HAL open science

“ Trois témoins de l’évolution des discours sur l’eschatologie à la Renaissance : Denys le Chartreux, Nicolas de Cues et Charles de Bovelles ”,

Christian Trottmann

To cite this version:

Christian Trottmann. “ Trois témoins de l’évolution des discours sur l’eschatologie à la Renaissance : Denys le Chartreux, Nicolas de Cues et Charles de Bovelles ”,. E. Mehl, Ch. Trottmann. Histoire de la fin des temps, Les mutations du discours Eschatologique, Moyen Age, Renaissance, Temps Modernes, actes du Colloque de Tours, 21-23 mars 2019, Presses Universitaires de Strasbourg, 2022. hal-03097052

HAL Id: hal-03097052

https://hal.science/hal-03097052v1

Submitted on 1 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lectures de Denys et enjeux des trois controverses renaissantes : docte ignorance, théologie mystique et vies active ou contemplative.

Christian Trottmann CNRS, CESR, Université François Rabelais, Tours.

Lorsque Edmond Vansteenberghe éditait dès 1915 le dossier très complet comportant un historique de la controverse sur la théologie mystique et en annexes les principaux textes qui permettent de la documenter[1], il entendait le centrer sur la question de la docte ignorance. Il manifestait en fait que cette seconde controverse initiée dans les années 1450 prolongeait celle lancée par Jean Wenck au début des années 1440 visant directement la docte ignorance cusaine. Car la controverse de la théologie mystique était en fait le prolongement direct opéré par le questionnement des moines de Tegernsee à Nicolas de Cues et surtout les invectives contre lui, contre Gerson et Maquard Sprenger, fulminées par le chartreux Vincent d'Aggsbach. Nous reviendrons bientôt sur cette seconde controverse de la docte ignorance qu'il faudrait plutôt, nous le verrons appeler controverse de la théologie mystique. Mais en centrant son dossier sur la docte ignorance, Vansteenberghe mettait en évidence que l'enjeu était certes cette visée philosophique d'origine socratique à laquelle Nicolas de Cues donnait une nouvelle acception, mais surtout la lecture du pseudo-Denys dont elle était issue. Nous commencerons donc par rappeler les principaux enjeux philosophiques qui se jouent autour de cette lecture lors de cette première controverse mettant aux prises Nicolas de Cues avec un premier détracteur Jean Wenck qui voit en elle une transgression du principe de contradiction aristotélicien. Nous reviendrons ensuite sur la seconde controverse, plus connue, et notre propos sera alors plus spécialement de dégager les enjeux philosophiques des deux grands types de lectures de Denys qui s'affrontent alors. Enfin, nous tenterons de montrer que la troisième controverse, revenant à une thématique plus aristotélicienne des genres de vie découle logiquement de la précédente.

I Première querelle de la docte ignorance entre Nicolas de Cues et Jean Wenck

[1] Edmond Vansteenberge ed., *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XIV, Heft 2-4, Munster, 1915, Les documents figurant au dossier constitué par E. Vansteenberghe ont fait l'objet d'une réédition récente dans "Spiritualität heute und gestern", Analecta cartusiana n° 17, Salzburg direction James Hogg, 1992. Nous continuons toutefois de citer l'édition d'E. Vansteenberghe dont le texte latin n'est pas modifié. Sur la controverse de la théologie mystique, Cf. A.M. Haas, «Der Streitt um die mystische Erfahrung; Das Grundproblem der Mystischen Theologie und die Lösung des Nicholaus von Kues», dans *Nicholaus von Kues, Vom Sehen Gottes, Ein Buch mystischer Betrachtung. Aus dem Lateinischen übertragen von D. und W. Dupré*, Zurich-Munich, 1987, p. 136-149; A.D. Riemann, «*De cognoscendo Deum*, Die Entstehungsgeschichte eines Traktats des Bernard von Waging zum Mystikerstreit des 15 Jahrhundert», dans *Einheit und Vielheit, Festschrift für Karl Bormann zum 65 Geburtstag*, L. Hermann et R. Glei eds., Würzburg-Altenberge, 1993, p. 121-160.

C’est vers 1442-43 que Jean Wenck, qui fut recteur de l'université de Heidelberg, rédigea son *De Ignota Litteratura* où il entendait dénoncer certaines thèses du Cusain comme hérétiques. La vigueur de l'attaque peut être éclairée par le contexte politique. Jean Wenck est resté conciliariste, tandis que Nicolas de Cues s'est rallié au camp du pape. Il avait vu dans l'assemblée de Bâle la possibilité de réduire le schisme d'Occident ce qu’elle réalisa de fait. Mais fort de ce succès, il espérait voir le parti conciliariste s'attaquer immédiatement à la résorption de celui d'Orient. Or le concile, trop lié aux intérêts allemands refusa de siéger en Italie conformément aux exigences des Grecs. C'est alors que le Cusain passa à la papauté et prépara dans ce camp le concile de Florence. Celui-ci ne réussit certes pas à réduire un schisme beaucoup plus ancien et aggravé de dissensions ecclésiales, liturgiques et doctrinales. Mais l’auteur de la *Docte Ignorance* relate comment l’intuition de ce livre lui vint sur le bateau dans lequel il ramenait d’Orient les représentants des Grecs et sans doute aussi bon nombre de manuscrits.

Mais l’opposition entre Jean Wenck et Nicolas de Cues ne saurait se réduire à ces considérations politiques. Elle comporte un contenu théologique et philosophique qui va nous intéresser davantage. Rappelons encore en bref que Jean Wenck était un partisan de la *via moderna,* que l'on peut pour faire bref qualifier de nominaliste, défendue avant lui dans cette université par Marsile d'Inghen. Cette voie s'opposait à la *via antiqua*, réaliste, préférée à Cologne en particulier, par les Albertistes et les Thomistes, par ailleurs rivaux sur d'autres points de doctrine. Mais ce n’est pas là ce qui oppose le plus Wenck au Cusain car si celui-ci a bénéficié d’influences variées, il a été formé dans la même voie semble-t-il. La lecture du *De Ignota Litteratura* fait apparaître que l’enjeu principal de leur opposition est à chercher plutôt du côté de leurs lectures de la théologie de Denys. Le Théologien de Heidelberg refuse en fait qu’il puisse y avoir ici-bas une autre connaissance de Dieu, une autre théologie que symbolique.

On se souvient que Denys distingue comme trois degrés d’une ascension progressive, une théologie cataphatique, symbolique ou affirmative, un moment négatif ou apophatique et enfin la théologie mystique qui en est le dépassement. Il résume au début du chapitre III de la *Théologie mystique* cette articulation des différents éléments du Corpus dionysien, y compris ceux perdus ou fictifs de la Théologie symbolique et des Esquisses théologiques. Plus on s’élève dans ou à partir de ce Corpus, vers la contemplation ineffable, plus les paroles deviennent concises. Mais, précise encore Denys à propos de la Théologie mystique :

> Maintenant donc que nous allons pénétrer dans la Ténèbre qui est au delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée. Là où notre discours descendait du supérieur à l'inférieur, à mesure qu'il s'éloignait des hauteurs, son volume augmentait. Maintenant que nous remontons de l'inférieur au transcendant, à mesure même que nous nous approcherons du sommet, le volume de nos paroles se rétrécira; au terme dernier de l'ascension nous serons totalement muets et pleinement unis à l'Ineffable.[2]

Or paradoxalement, c'est ce silence adorant de la divinité que réclame Wenck[3] en choisissant comme thème initial de son attaque le verset du psaume : « *Vacate et videte quoniam ego sum Deus* » (45, 11). Le lecteur humaniste songe immédiatement à Pétrarque dont cette référence constitue aussi le thème récurrent du *Repos religieux*. Et nous saisissons ainsi déjà le lien profond de cette première controverse avec la troisième sur la vie active et contemplative. Mais précisément, Jean Wenck insiste sur le fait que notre loisir doit comporter cette remontée vers le vide et le silence intérieur au contraire de la Docte Ignorance qu'il considère paradoxalement comme encore trop bavarde et encombrée de paroles, d'une science qui enfle. On est en droit de se demander quelle est cette littérature ignorée qu'il propose comme antidote à la docte ignorance.

Il conteste l'inspiration divine que Nicolas de Cues prétend avoir reçue de la Docte Ignorance, dans le bateau sur lequel il ramenait les Représentants de l'Eglise d'Orient au Concile de Florence, et s'appuyant sur I Jn. 4, 1, il va jusqu'à prétendre que c'est plutôt l'esprit malin également à l'œuvre chez les Vaudois, les disciples de Eckhart ou de Wyclif qui la lui aurait soufflée. Le ton polémique est violent, mais ne doit pas masquer l'enjeu philosophique.

Toute la difficulté est de penser ce dépassement figuré à la fin du premier chapitre de la *Théologie mystique* par l'entrée de Moïse dans la Ténèbre lumineuse. A Nicolas de Cues qui prétend que la Docte Ignorance permet de saisir des choses incompréhensibles de manière

---

[2] Denys le Pseudo-aréopagite, *La Théologie mystique*, 1033 B-C, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 182.

[3] « "vacate et videte quoniam ego sum Deus". Consideravit namque quosdam vacantes, sed ad ocium nutriendum in vinea Domini; qui increpantur Mat. XX : "Quid hic statis tota die ociosi". Vident et plurimi, sed non ad salutem, finem fidei nostre, sed ad curiositatem et vanitatem; de quibus Rom. I: "evanuerunt in cogitacionibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum"; a. quibus nos Dominus Deus cupiens elongare, excludere et sequestrare, ocium et visionem nostros in seipsum reflectens, nobis imperat vacare ad quiete vivendum, non quod in nuda stando visione scienciali nos inflante, a qua et demones greco vocabulo nuncupantur, demones enim interpretantur scientes, sed pocius visionis vacancia tendendo in id quod vere Deus est, omnis nostre nocionis sacians requiecio. Pulchre ergo determinans vacare, addidit expositive "et videte", attexens causaliter quid videndum: "quoniam ego sum Deus", ubi "ego" singularizans omnem creaturam patenter a divinitate excludit, Deum ab omni distinguens creatura, quia ipse Deus Creator, non creatura. Rectificatum ergo est ex themate tantum nostre mentis negociandi exercicium Ignote Litterature pernecessarium respectu conflictus ineundi contra Doctam Ignoranciam. » J. Wenck de Herrenberg, *De Ignota litteratura*, E. Vansteenberghe ed., Münster, Ascendorff, 1910, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 8, Heft 6, p. 20.

incompréhensible, le théologien de Heidelberg, s'appuyant sur Boèce[4] pour qui toute connaissance est proportionnée non à l'objet, mais au sujet connaissant, répond qu'ici bas l'homme ne peut comprendre que de manière compréhensible, c'est-à-dire à travers une image. Et il invoque pour cela *De Anima* III, où il prétend lire que l'image est à l'intellection ce que la couleur est à la vue, et que sans l'activation de la couleur par la lumière, nous ne pouvons rien voir ; de même, nous ne pourrions comprendre ici bas sans une image. Cela suppose en fait un rapprochement entre différents passages du *De Anima* que nous ne pouvons ici analyser en détail : III, 2 (425 b 19-26, renvoyant à II, 7, 418 a 25, b 3) , III, 5, (430 a 15), et surtout 8, (431b 6-9). C'est dans ce dernier texte qu'Aristote rappelle que toute pensée s'accompagne d'une image et que ces images sont en un certain sens des sensations. Dans le précédent, il compare l'intellect possible à la lumière qui actualise les couleurs dans la vision. Passage fameux pour l'interprétation d'Averroès, enfin, le premier concerne précisément cette manière dont la couleur, objet propre de la vue est actualisée par la lumière et dans l'organe de la vision. Or la lecture d'Aristote ici proposée par Wenck et qui semble d'esprit averroïste repose sur une déficience du parallèle entre intellection et vision. Dans le passage fameux où l'intellect agent est comparé à la lumière, ce sont les formes intelligibles qu'il abstrait ainsi des *phantasmata* qui correspondent à la couleur et Aristote précise bien que les concepts (*nohèmata*) ainsi obtenus ne sont pas des images, même s'ils ne se produisent jamais sans image (432 a 10-14).

Rappelant d'ailleurs aussi que la Révélation livre une connaissance de Dieu par images et symboles, Wenck refuse en s'appuyant sur Aristote la possibilité pour l'intellect de s'élever à travers la transsomption au-delà des images, possibilité revendiquée par Nicolas de Cues qu'il cite[5]. Car cette ascension au-delà des images est pour le théologien de Heidelberg, contraire au statut de notre intellect *in via*. Selon lui, la contemplation de la simplicité divine est réservée à la patrie céleste, tandis que toute connaissance de Dieu ici-bas reste médiatisée par une image. Ainsi Dieu se laisse-t-il voir à travers sa création ou sa révélation, mais toujours de manière médiate, jamais sans image. Nous avons bien ici un affrontement entre une

[4] "Omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem", Boèce, *Consolatio Philosophiae*, V, 4, cité par Wenck, ibid., p. 21.

[5] « Dicit ulterius: non conspicimus ipsam simplicissimam entitatem, que est essencia omnium, nisi in doctissima ignorancia […] Cum enim simplicissima entitas non admittat excedens et excessum, tunc est super omne quod per nos concipi potest, et sic, cum ex finitis transsumpcio fiat ad infinitissimum et ab omni figura absolutissimum, tunc illud nostra ignorancia incomprehensibiliter edocebit, linquens sensibilia que transcendit, in inapprehensibilem veritatem incomprehensibiliter expedite ascendens. Cui respondeo per illud Sap. XIII <5>: "A magnitudine speciei creature cognoscibiliter poterit creator vidëri". […] Sic ergo scriba docte ignorancie, intrans caliginem tenebrarum linquens omnem speciem et decorem creaturarum, evanescit in cogitacionibus, et non valens Deum intueri sicuti est, quia adhuc viator, ipsum nequaquam glorificat, sed in tenebras suas errans, culmen divine laudis ad quod omnis psalmodia perducitur derelinquit et postponit, quod fore nephandissimum et incredulum quis fidelium ignorat? », J. Wenck, *De Ignota litteratura*, *op. cit.*, p. 23-24.

noétique aristotélicienne alimentant une théologie qui se retrouve notamment chez Thomas et la quête néoplatonicienne, d'une contemplation de l'Un, ici revendiquée par Nicolas de Cues comme atteinte de sa simplicité au-delà de la coïncidence des contraires. Toutefois, la plupart des scolastiques et Bonaventure en particulier, envisagent entre la connaissance de Dieu atteinte dans la foi, en particulier par le théologien et la vision béatifique, la place pour une théologie mystique, connaissance de Dieu par expérience, s'élevant de manière apophatique dans la Ténèbre[6].

Or Jean Wenck reproche à Nicolas de Cues, en prétendant quitter le monde créé pour se perdre dans la Ténèbre, de ne pas rendre à Dieu la louange qui lui est due ici-bas. Pas de Ténèbre mystique pour Wenck, mais seulement celle d'une pensée fumeuse de philosophe. Paradoxalement, pourtant, Wenck en vient à reprocher à l'auteur du *De conjecturis*, de prétendre à une connaissance de la chose en soi qu'il semble quant à lui, renvoyer pour toute réalité comme pour Dieu à la patrie céleste[7]. Comble de l'incompréhension, Wenck dans une surenchère sceptique, voit dans la connaissance de Dieu dans la Ténèbre une vision faciale et suppose qu'elle s'accompagnerait ici-bas d'une connaissance non moins adéquate et non pas conjecturale. Cette thématique paulinienne (I. Cor. 13, 12) de l'opposition entre connaissance ici-bas et dans la patrie revient à plusieurs reprises[8].

Ainsi, le principe logique même qui voudrait que la connaissance progresse du plus connu vers le moins connu est-il subverti par le Cusain qui rappelle que Dieu étant infini, une telle médiation par une connaissance finie du fini ne saurait l'atteindre. L'on pourrait penser que cette discussion mettant en jeu le concept d'infini devenu central pour la théologie à partir de Scot, perd de vue le contexte dionysien. Mais il n'en est rien. Wenck en fait ne reconnait de connaissance de Dieu ici-bas que selon un mode cataphatique, remontant dans l'ordre des causes. Cette connaissance, qui suppose une similitude nécessairement dissemblable est la seule possible à ses yeux ici-bas et procède selon un mode symbolique. Ce qu'il refuse c'est

---

[6] Cf. Ch. Trottmann, « Mystique, sagesse et théologie : La place de la mystique entre théologie et vision béatifique à la fin du Moyen Age », dans *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Colloque du CIPh, Paris, 6-8 avril 2006, D. De Courcelles ed., Grenoble, Jérôme Million, 2007, p. 145-184.

[7] « Iam ante dictum est quod veritas rerum a nostro intellectu in ymagine et similitudine concipitur. Intellectus enim possibilis, ex 3° *De Anima*, locus est specierum intellectualium, et prius dictum est supra quod videre rem in sua puritate sicuti est, non est vie sed patrie. Sed homo ille docte ignorancie vult in eadem docta ignorancia, sequestrata omni similitudine, rem in sua puritate intelligere.», J. Wenck, *De Ignota litteratura*, *op. cit*., p. 28 ; sur l'opposition via/patria, p. 30.

[8] « Modo suprema causa et simplicissima Deus, ex hoc quod creature sunt eius effectus et effectus gerit similitudinem sue cause, tunc ut docetur primo Summarum: Deus in vestigio et in ymagine est cognoscibilis sub nocione similitudinis creaturarum innotescens, quia per scripturam sub similitudinibus creaturarum nobis descriptus ydonee ad nostram comprehensionem eo modo quo hic in via comprehendi potest. Unde et ipsa precisa veritas, in eo quod precisa, habitudinem importat et proporcionem ad alias veritates non precisas, sicut et maximitas absoluta ad maximitates habitudinibus concretas. », « ; unde et futuro statui facialis Dei visio, quam hic transiliendo similitudinem intelligere videtur, reservata est. Prima Joh. 3° : "Tunc videbimus eum sicuti est". », J. Wenck, *De Ignota litteratura*, *op. cit*., p. 27 ; p. 30.

précisément la possibilité d'arriver par le dépassement de la voie apophatique à la suréminence de la théologie mystique conformément à la conception du Cusain. Notons que cette opposition à la noétique néoplatonicienne de Denys ne relève pas d'une ignorance de son œuvre, puisque Wenck l'a commentée[9].

Fait-il plus loin une allusion à la conception ésotérique de l'enseignement dionysien dans la théologie mystique [10]? On se souvient que pour certains lecteurs de Denys comme Hugues de Balma, celui-ci aurait reçu, à la suite de sa conversion sur l'aréopage, un enseignement ésotérique de saint Paul, concernant précisément les extases mystiques et les paroles que l'oreille ne peut entendre dont l'apôtre fait mention. Mais l'enseignement exotérique réservé par Paul au commun des mortels restait le seul Christ et le Christ crucifié (I cor. 2, 2). Ce serait là l'*Ignota Litteratura* que Jean Wenck entend opposer à la docte ignorance. Celle du Cusain, encore trop bavarde, manquerait de ce dépouillement rhétorique devant la révélation christique. Et il interprète celle de Socrate comme une pierre d'attente de la révélation évangélique. Le philosophe, en affirmant qu'il ne savait rien, confessait simplement son aspiration à ce savoir qui serait révélé bien après sa mort. Ici encore, nous voyons que la critique de Wenck ne repose pas sur la seule opposition philosophique entre les noétiques aristotélicienne et néoplatonicienne, mais que la lecture de Denys, et son interprétation en reste l'enjeu principal.

Après avoir dégagé dans une première partie les principes de la pensée Cusaine Wenck en vient à relever dans ses œuvres 10 propositions condamnables et leurs corolaires. Sans pouvoir entrer ici plus avant dans le détail de l'argumentation de Wenck, disons pour aller à l'essentiel, qu'il discerne deux principes de la pensée cusaine : la docte ignorance et la coïncidence des opposés. Or il reproche à la coïncidence des contradictoires proposée par la docte ignorance comme visée ultime de l'esprit humain de nier le principe de contradiction. L'universitaire ne cessera de reprocher à Nicolas de Cues le peu de cas qu'il fait de la pensée d'Aristote. Mais là, il s'attaque selon lui au principe régulateur de toute connaissance humaine, mettant en danger selon son détracteur aussi bien la théologie que la philosophie. En théologie tout d'abord, la coïncidence des opposés conduirait à voir partout la présence de Dieu et à ne plus le distinguer de ses créatures. Wenck reconnait là un panthéisme d'inspiration

[9] Un Commentaire de J. Wenck à la *Hiérarchie Céleste* se trouve dans le Ms. Palat. Lat. 149 aux fos. 1-140.

[10] « Neque eciam valet probacio quam facit capitulo II° primi libri, quod ignorare sit scire, quia Socrati visum sit se nichil scire nisi quod ignoraret, seu eciam quia omnis inquisicio utitur proporcione noti ad ignoti noticiam; quoniam nec doctor gencium iudicans se nichil scire inter Corintheos nisi Ihesum Christum et hunc crucifixum, alias sciencias abnegavit, quibus habundabat, sed eisdem ignotam pretulit litteraturam libri signati, que est Christus Ihesus. Socrates namque dicendo scire se nichil scire, astruxit scire, abnegans completum scire, sive profitens diminutum scire, per hoc insinuans habere se desiderium sciendi que nondum servit sed adhuc ignoravit. », J. Wenck, *De Ignota litteratura*, *op. cit*., p. 31.

eckartienne et évoque à plusieurs reprises la condamnation des Bégards par l'évêque de Strasbourg en 1317[11].

Pire, dans la mesure où sont ainsi censés coïncider en Dieu les différents attributs et même les personnes dont la distinction deviendrait impossible dans une telle perspective, le théologien de Heidelberg accuse Nicolas de Cues de nier le mystère de la Trinité[12]. Toute distinction intrinsèque devient impossible en Dieu, mais aussi toute distinction extrinsèque entre lui et ses créatures, voire toute distinction des créatures entre elles. Le Cusain se voit ainsi accusé de panthéisme et sa méthode disqualifiée. Nous ne pouvons entrer dans le détail de sa réponse dans l'*Apologie de la docte ignorance* qui ne vient d'ailleurs que plus de 6 ans après le pamphlet de son adversaire, en 1449. Disons en bref que celui-ci s'en tient au niveau de la connaissance rationnelle tandis que le Cusain par sa mathématique et sa théologie tente une percée au-delà d'elle en une connaissance intellectuelle. Allons à l'essentiel de la réplique de Nicolas de Cues :

> Quand Wenck m'accuse d'ajouter une précaution qui exclurait toute attaque contre l'ouvrage, il se montre bien plutôt motivé par une certaine animosité personnelle. Mais quand il affirme que le germe du savoir synthétisé dans ce postulat selon lequel "tout est ou n'est pas" supprime aussi toute démarche discursive, il ne comprend pas correctement. Car il ne s'aperçoit pas que la docte ignorance concerne l'œil mental et l'intellectualité pure. Et c'est pourquoi elle renonce à tout raisonnement discursif, elle qui conduit à la vision, et son témoignage relève de la vue. [13]

Comprenons que le principe de contradiction fonctionne au niveau d'une connaissance rationnelle médiate et disjonctive qui ne saurait saisir les opposés que précisément dans leur disjonction. L'intuition intellectuelle au contraire s'élève au-delà des disjonctions rationnelles entre les opposés pour apercevoir leur unité selon un mode intuitif. Les exemples mathématiques que l'on trouve dans le traité de la *Docte Ignorance* et qui reviennent dans les *Conjectures* et le *Complément théologique* aideront à se faire rapidement une idée de cette élévation mentale de la raison à l'intellect. Cette dernière œuvre fait suite d'ailleurs au *Complément mathématique* et les deux ouvrages furent dédiés le 14 septembre 1453 au pape

---

[11] *Id., ibid*., p. 25, p. 29.
[12] *Id., ibid*., p. 25.
[13] « Ostendit se potius quadam invidia contra personam motum, quando fatetur cautelam additam, quae omnem impugnationem scripti excludit. Sed quando ait semen scientiae, quod in illo principio "quodlibet est vel non est" complicatur, et omnem discursum tolli, non sane concipit. Non enim advertit doctam ignorantiam versari circa mentis oculum et intellectibilitatem; et hinc cessat ab omni ratiocinatione, qui ducitur ad visionem, et testimonium eius est de visu. », Nicolas de Cues, *Apologie de la docte ignorance*, R. Klibansky ed., NCOO, Hambourg 2007, p. 14, l. 10-17, trad. de Gandillac, Cerf, Paris, 1991, p. 46.

Nicolas V. Car Nicolas de Cues est en quête d'une mathématique intellectuelle susceptible de dépasser les apories mathématiques telles que la quadrature du cercle, et qu'il considère supérieure à la mathématique sensible comme à la mathématique rationnelle (distinguées par exemple en *De Conjecturis,* II, 2).

Or précisément le mouvement de transsomption qui anime cette élévation s'opère en deux temps : transsomption mathématique tout d'abord par laquelle l'esprit étend à l'infini les figures géométriques. Dans ce passage à l'infini l'opposition de la tangente et du cercle ou de celui-ci au triangle inscrit (ou exinscrit) s'estompent. Mais une fois que l'intellect a perçu leur coïncidence à l'infini, il peut opérer une seconde transsomption que l'on pourra qualifier de métaphysique ou de théologique (il faudrait peut-être dire hénologique), non plus des figures finies aux infinies, mais des figures mathématiques infinies (qui n'existent jamais en acte) à l'Infini sans figure. Mais à chacun de ces deux moments transsomptifs un saut est opéré du quantitatif au qualitatif. Dans la première transsomption mathématique, chaque figure coïncide à l'infini avec son contraire, le cercle infini rejoint sa tangente, mais il se transforme même en son contraire : l'angle infini s'aplatit en droite. L'intellect saisit ainsi qualitativement la coïncidence à l'infini de ce qui était perçu comme distinct et quantifié par la raison. Mais un second saut est encore requis de lui, qui lui fera considérer cet infini où coïncident toutes les figures opposées, en lui-même et donc comme transcendant toute figuration possible.

La première controverse de la docte ignorance peut ainsi être conçue comme un dialogue de sourds entre le néoplatonisme inventif du Cusain en son recours aux mathématiques et les exigences de la logique aristotélicienne mises en avant par Wenck par ailleurs partisan d'une théologie scolastique plus traditionnelle. Mais nous avons vu que leurs lectures divergentes de Denys sont l'enjeu principal de leur dissension. Wenck ne reconnait de théologie que sous le régime symbolique ou cataphatique remontant, jamais sans image, par voie affirmative un ordre des causes. Il refuse de voir dans la théologie mystique de Denys l'enseignement ésotérique reçu par celui-ci de saint Paul dont il ne veut retenir que la « littérature ignorée » : son enseignement sans ornement rhétorique sur le Christ crucifié. Nicolas de Cues de son côté voit dans la théologie mystique le dépassement à l'infini des deux théologies cataphatique et apophatique, mais nous verrons qu'il ne s'en explique vraiment qu'à l'occasion de la controverse suivante. Plus exactement, la raison discursive et auditive (dans la foi) maintient, même dans une négation apophatique les contradictoires dans leur opposition ; seule l'intelligence intuitive peut, en un acte de vision simple apercevoir leur unité en Dieu. Prétention indue à une vision béatifique ici-bas, objecterait Wenck ? Non, dans la mesure où

c’’est seulement l’unité et la simplicité divine qui sont aperçues en-deçà du mur du paradis, sans que la substance divine soit contemplée en elle-même et de manière compréhensive.

Rappelons maintenant comment on passe de cette première controverse de la docte ignorance mettant aux prises le Cusain et son critique universitaire à la seconde qui se développera dans un milieu plus monastique. C'est Bernard de Waging, prieur de l'Abbaye de Tegernsee, qui n'ayant pas connaissance de ce premier moment de la controverse découvre en 1451 l'écrit de 1440. Séduit par la pensée du Cusain, il rédige à son tour au plus tard au début de 1452 un *Laudatorium Doctae Ignorantiae* destiné à en recommander et faciliter la lecture dans son milieu monastique.

II De la docte ignorance à la théologie mystique

Naissant dans les monastères bénédictins de Tegernsee et de Melk, la controverse s'embrase bientôt des attaques fulminées par Vincent, ex-prieur de la chartreuse d'Aggsbach, mais elle touche aussi à Munich Marquard Sprenger contre qui ce même personnage lance une nouvelle polémique. Enfin, elle remonte jusqu'à Brixen, siège épiscopal de Nicolas de Cues. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des écrits polémiques qui jalonnent cette controverse s'étendant de 1451 à 1460.

Remarquons d'abord que si la docte ignorance est inspirée de l'entrée dans la Ténèbre de Moïse décrite dans la *Théologie Mystique* de Denys, Nicolas de Cues ne dit pas explicitement dans son traité de 1440 que la docte ignorance est la théologie mystique. Il ne le suggère même pas dans l'*Apologie* de 1449[14]. C'est la coïncidence des opposés qu'il considère comme « le début de l'ascension vers la théologie mystique[15] ». A son adversaire qui trouvait la docte ignorance encore insuffisamment silencieuse, il répond en la rapprochant de l’ascension mystique de Moïse au-delà de toute parole et pensée discursive:

> Tout ceci est conforme à la Docte Ignorance. Cet homme semble avoir peu lu et moins encore avoir compris ce qu'il a lu. Car la théologie mystique conduit à la vacuité et au silence, où réside la vision du Dieu invisible qui nous est dévolue.[16]

Si cette vision est bien visée à la fois par la *Théologie Mystique* et par la docte ignorance, rien n'indique encore à ce niveau du texte qu'elles se superposent dans l'esprit du Cusain. Lorsqu'il

[14] Contrairement à ce que laissait entendre E. Vansteenberghe, *Autour*…, *op. cit.*, p. 14.

[15] « oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam », *Apologie de la docte ignorance*, NCOO, p. 6, l. 8-9, trad. M. de Gandillac, Cerf, Paris, p. 33.

[16] « Pauca videtur hic homo legisse et minus, quae legit, intellexisse. Nam mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei. », *Id.*, *ibid.*, p. 7, l. 25-28, trad. cit., p. 35.

évoque la *Théologie Mystique*, le Cusain entend se situer dans la grande tradition de son interprétation dont il a une vue très large, remontant à Maxime le Confesseur et irréductible à une interprétation affective du type de celle de Hugues de Balma qu'il ne cite d'ailleurs pas parmi les commentateurs importants du Traité de Denys :

> Mais s'il souhaite obtenir la grâce d'être transporté de la cécité à la lumière, qu'il lise avec intelligence la *Théologie Mystique* déjà mentionnée, le moine Maxime, Hugues de Saint-Victor, Robert de Lincoln, Jean Scot Erigène, l'Abbé de Verceil et les autres commentateurs plus récents de cet opuscule.[17]

Faut-il compter le Chartreux parmi les commentateurs plus récents ? En tout cas, le Cusain ne le mentionne pas ici explicitement. C'est en fait son apologiste Bernard de Waging, prieur de l'Abbaye de Tegernsee, qui dans le *Laudatorium Doctae Ignorantiae*, opère explicitement le rapprochement. Il fait converger la théologie mystique (qu'il appelle aussi bien théosophie mystique, à dominante affective), avec la docte ignorance, qui elle, est à dominante intellectuelle, mais enflamme aussi l'affectivité[18]. C'est ainsi que le prieur suscite la question adressée cette fois par son Abbé soucieux de la direction de ses moines au cardinal auteur de la Docte Ignorance :

> Voilà la question : une âme dévote peut-elle sans connaissance de l'intellect, entendons sans cogitation antérieure ou concomitante, par la seule affectivité, c'est-à-dire par le sommet de l'esprit appelé syndérèse, atteindre Dieu et se tourner ou se porter vers lui sans médiation ?[19]

La formulation de la question posée par les moines de Tegernsee est évidemment très proche de celle disputée un siècle et demi plus tôt par Hugues de Balma: « Selon son affectivité, en aspirant ou en désirant, l'âme peut-elle être mue vers Dieu, sans quelque connaissance

---

[17]. « Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad lumen transferatur legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolniensem, Johannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et cetetos moderniores commentatores illius libelli... », *Id., ibid.*,p. 20, l. 21-22, 21, l.1-3, trad. cit., p. 60.

[18] « Et quoniam mystica theosophia precipue in vi affectiva reponitur, nichilominus tamen in vi intellectiva suo modo reperitur. Est enim actus sapiencialis non solum affeccio, sed eciam intellectio; quinymmo in cognicione incohatur et in affectione consummatur. Et sic mistica theosophia forte est prius et incohative in intellectu, posterius autem et completive in ipso affectu. Idipsum pariformiter sciendum autumo de ignorancia sacra que dicitur docta, quemadmodum est dictum de mystica theosophia; nam circa hanc et istam tam intellectus quam affectus, quamvis varie, aguntur et exercitantur. Dixi 'varie', quia docta ignorancia amplius quam altera suum velum expandit et sese, ut patet, in maiora extendit, alcius insuper ingenium et clariorem atque capaciorem intellectum requirit, qui quidem intellectus incohat quod tandem affectus consummat ; et ita, iuxta superius dicta, inter doctam ignorantiam et misticam theologiam coincidencia seu conveniencia clara videtur… », B de Waging, *Laudatorium Doctae Ignorantiae*, E. Vansteenberghe ed., *Autour*…, *op. cit.*, p. 165

[19] « Est autem hec questio utrum anima devota sine intellectus cognicione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentem apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri. », Lettre de Gaspard Aindorfer à Nicolas de Cues, E. Vansteenberge ed., dans *Autour… op. cit.,* p. 110.

réflexive préalable ou concomitante de l'intellect ?[20] » L'abbé bénédictin a simplement ajouté trois précisions: l'âme qui s'élève ainsi est une âme dévote, la question concerne la mystique; son union à Dieu est immédiate; enfin, le sommet de l'affectivité où se réalise une telle union n'est autre que la syndérèse. Cette instance psychologique héritée du commentaire de Denys par Thomas Gallus, offre-t-elle la possibilité d'une synthèse entre théologie mystique et docte ignorance au sommet de l'esprit ? C'est là une opinion qui semble assez répandue au XVe siècle. Dans son *Plato Christianus*, E. Von Ivanka se plait à rappeler comment la bibliothèque d'Erfurt, conçue comme un édifice spirituel classait en son sommet ce qui a trait à la syndérèse :

> Différents livres concernant la théologie cachée et très divine, appelée mystique, sont recensés sous la lettre D; la pointe extrême de l'esprit, nommée *sinderesis* par les théologiens mystiques, s'y élève secrètement jusqu'au rayon supra-substantiel des ténèbres divines…[21]

Or le chartreux Vincent d'Aggsbach va bientôt s'ériger en défenseur d'une mystique purement affective qu'il lit chez Hugues de Balma, ce qui nous conduit à la phase suivante des débats sur la théologie mystique. C'est cette fois à partir de Melk que se noue cette nouvelle étape de la controverse lorsque le prieur de cette abbaye, Jean Weilhaim reçoit de son ami chartreux un traité virulent contre Gerson. Le moine bénédictin saura mettre le détracteur de Gerson, mais aussi de Nicolas de Cues en relation avec ce dernier et également avec Bernard de Waging son défenseur comme aussi avec Marquard Sprenger qui n'est pas mieux traité. Ce que Vincent d'Aggsbach reproche à Gerson dans son traité écrit très rapidement entre le 1er et le 12 juin 1453, c'est d'avoir confondu les sommets de la contemplation avec la *Théologie Mystique*. Il voit même en cette erreur « un serpent caché dans l'herbe » et s'emploie à le neutraliser[22].

Dans le passage incriminé, le chancelier examine, sur les traces de Richard de Saint-Victor, les rapports entre cogitation, méditation et contemplation. Il transforme cette tripartition en

---

[20] « Et quaeritur utrum scilicet anima secundum suum adfectum, possit aspirando vel desiderando moveri in Deum, sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante ? », *Question difficile*, Hugues de Balma, *Théologie Mystique* II, F. Ruello et J. Barbet eds., Sources Chrétiennes 409, Paris, 1996, p. 182-183.

[21] *Catalogue de la bibliothèque d'Erfurt*, établi à la fin du XVe siècle, P. Lehman ed., dans *Mittelalterliche bibliothekskataloge Deutchlands und der Schweiz*, II, Bistum Mainz und Erfurt, Munich, 1928, p. 298. Trad franc dans E. Von Ivanka, *Plato Christianus*, PUF, Paris, 1990, p. 300.

[22] « Iam omnino stultis verbis meis finem imponere decreveram; et ecce in die sanctorum Primi et Feliciani primo feliciter inspexi textum Gersonis *De mistica theologia*, consideracione 27, ubi inveni anguem latentem in herba. Exploravi id quod latuit *in die raüschen*; denique reperi originalem scaturiginem omnium errorum, contrarietatum et differenciarum in libris Gersonis *De mistica theologia* contentorum et contentarum.", Vincent d'Aggsbach, *Traité contre Gerson*., E. Vansteenberghe ed., *Autour*…, *op. cit.*, p. 198.

fonction de la structure de l'âme qu'il reprend à Bonaventure en une synthèse qu'il désavouera d'ailleurs dans ses dernières années, ainsi qu'a pu le montrer Marc Vial[23]. Contentons-nous de résumer ici par un schéma cette structure mise en place par le génie pédagogique du Chancelier aux paragraphes 26-27 de sa *Théologie Mystique*[24]. Trois types de connaissance et d'affection correspondent aux trois puissances cognitives et affectives de l'âme, mises en évidence dès le paragraphe 9 et développées dans les suivants.

Puissances cognitives	Connaissances	Puissances affectives	Affections
Intelligence	Contemplation	Syndérèse	Dilection
Raison	Méditation	Volonté	Dévotion
Sensualité	Cogitation	Appétit animal	Concupiscence

Il fait correspondre les trois types de connaissance : cogitation, méditation, contemplation aux trois composantes cognitives de l'âme: sensualité, raison, intelligence, tandis que du côté des puissances affectives, correspond à la contemplation, le sommet de la dilection, réalisé par la syndérèse.

Or pour le Chartreux, l'élévation dans l'ignorance (*ignota consurrectio*) promise par Denys à son disciple dans la *Théologie Mystique*, doit être purement affective et ne saurait comporter aucune contemplation intellectuelle. Ce qu'il refuse chez Gerson comme chez Bernard de Waging, c'est précisément la coïncidence de la contemplation et de la Théologie Mystique[25], de l'intellect et de l'union affective. Il ne nie pas la noblesse et la liberté, déjà relevées par Richard de Saint-Victor, de la considération, voire de la dilection dans la contemplation, mais elles demeurent à ses yeux en deçà de la théologie mystique[26]. L'étymologie semble lui donner raison, opposant la contemplation qui suppose une vision de quelque chose et la mystique portant par définition sur quelque mystère caché[27]. Or, à la suite d'Hugues de Balma, il ne veut comprendre cette élévation dans l'ignorance que comme un mouvement purement affectif où l'intellect ne saurait prendre aucune part. Il le précise encore dans sa réponse du 26 août 1459 à Bernard de Waging qui lui avait adressé un *Defensorium laudatorii doctae ignorantiae* où il entendait défendre son éloge du Cusain contre les critiques du

[23] Marc Vial, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale), 2006.

[24] Jean Gerson, *De Theologia Mystica*, 9 et 26-27, Œuvres Complètes, P. Glorieux ed., t. 3, *L'Oeuvre Magistrale*, p. 256-257 et 272-273.

[25] « Concedo enim quod contemplacio est consideracio […], sed nego hoc convenire mistice theologie, que est qedam ignorata et occulta sursum actio [...] Hic aperitur racio quare ignota consurrectio tibi non placet in mistica theologia, quia non noscis eam, et credis eam esse quod non est. », Vincent d'Aggsbach, *Traité contre Gerson*., E. Vansteenberghe ed., *Autour*…, *op. cit.*, p. 199.

[26] . « Secundo dicis quod contemplacio habeat suam affectionem suamque dilectionem similiter liberam et expeditam, hoc concedo ; sed quod ex consideracione libera et expedita, et ex dilectione similiter libera et expedita resultet mistica theologia, hoc constanter nego. », *Id., ibid.*

[27] « Et licet inter contemplacionem et misticam theologiam inveniantur alique concordancie, tamen differencie sunt multo plures. Contemplacio enim a contemplando seu videndo dicitur, mistica vero theologia ab occultacione denominatur ; et certe magna differencia est inter visionem et occultationem. », *Id., ibid.*

Chartreux[28]. Dans une généreuse exégèse de Mt. 6, 3, celui-ci voudrait que l'intellect ignore tout des élans de l'affectivité. Voilà qui exclut toute connaissance antérieure ou concomitante, selon la formule inlassablement reprise à Hugues de Balma. Or Nicolas de Cues refuse une telle interprétation du *surge ignote*. A la question reprise à Hugues de Balma, il répond, conformément à une scolastique aristotélicienne, que l'on ne peut aimer que ce que l'on connaît.

> Il ne se peut, en effet, que l'affection soit mue par autre chose que l'amour, et rien ne saurait être aimé qu'en raison de sa bonté; or, comme le dit la Vérité [Luc 18, 19], personne n'est bon si ce n'est Dieu. Car rien de ce qu'on aime, c'est-à-dire qu'on choisit, en raison de sa bonté n'est aimé sans qu'on le sache bon, puisque c'est en raison de sa bonté qu'on l'aime. D'où suit que tout amour par lequel on est porté vers Dieu fait place à quelque connaissance, même lorsqu'on ignore ce qu'on aime. Coïncident, en effet, savoir et ignorance, et c'est la docte ignorance.[29]

Cette première réponse ne s'en tient pas au bon sens aristotélicien qui l'inspire. Pour aimer ce que l'on aime, il faut pouvoir le reconnaître comme bon, même si on en ignore l'essence. Car si "Dieu seul est bon", tout ce qui est aimé l'est en vertu de la bonté d'un Dieu dont l'essence est hors de portée de notre intelligence. Cette réponse déjà subtile inscrit ainsi la docte ignorance au cœur de tout mouvement d'amour. Pourtant, le Cardinal promet des approfondissements qui viendront principalement avec son traité *De visione Dei*, mais que l'on trouve déjà amorcés dans un courrier en date du 14 septembre 1453, faisant suite à sa lecture du traité de Vincent d'Aggsbach contre Gerson. Or l'enjeu central en est la lecture de Denys et le Cardinal, s'appuyant sur la traduction récente de Traversari récuse l'interprétation de Vincent d'Aggsbach pour donner raison à Gerson[30]. Rappelons en effet que Nicolas de Cues semble avoir eu en main dès 1443 la traduction nouvelle dans un exemplaire provenant

---

[28]. « Quidquid sit de *Laudatorio et Defensorio* tuis, credo indubitanter te, adhaerere doctrinae magistri tui, Domini Cardinalis, quem a longo tempore scio ignotam consurrectionem, in qua consistit principaliter Mystica Theologia, non admittere, eo quod de Mystica Theologia, sicut de meditatione vel contemplatione, in quibus tam intellectus quam affectus simul operantur, videatur sentire, cum tamen Mystica ipsa Theologia inter omnia spiritualia exercitia hanc propriissimam et singularem conditionem seu proprietatem habeat, ut sine comitiva et adiutorio intellectus, affectus ignote consurgat ad eius unitionem […] sic etiam quilibet Mystico Theologo, recte et veraciter dici potest : "nesciat intellectus, quo tendit, aspirat et consurgit tuus affectus". », Vincent d'Aggsbach, *Replicatio Vincentii contra Defensorium laudatorii doctae ignorantiae Bernardi de Waging*, dans Bernard Pez, Philibert Hueber edd., *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augustae Vind., 1729, p. 343.

[29] « Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potes nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus, ut ait Veritas. Omne enim quod sub racione boni diligitur seu eligitiir, non diligitur sine omnni cognitione boni, quoniam sub racione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognicio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidencia sciencie et ignorancie, seu docta ignorancia. », Nicolas de Cues, *Lettre à Gaspard Aindorfer, du 22 Septembre 1452*, E. Vansteenberger ed., *Autour…op., cit.*, p. 111-112, trad. M. de Gandillac, dans, *Nicolas de Cues, Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance, Du jeu de la Boule*, Paris, 1985, p. 23-24 .

[30] « … tamen, quantum michi occurrit, et ex textu novissisime translato habetur, Dyonisius non aliud intendebat quam aperire Thymoteo quomodo speculatio illa que versatur circa ascensum racionalis nostri spiritus usque ad unionem Dei et visionem illam que est sine velamine non complebitur quamdiu id quod Deus iudicatur intelligitur, uti in epistola una ad Gayum monachum clare seipsum exponit. », *Id., Lettre à Gaspard Aindorfer et aux moines de Tegernsee du 14 septembre 1453*, ibid. p. 114.

de Thomas Parentucelli, qui devenu entre temps pape sous le nom de Nicolas V le nomma cinq ans plus tard cardinal. Dans la lettre que nous venons de citer à Gaspard Aindorffer, le cardinal qui la mentionne à plusieurs reprise dit d'ailleurs que cette version du texte lui suffit, même s'il a fait mander son exemplaire en grec[31]. Nous comprenons qu'à ses yeux qui ne sont pourtant pas ceux d'un helléniste chevronné, le texte de Denys en grec serait clair de lui-même et que ce serait l'imperfection des traductions latines qui requerrait de multiplier les gloses.

Selon lui, l'enseignement de l'Aréopagite à Timothée relatif à l'entrée dans la Ténèbre, et en particulier au "*surge ignote*", concerne l'intelligence. C'est elle qui doit entrer dans la Ténèbre, faute de quoi elle ne saurait accéder à la certitude de la présence divine. S'appuyant sur la première lettre à Gaios, il rappelle que l'éblouissement même de l'intelligence atteste sa proximité à l'égard de la lumière. Le Cusain désapprouve explicitement, l'interprétation affective de Denys par le Chartreux qui ne permet pas cette docte approche dans l'ignorance :

> Je ne veux reprendre personne, mais il me semble que d'aucune façon Denys n'a voulu que Timothée dût s'élever par mode d'ignorance, sinon de la façon que j'ai dite, et nullement de la façon que prétend le Chartreux, par voie affective et en abandonnant l'intellect.[32]

L'élévation dans l'ignorance ne saurait donc concerner l'affectivité seule, mais bien au contraire la faculté intellectuelle :

> On ne peut donc dire qu'on s'élève sur le mode de l'ignorance sinon par la puissance intellectuelle ; l'affection ne s'élève pas sur le mode de l'ignorance, car elle ne peut même pas s'élever sur le mode de la science si elle ne reçoit sa science de l'intellect. Science et ignorance concernent l'intellect, non la volonté, de même que bien et mal concernent la volonté, non l'intellect.[33]

Le Cusain refuse explicitement l'interprétation affective de Denys trouvée chez Hugues de Balma et en déconseille l'enseignement qu'il considère d'ailleurs en fait comme impossible :

---

[31] « Petitis Vercellensem, Linconiensem etc. supra Dyonisium; ego vobis illum quem habeo mitto. Libellus non est bene visus, sitis cauciores, nec ego multum studui in eo. Habeo textum Dyonisii proxime optime per quemdam amicissimum meum translatum qui michi sufficit. Misi similiter pro libro greco meo Florenciam, talis est textus Dyonisii in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat. », *Id., ibid.,* p. 116-117, Cf. *Lettres aux moines de Tegernsee*, trad. M. de Gandillac, Paris, Sagesse Chrétienne, 1985, p. 30 et n. 8, p. 52.

[32] « Nolo reprehendere quemquam, sed hoc michi v i d e t u r nequaquam Dyonisium voluisse Thymoteum ignote debere consurgere, nisi modo quo predixi, et non modo quo vult cartusiensis, per affectum linquendo intellectum. », *Id.,* Lettre à Gaspard Aindorfer, du 14 Septembre 1453, *ibid*., p. 115, trad. Cit., p. 28.

[33] « Ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scienciam habeat ex intellectu. Sciencia et ignorancia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum. », *Id., ibid.,* trad. cit., p. 29.

> Mais le mode dont parle le Chartreux ne se peut ni transmettre ni savoir et lui-même, ainsi qu'il l'a écrit, n'en a pas fait l'expérience. Il est nécessaire, en effet, que celui qui aime et s'élève sur le mode de l'ignorance jusqu'à l'union avec celui qu'il aime ait déjà de lui une quelconque connaissance, car ce qu'on ignore complètement n'est ni aimé ni trouvé; serait-il trouvé, on ne le saisirait point. Ainsi ce moyen par lequel on tâcherait de s'élever sur le mode de l'ignorance manque de sûreté et ne doit point s'enseigner dans des écrits.[34]

L'élévation aveugle dont parle Denys, ne saurait être pour le Cusain, celle d'une affectivité déliée de toute connaissance intellectuelle. C'est un mouvement qui concerne l'intellect lui-même, et en humaniste conséquent, il isole cette lecture affective et préfère se réclamer non de la seule tradition de Thomas Gallus comme le ferait le Chartreux, mais de l'ensemble des versions grecques et latines de Denys:

> Et si on lit le texte en grec et en latin, on verra qu'il faut entendre selon mon interprétation ce que dit Denys, savoir : qu'ayant rejeté les intelligibles on doit n'avoir de visée que sur le mode d'ignorance, car alors on découvrira un état de fusion dans lequel surgit par voie d'ignorance l'existence d'une certitude, et que la Ténèbre est lumière, et l'ignorance science.[35]

L'enjeu est la certitude même de l'union divine. Alors que la voie affective vient d'apparaître incertaine, la docte ignorance tire paradoxalement de la confusion même de l'intellect une certitude de sa proximité à l'égard du Dieu inconnaissable. Ce point de convergence entre les opposés, situé en Dieu, et donc à l'infini, l'intellect humain ne peut l'apercevoir que confusément, justement en entrant dans la Ténèbre. S'il écarte celle des Chartreux, Nicolas de Cues a bien conscience de l'originalité de sa propre lecture de Denys et cette lettre lui donne l'occasion de préciser la spécificité de son interprétation personnelle:

> Et encore que, parmi les plus doctes, presque tous disent que la Ténèbre se trouve lorsque tout est nié de Dieu, en sorte qu'à celui qui cherche se présente plutôt le néant que quelque chose, mon opinion n'est pas qu'on pénètre droitement dans la Ténèbre si l'on ne pratique que la théologie négative. Puisque la négative, en effet, supprime et ne pose rien, par elle on ne verra point Dieu sans voile, car on ne trouvera

---

[34] « Modus autem de quo loquitur cartusiensis non potest nec tradi nec sciri, neque ipse eum, ut scribit, expertus est. Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognicionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur. Ideo via illa ubi quis niteretur consurgere ignote non est nec secura, nec .in scriptis tradenda. », *Id., ibid.*,p. 115 , trad. cit., p. 28.

[35] « Et si quis leg(er)it textum grece et latine, videbit sic Dyonisium meo iudicio intelligendum; unde dicit quod seipsum calcatis intelligibilibus intendere debeat ignote, quoniam tunc reperiet confusionem in quam consurgit ignote esse certitudinem, et caliginem lucem, atque ignoranciam scienciam. », *Id., ibid.*

> point que Dieu est, mais plutôt qu'il n'est point; et si on le cherche par voie d'affirmation, on ne le trouvera que par images et de façon voilée, et non jamais sans voile.[36]

Le Cardinal formule clairement ici ce qui distingue sa lecture des autres et même de celles qui font autorité et conçoivent une sorte de hiérarchie linéaire entre les trois théologies : la négative venant au-delà de la théologie positive, culminerait dans la théologie mystique. Le Cusain considère au contraire que si partout ailleurs, Denys a parlé des deux théologies positive et négative de manière disjonctive, il vise et atteint dans le traité concernant la *Théologie Mystique*, la coïncidence de ces deux modes d'approche de l'infinité divine:

> Or Denys, presque partout, a transmis la théologie sous forme disjonctive, disant qu'à Dieu nous accédons ou de façon affirmative ou de façon négative mais dans ce petit livre où il veut révéler autant qu'il est possible la théologie mystique et secrète, il saute par-dessus cette disjonction jusqu'à la copulation et coïncidence, c'est-à-dire jusqu'à une union parfaitement simple, qui n'est point latérale mais va directement au-dessus de toute ablation et de toute position, là où l'ablation coïncide avec la position, et la négation avec l'affirmation ; et telle est la plus secrète théologie, à laquelle aucun des philosophes n'est parvenu ni ne peut parvenir s'il se tient au principe commun de toute philosophie, selon lequel deux contradictoires ne coïncident point.[37]

La *Théologie Mystique* de Denys montrerait ainsi une limite de la philosophie, mais qui peut être entendue de diverses manières. Nos Chartreux y verront une sagesse des Chrétiens révélée à un aréopage de quelques initiés bénéficiant de l'enseignement ésotérique de Paul. Le Cusain nous semble au contraire y percevoir une exigence même de la raison. Car le mode de théologiser de manière mystique (*mystice theologisantem*), s'il dépasse le principe de contradiction selon une visée de Dieu qui suppose la foi, répond ainsi à une aspiration qui n'est pas propre à la foi, mais à l'intelligence elle-même[38]. Nicolas de Cues lecteur de Denys

---

[36] « Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic pocius nichil quam aliquid occurrat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare, qui solum circa negativam theologiam versantur. Nam, cum negativa auferat et nichil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed pocius non esse; et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitacionem et velate, et nequaquam revelate. », *Id., ibid.*, p. 114, trad. cit., p. 27.

[37] « Tradidit autem Dyonisius in plerisque locis theologiam per disiunctionem, scilicet quod aut ad Deum accedimus affirmative, aut negative; sed in hoc libello ubi theologiam misticam et secretam vult manifestare possibili modo, saltat supra disiunctionem usque in copulacionem et coincidenciam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablacionem et posicionem, ubi ablacio coincidit cum posicione, et negacio cum affirmacione; et illa est secretissima theologia, ad quam nullus pliylosophorum accessit, neque accedere potest stante principio communi tocius phylosophie, scilicet quod duo contradictoria non coincidant. », *Id., ibid.*, p.114-115.

[38] « Unde necesse est mistice theolo(g)izantem supra omnem racionem et intelligentiam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod racio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, ymmo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas. », *Id., ibid.*, p.115.

met ainsi en évidence un principe supra-rationnel de l'intellect qui exige à la fois le maintien du principe de non-contradiction pour le fonctionnement ordinaire de la raison, et le dépassement de ce principe dans une visée de l'infini. Il donne ainsi une version renouvelée d'une hiérarchie platonicienne situant l'intuition intellectuelle de la *noesis* au-delà du savoir discursif de la *dianoia*. La modernité de la pensée du Cusain ne consisterait pas tant ainsi en sa conception d'un univers infini dont la science moderne est d'ailleurs revenue, que dans l'articulation au sein même de la raison entre sa condition finie requérant le principe de non-contradiction et sa visée de l'infini. Une telle remontée en direction des principes de la raison, voire en deçà peut-elle être le fait du seul intellect ou d'une faculté spirituelle supérieure? On comprend que les partisans d'une conception affective de l'union à Dieu aient pu faire jouer un rôle comparable à la syndérèse.

Marquard Sprenger, le troisième lecteur de Denys visé par Vincent d'Aggsbach dans la constitution du monstre qu'il entendait combattre, Gershumar, proposait une solution encore différente de celles de Gerson ou du Cusain. Le Gerson de la *Théologie mystique* construit un parallèle entre degrés de l'intellect et de la volonté aboutissant à l'unition dans la syndérèse, alors que le Cusain propose une autre lecture de Denys qui place la théologie mystique comme horizon d'un dépassement des contraires posés par les théologies symbolique et apophatique. Voyons encore rapidement quelle lecture alternative de Denys proposait le théologien Munichois. Ses écrits inédits sur la théologie mystique nous sont connus par deux principales sources. Edmund Vansteenberghe a donné un résumé de *son Elucidatorium Mysticae theologiae* et Heribert Rossmann a décrit les deux manuscrits où ils se trouvent en éditant de brefs passages[39]. Répondant à un questionnement par les moines de Tegernsee sans doute comparable à celui qu'ils adressèrent à Nicolas de Cues, le traité de Marquard Sprenger se compose de trois parties[40]. Dans la première il expose sa conception de la théologie

[39] Edmund Vansteenberghe, *Autour…*, cit., p. 49-57, Heribert Rossmann, « Der Magister Marquard Sprenger in München und seine Kontroversschriften zum Konzil von Basel und zur mystischen Theologie», dans: *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer,* H. Rossmann, J. Ratzinger eds., Regensburg, 1975, p. 350-411; Sur la controverse de la théologie mystique, Cf. du même, « Der Tegernseer Benediktiner Johannes Keck über die mystische Theologie », dans *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für R. Haubst,* M. Bodevig et alii eds., Mayence, 1978, p. 330-352, également, Paul Wilpert, « Bernhard von Waging, Reformer vor der Reformation », dans *Festgabe für seine Königliche Hoheit Kronprinz Rupprecht von Bayern,* W. Goetz ed., Munich, 1953, p. 260-276. N'ayant pu accéder aux manuscrits munichois, c'est à partir de ces éléments déjà édités que nous tentons de reconstituer la solution proposée par Marquard Sprenger dans la controverse de la théologie mystique et la lecture de Denys sur laquelle elle repose.

[40] « Qui me elucidant, vitam aeternam habebunt (Eccli 24,31), - dicit divina sapientia. Utinam tantam gratiam invenissem in oculis Domini, ut sapientiam suam aliquatenus possem elucidare et vitam aeternam possidere ! [...] In cuius (sc. Dei) pietate et auxilio confisus, traditurus aliquas elucidationes mysticae theologiae, hoc opusculum in tres patres distinguo. In quarum prima per distinctiones aliquas et descriptiones procedens mentem meam de theologia mystica explanabo; in secunda vero parte, quid divinus Dionysius de mystica theologia sensisse videatur, prout divina sapientia donaverit, elucidabo; in tertia parte cum plurimis elucidationibus divinae sapientiae quaedam dicta Hugonis de Palma discutiendo tractabo. », Marquard

mystique, la seconde entend revenir au texte de Denys pour élucider ce qu'il entendait par théologie mystique dans une perspective qui est pour Marquard une élucidation de ce qui est ainsi donné par la sagesse divine. La troisième partie enfin est consacrée à la discussion des thèses d'Hugues de Balma.

Car le théologien s'y oppose et sa participation à la controverse donnera lieu à plusieurs autres écrits : une *Apologia elucidatorii mysticae theologiae* suivie dans le manuscrit de Tegernsee Clm. 18759 où elle occupe les folios 54r à 84v, d'un premier *Complementum* (f. 85r-109 v), puis d'un second (110r-118v) et enfin de son traité *Sur les Dons du Saint Esprit* (f. 119r - 139r). A chaque fois nous trouvons au cœur des réponses du théologien munichois au Chartreux, l'interprétation de Denys. Dans les deux premières, il revient sur les commentaires de Thomas Gallus et de Robert Grossesteste invoqués en sa faveur par son adversaire. Dans la première il montre que ces autorités peuvent aussi bien être interprétées dans son sens[41]. Dans la seconde, précisant cette fois qu'il est remonté à la source, lisant ces commentaires de première main et ajoutant la référence à Hugues de Saint-Victor, il affirme que ces lectures de Denys prouvent que la théologie mystique est précédée par de nombreuses connaissances (le terme est même *cogitationes*), et cela parce qu'elles passent par de nombreuses négations[42]. On notera qu'il revient à plusieurs reprises sur la valeur des différentes versions du corpus dans lequel il lit le texte latin de Denys. Il ne bénéficie pas comme le cardinal Nicolas de Cues de celle de Traversari et il exprime dans le traité suivant sa préférence pour la version de Scot,

---

Sprenger, *Elucidatorium mysticae theologiae M. Marquardi Sprenger de Monaco.* - (*Prologus*), Ms. Clm. 18759, f. 1r, édité par H. Rossmann, « Der Marquard Spenger… », art. cit., p. 397.

[41] « Postquam quoddam opusculum tripartitum edidi, quod quibusdam placuit appellare libellum divinarum elucidationum iuxta thema libelli eiusdem, quidam religiosus pater (sc. Vincentius), ut ex scriptis suis apparet, minus grate acceptans, eadem scripta quibusdam obiectionibus, prout potuit, ipsa impugnavit. Quibus impugnationibus et obiectionibus per ordinem respondere decrevi. Et visum est illi patri quod si commenta Linconiensis et Vercellensis aliter aut omnino nihil de expositione mysticae theologiae b. Dionysii ad quod ego dico quod quasdam auctoritates eorundem commentatorum videram, sed quia aeque facile visum fuit mihi salvare dicta ipsorum et concordare cum communi via doctorum, sicut verba Dionysii, ideo declaratis quibusdam Dionysii scriptis pertransii causa brevitatis… », Id., *Apologia elucidatorii mysticae theologiae*, Ms. Clm. 18759, f. 54r, éd. H. Rossmann, art. cit., p. 397.

[42] « Cum opusculum elucidationum theologiae mysticae edideram in cuius prima parte aliqua ad theologiam mysticam deservientia posueram, in secunda vero parte quod mysticam theologiam Dionysii multae cognitiones praecederent, ex textu ipsius Dionysii ostenderam, atque in tertia parte rationes quae in contrarium sonare videntur, evacueram, quidam (sc. Vincentius) de hoc indignatus quamdam contra eadem mea dicta scripsit invectivam, in qua de multis me accusavit, quorum unum erat, quod contra dicta commentatorum Dionysii scripta mea militarent, in quibus tamen scriptis ipse adversarius solidum haberet fundamentum. Cum autem multa pro opusculi mei defensione contra praedictam scripsissem invectivam et alia adiungere satagerem, devenerunt ad manus meas commenta b. Dionysii, videlicet Linconiensis, Vercellensis et Hugonis de S. Victore. In quibus dum clarius meridiana luce intentionem meam conspicerem, decrevi etiam de eisdem commentatoribus veritatem intentam demonstrare, videlicet quod theologiam mysticam b. Dionysii multae praecedant cognitiones, quia multae praeveniunt negationes….», Id., *Complementum elucidatorii, Prologus*, Ms. Clm. 18759, f. 85r, *ibid.*, p. 397.

plus proche du texte en un mot à mot dont s'éloignent Thomas Gallus et Robert Grosseteste qui introduisent des gloses[43].

Or ce premier complément le conduit à penser l'union à Dieu atteinte dans la théologie mystique comme une béatitude rejoignant Dieu sans voile et dépassant le miroir et l'énigme inhérents à toute connaissance de Dieu ici-bas (référence implicite à I Cor 13, 12), sans pour autant atteindre à la perfection de la vision béatifique dans la patrie céleste[44]. Cela l'amène, à reprendre ces questions relatives à la béatitude lorsqu'il revient une dernière fois, à la demande des moines de Tegernsee sur les dimensions intellective et affective de la théologie mystique[45].

Pour aller rapidement à l'essentiel de la lecture spécifique de Denys par Marquard Sprenger, comprenons comment il articule ces deux dimensions. Il reproche au Chartreux de ne voir que l'ennoblissement de l'âme par l'amour en sa partie affective, alors qu'il prend en considération quant à lui, et l'ennoblissement de la puissance affective par la charité, et celui de l'intellective par les dons du saint Esprit[46]. C'est la théologie de la grâce où l'on reconnait l'influence d'ailleurs explicite de saint Thomas qui est la clé de ce nouveau compromis subtil entre conception affective et intellectuelle de la théologie mystique. La grâce sanctifiante confère dans le même temps à celui qui la reçoit, la charité qui informe sa volonté et dans son intelligence, la vertu de foi, elle-même éclairée par les dons du Saint-Esprit. Ces dons, et celui de sagesse en particulier sont ainsi pour Marquard Sprenger le pendant dans l'intelligence de la charité du côté de l'affectivité. L'une ne va pas sans les autres et c'est la raison pour

---

[43] « Unde translatio Scoti est de verbo ad verbum, translationes autem Vercellensis et Linconiensis non sunt de verbo ad verbum, sed etiam quibusdam glossulis interpositis permixtae [...] Ex quo iterum videtur quod translatio Scoti sit melior. », Id., ibid., Ms. Clm. 18759, f. 113v, *ibid.*, p. 404.

[44] « In qua etiam caligine desideratus unitur sponsae unione inenarrabili ac ineffabili iocunditate. Cuius caliginis ingressionem ac radii immissionem atque iocundam unionem aut saltem eorum praegustationem mihi et omnibus pie desiderantibus a Jesu Christo Mariae Virginis filio fieri exspecto. Et post huius exilii terminum in aeterna beatitudine praeclaram Dei visionem ac beatificam fruitionem praedictorum sine fine plenarium complementum. » Id., ibid., Ms. Clm. 18759, f. 109v-110r, *ibid.*, p. 398.

[45] « Quamvis supradicta sufficere deberent pro aliquali elucidatione mysticae theologiae, tamen ad satisfaciendum quorundam rogationibus et impulsionibus patrum pro maiori elucidatione ad quaestionem mihi ab eisdem patribus propositam breviter respondebo. Est autem *quaestio* haec: Quid a parte rei sit theologia mystica, an videlicet sit actus intellectus, vel an sit actus voluntatis, - vel sic: An sit actus cognitivae vel sit actus affectivae. - In decisione autem huius quaestionis duo intendo facere: primo enim intendo eam determinare de theologia mystica, et quia theologia mystica videtur esse quaedam beatitudo, ideo, secundo, pro maiori elucidatione intendo eandem quaestionem determinare de beatitudine, de qua apud theologos est singularis difficultas. », Id., ibid.,Ms. Clm. 18759, f. 110r, éd. H. Rossmann, « Der Magister Marquard Spenger… », cit., p. 398.

[46] « Ecce, inquantum ego extollo viam amoris plus quam per Hugonem extollatur. Ipse enim per solum amorem animam nobilitat et solam affectivam; ego vero eam nobilito totam, et quoad affectivam, et quoad intellectivam, et quantum ad caritatem, et quantum ad dona Spiritus Sancti que simul cum caritate infunduntur, simul augentur et propter peccatum mortale simul tolluntur, et sunt connexa cum caritate, et sunt in solis habentibus caritatem et in omnibus caritatem habentibus. Et sic sit finis intellectualium elucidationum divinae sapientiae, quae si bene positae sunt, regratiandum est ipsi divinae sapientiae, quae dignata est concedere se taliter elucidare, cuius deliciae sunt esse cum filiis hominum (cf. Prov 8,31).», Id., *Elucidatorium*…, Ms. Clm. 18759, f. 53-54, cité par E. Vansteenberghe, *La controverse*…, p. 55, complété par H. Rossmann, « Der Magister Marquard Spenger… », art. cit., p. 402, à partir du Ms. Clm 18600, f. 407v).

laquelle le théologien munichois s'oppose à Hugues de Balma et à son disciple chartreux. Dieu peut bien dans sa puissance absolue attirer l'âme dans une élévation purement affective, mais selon sa loi ordonnée, il n'est jamais d'amour dans l'âme sans connaissance préalable ou concomitante[47]. Aussi, toute élévation unitive s'appuie-t-elle sur les dons du saint Esprit, infusés du côté de l'intelligence dans l'âme qui s'élève. Le traité sur les Dons du Saint Esprit qui est le dernier des écrits de Marquard Sprenger dans la controverse de la Théologie Mystique, vient ainsi en réponse à de nouvelles attaques de Vincent d'Aggsbach[48] : pas de charité, répond le théologien Munichois sans croissance dans l'intelligence, des dons du Saint Esprit. Et à son correspondant bénédictin qui voudrait rattacher les dons du Saint Esprit à la charité, il répond qu'il ne trouve pas de fondement scripturaire à une telle théologie. Nous n'entrerons pas ici dans la technicité scolastique du débat. Disons que pour Thomas, la charité est reçue, comme l'espérance d'ailleurs dans la volonté, tandis que la foi et les dons du saint Esprit sont dans l'intelligence. Certes, sans la charité, la foi demeure informe, et les dons disparaissent, mais c'est sa présence dans la volonté qui permet la croissance dans l'intelligence de la foi éclairée par les dons. L'âme s'élève ainsi selon ses deux facultés de manière concomitante. Surtout, dans cette élévation comportant les deux dimensions intellectuelle et affective, celle-ci ne saurait venir la première. Conformément à ce qu'il lit chez Bonaventure[49] à propos de la connaissance expérimentale de Dieu, la théologie mystique commence dans l'intellect pour être consommée dans l'affectivité. C'est cette sagesse, *sapida scientia*, qui parvient à jouir de ce qui a d'abord été appréhendé par l'intelligence. La sagesse la plus parfaite en ce monde, correspondant selon Marquard Sprenger à la théologie mystique informée par le don du saint Esprit, se situe ainsi dans une hiérarchie des différentes formes de sagesse qu'il déploie dès le début de son premier traité.

Au sommet se trouve la sagesse incréée de Dieu, puis celle des hommes ou des anges, *sapida scientia*, qu'il divise à nouveau en perverse et bonne. La sagesse perverse se divise quant à elle en trois, conformément à l'enseignement de Thomas (*IIa IIae,* q. 45, a. 1, ad. 1) reprenant

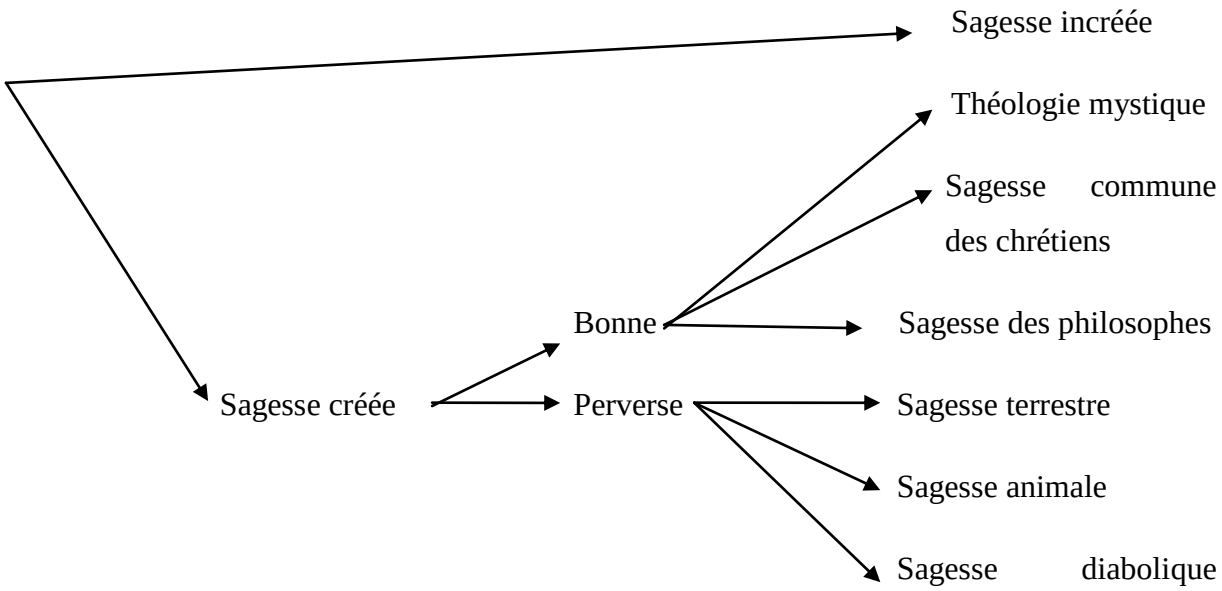
---

[47] «De lege ordinata nunquam est amor in anima sine cognicione precedente aut concomitante.» , Id., ibid., Ms. Clm. 18759, f. 48. , cité par E. Vansteenberghe, *La controverse*…, p. 55.

[48] « Scribit consequenter vestra caritas (sc. Slitpacher), quod ipse pater Vincentius dicit quod non dixerit quod omnes existentes in caritate non habeant septem [dona] Spiritus Sancti, sed quod illa septem dona non sint in omnibus etc. Transeat illud. - Ego autem ex dictis sanctorum et scholasticorum doctorum deduxi contradictorium huius dicti, videlicet quod omnes et singuli existentes in caritate, habent septem dona Spiritus Sancti. Hoc autem contradicit dicto Vincentii. - Sed dicit vestra caritas (sc. Slitpacher), in sententia, quod sancti et doctores dicunt septem dona Spiritus Sancti esse connexa in caritate et inter se; sed non video, quomodo illud ex canone bibliae possit efficaciter deduci, », Id., *Tractatus de donis Spiritus Sancti*, Ms. Clm. 18759, f. 119r, H. Rossmann ed., « Der Magister…», art. cit., p. 398.

[49] « Ex quibus patet quod theologia mystica Dionysii non solum est in affectu, sed etiam in intellectu, immo, ut dicit Bonaventura, in cognitione inchoatur et in affectione consummatur. », Id., ibid., Ms. Clm 18600, f. 374r-v, H. Rossmann ed., « Der Magister … », art. cit., p. 401.

Jc. 3, 15 : terrestre, comme pure habileté à rechercher les richesses, animale en quête d'un bien-être et diabolique en une orgueilleuse exaltation. De son côté, la bonne sagesse va connaître une double division : sagesse des philosophes qui contemplent Dieu à partir des créatures, sagesse des saints qui contemplent les créatures en Dieu. Cette fois, cette division est empruntée à Nicolas de Lyre et recouvre selon Marquard Sprenger celle chez Hugues de Saint-Victor entre sagesse mondaine et sagesse divine. Or c'est à ce niveau qu'intervient le Pseudo-Denys pour l'ultime division de cette sagesse divine ou des saints, appelée « Théologie mystique des Chrétiens ». L'Aréopagite permettrait de distinguer une sagesse commune des chrétiens partagée par un grand nombre[50] et une autre, mystique, cachée connue et possédée par un tout petit nombre car elle est d'origine divine et dépasse toute science ou connaissance acquise humainement. La théologie mystique dionysienne ajoute ainsi une connaissance extatique de Dieu, qui demeure gratuite et exceptionnelle, à l'étape précédente de la sagesse commune, dont Marquard précise bien qu'elle est à la fois intellectuelle et affective, procédant d'une étude et d'une médiation, mais aussi bien d'une dévotion affective proportionnée aux facultés humaines[51]. La théologie mystique de Denys se retrouve ainsi au-delà de la contemplation victorine, au sommet d'un arbre des sagesses que nous pouvons ainsi ramifier.



[50] « Sapiencia christianorum pluribus nota et communiter habita . . . Sapiencia christianorum mistica, abscondita et a paucissimis habita et a paucissimis nota.», Marquard Sprenger, *Elucidatorium*…, I, Ch. 2., cité par E. Vansteenberghen, *Autour*…, *op. cit*., p. 52.

[51] « Et sicut in theologia cliristianorum communiter habita mens non supergreditur modum humanis industrie, ita in theologia christianorum affectus communiter habita, mens non transcendit amandi modum christianorum communem […] Cognicio divinitus inmissa (que) excedit omnem scienciam aut cognicionem humanitus acquisitam.» , *Id., ibid*.

Or, pour Marquard Sprenger, l'interprétation traditionnelle des docteurs qu'il oppose à celle d'Hugues de Balma, est celle qu'il retrouve chez Richard de Saint-Victor, pour qui c'est d'abord une connaissance extatique qui est atteinte dans le rayon du Saint-Esprit et avec l'aide de ses dons, suivie d'un amour du Bien ainsi rejoint[52].

Cette lecture de Denys s'avère très proche de celle du Cusain par l'ordre qu'elle suppose explicitement entre les trois modes de la théologie affirmative, négative et mystique. Cette dernière est bien l'entrée dans la nuée lorsque, ont été dépassées les affirmations et les négations rapportées respectivement par le théologien munichois à la raison et à l'intellect. Simplement elle est pensée comme une forme supérieure de connaissance rare ici-bas qui n'est pas appelée docte ignorance, mais correspond à une lecture intellectualiste traditionnelle de Denys reconnue en particulier chez Richard de Saint-Victor[53].

On comprend que dans une lettre, d'ailleurs copiée entre la seconde et la troisième partie du traité de Marquard dans le manuscrit de Tegernsee (18759, f. 30v), le Cardinal dise combien il a apprécié ce traité qui lui avait été adressé par ses amis bénédictins, et qu'il trouve conforme à ce qu'il a lui-même écrit[54].Simplement la touche particulière apportée par Marquard est l'insistance sur le rôle du Saint Esprit et de ses dons dans cette connaissance suprême qu'il oppose à la connaissance rationnelle de type aristotélicien obtenue par abstraction à partir des phantasmes.[55] Elle conduit à une réflexion concernant la béatitude sur laquelle le spécialiste de cette question voudrait encore revenir, ainsi que sur l'anthropologie à laquelle elle se réfère.

---

[52] « Si per talem amorem intelligeres theologiam mysticam Hugonis (sc. de Palma), habeo contra Hugonem, qui dicit quod absque cogitatione aut meditatione praevia attingit quis illum amorem. Dionysius vero dicit quod anima debet proficisci per omnes divinas intelligentias. Secundo, dico quod sicut notitia exstatica, de qua loquuntur Dionysius et Richardus, non potest sine speciali auxilio Dei haberi, ita nec amor, de qua Hugo (sc. de Palma) loquitur, haberi potest sine speciali auxilio Spiritus Sancti, ut Hugo per se dicere videtur. Tertio, dico quod secundum viam Dionysii et Richardi (sc. de s. Victore) prius saltem natura attingitur notitia exstatica quam amor exstaticus. Et quod amor sequatur aut comitetur talem notitiam, facile est perpendere. Quomodo enim anima non amaret Deum sibi praesentatum sub clarissima ratione boni, cum bonum est, quod omnia appetunt (cf. Aristot., Eth. 1,1 / 1094 a 2) et per consequens diligunt ? . . . », *Id., ibid*., Ms. Clm 18600, f. 382-383r, H. Rossmann ed., « Der Magister… », art. cit., p. 401.

[53] « Si igitur perfecte volumus cognoscere Deum, saltem prout in hac vita est cognoscibilis, oportet quod transcendamus omnes affirmationes et negationes. Transcendamus itaque rationem et intellectum, in quibus sunt affirmationes et negationes, et tandem accedamus in caliginem, hoc est perveniamus ad excellentissimam cognitionem quae paucissimis in hac vita conceditur. Et hanc aestimo omnem theologiam mysticam Dionysii et Richardi (sc. de s. Victore). - Patet igitur luce clarius quod modus procedendi Dionysii in suo libello de mystica theologia pertinet ad intellectum, prout ex omnibus capitulis eiusdem libelli est ostensum. », *Id., ibid.,* Ms. Clm 18600, f.390v-391r, H. Rossmann ed., « Der Magister … », art. cit., p. 401.

[54] « Libellum quem de mystica theologia misistis, legi, et placet ille qui incipit "Qui me elucidant"; neque ego adhuc aliud intelligo quam quod alias scripsi; cuius copia, sed non correcta, inseritur libello mihi misso. … » Nicolas de Cues, *Lettre du 28 juilet 1455*, Ms. Clm 18759, f.30v, H. Rossmann ed., *ibid.,* p. 400.

[55] « Si igitur anima flagrat amore mystico a Spiritu Sancto supermentaliter immisso, ipsa fulget splendore sapientiae non a phamasmatibus abstractae, sed ab eodem Spiritu et a Patre luminum (Jc. 1.17) descendente. », Marquard Spenger , *Elucidatorium*…, Ms. Clm 18600, f. 406 r, H. Rossmann, ed., *ibid.,* p. 402.

Car Marquard Sprenger a conscience que la théologie mystique et sa jouissance de Dieu constitue une anticipation de la béatitude future, entendons celle des bienheureux au ciel[56]. Il touche ainsi à une difficulté théologique majeure : Augustin avait concédé à Paul lors de son extase, voire à Moïse, une vision de Dieu anticipant celle de la patrie céleste. Il fallait pour cela qu'il soit suffisamment détaché de son corps pour être élevé à la vision de Dieu au troisième ciel, celui de l'intelligence pure. Ne faut-il pas concéder une telle anticipation, certes imparfaite et temporaire de la béatitude céleste à tout extatique ? Les positions des grands scolastiques du XIIIe siècle sur ce point sont subtiles et variées[57]. Ce n'est pas le lieu d'y revenir. Notons toutefois la position équilibrée de Marquard Sprenger, qui se plaçant au-delà du débat entre volontaristes et intellectualistes, considère que l'âme ne saurait atteindre la béatitude authentique et finale si elle n'est béatifiée tant dans sa faculté cognitive que dans sa faculté affective. Il est intéressant de constater que la référence philosophique invoquée pour fonder cette anthropologie équilibrée est Buridan, qui faisait autorité dans les universités où régnait la *via moderna*[58]. Toutefois, le théologien munichois se garde bien d'entrer dans les débats sur la puissance absolue de Dieu. Elle pourrait bien conduire une âme à la béatitude parfaite par une élévation de la seule faculté affective conforme à celle envisagée par le Chartreux. Mais le théologien formé à l'école viennoise d'un aristotélisme modéré s'en tient à la puissance ordonnée de Dieu qui veut une béatification des deux facultés tant dans les élévations d'ici-bas que dans la béatitude finale.

Cela ne l'empêche pas de prendre une position très radicale par rapport à la prétention des artiens à une béatitude humaine atteinte ici-bas par la seule contemplation philosophique sans référence à la grâce. Justement, pour Marquard Sprenger, même la béatitude d'ici-bas, dans la

---

[56] « Quia vero theologia mystica videtur esse quaedam praegustatio futurae beatitudinis, ideo ad melius elucidandum eius quiditatem adiungere volo aliquid de beatitudine. Et dico primo, quod anima non est vere et finaliter beata, nisi beatificetur tam secundum cognitivam quam secundum affectivam », Id., *Complementum*…, Ms. Clm 18759, f. 114r, H. Rossmann, ed., *ibid.*, p. 404.

[57] Sur ces questions, Cf. Barbara Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Florence, 2007, et Christian Trottmann, « Mystique, sagesse et théologie : La place de la mystique entre théologie et vision béatifique à la fin du Moyen Age », dans *Les enjeux philosophiques de la mystique*, D. De Courcelles ed., Grenoble, Jérôme Million, 2007, p. 145-184.

[58] « (127v) His autem dictis Buridani omnino credo et in eis sto tamquam pura veritate subnixis, et absque tamen pertinacia dico quod sunt fidelissima… (f. l28v) … Unde diffiniendo hominem posset dici: Homo est animal rationale volitivum seu affectivum. Quia tamen ipsi rationali essentiale est esse affectivum, ideo sufficit dicere: Homo est animal rationale. Et notanter dixi: in his quae sunt et creata sunt aut quae creabuntur, - quia de absoluta Dei potentia intromittere me nolo: an videlicet Deus possit creare affectivam sine cognitiva aut cognitivam sine affectiva. - Optarem igitur, pater mi, ut hanc sententiam Buridani, quam credo esse universitatis nostrae Wiennensis, mente tractaretis, et si in scriptis meis aliquid oppositum veritati inveniretis, nedum ab universitate nostra aut a caritate vestra, sed ab anniculo puero vellem emendari. (f.134v) Sufficit mihi… responsio de lege seu potentia Dei ordinata, quoniam potentiam Dei absolutam aut maiestatem scrutari non volo, ne opprimar a gloria, nec volo tollere cornu in altum neque loqui adversus Deum iniquitatem. », Marquard Spenger, *Tractatus de donis Spiritus Sancti*, Ms. Clm 18759, f. 127-134, H. Rossmann, ed., « Der Magister … », art. cit., p. 405.

mesure où elle résulte de l'habitus de sagesse le plus élevé, ne saurait se passer de la charité qui accompagne la grâce infuse des dons du Saint Esprit[59]. Seule une telle activité philosophique, menée dans la charité infuse, est ultime ici-bas et méritoire de la béatitude de l'autre monde. Même un habitus acquis d'aimer Dieu ne saurait se substituer à la grâce *gratum faciens* de la charité infuse. L'on retrouverait des réflexions du même ordre dans le traité sur la contemplation de Denis le Chartreux.

Nous venons de voir dans cette seconde partie combien le thème de la théologie mystique est au cœur de la controverse de la docte ignorance ou plutôt lui succède en une phase plus monastique des débats. Mais ce qui est moins connu c'est que la controverse s'est prolongée dans les années qui suivirent d'une dispute concernant les modes de vie active et contemplative.

III Après la docte ignorance et la théologie mystique, la controverse des vies active et contemplative

Au début des années 1460, alors que les phases précédentes viennent de s'achever par un retour à la paix des belligérants et de Vincent d'Aggsbach en particulier, le même Bernard de Waging entame une dispute principalement écrite avec l'évêque humaniste Johann Von Eych[60]. La question est posée en ces termes par Bernard au début de son *Speculum pastorum et animarum rectorum*:

> On demande s'il est plus utile, plus fructueux et plus salutaire de rester dans le siècle et de gagner auprès du Christ de nombreux mérites, par la parole et par l'exemple et d'être gratifié par conséquent d'une plus grande récompense dans la vie future plutôt que de rester libre pour soi seul et pour les choses divines et ayant renoncé à tout pour le Christ, de s'enfermer dans un cloître.[61]

Le bénédictin prend évidemment la défense de la vie recluse, tandis que l'évêque voit dans la fuite des meilleures âmes au monastère la cause principale de la déchéance de l'Eglise. Bernard défend deux thèses. Tout d'abord, le sacerdoce n'est pas si méritoire. En particulier

---

[59] « Sed est diligenter advertendum quod habitus sapientialis, de quo Aristoteles loquitur (Eth. VI,7), non sufficit ad beatitudinem viae et multo minus sufficit ad beatitudinem patriae. Unde ad beatitudinem viae, videlicet qua quis feliciter et meritorie Deum contempletur in via, requiritur habitus caritatis infusus, qui etiam requiritur ad omnem actum meritorium vitae aeternae. Similiter etiam ad hoc quod aliquis meritorie seu feliciter diligat Deum, non sufficit habitus acquisitus diligendi Deum, sed etiam requiritur habitus caritatis infusus, esto etiam, quod per habitum acquisitum eliciantur actus dilectionis similes actibus elicitis per caritatem infusam... », *Id.*, Ms. Clm 18759, f. l31r-v, *ibid.*, p. 405-406.

[60] . Cf. Paul Wilpert, "Vita Contemplativa und Vita Activa, Eine Controverse des 15 Jahrunderts", dans Passauer Studien, Passau, 1953, p. 209-227.

[61] "Quaeritur utrum utilius, fructuosius et salubrius sit aliquem manere in saeculo et multos Christo lucrificare verbo et exemplo atque per consequens in vita futura maiori exinde remunerari praemio quam sibi soli ac divinis vacare et sese pro Christo omnibus abnegatis in claustro recludere", Bernard de Wajing, *Speculum pastorum et animarum rectorum*, Ms Clm. 4403, f. 9 r, cité par P. Wilpert, "Vita Contemplativa …", art. cit., p. 212, n. 12.

un souci des âmes qui ne serait pas missionné par Dieu mais purement humain n'aurait ni valeur ni fécondité apostolique. Deuxièmement, Dieu n'a pas besoin de l'aide des hommes pour l'efficacité de la grâce. Qui plus est l'évangile fructifie plus sûrement en celui qui l'entend qu'en celui à qui il est annoncé. Le problème du statut des deux modes de vie est abordé mais sur le fonds d'un temps de crise[62]. Fuir les prélatures supérieures, c'est éviter non seulement le danger, mais les monstruosités les plus graves et éviter de donner prises aux dents du diable plutôt vues comme relevant du complot politique que de la pédophilie à l'époque. C'est en raison des dangers spécialement présents à ce moment que les âmes d'élite choisissent la fuite. On notera toutefois que ce sage mépris du monde est présenté comme un choix de l'étude et de la discipline. Le Bénédictin se plait à rappeler que la vie contemplative n'est pas seulement la plus agréable, mais aussi la plus sûre, approuvée par Dieu en la personne de Marie, sœur de Marthe. Même ceux qui laisseraient leur épiscopat pour entrer au cloître ne pécheraient pas gravement, mais manifesteraient le mystère de la grâce. Réciproquement, l'évêque prétend que si les âmes d'élite qui se réfugient au monastère étaient à la tête du peuple, tant la cité que l'Eglise se relèveraient de la déchéance où elles sont tombées[63]. Au lieu de cela, les meilleurs s'étant réfugiés au monastère ce sont des ambitieux qui s'emparent des chaires épiscopales comme de charges héréditaires.

Nous n'avons ici encore pu accéder qu'à l'infime partie éditée des manuscrits de la controverse. La discussion sur les genres de vie semble laisser de côté, tant la perspective

---

[62] « Enimvero nunc istis temporibus praelatio et in cura animarum praesidentia lusus est nimis periculosus et monstruositates praetendens quam plurimas. Unde qui hanc fugiendo evadit, de monstruosa specie ad studium disciplinae pergit. Immo sapiens illam quasi vilem contemnit, quam ita monstruosam conspicit, Diaboli namque invidia et subditorum malitia animarum rector et custos detractionibus, contradictionibus, susurrationibus, murmurationibus, conspirationibus, dolositatibus, machinationibus, delationibus et similibus innumeris quasi acutis discerpitur dentibus. », *Id.*, f. 20 r, P. Wilpert ed., *ibid.*, p. 216-217.

[63] « Scripsi elapsis annis ad quendam sanctum probatissimumque ordinis Cartusiensis virum, hanc me existimare lapsus ecclesiae potissimam causam, quod boni viri animas suas salvas facere quaerentes ecclesiarum regimen hodie fugiunt quietemque monasterii appetunt, ob quod et malis ingrediendi occasio data sit. Nam si rectores populi religiosi essent vel potius religiose viverent, numquam ecclesia dei ad tantum lapsum pervenisset. O, inquam, sponsam Christi speciosam et electam, omnes quondam te amabant, tibi serviebant, tibi obsequebantur, ex te generare filios cupiebant, arbitrabantur se gratos sponso tuo, si plures salvos facerent, si talentum creditum cum lucro animarum reportarent, primorum patrum secuti vestigia, quos misit dominus in omnem terram praedicare regnum dei, ut credentes salvi fierent. Ob idque multi quietem monasterii sedesque proprias relinquentes ac dulcedinem secreti otii pro nihilo ducentes, ut populum multum domino acquirerent, in longinquas alienasque terras profecti sunt illicque pericula varia experti famem, sitim, sudores, et labores, persecutiones, vincula, carceres, atque tandem morte subacta coronam vitae consecuti. Ubi sunt modo amatores tui, viri religiosi ? Verbis tibi blandiuntur, onus autem subire recusant, omnes dotem tuam amamus, ex illa pascimur, voluptuose vivimus et de stipendio tuo splendide incedimus, sed de te, quomodo consoleris, non quaerimus. O lugenda nimium et commiseranda stas ! Nuda, quis te vestitur ? Esuris, et nemo panem tribuit. Sitis, et nullus potum porrigit. Quis te peregrinantem hospitem colligit ? Visitat in carcere ? Et sepeliendi officio, pietatis quod maximum est, prosequitur ? Nonne de his exiget sponsus tuus rationem a nobis, causam ultimae sententiae ex his proferens ? Non requiret, si corpora ieiuniis vel vigiliis maceraverimus, sed si pietatis opera neglexerimus. Ad hoc prochdolor deducta est, ut iam non optimos, ut olim, servos, quibus curam ovium tuarum committas, ex nobis eligas, quin immo electos vocatosque non accipias, cum isti refugiant, sed perversos, qui se ultro ambitu et quasi hereditario iure ingerunt, sustineas. », Johann von Eych, P. Wilpert ed., *ibid.*, p. 222-223.

aristotélicienne attendue par le philosophe, que les considérations dionysiennes sur la contemplation et le vide qu'elle suppose. Ainsi la référence à ce propos est plutôt Grégoire le Grand[64]. Il est amusant de retrouver le terme *vacuus* dans ce contexte où il signifie simplement libre, sans référence à la contemplation. Le contexte est augustinien, seule la vie contemplative peut être désirée, les charges ne peuvent l'être, mais pas non plus refusées, en raison de la charité. Le Bénédictin ne manque pas au passage de fustiger la course aux chaires épiscopales[65]. Nous nous en tiendrons à ce résumé succinct de ce troisième volet de la controverse.

Docte ignorance, théologie mystique, vie active et vie contemplative, les trois controverses se succèdent ainsi au cœur du monde germanique du XVe siècle. La première phase s'en tenait à une dispute universitaire avec éventuellement en perspective une condamnation de thèses erronées du futur cardinal par l'inquisition. La seconde phase fait passer les discussions dans un tout autre contexte, primordial pour l'époque : celui des monastères de contemplatifs, chartreux et bénédictins. C'est l'occasion d'approfondir la réflexion en revenant à la source principale de l'inspiration de la philosophie cusaine : Denys le pseudo-Aréopagite et ses diverses interprétations. Il en va à la fois du sommet de la connaissance humaine et de celui de la mystique. Pourtant, la controverse ne reste pas enfermée dans le milieu monastique. Ayant précisé ce que pouvait être la contemplation, il lui faut encore penser les rapports entre vie active et vie contemplative et cette fois c'est avec un évêque humaniste et non plus avec un théologien scolastique que le défenseur de la pensée cusaine entre en dialogue. Dans les trois cas, des enjeux de pouvoir, politique et ecclésiastique entrent en jeu, mais au cœur de la discussion nous trouvons l'œuvre de Denys et son interprétation. Le premier affrontement entre Jean Wenck et le Cusain a été lu comme celui de la secte aristotélicienne et du néoplatonisme. De fait, le corpus dionysien présente une alternative métaphysique et gnoséologique à l'aristotélisme dominant. Mais à y regarder de plus près Wenck ne cherche pas tant à défendre Aristote contre l'illogisme de la Docte Ignorance, qu'à sauver une lecture de Denys et la place qu'elle confère à la foi par rapport à la lecture intellectualiste et plus purement philosophique du Cusain. C'est en fait la fiction historique et littéraire de la transmission de l'enseignement ésotérique de Paul à Denys qui est contestée, sans fondement

[64] « Virtutibus pollens ad regimen coactus veniat, vacuus nec coactus accedat », saint Grégoire le Grand, *Regulae pastoralis liber,* I c. 9 , PL 3, 22 c.

[65] « Quid de nostri temporis hominibus sentiendum est, quibus nec scientia nec sanctitas nec experientia nec aliqua idoneitas arridet? Et tamen non solum non trahimur, sed et nos ipsos ingerimus currentes, allicientes, corrumpentes, anhelantes ad cathedras. », Bernard de Wajing, *Speculum pastorum et animarum rectorum*, Ms Clm. 4403, f. 27 v P. Wilpert ed., "Vita contemplativa…" , art. cit., p. 216.

philologique, mais en vue d'un retour à l'enseignement exotérique de l'Apôtre des gentils, centré sur le Christ et le Christ crucifié. Cette lecture conduit à la seconde controverse où cette fois c'est une lecture volontariste issue de la fin du Moyen Age qui entend s'y opposer. Elle exercera une influence majeure sur la mystique moderne et son divorce d'avec la théologie scolastique, et pourtant elle s'avère minoritaire par rapport aux interprétations intellectualistes diverses et subtiles qui fleurissent en ce moment charnière entre Moyen Age et Renaissance. Le premier Gerson tentait une synthèse équilibrée entre mystique affective et contemplation intellectuelle. Le Cusain ordonne quant à lui les différents modes dionysiens de théologiser pour reconnaître en la théologie mystique le dépassement des théologies affirmative et négative en une docte ignorance. Marquard Sprenger, comme d'ailleurs Denis le Chartreux, intégrant la théologie thomiste de la grâce sanctifiante, entend articuler sagesse théologique et dons du Saint Esprit du côté intellectif avec du côté affectif, la charité indissociable de ces dons et de celui de sagesse en particulier. Ayant ainsi explicité les sommets de la contemplation, les moines de Tegernsee peuvent continuer la discussion sur un terrain plus pratique de la préséance de leur genre de vie sur celui de l'action. Avec des enjeux spéculatifs et politiques majeurs, la discussion sur le corpus dionysien, persistant d'une époque à l'autre, aura ainsi été au cœur de cette transition d'un Moyen Age tardif souvent présenté comme dominé par l'aristotélisme à une Renaissance redécouvrant le platonisme.

Christian Trottmann CNRS, CESR, Université François Rabelais, Tours.