Théologie mystique et expérience chez Jean Gerson

Autor(en): **Vial, Marc**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **60 (2010)**

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

PDF erstellt am: **29.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381816

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 229-243

THÉOLOGIE MYSTIQUE ET EXPÉRIENCE CHEZ JEAN GERSON

MARC VIAL

Résumé

La présente étude s'efforce de montrer que la prise en compte de la notion d'expérience permet d'appréhender tant la spécificité d'une définition médiévale de la théologie mystique que la nature précise du discours que Jean Gerson a tenu à son sujet : loin de viser un discours sur une expérience extatique, le syntagme «théologie mystique» renvoie en effet, chez Gerson comme chez d'autres maîtres médiévaux, à cette expérience elle-même ; quant à l'approche gersonienne de la théologie mystique, elle s'élabore et se revendique, aussi étrange que la chose puisse paraître a priori, *comme la théorie d'une expérience dépourvue de tout fondement empirique.*

Il y a deux manières au moins d'aborder ce qu'on peut, d'un terme générique, appeler la mystique. Une première manière consiste à se forger un concept de «mystique» et à décrire les réalités, auxquelles les sources donnent accès, qui tombent sous ce terme. C'est là une méthode couramment utilisée, et qui permet de parler de mystiques à propos de personnages ayant été au bénéfice d'expériences plus ou moins extraordinaires et/ou ayant produit des pensées qui ne relèvent pas des discours que l'on qualifie communément de philosophiques ou de théologiques et que l'on dira donc mystiques.

On a, dans le cadre de ce travail collectif sur le thème «De la théologie mystique à la mystique», opté pour une autre méthode, celle consistant à analyser ce qui, dans deux périodes différentes (le Moyen Âge et l'Âge classique), *se donne explicitement pour mystique*. Délaissant provisoirement les concepts historiographiques forgés après coup, ou les problématisant à tout le moins, nous avons pris le parti, plus limité certes, d'étudier les concepts d'époque. La chose se justifie d'abord linguistiquement : le Moyen Âge, on le sait, ignore le substantif «mystique» et ne connaît que l'expression «théologie mystique». Mais au-delà des mots, une telle méthode permet plus fondamentalement d'appréhender avec davantage de précision leurs signifiés, base indispensable à la reconstruction de possibles filiations conceptuelles.

Dans l'espoir d'apporter une modeste pierre à cet édifice, on propose ici une réflexion sur la manière dont Jean Gerson (1363-1429) a traité de la théologie mystique et de l'expérience. Ce sujet s'est imposé pour deux raisons

principales. La première touche au fait que, pour Gerson, la théologie mystique est de l'ordre de l'expérience : les deux notions sont donc intimement liées dans sa pensée. La seconde tient au rapport particulier que le discours gersonien entretient avec l'expérience mystique : pour le dire rapidement, le discours théologique tenu sur l'expérience mystique ne s'autorise justement pas de cette expérience. Fait intéressant, l'un des textes dans lesquels Gerson énonce cette thèse a connu une fortune particulière au XVII^e^ siècle, sous la plume de l'un des auteurs qui feront l'objet de l'étude de François Marxer : pour le dire en un mot, ce texte a permis à un lecteur du XVII^e^ siècle d'émettre la thèse contraire à celle que Gerson y soutenait. Le choix de ce sujet permet ainsi de rendre compte de la singularité de la position gersonienne, et de prendre la mesure de l'évolution qu'a connue l'idée de théologie mystique entre le XV^e^ et le XVII^e^ siècle. Avant d'y venir, il faut brièvement rendre compte de la compréhension gersonienne des notions de «théologie mystique» et d'«expérience».

1. *Le concept de théologie mystique*

Le premier concept qu'il convient d'analyser est celui de «théologie mystique». Commençons par dire ce que, aux yeux de Gerson, il ne signifie pas. Une formule suffira : par «théologie mystique» Gerson n'entend pas une théologie de la mystique, au sens où cette expression désignerait une branche spécifique de la discipline théologique dont l'objet serait les phénomènes dits mystiques. Deux remarques peuvent être faites à cet égard.

En premier lieu, Gerson ne désigne pas par le mot «mystique» la ou les réalités que nous visons ordinairement lorsque nous employons ce terme. La raison en est simple, et on l'a rappelée tout à l'heure : les médiévaux ignorent le terme «mystique» pris comme substantif. N'ayant d'autre valeur pour eux qu'adjectivale, il qualifie soit Dieu (au sens où il est caché, puisque tel est le sens de *mysticus*), soit un sens scripturaire, soit un mode particulier de la connaissance de Dieu, autrement dit une théologie.

Et de fait, et ce sera là la seconde remarque relative au sens que revêt le syntagme «théologie mystique» sous la plume de Gerson, les réalités comme le rapt, l'extase, les révélations particulières relèvent pour lui, comme pour ses contemporains, de la théologie mystique proprement dite. Autrement dit, «théologie mystique» ne renvoie pas à un discours sur une réalité, mais à une réalité elle-même. Pour marquer l'irréductibilité de la théologie mystique par rapport à tout langage et à toute pensée, à tout *logos* par conséquent, Gerson a parfois usé du terme «théosophie»[1]. Il s'agit bien d'une connaissance de Dieu, et donc d'une théologie si l'on veut bien prendre ce terme dans son sens le plus large. Mais la spécificité de cette connaissance réside dans le fait qu'elle ne se

[1] J. GERSON, *Anagogicum de verbo et hymno gloriae*, *in* : *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, Paris, Desclée, 1971, vol. VIII, p. 541 (dorénavant cité *OC*).

termine pas dans la formation d'un *logos*, dans la mesure où elle consiste en une *sophia*, en latin une *sapientia*, terme que Gerson analyse (comme beaucoup d'autres) en *sapida scientia* : une science savoureuse, une saveur plutôt qu'un savoir[2]. Dans une telle vision des choses, le théologien mystique n'est pas celui qui parle du rapt ou de l'extase : c'est celui qui en fait l'épreuve réellement. Ou pour le dire autrement : la théologie mystique n'est pas le compte rendu d'une expérience ou une réflexion sur une expérience ; la théologie mystique est cette expérience elle-même. Il faudra bien entendu revenir sur ce point.

Nous venons de voir que la théologie mystique n'est pas un discours sur une réalité mais une réalité sur laquelle porte éventuellement un discours. Reste à voir quelle réalité est visée par cette expression. L'un des textes les plus clairs à ce sujet figure dans le *De mystica theologia tractatus speculativus* :

> Il existe une théologie, la théologie mystique, qui surpasse celle qu'on appelle symbolique ou propre. De fait, le bienheureux Denys en a traité séparément, lui à qui Paul a transmis sa connaissance des secrets divins. En effet, il a écrit au sujet de la théologie symbolique qui use de ressemblances corporelles en les rapportant à Dieu, disant par exemple qu'il est lion, lumière, agneau, pierre, etc., en vertu de quoi on dit de Dieu qu'il est susceptible de recevoir tous les noms. Il a en outre traité de la théologie propre en vertu de laquelle, en partant des effets qu'on trouve à l'extérieur [de l'âme] dans les créatures, surtout les plus parfaites d'entre elles, nous nous élevons jusqu'à affirmer certaines choses de Dieu, comme par exemple qu'il est étant, vie dont dérivent pour tous l'être et le vivre. Denys a finalement mentionné une manière de trouver Dieu plus parfaite que les autres, et par laquelle, au moyen de la négation et des sorties de l'esprit [*per abnegationem et per excessus mentales*], on voit Dieu comme dans une ténèbre divine, c'est-à-dire «dans le secret» [Ps 27(26),5 (Vg LXX)], là où «il a fait des ténèbres sa retraite» [Ps 18(17),12] ; ce que contemplant, un prophète s'est exclamé : «Vraiment, tu es un Dieu caché» [És 45,5]. C'est pourquoi ce livre s'intitule *La théologie mystique*, «mystique» signifiant «caché». Le premier livre ne nous est pas parvenu. Le deuxième s'intitule *Les Noms divins*[3].

Autant le concept de «mystique» est en règle générale très flou, autant celui de «théologie mystique» est d'une grande précision, que ce soit sous la plume de Gerson ou de l'un de ses devanciers, le chartreux Hugues de Balma par exemple. Par «théologie mystique» en effet, le chancelier entend le type particulier de connaissance de Dieu que Denys a décrit dans son ouvrage éponyme, *La théologie mystique*.

Comme à peu près tout le monde avant la diffusion de la *Collatio Novi Testamenti* de Lorenzo Valla[4], Gerson reprend à son compte la légende

[2] Pour rendre hommage à Roland Barthes, et plus précisément aux derniers mots de sa leçon inaugurale au Collège de France (*Leçon*, Paris, Seuil, 1978).

[3] J. Gerson, *Sur la théologie mystique*, trad. M. Vial, Paris, Vrin, 2008, I, 1, p. 51-53 (dorénavant cité *TM*).

[4] Voir L. Valla, *Collatio Novi Testamenti*, éd. A. Perosa, Firenze, Sansoni Editore, 1970, p. 167-168. (ad Ac 17,22 *sq.*) : «Je dis cela pour que nous ne partagions pas l'erreur de ceux qui pensent que l'ouvrage sur la hiérarchie céleste a été composé par ce Denys [i.e. celui converti par Paul selon les *Actes des Apôtres*], ouvrage qui n'a pas le goût de l'antiquité. [...] par ailleurs, aucun parmi les auteurs anciens, latins ou grecs, n'a jamais mentionné les livres de Denys-»

médiévale de Denys, selon laquelle l'auteur de la *Théologie mystique*, des *Noms divins*, de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie angélique* n'est autre que le premier évêque de Paris qui lui-même ne fait qu'un avec le converti de Paul à l'Aréopage d'Athènes (Ac 17,34). Gerson fait allusion à ce dernier point lorsque dans le texte que nous venons de lire il dit de Denys que l'apôtre Paul lui avait «transmis sa connaissance des secrets divins». La théologie mystique est donc cette connaissance particulière de Dieu dont Paul aurait été au bénéfice d'après 2 Co 12,1-4, lorsque, ravi au troisième ciel, il aurait entendu «des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis de redire»; dans la vision gersonienne des choses, Paul aurait cependant fait état oralement à Denys de l'expérience qu'il lui avait été donné de faire[5]. On mesure ici l'importance que revêtait aux yeux des médiévaux, et de Gerson en particulier, un texte comme la *Théologie mystique* de Denys: consistant en la mise par écrit de l'enseignement ésotérique de Paul, son statut était quasiment celui d'un texte apostolique.

La connaissance de Dieu qui y est décrite, la théologie donc, y est qualifiée de mystique, au sens où elle porte sur Dieu en tant qu'il est lui-même mystique, c'est-à-dire caché. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Gerson peut écrire qu'elle consiste en la connaissance de Dieu la plus haute que nous puissions avoir ici-bas. De fait, puisque Dieu est en dernière instance «caché» et que cette théologie est dite mystique en tant qu'elle appréhende Dieu comme tel, elle n'est rien d'autre que la connaissance la plus intime de Dieu que l'homme puisse avoir en cette vie. S'approchant le plus possible de la connaissance de lui-même que Dieu nous réserve dans l'au-delà, c'est-à-dire la *béatitude*, elle constitue ainsi le bonheur suprême qu'il est possible de connaître dans la vie présente. La «paix qui surpasse toute intelligence» dont il est question en Ph 4,7; la *quies* qu'évoque Augustin au début des *Confessions*; la félicité théorisée dans le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*: toutes ces expressions ont pour Gerson une seule et même référence: la réalité que vise l'expression «théologie mystique» sous la plume de Denys.

Dans le texte dionysien, Gerson trouve les deux différences spécifiques de la théologie mystique par rapport aux deux autres formes de théologie.

En premier lieu, la théologie mystique suppose la voie négative. Tant la théologie symbolique que la théologie propre sont des théologies affirmatives, culminant dans une nomination: dans les deux cas en effet, des noms donnés à des réalités créées sont transférés à Dieu, soit qu'ils désignent dans leur première imposition des réalités sensibles comme dans le cas de la théologie symbolique («lion», «lumière»), soit qu'ils consistent en des intelligibles abstraits comme dans le cas de la théologie propre («étant», «vie»). Dans les deux cas, donc, la connaissance de Dieu se termine dans un jugement, et la théologie consiste concrètement en un complexe de propositions. Tel n'est pas le cas de la théologie mystique, dont la méthode consiste au contraire à

[5] Voir J. GERSON, *TM*, I, 6, p. 63.

retirer les noms préalablement donnés à Dieu. Le fait même d'écarter ces noms explique qu'elle suppose un dépassement, tant du langage que de la pensée.

Ce dépassement est ce que Gerson nomme les «sorties de l'esprit» ou, d'un terme sans doute plus familier bien qu'il ne laisse pas d'être équivoque : l'*extase*. C'est là la seconde différence spécifique de la théologie mystique. Il ne saurait être question, à ce stade de notre réflexion, d'entrer dans le détail de la doctrine gersonienne de l'extase. Qu'il suffise de remarquer en premier lieu que l'extase est constitutive de la théologie mystique : la théologie mystique est une connaissance extatique de Dieu. Reste, en second lieu, à déterminer la signification générale de l'adjectif «extatique» lorsqu'il est appliqué à la connaissance de Dieu. L'extase est ici comprise, on l'a vu, comme le fait, pour l'esprit, de sortir de lui-même. Aux yeux de Gerson, une telle situation ne renvoie à aucune déperdition ontologique, et pas davantage à une cessation de toute activité : c'est qu'il comprend l'acte par lequel l'esprit sort de lui-même comme la sortie du régime usuel de la connaissance. Comme il l'écrit dans une lettre dont tant la date que le destinataire sont incertains, «nous pouvons avoir une connaissance et *une élévation de l'esprit* qui dépasse la norme commune et usuelle de la connaissance»[6]. Autrement dit : la théologie mystique est bien une connaissance de Dieu. Il faut toutefois entendre par «connaissance» un acte de l'esprit qui diffère de celui que nous associons généralement à ce terme. En clair, la théologie mystique n'est pas une connaissance intellectuelle de Dieu, au sens où elle se terminerait dans la formation d'un concept. Non que Gerson ne reconnaisse l'existence d'un concept *propre* de Dieu ; il dit explicitement le contraire à plusieurs reprises. Mais il existe une connaissance de Dieu qui, pour éventuellement supposer une connaissance conceptuelle, ne s'y réduit pas. Cette connaissance de Dieu est la théologie mystique. Pour marquer son irréductibilité à la connaissance de Dieu par concept, Gerson use d'un adjectif, convertible avec celui d' «extatique» : l'adjectif «expérimental».

2. *Le concept d'expérience*

À ce sujet, une première chose doit être dite : Gerson n'a jamais démordu de la thèse selon laquelle la théologie mystique était une expérience ; une telle thèse est en effet constamment réaffirmée durant les quelque trente ans qui voient Gerson tâcher de rendre compte de la réalité appelée suite à Denys «théologie mystique». En tant qu'elle est connaissance de Dieu, la théologie mystique est une connaissance *expérientielle* de Dieu. On ne citera ici qu'un seul texte, datant des premières années de l'entreprise gersonienne d'élucidation de la théologie mystique, mais on pourrait en citer d'autres, autrement plus tardifs, et qui ne le démentent pas (loin de là) :

[6] J. Gerson, *Epistola* 12, *in* : *OC*, II, p. 55. C'est nous qui traduisons.

> La théologie mystique se fonde, en vue de la connaissance qui lui est propre, sur des expériences internes au cœur des esprits pieux, alors que les deux autres théologies se fondent sur des expériences externes. Les docteurs s'accordent en effet à dire que la connaissance mystique procède par négation, comme par exemple : Dieu n'est pas lion, bœuf, pierre, etc. Qui cependant irait jusqu'à dire que la théologie mystique s'en tient à la négation seule, sans qu'il n'y ait, de manière positive, aucune connaissance ou expérience de Dieu ? Et cela assurément : puisque l'âme est constituée de telle manière qu'elle ne peut pas ne pas opérer ni pâtir, il est nécessaire qu'elle expérimente quelque chose. Mais cette expérience intérieure, ceux qui ne l'ont pas faite ne peuvent en avoir une connaissance intime ou immédiate, de la même manière que personne ne peut dire en vertu d'une connaissance parfaite et intime que telle chose est pour lui aimable, s'il n'a jamais aimé, ou que telle chose lui cause joie, tristesse ou toutes autres sortes de passions de l'âme, s'il n'a jamais été affecté par une telle passion.[7]

Deux éléments sont ici à relever, le premier touchant à l'identification de la théologie mystique avec l'expérience, le second relatif à son caractère intérieur.

En premier lieu, on note le refus gersonien d'identifier purement et simplement théologie mystique et théologie négative. Loin de constituer le fin mot de la connaissance mystique de Dieu, la négation est ici pensée comme une méthode, un moyen en vue d'une fin avec laquelle elle ne s'identifie pas. La raison de cette distinction tient essentiellement, on le voit, à la conception de la théologie mystique comme le résultat d'une opération de l'âme. Or toute action voire passion de l'âme est comprise comme une expérience. Dans la mesure où une connaissance, de quelque ordre qu'elle relève, résulte d'une telle opération, tout type de théologie peut se ranger dans la catégorie de l'expérience.

La spécificité de la théologie mystique réside, et c'est là le second point, dans le fait que l'expérience en quoi elle consiste est intérieure. On le voit, Gerson ne prend pas la peine de mettre clairement en évidence la différence entre expérience externe et expérience interne. Cela étant, il associe à l'expérience intérieure le motif d'une connaissance non transmissible : Y ne peut communiquer à l'expérience que X fait de Dieu que s'il est au bénéfice de la même expérience. Un texte plus tardif permet de rendre raison de cette non-transmissibilité :

> Il est un autre mode de connaissance, <différent de celui qui réside> dans l'expérience, qu'on appelle disciplinaire, scolastique ou doctrinal, <et qui s'exprime> oralement ou par écrit. Sans lui, nous ne pouvons exprimer les concepts premiers acquis à l'intérieur <de l'âme> par voie d'expérience. [...] Il suffit pour le moment de se rappeler la distinction que nous avons fait valoir : l'union de l'esprit <à Dieu> dont nous parlons présentement consiste en une expérience ; c'est pourquoi elle ne peut être transmise à d'autres sinon par voie de doctrine.[8]

La connaissance mystique de Dieu est non transmissible dans la mesure où elle consiste en une expérience directe de l'âme par Dieu. L'opération de l'âme qui en résulte est intérieure, non pas uniquement au sens où il s'agit d'une

[7] J. Gerson, *TM*, I, 2, p. 53-55.

[8] J. Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 7, *in* : *OC*, VIII, p. 306.

réalité intramentale, mais au sens où elle équivaut à une connaissance qui ne doit rien à une donnée extérieure à l'âme. Il s'agit donc d'un mode de connaissance irréductible à celui appelé «disciplinaire, scolastique ou doctrinal» lequel est transmissible, puisqu'il assure lui-même la transmission : il s'agit du mode par lequel, par exemple, un concept ou toute autre réalité intramentale est exprimé, oralement ou par écrit, autrement dit : transmis. C'est d'ailleurs par ce seul mode que peut être instruit de l'expérience mystique celui qui n'en a pas été au bénéfice. Mais cette instruction, on le voit, ne s'identifie pas avec la connaissance mystique elle-même : elle consiste en une connaissance sur la connaissance, une connaissance non mystique de la connaissance mystique. Nous aurons à revenir sur ce point lorsque nous aborderons la troisième partie de cette étude, relative à la démarche gersonienne.

Avant d'y venir, il faut, au moins dans les grandes lignes, traiter du contenu de l'expérience mystique. Or autant la thèse selon laquelle la théologie mystique est une expérience a constamment été soutenue par Gerson, autant la manière de rendre compte de la nature de cette expérience a connu de substantiels changements. La chose s'explique aisément : la conception même qu'il avait de la théologie mystique a évolué. Dans la mesure où Gerson a élaboré deux théories successives de la théologie mystique, il n'est pas étonnant que la notion d'expérience ait elle-même été affectée. La chose ayant déjà été traitée en quelque détail ailleurs[9], on s'en tiendra ici à des remarques générales.

Les textes rédigés par Gerson entre 1400 et 1420 (*grosso modo*) visent essentiellement à rendre compte de la spécificité de la théologie mystique en insistant sur sa dimension *affective*. Dans ce cadre, la sortie du régime usuel de connaître dont nous avons brièvement parlé tout à l'heure est concrètement comprise comme l'entrée dans la sphère affective. Il y a extase, dans l'exacte mesure où, les opérations des puissances intellectives cessant, c'est la plus haute faculté affective de l'âme qui seule opère. Cette option théorique s'explique essentiellement par le fait que, dès ses premières tentatives théoriques, Gerson a lu Denys à partir de la grille de lecture que lui offrait une certaine tradition interprétative. André Combes faisait jadis valoir à propos du premier texte «mystique» du chancelier, les *Petites notes sur quelques mots de la* Hiérarchie céleste *de Denys*, «que Gerson ne s'est jamais trouvé seul en présence de l'Aréopagite puisque, dès le premier moment observable de sa méditation des textes dionysiens, il les considère à travers les élucidations, les transpositions peut-être qu'en donne Albert le Grand»[10]. Si l'on ne peut que souscrire à la première partie de ce jugement, la seconde appelle de sérieuses réserves. Car s'il est vrai que la compréhension gersonienne de la *Hiérarchie céleste* doit

[9] *Cf.* M. Vial, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006.

[10] A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien. Les* Notulae super quaedam verba Dionysii de Cælesti Hierarchia. *Texte inédit. Démonstration de son authenticité. Appendices historiques pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1973², p. 445-446.

beaucoup à Albert, il s'en faut de beaucoup qu'il soit redevable au dominicain de sa lecture de la *Théologie mystique* de Denys [11]. C'est que – Combes allait lui-même le mettre en évidence par la suite – les «vrais maîtres» de Gerson sous ce rapport sont Thomas Gallus (vers 1200-1246), et plus encore son disciple : le chartreux Hugues de Balma (fin XIII[e]) [12].

On comprend que, dans ce cadre, parmi les différentes définitions qu'il donne de la théologie mystique dans son premier traité théorique, Gerson puisse écrire : «La théologie mystique est une connaissance expérimentale de Dieu grâce à l'étreinte de l'amour unitif» [13]. L'expérience mystique s'apparente donc à une expérience de type amoureux. Dieu est «expérimenté» dans l'exacte mesure où il est aimé. Et si l'amour s'identifie avec le summum de l'expérience religieuse, c'est que, comme chez Thomas Gallus et Hugues de Balma, mais aussi Hugues de Saint-Victor et Bonaventure, il est crédité d'une force de pénétration plus grande que la connaissance intellectuelle.

Ce dispositif est sérieusement remis en cause dans les années 1424 et suivantes. Et de fait, durant les cinq dernières années de son existence, Gerson s'essaie à mettre en place un autre modèle explicatif. Parmi les nombreux facteurs qui motivent ce changement de perspective, il en est un qui apparaît fondamental : la volonté d'une fidélité plus grande à l'endroit du pseudo-Denys. On l'a dit, lorsque Gerson s'est mis en peine de rendre compte de la théologie mystique dont a parlé Denys dans son ouvrage éponyme, il a opté pour l'une des grandes traditions interprétatives du corpus dionysien. Pour le dire rapidement : avant même de lire Denys, Gerson a chaussé certaines lunettes. La dernière tentative théorique gersonienne se caractérise par la volonté de revenir à Denys lui-même, en-deçà de la lecture que Hugues de Balma, entre autres, en avait faite. Gerson s'est tenu à ce programme, ce qui ne l'a toutefois pas empêché d'éclairer les principaux énoncés dionysiens à l'aide d'une autre lumière. Le fait est, et il est assez remarquable, qu'au lieu de troquer une tradition dionysienne contre une autre, de préférer par exemple la lecture albertinienne de Denys à celle initiée par Thomas Gallus, Gerson a choisi d'interpréter Denys à l'aide d'un outillage qui *a priori* n'entretient aucun lien avec l'univers dionysien : le modèle des vertus théologales. C'est que, tel qu'il pouvait le lire chez Thomas d'Aquin notamment, ce modèle lui permettait de rendre raison de l'immédiateté de la connaissance mystique de Dieu. Dans une lettre de 1425, il écrit en effet à propos de la théologie mystique : «l'esprit n'a pas affaire à Dieu sous la raison du vrai, du bien, de l'aimé ou du beau ; il

[11] Gerson fait vraisemblablement allusion à ce commentaire en *Epistola* 26, *in* : *OC* II, p. 98. À aucun moment cependant, le *contenu* de l'exégèse albertinienne n'est pris en compte ; le seul élément qui intéresse le chancelier est le *fait* que, avant lui et comme lui, il s'est trouvé un auteur pour rendre raison de la *Théologie mystique* dionysienne en usant de l'outillage conceptuel de l'École : Albert le Grand en l'occurrence.

[12] A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Rome et al., Desclée, 1963, vol. I, p. 98.

[13] J. Gerson, *TM*, VI, 28, p. 147-149.

s'agit d'une seule étreinte spirituelle, ineffable et inexprimable, et néanmoins expérientielle de l'unique épouse avec l'unique Époux»[14]. Or, parlant de la foi, de l'espérance et de la charité, Thomas d'Aquin avait fait valoir que ces «principes surajoutés sont appelés vertus théologales, d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet»[15]. L'adoption d'un tel modèle permettait donc à Gerson d'expliquer que la théologie mystique porte immédiatement sur Dieu, en lui-même et non sous la raison d'autre chose.

La définition de l'expérience se ressent d'un tel dispositif conceptuel. On lit en effet dans le *Collectorium super Magnificat*, l'un des derniers grands textes de Gerson :

> L'expérience est, selon la chose ou ce qu'est la chose, une perception simple, non discursive, causée ou enfantée immédiatement par la motion de l'objet, de telle sorte que suffit pour cette perception la présence de l'objet avec la puissance perceptive, les empêchements étant éloignés.[16]

On le voit : Gerson ne spécifie plus l'expérience mystique par sa différence amoureuse ; il élabore une notion de l'expérience en consonance avec la compréhension qu'il a désormais de la théologie mystique, en mettant l'accent sur son caractère immédiat. La théologie mystique est une expérience au sens où elle consiste en une perception immédiate de Dieu. Non que Dieu soit l'objet d'une intuition intellectuelle ; une telle thèse est impossible dans l'univers conceptuel gersonien, lequel refuse toute intuition de Dieu et qui admet d'autant moins une quelconque identification de l'intuition avec la théologie mystique, que Denys avait dit d'elle qu'elle consistait en une connaissance *ténébreuse*. Ce que Gerson vise simplement à faire valoir, c'est que la supériorité de la théologie mystique par rapport aux autres types de théologie se tire du caractère immédiat de la connaissance de l'objet par le sujet. L'assimilation avec l'expérience est d'autant plus fondée que c'est justement par ce trait qu'elle se définit désormais aux yeux de Gerson.

3. *Expérience mystique et discours chez Gerson*

La thèse ici soutenue s'énonce comme suit : les travaux gersoniens relatifs à la théologie mystique ne visent ni plus ni moins qu'à fournir une connaissance doctrinale de l'expérience mystique. Ils sont donc d'ordre théorique. En somme, Gerson vise à fournir une théorie de l'expérience mystique. En quoi il n'est pas original : à la fin du XIII^e^ siècle, le chartreux Hugues de Balma avait déjà écrit un *De Theologia mystica* qui ne se réduisait pas à un commentaire de l'ouvrage éponyme de Denys, en ce qu'il tâchait de rendre compte spéculativement

[14] J. Gerson, *Epistola* 55, *in* : *OC*, II, p. 262.

[15] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, 62, 1, resp., trad. A.-M. Roguet, Paris, Cerf, 1999, vol. II, p. 378.

[16] J. Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 7, *in* : *OC*, VIII, p. 305.

de l'expérience mystique, certes à partir de Denys, mais en s'affranchissant de l'économie du texte-source ; et il n'est pas jusqu'à la distinction, opérée par le même chartreux, entre docteur scolastique et docteur mystique, qui ne rencontre un écho chez Gerson : ni l'un ni l'autre n'envisagent la théologie mystique comme le couronnement de l'exercice théologique «normal» ; l'un et l'autre tâchent d'en rendre compte comme d'une réalité séparée, une théologie irréductible aux autres. Reste que la démarche de Gerson n'est pas identique à celle de Hugues. Car si, pour lui aussi, le docteur scolastique et le docteur mystique sont formellement distincts, il n'en demeure pas moins qu'il appartient au premier de théoriser l'expérience du second[17]. Les lignes qui suivent seront principalement employées à développer cette dernière affirmation.

On s'appuiera pour ce faire sur le texte suivant :

> Il est possible de trouver quelqu'un qui soit moins familier des affections pieuses, et davantage expert en discussions théoriques à leur sujet [*plus in eorum <devotorum affectuum> disputatione eruditum*]. On comprendra ce propos à l'aide d'exemples. La médecine est faite de nombreuses connaissances uniquement tirées de l'expérience. Cependant, personne n'empêchera que certains, qui n'ont pas fait ces expériences, tiennent de meilleurs raisonnements que ceux qui les ont faites. De même, des aveugles de naissance peuvent avoir une grande connaissance discursive à propos de nombreuses choses que beaucoup d'autres n'ont acquises qu'au moyen de la vue. C'est ainsi que saint Jérôme, qui a été son historien, a parlé du bienheureux Didyme, lequel, tout en étant aveugle, était fort savant dans des disciplines, comme les sciences mathématiques, qui sont acquises par la vue. Or beaucoup parmi ceux qui voient ignorent tout de ces sciences. Pourquoi nierait-on dans notre cas qu'une personne peu ou aucunement pieuse puisse étudier les écrits des autres hommes pieux, les confronter, tirer des conclusions en passant de l'un à l'autre, les réfuter ou les étayer ? Une école de théologie en fait l'expérience quotidienne avec les articles de foi, dont il n'y a aucune expérience. Jointe aux autres, cette considération montre l'accord qui existe entre les déclarations des saints qui semblent se contredire, les uns disant que seules les personnes bonnes et pieuses accèdent à une véritable connaissance de Dieu, les autres objectant que beaucoup parmi les philosophes païens et même beaucoup parmi les mauvais théologiens ont su un nombre important de choses à propos de Dieu, puisque même "les démons croient et tremblent" [Jc 2,19]. Les premiers <saints> veulent parler de la science expérimentale qu'est la théologie mystique et les seconds, de la science discursive à propos de la <théologie> symbolique, propre, voire mystique.[18]

Deux raisons ont présidé au choix de ce texte, qui sont du reste liées. En premier lieu, il est particulièrement représentatif de la démarche propre à Gerson. Il développe en effet une thèse que le chancelier soutient sans faiblir dans toute son œuvre : si le théologien scolastique n'a pas accès à l'expérience du théologien mystique comme telle, du moins peut-il en rendre raison à l'aide

[17] Pour de plus amples développements sur les rapports entre Hugues de Balma et Gerson, *cf.* l'introduction à Jean Gerson, *TM*, p. 17-19 et M. Vial, «Le *Viae Sion lugent* de Hugues de Balma et l'évolution de la compréhension gersonienne de la théologie mystique», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 89 (2009), p. 347-365.

[18] J. Gerson, *TM*, I, 7, p. 63-65.

de ses compétences à lui. En second lieu, ces lignes ont connu une postérité au XVII[e] siècle, et notamment dans la *Théologie mystique* de Jean-Pierre Camus, lequel distingue à sa suite entre ceux qui sont au bénéfice de l'expérience mystique et ceux qui, ne l'étant pas, en parlent tout de même[19]. Le fait est cependant que le jugement de Camus sur les seconds diffère, et de beaucoup, de celui de Gerson, puisqu'il leur reproche de parler de ce qu'ils ne connaissent pas. L'évêque de Belley a donc beau appuyer son raisonnement sur un texte de Gerson, il n'en tire pas moins des conclusions radicalement différentes, voire opposées. Raison de plus pour examiner ce texte avec attention.

Évoquons d'abord rapidement son contexte historique et littéraire. Ce texte prend place dans la première des six parties qui composent le premier traité gersonien *Sur la théologie mystique*. Cette première partie, qui peut être lue comme une introduction générale au traité, poursuit deux buts principaux : 1) fournir une définition générale de la théologie mystique (on l'a lue au début de cette étude) ; 2) justifier la tenue d'un discours théorique à son sujet entre les murs de l'Université : et de fait, le traité dont ce texte est extrait remonte originairement à des leçons prononcées par Gerson à Paris en 1402/03 ; par ailleurs, la huitième considération qui clôt la première partie de ce traité s'ouvre sur ces mots : «Il est utile que les hommes de l'École, même ceux qui sont dépourvus de piété, s'occupent avec soin des pieux écrits relatifs à la théologie mystique.»[20] Ce texte n'est rien d'autre qu'une défense et illustration de ce principe.

Il évoque d'abord la matière du discours. Cette matière, on l'a lu, est constituée des «écrits des hommes pieux». À quels écrits Gerson fait-il ici référence ? Le signataire de ces lignes ne connaît aucun texte dans lequel il répondrait précisément à cette question. Lorsqu'il fait référence à ces hommes pieux, le chancelier parle tantôt des «plus grands maîtres» que «la divine contemplation a élevés aux ravissements de l'esprit»[21], tantôt des «dévots» (*devoti*) ou des «expérimentés» (*experti*) qui, au bénéfice de l'expérience mystique, en ont rendu compte, en usant parfois d'un langage figuré, voire

[19] J.-P. Camus, *La théologie mystique* 1640. Précédé de *Une poétique des simples vertus* par D. Vidal, Grenoble, J. Millon, 2003 : «Maintenant il nous faut considérer avec Gerson les Écrivains de la Théologie Mystique rangés dans deux classes, dont il appelle les uns ratiocinaux, les autres expérimentés. Il nomme Ratiocinaux ceux qui ont acquis une connaissance de cette Science par des instructions de vive voix, comme par une espèce de Cabale, ou pour la lecture attentive des auteurs qui en ont traité, aidant tout cela de leurs propres raisonnements. Mais il appelle cette connaissance sèche et froide à comparaison de celle des Expérimentés, qui est plus affectueuse et plus ardente, et tirée, non tant de la spéculation et de l'étude, que de l'exercice et de la pratique fidèle de l'oraison» (I, 22, p. 58-59). «Les premiers en disent plus qu'ils n'en savent, au moins par expérience, leur spéculation donnant plus outre que leur essai. Les seconds ce sont les expérimentés ou Passifs, qui en savent beaucoup plus qu'ils n'en disent, et en disent beaucoup moins qu'ils n'en savent, confessant que leurs paroles sont trop courtes pour atteindre à la hauteur des grands [!] choses qui sont communiquées en cet heureux état de Souffrance des impressions divines.» (I, 24, p. 61)

[20] J. Gerson, *TM*, I, 8, p. 65.

[21] J. Gerson, *TM*, prol., p. 41-43.

impropre[22]. Ces maigres précisions suffisent cependant à établir un résultat : le discours gersonien *prétend* s'appuyer sur la relation d'une expérience. Voilà pour le principe. Dans les faits, on sait que Gerson s'est plus d'une fois montré réservé à l'endroit de telles relations, soit parce qu'elles témoignaient selon lui d'une expérience qui n'avait rien de mystique, soit parce que, sans que soit remise en cause l'authenticité de l'expérience dont elles étaient la transcription, elles péchaient sur le plan de la formulation. Un exemple pour le premier cas de figure est constitué par Brigitte de Suède : en plein concile de Constance, Gerson n'a pas hésité à remettre en cause l'authenticité de ses révélations, et donc la légitimité de sa canonisation en 1391[23]. Et relativement au second cas de figure, il n'est que de penser à la critique à laquelle Gerson a plusieurs fois soumis le troisième livre des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck : sans remettre en cause la dévotion de ce dernier, autrement dit l'authenticité de son expérience, il a stigmatisé le langage employé pour en rendre compte, et plus précisément certains énoncés malsonnants et résultant d'une absence de compétence théologique[24].

En somme, Gerson a beau prétendre s'appuyer sur des relations d'expérience, ce n'est pas sur des expériences singulières «réelles» que son propre discours prend appui. On l'a du reste pressenti tout à l'heure, lorsqu'il a été question de la nature de l'expérience mystique. Lorsque Gerson traite de l'expérience, qu'il en parle comme d'une expérience amoureuse ou d'un contact immédiat, ce n'est pas tant des expériences concrètes qu'il a en vue qu'un concept d'expérience. Et ce concept abstrait d'expérience ne résulte pas d'une généralisation d'expériences empiriquement constatées : il est construit à l'aide de matériaux théoriques, une théorie de l'âme dans le premier cas, une théorie de la connaissance immédiate dans le second. En d'autres termes, la théorie gersonienne de l'expérience n'est pas la théorie d'une expérience brute, mais la théorie d'une expérience elle-même théorisée préalablement. Il s'agit, pour le dire d'un mot, d'une théorie de l'expérience dépourvue de tout fondement empirique.

Ce jugement devrait sortir renforcé si, après avoir considéré la matière du discours gersonien, l'on considère son sujet, c'est-à-dire celui qui le tient. À cet égard, l'intention du texte que nous commentons est des plus claires. Ce que ce texte veut en effet établir, c'est la légitimité d'un discours que formule à propos de l'expérience mystique celui qui ne l'a pas faite. Tel est le sens de la première phrase : «Il est possible de trouver quelqu'un qui soit moins familier des affections pieuses, et davantage expert en discussions théoriques à leur sujet». La thèse est aussi simple qu'étonnante à première vue : il n'est pas nécessaire d'avoir été au bénéfice d'une expérience mystique pour parler légitimement de l'expérience mystique ; la théorie de l'expérience mystique ne s'autorise pas de l'expérience elle-même.

[22] J. Gerson, *Epistola* 26, *in* : *OC*, II, p. 101.
[23] *Cf.* J. Gerson, *De probatione spirituum*, *in* : *OC*, IX, p. 177-185.
[24] *Cf.* M. Vial, *Jean Gerson théoricien*, *op. cit.*, p. 43-46.

L'argument principal avancé en faveur de cette thèse consiste à établir qu'il en va du discours «scientifique» relatif à l'expérience mystique comme il en va de discours relevant d'autres sciences : leurs principes dérivent certes d'une expérience, mais ceux qui établissent les conclusions sur les bases de ces principes, les scientifiques donc, ne sont pas nécessairement ceux qui ont une connaissance empirique de ces principes. Dans l'une des considérations qui précèdent celle que nous commentons actuellement, Gerson va jusqu'à affirmer: «qu'il n'y a que peu de sciences naturelles, voire aucune, dont les principes sont acquis par l'expérience propre de ceux, et ils sont nombreux, qui s'y adonnent et les apprennent. De fait, ils présupposent bon nombre d'assertions établies par d'autres. Ptolémée en astrologie, Hippocrate et Galien en médecine et d'autres versés dans d'autres sciences sont connus pour avoir fait et pour faire quotidiennement ainsi»[25].

L'exemple de l'aveugle de naissance va dans le même sens : ses compétences logiques étaient assez fortes pour qu'il pût tenir des raisonnements mathématiques impeccables alors même qu'il ne disposait d'aucune connaissance empirique des nombres. Et finalement, le rapport qu'entretient le discours théorique sur l'expérience mystique avec l'expérience mystique elle-même est celui-là même qu'entretient la théologie avec les articles de foi : il repose sur l'assentiment donné à des vérités dont il n'y a aucune expérience. Il en va donc du théoricien de la théologie mystique comme du théologien : il parle de ce qu'il ne connaît pas – c'est-à-dire : par expérience – et il en parle légitimement.

C'est que, selon Gerson, son discours ne s'autorise pas d'une expérience : il s'autorise de compétences philosophiques et théologiques. Et si ces compétences légitiment son discours, c'est pour une raison très simple : le discours sur la théologie mystique (comme réalité) s'autorise de l'exégèse de la *Théologie mystique* (comme texte). Ou, si l'on préfère : tout discours légitime sur l'expérience mystique suppose une exégèse correcte du texte dionysien. Or cette exégèse, un seul type de personnes peut légitimement s'y livrer : le théologien, celui de l'École, en d'autres termes le théologien scolastique. Le mieux placé pour parler de la théologie mystique, ce n'est donc pas le théologien mystique, mais bien le théologien scolastique. Une telle thèse, que d'aucuns jugeront peut-être absurde, est parfaitement consonante avec ce que le chancelier dit par ailleurs du discernement des esprits : l'authenticité de révélations particulières ne peut être garantie par ceux – et encore moins celles – qui en ont été au bénéfice ; c'est au théologien qu'il revient de juger et, généralement dans le cas de Gerson, de censurer[26]. Cette prérogative se justifie certes par les compétences du théologien, mais elle s'explique plus largement, comme l'a montré Zénon Kaluza, par la place qu'il occupe dans la hiérarchie ecclésiastique : situé immédiatement en-dessous des évêques, c'est à lui qu'il revient de faire la

[25] J. Gerson, *TM*, I, 4, p. 59.

[26] Voir D. Elliott, «Seeing Double : John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc», *The American Historical Review* (2002), p. 26-54.

part entre les vérités et les erreurs en matière de foi, de juger *scholastice* d'une doctrine avant que les évêques n'en jugent *iudicialiter*[27].

C'est du reste sur cette thèse que repose l'entreprise gersonienne elle-même. À la fin de sa vie, Gerson énonce l'objection fictive suivante : «Il se présentera peut-être quelqu'un pour dire : "comment peux-tu traiter de la doctrine relative à la sagesse mystique, toi qui n'a pas eu part à cette expérience ?" Je réponds : "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé" (Ps. 115,1 [Vg] ; Ps. 116,10). J'ai cru dans les témoignages de ceux qui y ont eu part, et c'est pourquoi j'ai parlé conformément à ce qu'ils en avaient dit»[28]. On dira peut-être qu'il n'y a là qu'une banale rhétorique de l'humilité. À la lumière du passage qui vient d'être commenté, l'interprète de Gerson a tout lieu de le prendre au mot lorsqu'il déclare n'avoir pas expérimenté ce dont il parle. Car, on l'a vu, une telle déclaration est parfaitement en phase avec la thèse que le chancelier matraque à longueur d'écrits : il est d'autant moins nécessaire d'avoir été au bénéfice d'une expérience mystique pour en parler correctement que la personne la plus indiquée pour dire ce en quoi une expérience mystique consiste vraiment est le théologien scolastique. On peut ne pas être d'accord avec cette thèse, mais on ne peut nier que Gerson l'ait soutenue. Son interprète doit en prendre acte, et donc prendre acte de son étrangeté.

Conclusion

Aussi étrange qu'elle nous paraisse, la thèse gersonienne n'en est pas moins solidaire d'un univers mental plus large. On l'a dit, si Gerson peut soutenir qu'il revient au théologien scolastique dépourvu d'expérience de rendre compte de l'authentique expérience mystique, c'est pour deux raisons essentielles : 1) du fait de la place du théologien dans la hiérarchie ecclésiastique, l'instance du vrai ; 2) parce que Gerson conçoit le discours théorique sur la théologie mystique comme un discours scientifique, c'est-à-dire un discours déployé à partir de prémisses, et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une connaissance empirique de la réalité qu'elles expriment pour en tirer des conclusions valides. Concrètement, la théorie de la théologie mystique s'autorise de textes, et d'abord des pièces du corpus dionysien, dans lesquels les prémisses de cette théorie figurent. Comme toute science, la théorie de l'expérience mystique est ainsi autoritaire, au sens où elle est fondée sur des énoncés autorisés : des *auctoritates*.

Que la thèse gersonienne soit prélevée de ce socle épistémique, et elle apparaîtra privée de son substrat nourricier, et par suite de son sens et de sa

[27] Z. Kaluza, «La doctrine selon Jean Gerson», *in* : P. Büttgen, R. Imbach, U. J. Schneider, H. J. Selderhuis (éds), *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 115-140.

[28] J. Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 7, *in* : *OC*, VIII, p. 307.

pertinence. C'est vraisemblablement ce qui lui est arrivé sous la plume de Jean-Pierre Camus. Faisant fi de l'infrastructure conceptuelle qui la soutenait, ce dernier ne peut plus même la citer : il ne peut que la déformer. Les théologiens scolastiques de Gerson, théorisant la théologie mystique, ne sont plus que des «Ratiocinaux», «qui ont acquis une connaissance de cette Science par des instructions de vive voix, comme par une espèce de Cabale, ou pour la lecture attentive des auteurs qui en ont traité, aidant tout cela de leurs propres raisonnements» et qui «en disent plus qu'ils n'en savent, au moins par expérience, leur spéculation donnant plus outre que leur essai»[29]. L'évêque de Belley était-il conscient qu'une telle lecture de quelques phrases de la *Theologia mystica* ruinait l'édifice gersonien tout entier ?

[29] Voir note 19 pour les références.