ou d'obstacle, portant ainsi lourd préjudice à l'intelligence de la foi. En fait, sous ces prises de position, se cache l'éternelle question des rapports entre amour et connaissance. François de Sales réconcilie habilement les positions thomiste et franciscaine pourtant antagonistes : s'il y a une priorité (chronologique) de la connaissance, du noétique, l'amour affirme toutefois sa primauté sur la connaissance (selon l'adage bernardin), sans que l'on s'interroge cependant sur la connaissance que donne l'amour même.

N'est-ce pas cette question qui apparaîtra quand surgira le problème de la suréminence, autrement dit, cela même qui excède limites et capacités du langage et de la noèse rationnelle ? Là, en dépit de ses sympathies thomistes – qui sont loin d'être unilatérales d'ailleurs –, la pensée de François de Sales n'évite pas comme un tremblement : comment dire et ne pas dire, comment dire ce qu'on ne veut (ou peut) pas dire ? Serait-ce le frisson de Saint Étienne-des-Grès qui, à nouveau, secouerait l'échine mystique ?

Néanmoins, et sans tomber dans le pessimisme luthérien, François de Sales se rappelle que les facultés humaines ont été endommagées par la faute originelle, la rationalité moins que la volonté sans doute. Malgré tout, la connaissance spéculative, toujours tentée par la *libido sciendi*, doit garder une prudente modestie, et, sans vouloir s'accomplir dans l'*Aufhebung* bérullienne, proposer ses services d'*ancilla mysticae*. Cette réserve acquise, François de Sales pourra proposer une troisième définition où, par un étonnant coup de force, il identifie purement et simplement, la théologie mystique à l'oraison, ce à quoi avait déjà procédé Gerson[21] :

[20] FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre VI, chap. IV.

[21] J. GERSON, *Théologie mystique*, 43e consid., éd. M. Vial, Paris, Vrin, 2008, p. 211-217.

> Et pour cela, l'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une même chose. Elle s'appelle théologie, parce que, comme la théologie spéculative a Dieu pour son objet, celle-ci aussi ne parle que de Dieu, mais avec trois différences : car, 1. celle-là traite de Dieu en tant qu'il est Dieu, et celle-ci en parle en tant qu'il est souverainement aimable [...]. 2. La spéculative traite de Dieu avec les hommes et entre les hommes ; la mystique parle de Dieu avec Dieu et en Dieu même. 3. La spéculative tend à la connaissance de Dieu, et la mystique à l'amour de Dieu ; de sorte que celle-là rend ses écoliers savants, doctes et théologiens, mais celle-ci rend les siens ardents, affectionnés, amateurs de Dieu, et Philothées ou Théophiles.[22]

Oraison n'est pas à entendre au sens liturgique et déprécatif, mais, en conformité à la tradition bonaventurienne, comme conversation, entretien avec Dieu, exercice d'une familiarité (peu en phase avec la discursivité chirurgicale du discours doctrinal). Ayant rapport à Dieu, elle est donc *théo*logie ; mais en quoi est-elle théo*logie* ? C'est ici que se découvrent les différences avec la scolastique.

Différence d'abord, du regard porté sur Dieu : la scolastique, une extériorité qui objective et débat, suscitant entretien entre les hommes ; la mystique, une internalisation de cet entretien de soi avec Dieu – et en Dieu, comme une inclusion dans la périchorèse trinitaire. Le qualificatif de mystique est – étymologiquement – on ne peut plus justifié. Car cet entretien reste secret (non public comme l'est la vocalité liturgique ou l'énonciation dogmatique). Cette communication reste incommunicable : est-ce par pudique discrétion ou en raison de la défaillance du langage ? François de Sales n'en dit rien.

Faut-il entendre, dans le raccourci qui clôt ce développement, la disparition d'une ambition des sommets, d'un souci d'excellence si, en effet, «l'oraison et théologie mystique n'est autre chose qu'une conversation par laquelle l'âme s'entretient amoureusement avec Dieu de sa très aimable bonté, pour s'unir et joindre à icelle» ? Et encore nous est-il précisé que cette conversation s'appelle «colloque de silence : les yeux parlent aux yeux et le cœur au cœur et nul n'entend ce qui se dit que les amants sacrés qui parlent». On aurait là beau jeu d'opposer les figures de la spiritualité scalaire que dresse l'*Introduction à la Vie dévote*[23], évoquant l'ascension des degrés de la perfection spirituelle : le procédé est éminemment, efficacement, pédagogique et stimulant, perspective qui anime cet ouvrage destiné à encourager les débutants. Le propos du *Traité* est tout autre : si son lieu primordial est la *fine pointe de l'âme* qui, dans sa simplicité indivisible, est en-deçà de la distinction entre facultés de connaissance et d'amour qui en procèdent, en cet originaire, c'est à l'incommensurable que l'on a affaire. Comment serait-il alors possible de le mesurer, de le

[22] FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre VI, chap. I.

[23] FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, I, ch. II : «Contemplez l'échelle de Jacob (car c'est le vrai portrait de la vie dévote) : les deux côtés entre lesquels on monte, et auxquels les échelons se tiennent, représentent l'oraison qui impètre l'amour de Dieu et les Sacrements qui le confèrent ; les échelons ne sont autre chose que les divers degrés de charité par lesquels on va de vertu en vertu, ou descendant par l'action au secours et support du prochain ou montant par la contemplation à l'union amoureuse de Dieu.»

mathématiser et distribuer en degrés et, pire encore, de procéder à vérification ? N'appartiendrait-il pas à ce que Bertrand Saint-Sernin désigne sous le nom d'*indécidable* ? Or l'intellect, la rationalité, découpe, distribue, organise : serait-ce là sa limite même, qui suffirait à privilégier la cordialité, dans le sillage de la *Devotio moderna*, à la façon du «sentir» ignatien ? Il serait injuste et imprudent d'ainsi choisir, mais de cette toujours possible dérive, le bouillant Jean-Pierre Camus va tirer argument et profit.

3. *Jean-Pierre Camus (1582-1652)*

Autant François de Sales, instruit par la sagesse de l'âge[24], répugnait à entrer dans la polémique (n'avait-il pas constaté la vacuité des discours de controverse et préféré la profondeur persuasive du chemin spirituel ?), autant son fougueux et inlassable disciple, Jean-Pierre Camus, évêque de Belley et intarissable romancier, n'hésite pas à entrer dans l'arène mystique, renvoyant dos à dos les «Ratiocinaux», prétentieux spéculatifs qui tournent à vide, et les «Experimentez» qui se délectent de la bouillie d'un idiome incompréhensible, aussi éloignés les uns que les autres de la simplicité salésienne[25].

À tout prendre, Camus ne fait pas preuve d'originalité : il reprend sans sourciller la définition salésienne dans son Avertissement à la *Théologie mystique* de 1640 :

> La Théologie Mystique est une espèce de Théologie toute particulière, et qui a son Corps et ses parties distinctes des autres, quoi qu'elle convienne avec elles en leur commun objet qui est Dieu. [...] Elle n'est autre chose que la Science de l'Oraison, mais Oraison infuse, c'est-à-dire chrétienne, qui se fait en Foi vive et accompagnée de Charité [...]. Elle a cet avantage sur les autres espèces, que celles-ci parlent vraiment de Dieu, mais en parlent aux hommes, et entre les hommes, mais celle-là parle de Dieu, à Dieu même, privément et familièrement, l'Oraison n'étant autre chose qu'un devis familier à une conversation de l'âme avec Dieu, ainsi qu'il est écrit de Moïse. On la surnomme Mystique parce que tout y est secret et intérieur, la conversation y est cachée avec le Dieu caché, qui cache ses Amants dans la cachette de son visage, et les y met sous l'ombre de ses ailes, à l'abri de la contradiction des langues, et du trouble des hommes. Il ne s'y dit rien qu'entre Dieu et l'âme, de cœur à cœur, par une communication incommunicable à tout autre que ceux qui la pratiquent.[26]

La ligne de fracture se dessine donc entre une extériorité où il est possible de transmettre, débattre et enrichir un discours – un savoir – sur Dieu et une

[24] Comme en témoigne la Préface du *Traité* : «Et sur ce propos, mon cher Lecteur, [...] tu trouves le style un peu [...] différent de celui dont j'ai usé écrivant à Philothée, et tous deux grandement divers de celui que j'ai employé en la *Défense de la Croix*, sache qu'en dix-neuf ans, on apprend et désapprend beaucoup de choses, que le langage de la guerre est autre que celui de la paix, et que l'on parle d'une façon aux jeunes apprentis, et d'une autre sorte aux vieux compagnons.»

[25] Sur la pensée de Camus, nous renvoyons à l'étude de S. Houdard, *Les invasions mystiques*, *op. cit.*, p. 122-131.

[26] J.-P. Camus, *La théologie mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 31.

intériorité sanctuarisée[27], où se tient (où s'entre-tient) une conversation avec Dieu qu'il est possible de partager et de faire ouïr, comme en écho, par ceux qui appartiennent au réseau (ou à la communauté) mystique. «État mystique», sans que nous soient précisée son éventuelle permanence et stabilité (qui pourraient faire penser à la conception ontologique de la mystique germanique[28]) ou, au contraire, sa progression (scalaire ?) ou sa dilatation, sa croissance (selon les vues bonaventuriennes).

Cela posé, Camus reste préoccupé par le type de langage que l'on utilisera, – qu'il soit intelligible et à tous commun – comme par la manière de contemplation que fonde et soutient le dit langage. Avant tout recommandable est la contemplation active, Camus restant méfiant à l'égard de la contemplation passive, dans la mesure où, à se voir colonisée par cette dernière, la théologie mystique serait obligée de s'énoncer en tropes inintelligibles et ésotériques. Camus n'hésite donc pas devant la nécessité cathartique d'un nettoyage de ces singularités absconses qui encombrent la théologie, afin de retrouver la voie ordinaire et «commune». Mais n'est-ce pas lui porter un coup mortel, en tarissant la source de cette raison affective bien difficilement rationalisable ? Peu importe, ce que vise l'évêque en priorité, c'est l'utilité d'une piété qui doit édifier ses ouailles et répondre pour cela aux critères de validité de discernement de la Contre-Réforme, soucieuse essentiellement de convenance morale :

> Et c'est ici le grand Œuvre des Spagyriques Passifs, c'est-à-dire, de ceux qui, soit par ratiocination soit par expérience, ont écrit des Souffrances des impressions divines. [...] Ce que j'en pense simplement, est qu'ils tâchent de représenter de grandes choses par d'autres si petites, qu'il est malaisé de savoir ce que l'on doit plutôt faire, ou s'étonner de la hauteur de leurs imaginations, ou avoir pitié de la bassesse de leurs paroles, et de la faiblesse de leurs pensées. [...]
>
> Qu'est-il donc besoin d'avoir recours à des Passivités, qui se peuvent mieux recevoir que concevoir, et ressentir qu'exprimer, quand Dieu en favorise quelques âmes, puisque la Contemplation active, fidèlement et prudemment conduite et ménagée, peut produire les mêmes effets, avec plus de sûreté, et moins de soupçon d'illusion, et de tromperie.[29]

Tant d'incertitudes méritent donc une police des mots et des concepts pour cette discipline mystique, qui est à la théologie ce que l'alchimie est à la médecine :

> Tout cela est cheminer en un cercle, non pas avec impiété, comme dit David, de quelques aveuglés, mais par excès de piété ; ce qui fait que leurs esprits entrent en tournoiement, étant portés sur de si hautes élévations, et que le travail de leurs leurres

[27] Comme chez René d'Argenson, ainsi que l'a montré M. DE CERTEAU, «Politique et mystique. René d'Argenson (1596-1651)», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 39, 1963, p. 45-82 ; repris *in* : *Le lieu de l'autre*, Paris, Gallimard/Seuil, 2005, p. 265-299.

[28] *Cf.* M. BERGAMO, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

[29] J.-P. CAMUS, *La théologie mystique*, *op. cit.*, p. 95 (le passage est suivi d'un éloge de Sandæus) et 103.

> les accable, et qu'ils sont quelquefois enveloppés de confusion, comme d'une double couverture. Car je vous prie, quelle créance peut-on prêter à des Écrivains qui, comme les Pyrrhoniens ne proposent rien qu'en doutant, qui ne marchent que comme sur une corde, [...] qui ne vont que par la cime des montagnes, et sur le bord des précipices. Dont tous les termes, ou la plus grande part, sont contredits et rejetés par les Théologiens Scholastiques, qui sont les plus assurés, en matière de foi, tout ainsi que les Empiriques et Paracelsistes sont combattus par les Médecins Méthodiques[30].

On fera donc appel aux compétences magistérielles de l'École; en effet, puisque l'Académie aura refusé de se saisir de ce problème du langage religieux, quelle instance sera autorisée à légiférer et à légitimer officiellement le lexique en usage dans la mystique ? En effet le dire mystique, sans doute doctrinalement impeccable grâce à la vigilance des dogmaticiens, devra aussi répondre aux exigences de clarté grammaticale posées par le classicisme. Point crucial pour la théologie mystique, car comment sera-t-elle l'écho de l'ineffable si elle ne dispose de tropes, de *modi loquendi* singuliers, voire même si elle ne peut créer un vocabulaire qui lui soit propre ? Cela, non point pour porter atteinte au monopole d'une théologie souveraine, mais afin de rendre compte de l'*expérience* contemplative qui *affecte* l'âme dévote, et cela dans la langue vernaculaire, à tous disponible: que tous aient accès à l'interprétation de leur propre expérience intérieure[31].

Foin de volumineux traités! La théologie mystique se répand en une multitude de «petits livrets», sans prétention magistrale, mais qui répondent à une sorte de pragmatisme pastoral et dépassent... le savoir-faire du Libraire qui ne sait comment les classer, sinon à les ranger, avec un brin de mépris, dans le rayon: littérature de colportage ! Comment, se demande alors Camus, cette profusion éditoriale pourrait-elle unifier un lectorat hétérogène, si elle n'est fondée sur le socle intangible de la vérité immuable et authentifiée: qu'en est-il en effet si la pierre angulaire en est l'expérience, forcément singulière et subjective ? La fidélité au *fond* doctrinal assure sa fiabilité; la *forme* s'y ajustera, en censurant les singularités alambiquées et en écartant les étrangetés qui nuiraient à une communication limpide. À ces conditions, le recours à la langue vulgaire est loin d'être préjudiciable puisque – Camus, auteur à succès, le sait bien – elle s'ouvrira à de nouveaux publics !

Camus l'a bien compris: que cette théologie foisonnant en une prolifération d'opuscules, fascine, séduise, intrigue, désarçonne, c'est un fait. Mais on ne peut dire qu'elle parle *ailleurs*, en-dehors du périmètre de l'orthodoxie, ni non plus qu'elle est à l'intérieur de l'espace théologique comme un de ses départements: elle parle *autrement* – poétiquement ? L'écueil pour Camus, c'est le

[30] *Ibid.*, p. 62.

[31] Cf. K. Rahner, «Frömmigkeit früher und heute», *in*: *Schriften* VII, Einsiedeln-Zurich-Cologne, Benzinger, 1966, p. 22: «Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung, von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken, einer Mystagogie, die so vermittelt werden muß, daß einer sein eigener Mystagoge werden kann.» (Nous avons besoin d'une mystagogie, qui nous initie à l'expérience religieuse dont tant de gens disent qu'ils ne peuvent la découvrir en eux-mêmes; une mystagogie qu'il faut transmettre de telle manière que chacun puisse devenir son propre mystagogue.)

risque d'un parler étranger qui enchante les uns, désole et irrite les autres. Elle doit s'essayer à plus de civilité pour rendre acceptable cette tension entre conformité à l'original biblique et référence à une expérience singulière (qui incline à la nouveauté du langage et du style).

Praticien, Camus ne peut réprouver l'oraison passive (ou de quiétude) qui a tant occupé son maître dans le *Traité de l'amour de Dieu*. Toutefois, il veut éviter à sa Pasithée les impasses stériles et traverses encombrées, tout en la dégageant de la pénibilité des méditations laborieuses ; il lui faut, malgré tout, la rassurer au cas où le mot contemplation l'effraierait. Il lui constitue donc une bibliothèque solide, dont il aura exclu les sulfureux et téméraires Harphius ou Rusbroche[32] (lequel a eu le grand tort de froisser le très sage Gerson). Loin de toutes les fantasmagories caligineuses dont s'enchantent Canfield[33] et consorts – domaine où Camus se reconnaît incompétent, ce qui motive sa sévérité –, Pasithée se contentera de la contemplation active, la seule qui réalise validement la définition que Camus aura donnée de la contemplation.

4. *Ce qu'on ne peut pas dire et qu'on ne peut pas ne pas dire*

Exemple de cette exaspération camusienne, sa réaction allergique au vocabulaire de la suréminence. Il ne fait là que suivre les pas de son maître, fort réticent lui aussi devant cette conceptualité trouble, induisant une fusion des essences divine et créée :

> De ne se servir en l'oraison ni de l'imagination ni de l'entendement, il n'est pas possible ; mais de ne s'en servir point que pour émouvoir la volonté, et, la volonté étant émue, de l'employer plus que l'imagination ni l'entendement, cela se doit faire indubitablement. [...] Pour nous autres qui sommes encore es vallées, quoique désireux de monter, je pense qu'il est expédient de se servir de toutes nos pièces, et de l'imagination encore. [...] Cette imagination doit être fort simple, et comme servant d'aiguille pour enfiler dans notre esprit ses affections et résolutions. [...] Il est bien vrai que ces imaginations ne doivent point être entortillées de beaucoup de particularités, mais simples.[34]

Mais M. de Sales restait ambigu : réticence certes à l'égard de ces virtuosités problématiques, mais, au détour d'une phrase, le mot prohibé réapparaît, comme en passant[35] : serait-ce l'art de dire ce qu'on ne veut (ou ne peut) pas

[32] Mieux connu sous le nom de Jean Ruysbroeck dit «Ruysbroeck l'Admirable», ou plus exactement Jan van Ruusbroec (1293-1381).

[33] Dit aussi Benoît de Canfeld (1562-1610).

[34] François de Sales, *Lettre* d'avril 1606 à la Baronne de Chantal, *in* : *Œuvres de Saint François de Sales*, Édition complète, t. XIII, Lettres-Vol. III (1605-1608), Lyon-Paris-Annecy, Libr. E. Vitte-Impr. J. Abry, 1904, p. 162.

[35] Ainsi dans l'*Introduction à la vie dévote* III, 2 ; et dans la préface du *Traité de l'amour de Dieu*.

dire[36] (surtout après Saint Étienne-des-Grès inoubliable) ? Comme si s'envisageait un territoire indéfendable (au regard de la clarté de la raison) et cependant à défendre à tout prix, comme le laisse pressentir la supposition impossible qui en est le condensé : ne serait-ce pas en effet le socle même du catholicisme (voire même du christianisme), point noir, béance impensable – mais d'un impensable qui fait penser... la théologie ?

Ce qui fait à tout le moins problème dans l'usage de ce vocabulaire de la *suréminence* (qui n'est pourtant que la transcription prudemment édulcorée du téméraire *superessentialis* cher à Harphius) c'est l'affirmation implicitement suggérée d'un au-delà de l'être, ce qui autorise à dépasser ce dernier. Dépassement : on y verra une façon de rendre compte d'un *excès*, d'un débordement qui n'est autre que celui de la Jalousie divine, amour extrême, irrévocable et électif : le langage mystique barbaresque et impropre qui déplaît tant à Camus, offre la trace, en ses solécismes inconvenants, de cette fureur divine qui bouscule les usages et les conventions. Nous avons sans doute tort de nos jours de rabattre cette notion sur ses seuls paramètres psychologiques. De fait, la psychologie de la jalousie est identique chez Dieu et chez l'homme. En revanche – et c'est ce qui fait toute la différence –, autant cette jalousie est répréhensible pour l'homme qui y succombe, au risque du ridicule, ce que comédies et vaudevilles se plaisent à mettre en scène, autant convient-elle à Dieu puisqu'elle manifeste l'extrême transcendance de Celui qui est *agapè* selon le mot de 1 Jn 4,16. Dieu seul en effet est bienséant dans son excès inimitable, dans sa véhémence immodérée, dans l'élection qu'il impose hors de toute légitimité, de toutes normalité et évidence, de toute nécessité généalogique : ce qu'on appelle Prédestination[37] est l'exercice d'une telle élection, dont la violence excessive et incommensurable (ne faut-il pas alors envisager comme plausible le négatif absolu, le pire naufrage ?) peut générer incertitude et angoisse, à la mesure de l'écart abyssal entre l'évidence constatée de la finitude et la puissance du désir immense (et même infini[38]) qui acquiesce à cette Prédestination.

En Dieu la jalousie n'est donc point la rage d'une affectivité éruptive et immaîtrisée, mais c'est l'épiphanie de ce qu'il est au-delà-de-l'être, comme pur *agapè*, comme infini dont les mystiques font l'épreuve comme d'un impossible. C'est la raison pour laquelle la clarté lexicale et la fluidité expressive que réclame Camus est irréalisable, puisque cette clarté, cette fluidité sont le

[36] Parce qu'au fond on ne sait rien. *Cf.* la lettre de Bernard de Waging, prieur de Tegernsee, à Nicolas de Cuse, dans l'Introduction à la *Théologie mystique* d'HUGUES DE BALMA, *op. cit.*, p. 71-72.

[37] Libérée des controverses certes essentielles du XVIe-XVIIe siècles, une Élisabeth de la Trinité réinterprétera judicieusement cette notion capitale en fonction d'Eph 1 comme prédestination à la Gloire : *cf.* B. FORTHOMME, «La prédestination suivant Élisabeth de la Trinité au regard de H.-U. von Balthasar», *in* : *Élisabeth de la Trinité (1880-1906). Une mystique trinitaire pour aujourd'hui*, Paris, Médiasèvres, 2007, p. 73-96.

[38] C'est l'adjectif qu'aura employé Thérèse de l'Enfant Jésus dans son *Acte d'offrande à l'Amour miséricordieux* de juin 1895, et que le censeur consulté fera corriger en «immense».

fruit d'une codification arbitraire, sans véritable fondement légitime autre que la commodité de l'échange et de la conversation. Ce que le mystique éprouve – indiscutable autorité de l'*expérience* – est à la fois le meilleur et le pire : «Si tu me tues, tu me fais du bien», un aveu qui prête le flanc à tous nos soupçons modernes d'inquiétante pathologie. Cette épreuve mystique de la Jalousie instruit une implacable critique du Moi, et, à ce titre, la bienséance sociale que règlent l'étiquette de la Cour et la civilité en usage à la ville, ne peut qu'y acquiescer. Voilà stigmatisée l'exhibition exaspérée ou ridicule de ce Moi infatué que criblent sans ménagement les critiques des Pascal, La Rochefoucauld, Graciàn et autres moralistes.

Le moraliste peut être amer ou désabusé, sceptique ou indulgent ; le mystique sera radical sans être pour autant nécessairement marginal. Sommé qu'il est par la Jalousie divine (qui fond et qui confond la sagesse des sages et leur présomption de clarté et de maîtrise), il pourrait choisir de se retrancher de l'urbanité commune et afficher l'extravagant portrait d'un Moi en saltimbanque ou alors – coquetterie ultime ? – céder au délicieux vertige du Néant métaphysique. De telles singularités, les exemples ne manquent pas, qui accusent la dérision ou l'inconscience des prétentions humaines. Le plus souvent, la soumission à l'emprise divine ramène à l'ordinaire de la *vie commune* où s'accuse le mieux la finitude de l'humain, surtout en ces paradigmes privilégiés que sont la vieille femme, l'illettré, l'enfant, le pauvre, le vagabond. Ainsi Bérulle aura-t-il tenté en son projet mystico-politique de soumettre les grands (selon l'échelle sociale) aux contraintes cadastrales de la petitesse du Verbe incarné, état d'abnégation auquel il invite par exemple la Reine dans son Épître dédicatoire de la *Vie de Catherine de Jésus*. Ce qui soumet ces grands à une sorte d'oxymore intérieur en imposant au Moi la tension extrême (voire déchirante, au cas où la piété se mêlerait de scrupules) entre la grandeur déployée dans le jeu social (qu'il eût été inconvenant et même nuisible de déserter) et la petitesse, sacramentellement concentrée dans des destins d'exception comme celui de la carmélite Catherine de Jésus[39]. Bérulle supposait que, de cette manière, grâce à cette application intérieure, pourrait s'effectuer cette altération du Moi – conversion de ce Moi aristocratique, boursouflé souvent d'amour-propre, si prompt à l'arrogance et à cette héroïcité que recommandait l'éthique chevaleresque – tout cela dont se dépouillera Don Quichotte (re)devenant, au terme de son troisième *exitus*, Don Alonso. La figure d'un Gaston de Renty pouvait donner une irréfutable caution à une telle entreprise, comme à l'autre bout du siècle, après que le P. Surin se fut réjoui de revenir à la simplicité et à la candeur d'enfance (qui ne se soucie plus guère de sa place, de sa fonction ni même de sa destinée[40]), les plaisantes fictions organisées par Mme Guyon

[39] Michel de Certeau aura montré la mise en œuvre de cette articulation extérieur / intérieur chez un René d'Argenson : *cf.* n. 15.

[40] J.-J. Surin, *Cantique spirituel de l'amour divin* V : « Je veux aller courir parmi le monde, / Où je vivrai comme un enfant perdu, / J'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde, / Après avoir tout mon bien dépendu. / Ce m'est tout un, que je vive ou je meure, / Il me suffit que l'Amour me demeure.»

dans sa (contre-)société des Michelins et des Christoflets. Car, entre-temps, la tentative théologico-politique de Bérulle aura fait long feu devant le réalisme de l'autre Cardinal et la sagesse de Louis XIII. Le parti dévot a perdu la partie et c'est alors que Camus tente de «civiliser» le discours mystique, de le rendre acceptable, mais sans succès : car ses correctifs et ajustements butent toujours sur la question de l'ineffable (l'excès essentiel de Dieu), voire de l'indicible (à savoir le Dieu destructeur qu'évoqueront Fénelon et Jacob Böhme) : comment dire ce qu'on ne peut pas dire et qu'on ne peut pas ne pas dire ?

Si par son art (rhétorique) du discours, Bérulle avait eu l'ambition de toucher son lecteur, de susciter en lui des «élans», d'affecter (poétiquement) les cœurs, plus généralement le dire mystique ramène (au risque d'une immense déconvenue) à la banalité des gestes et des choses et des gens, au prosaïsme de l'existence, si favorable à développer cette indifférence (ignatienne ou salésienne) qui signifie la mort de ce Moi intéressé, pré-occupé de soi, et que théorisera magnifiquement Caussade dans son *Abandon à la Providence divine*, faisant de cet ordinaire, fade, tissé de répétitions convenues et fastidieuses, et d'événements inattendus, le lieu d'une Révélation. Car, comme le note Sophie Houdard, si la scolastique, latinisante et professionnelle, produit une *expérience de (la) pensée* – laquelle reste insensible aux tentatives de clarification d'un Sandaeus ou d'un Fénelon comme aux audacieuses hypothèses d'un Nicolas de Jesus Maria[41] –, la théologie mystique, ouverte aux laïques par la médiation vernaculaire, suscite une *pensée de l'expérience* (dont Surin, dans sa *Science expérimentale*, défendra la compétence, partagée qu'elle est dans un groupe ou un réseau grâce au texte qui y circule pour y produire ses effets et en donner l'intelligence). Un Johannes Altenstaig l'aurait-il pressenti à son insu, quand il raille :

> La Théologie mystique est irrationnelle et folle, et une sotte sagesse qui dépasse ceux qui la louent. Bien qu'elle soit une connaissance suprême et très parfaite, elle peut cependant être prétendument possédée par n'importe qui, voire une bonne femme ou un imbécile.[42]

Sarcasmes méprisants, qui témoignent surtout d'un dépit corporatiste et de l'orgueil des experts, mais qui, *a contrario*, dressent l'éloge, paradoxal et involontaire, des gens de rien, ces *non-étants*, en qui l'Apôtre, selon 1 Cor 1,28, reconnaît les détenteurs de la Sagesse divine, de la Science de la Croix.

[41] Dans sa *Pro theologia mystica clavis*, Sandaeus tentait d'établir un vocabulaire recevable en un latin rassurant pour débattre avec les adversaires. De son côté, Fénelon voulait lever toute équivoque en clarifiant le vrai et le faux distribués au fil de ses *Explications des maximes des saints*. Quant à Nicolas de Jesus Maria, il émettra, avant même Newman, l'audacieuse hypothèse d'un approfondissement du dogme : de quoi encourager la parole mystique, sans doute jugée téméraire lors de son apparition, à attendre patiemment que les lents progrès de la raison spéculative lui accordent finalement une certes bien tardive reconnaissance.

[42] J. ALTENSTAIG, *Lexicon theologicum complectens* [...], Venetiis, apud Haeredes Melchioris Sessae, 1579, cité *in* : S. HOUDARD, *Les invasions mystiques*, *op. cit.*, p. 208.