HAL
open science

“ ”Sapientiam amavi et exquisivi a juventute mea”. Les divers niveaux de sagesse chez Denys le Chartreux et Marquard Sprenger. ” Version plus courte à paraître dans la RSR

Christian Trottmann

To cite this version:

Christian Trottmann. “ ”Sapientiam amavi et exquisivi a juventute mea”. Les divers niveaux de sagesse chez Denys le Chartreux et Marquard Sprenger. ” Version plus courte à paraître dans la RSR. Revue des Sciences Religieuses, A paraître. hal-03568101

HAL Id: hal-03568101

https://hal.science/hal-03568101v1

Submitted on 24 Feb 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.

« "*Sapientiam amavi et exquisivi a juventute mea*".

Les divers niveaux de sagesse chez Denys le Chartreux et Marquard Sprenger. »

Les deux auteurs que nous avons choisi d'examiner sont contemporains de la controverse de la docte ignorance et de la théologie mystique dans laquelle le second est d'ailleurs directement impliqué. Denys le Chartreux qui accompagna le Cusain dans sa légation aux Pays Bas en est aussi très proche. Il est pourtant épargné par son féroce confrère Vincent d'Aggsbach, Marquard Sprenger est en revanche l'un des trois auteurs visés par ce dernier. Il sera intéressant de considérer pour l'un comme pour l'autre la manière dont ils articulent les différents niveaux de sagesse qu'ils distinguent entre eux et avec la théologie mystique et la contemplation[1]. Nous choisissons ces auteurs parmi les plus significatifs de la réflexion de ce temps, à des titres différents pour chacun d'eux.

Le premier réalise une synthèse unique des théologies monastiques, scolastiques et mystiques[2]. Les éditeurs de Denys le Chartreux avaient coutume de dire: « qui a lu Denys a tout lu ». Pourtant, il n'est pas un simple compilateur. Si ses ouvrages sont souvent constitués à partir de ses notes prises sur les divers auteurs nourrissant sa vie contemplative, ils opèrent aussi le plus souvent une synthèse personnelle. C'est que Denys conçoit la vie contemplative comme une quête de la vérité ce qui lui mérite à nos yeux, sans exclure ceux de théologien ou de mystique, le qualificatif de philosophe. Ainsi, la synthèse de Denys le Chartreux est-elle qualifiée à juste titre de «post-scolastique». Même si sa pensée a pu évoluer sur l'un ou l'autre point dans ses derniers ouvrages et en particulier dans ses commentaires de Denys le Pseudo Aréopagite, c'est dans le *De contemplatione* que nous recueillerons sa synthèse personnelle très charpentée sur la sagesse.

Quant à Marquard Sprenger, il est après Gerson et le Cusain, le troisième lecteur de ce même Denys, visé par Vincent d'Aggsbach dans la constitution du monstre qu'il entendait combattre, Gershumar. Chacun proposait une lecture distincte de l'aréopagite, dont nous avons évoqué les enjeux par ailleurs[3]. Les écrits inédits du théologien Munichois sur la

---

[1] Sur Denys, Cf. KENT EMERY, *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, Aldershot, Brookfield, 1996 ; DIRK WASSERMANN, *Dionysius der Kartäuser. Einfuhrung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg, 1996 (Analecta cartusiana 133); DENYS TURNER, *The darkness of god, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge (UP), 1999; sur Vincent d'Aggsbach, *Autour de la docte ignorance*, E. VANSTEENBERGHE, 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, *Spiritualität heute und gestern*, Analecta cartusiana n° 17, Salzburg sous la direction de JAMES HOGG, 1992. Nous continuons toutefois de citer l'édition d'E. Vansteenberghe dont le texte latin n'est pas modifié.

[2] Ces trois qualificatifs figurent dans le titre du recueil d'articles cité de Kent Emery. Ils nous semblent pouvoir correspondre aux trois âges de la théologie médiévale.

[3] « Lectures de Denys et enjeux des trois controverses renaissantes : docte ignorance, théologie mystique et vies active ou contemplative. », Colloque international du CESR, 27-29 mai 2010, dans *Le Pseudo-Denys à 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[4].

Avant d'en venir aux considérations de chacun de nos auteurs sur la sagesse, peut-être convient-il de rappeler le contexte qui les y conduit, en particulier à partir de l'héritage chartreux où s'ancre la controverse relancée au XVe siècle par Vincent d'Aggsbach sur la docte ignorance et la théologie mystique.

I De l'héritage chartreux à la controverse du XVe siècle

La difficulté consiste à trouver une articulation satisfaisante entre la connaissance de Dieu acquise par la science des théologiens et la contemplation mystique savourée de manière affective ce qui peut être considéré comme relevant de la sagesse. De cet héritage chartreux, nous retiendrons trois moments principaux. Ils viennent s'ajouter aux grands courants extérieurs à la Chartreuse que Denys mobilise aussi le moment venu : tradition patristique et monastique, mystique spéculative victorine ou cistercienne, Sommes, Commentaires des Sentences des grands scolastiques, mystique Rhéno-flamande principalement de Ruysbroeck ou Henri Herp. Nous concentrant ici sur l'héritage cartusien, nous commençons par Guigues II.

1. Guigues II: la perfection de la méditation

Dans son *Échelle des moines*[5], la contemplation et ses lumières viennent couronner l'ascension passant par la lecture, la méditation et la prière. La *Lettre sur la vie contemplative* recueille ainsi la tradition de la *lectio divina* monastique qui n'est pas propre à la Chartreuse. Elle en donne toutefois une explication particulière. La lecture apporte une nourriture à la méditation qui la triture, interrogeant, recevant les enseignements. Mais la méditation fait naître plus de questions que de réponses et suscite la prière devant la profondeur du mystère. C'est alors que le libre-arbitre prend le relais de l'intelligence pour demander l'aide de Dieu.

Renaissance, éds. STEPHANE TOUSSAINT et CHRISTIAN TROTTMANN, Paris, Champion, *Le savoir de Mantice*, 24, 2014, p. 93-124.

[4] E. VANSTEENBERGHE, *Autour…*, cit., p. 49-57, H. 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 sa conception de la sagesse.

[5] GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre sur la vie contemplative*, éd. E. Colledge, J. Walsh, Sources Chrétiennes (désormais SC) 163, Paris, 2001.

En réponse, la contemplation survient enfin, toujours subrepticement, au libre rythme de la grâce, et le signe en est les larmes accompagnant les consolations divines. Mais le dépassement des insuffisances de la méditation en direction de la contemplation s'opère dans une conversion à « l'Esprit de Sagesse » qui selon Guigues II, lecteur de l'Épitre aux Romains, aura manqué aux philosophes païens : « Lire, en effet, et méditer, cela est commun aux bons et aux méchants; les philosophes païens eux-mêmes ont su trouver par l'exercice de la raison une notion sommaire du vrai Bien. Mais, ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu gloire comme Dieu […] "Ils se sont abandonnés à leurs pensées", et "toute leur sagesse a été dévorée", car elle avait sa source dans l'étude des disciplines humaines, non dans l'Esprit de Sagesse, qui réjouit et nourrit avec une inestimable saveur l'âme dans laquelle elle se trouve; c'est d'elle qu'il a été écrit: "La sagesse n'entrera pas dans l'âme perverse". La vraie sagesse procède de Dieu seul[6]». Pour le Chartreux donc, la sagesse à l'œuvre dans la *lectio* monastique n'est pas le fruit humain de la lecture et de la méditation, mais l'accueil du don de l'Esprit Saint.

2. Hugues de Balma: union affective

Hugues de Balma conçoit quant à lui cette ultime union à Dieu comme purement affective, dénuée de contenu intellectuel. C'est ainsi qu'il entend à la fin du XIIIe siècle, le «*surge ignote*» dionysien. Car c'est dans la tradition des commentateurs de Denys le Pseudo Aréopagite qu'il faut le situer, en particulier à la suite de Thomas de Verceil. En bref, disons que celui-ci ordonne les étapes de l'élévation de l'âme vers Dieu selon les neuf chœurs angéliques. Avec les trois derniers on passe du *suspendium* où les deux puissances intellectuelle et affective étaient tendues vers Dieu à l'*excessus* où elles le reçoivent en pure grâce. Mais du Chérubin au Séraphin de l'âme, ultime étape de son élévation, l'intellect défaille laissant place à la seule *affectio principalis* encore appelée *apex mentis* ou *scintilla synderesis*.

Hugues de Balma, radicalisant cette interprétation de Denys propose une voie anagogique. Le passage par la voie purgative et la voie illuminative a pour but de parvenir à l'*excessus*, au rapt, qui est participation dès ici-bas à la vision béatifique. Tel est le sens de l'élévation anagogique. Pourtant, entre la contemplation des bienheureux et les élévations anagogiques possibles ici-bas, il n'y a pas de commune mesure. N'avons-nous pas ici un glissement de

[6] « Legere enim et meditari tam bonis quam malis commune est; et ipsi philosophi gentium, in quo summa veri boni consisteret, invenerunt ductu rationis. Sed *quia cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt*, […]. *Evanuerunt in cogitationibus suis* et *eorum sapientia devorata est*, quam eis contulerat humanae studium disciplinae, non Spiritus sapientiae qui solus dat sapientiam veram, sapidam scilicet scientiam quae animam cui inest inaestimabili sapore jocundat et reficit; et de illa dictum est: *Sapientia non intrabit in malevolam animam.* Haec autem a solo Deo est…», ID., ibid., p. 92, l. 112-125.

sens qui rapporte l'anagogique, non plus spécialement au sens de l'Écriture concernant les fins dernières, mais aux élévations amoureuses d'une âme encore *in via* ? Or comment passe-t-on de la voie illuminative à la voie unitive ? Hugues propose une analogie. Pour la construction des ponts de pierre, on commence par élever un étayage de bois[7]. Mais une fois la construction réalisée «en dur», on peut démonter l'étayage de bois et s'élever directement sur elle. De même celui qui se sera habitué à s'élever par les voies purgative et illuminative finira par pouvoir se dispenser de ce détour imaginatif et intellectif et se laisser élever tout droit par la voie unitive purement affective. Cette voie unitive est présentée comme la sagesse propre aux Chrétiens au livre III de la *Théologie Mystique,* citant Denys : « La sagesse est la connaissance très divine de Dieu connue par l'ignorance, selon l'union qui est au-dessus de l'esprit, quand l'esprit, s'éloignant de tout le reste, se quittant lui-même ensuite, est uni aux rayons plus que brillants, illuminé de la lumière inscrutable et profonde de la Sagesse.[8]» Or Hugues de Balma dans sa *Quaestio Difficilis,* oppose farouchement cette sagesse présentée comme union mystique affective, accessible aux simples, à celle revendiquée par les scolastiques: « Le bienheureux Denys réfute donc tous les docteurs scolastiques et spéculatifs, car ils estiment tout savoir alors qu'ils savent peu de choses ou ne savent rien, sauf peut-être par conjecture de la vraie sagesse qui attire l'esprit vers Dieu…[9] »

3. Guigues du Pont : comment articuler science scolastique et sagesse mystique ?

Guigues du Pont héritant de ces tensions recommande quelques années plus tard, "une pieuse lecture" du Traité de Hugues de Balma. Il tente une synthèse qui intègre contemplation spéculative et contemplation anagogique jugée supérieure. Écrit à la fin du XIIIe siècle, son *De contemplatione*[10] est ainsi une synthèse hétéroclite composée de trois livres indépendants. Leur structure est complexe. En fait le Livre I met en œuvre 12 degrés menant l'âme à l'union contemplative. Le livre II est consacré essentiellement à la contemplation anagogique centrée sur le Christ, de son humanité à sa divinité. Le troisième livre traitant en principe des deux vies active et contemplative évacue en fait la première dès le premier chapitre et consacre tous

---

[7] HUGUES DE BALMA, *Quaestio difficilis*, 40, réponse à la première objection, dans Hugues de Balma, *Théologie Mystique*, F. Ruello - J. Barbet eds., Paris 1995-1996 (SC, 208-209), t. II , p. 220, l. 10-14.

[8] DENYS LE PSEUDO-AREOPAGITE, *Noms Divins*, 7, Dionysiaca, I, p. 406, l. 1-4, cité par Hugues de Balma, ibid., l. 12-18.

[9] « Ideo beatus Dionysius omnes doctores scolasticos et speculativos confutat, quia omnia se scire existimant, cum tamen de vera sapientia, qua mens ad Deum trahitur, parum aut nihil, nisi forte coniecturando vel opinando, cognoscant… », HUGUES DE BALMA, QD 47, *Théologie Mystique*, op. cit., t. II, p. 228-230, l. 6-10.

[10] GUIGUES DU PONT, *De contemplatione*, Dom P. Dupont ed., Analecta Cartusiana 72, Salzbourg, 1985.

les autres à la seconde. Renvoyant à nos travaux antérieurs sur cet auteur[11], contentons-nous de restituer la mise en ordre du livre II par le tableau suivant:

Considération attentive	Méditation qui attire	Contemplation qui trouve
Scientialis	Sapientialis	Murenularis

L'état "murénulaire", renvoie au sermon 41 de Bernard sur le Cantique évoquant les boucles d'oreilles (*murenulae*) de la bien-aimée et correspond à l'état de l'âme redescendue de l'union mystique. Elle n'est pas comme celle des bienheureux installée dans la vision de Dieu, mais ne redescend pas non plus au niveau d'une contemplation spéculative. On peut encore tirer du livre III le tableau suivant :

Contemplation physique	Contemplation scolastique	Contemplation infuse
Miroir des créatures	Miroir des Écritures	Miroir des dons divins
Philosophes	(Théologiens?)	(Mystiques?)
Distrait les âmes faibles	Obstacle pour les curieux	Trois degrés

Vincent d'Aggsbach refusant tout compromis de cette nature radicalise encore au milieu du XVe siècle la position d'Hugues de Balma. Pour lui, l'union ultime correspondant au «*surge ignote*» dionysien doit être purement affective et ne comporter aucun élément intellectif. Il s'attaque ainsi à la tentative de synthèse proposée par Gerson. Rappelons ici par un schéma la structure que celui-ci met en place aux paragraphes 26-27 de sa *Théologie Mystique*[12]. Trois types de connaissance et d'affection correspondent aux trois puissances cognitives et affectives de l'âme.

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

Aucune place pour une contemplation intellectuelle aux yeux du Chartreux d'Aggsbach dans l'union anagogique réalisée par la théologie mystique. Dans son élan, le chancelier

[11] Cf. CHR. TROTTMANN, « Contemplation et vie contemplative selon trois Chartreux : Guigues II, Hugues de Balma et Guigues du Pont. Quelques points de repère dans une évolution. », Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 87 (4), oct.-déc. 2003, p. 633-680 "*Murenulas aureas faciemus...* ; « Dire la contemplazione : Guiguo du Pont, lettore di Bernardo di Chiaravalle », colloque de Sienne, dans *Ai limiti dell'imagine*, a cura di Clemens-Carl Härle, Quodlibet Studio, Macerata, 2005, p. 81-103.

[12] JEAN GERSON, *De Theologia Mystica*, II, 9 et 26-27, éd. et trad. M. Vial, *Sur la Théologie mystique*, Paris, Vrin, 2008, p. 70-77 et 138-143.

rassemblait en ce sommet de la contemplation et de la dilection : jubilation indescriptible, sagesse cachée de Dieu, théologie mystique conduisant aux extases anagogiques et supramentales, contemplation, dévotion, charité ou amour de charité, ne voyant en tous ces termes que diverses appellations d'une même expérience ultime[13]. C'est cette apparente confusion que refuse le Chartreux qui concède le rapport entre méditation et contemplation (Gerson en cela assume l'héritage d'Hugues de Saint-Victor et de Bernard de Clairvaux). Ce que nie Vincent d'Aggsbach, c'est qu'une telle définition de la contemplation convienne à la Théologie Mystique[14]. Celui qui sera aussi le détracteur de la docte ignorance accuse Gerson d'avoir méconnu l'*ignota consurrectio*, l'élévation inconnaissante en Dieu, propre à la théologie mystique. Or il s'attaquera aussi pour les mêmes raisons à Marquard Sprenger dont nous verrons bientôt les réponses. L'un des enjeux de cette controverse peut ainsi être formulé : la Théologie mystique peut-elle être considérée comme sagesse suprême ou doit-elle être envisagée comme une union purement affective ? Ayant ainsi rappelé ce contexte, voyons comment nos deux auteurs abordent le problème.

II Denys le Chartreux : les trois sagesses

C'est sans doute parce qu'il l'ignore que Vincent d'Aggsbach épargne son collègue Chartreux dont le traité sur la contemplation (1443) est pourtant contemporain de la *Docte Ignorance* du Cusain. Rappelons seulement ici que Denys de Ryckel est entré à la Chartreuse de Ruremonde aux Pays-Bas après une formation à l'université de Cologne, dans la chaire de saint Thomas. Son œuvre monumentale couvre 41 volumes de l'édition moderne in folio sur deux colonnes, comportant commentaires de l'Écriture, des Sentences, de divers auteurs comme Boèce ou Denys qui a sa préférence, mais aussi des traités théologiques et spirituels. Or le verset du *Livre de la Sagesse* cité dans notre titre se trouve en exergue du prologue de son *De Contemplatione*. Le Chartreux y explique que la sagesse est souverainement désirable et que par participation, l'esprit humain qui ne peut la contempler directement ici-bas, est progressivement déifié pour parvenir à être finalement uni dans la béatitude éternelle à la Sagesse incréée qui n'est autre que le Verbe divin[15]. Ce prologue recentre sur notre sujet la

---

[13] JEAN GERSON, *Théologie Mystique*, III 27, op. cit., p. 273, cité par VINCENT D'AGGSBACH, *Traité contre Gerson*, E. VANSTEENBERGHE ed., *Autour de la docte ignorance*, Munster 1915, p. 199.

[14] « Concedo enim quod contemplacio est consideracio […], sed nego hoc convenire mistice theologie, que est quedam 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 de la docte ignorance*, Munster 1915, p. 199.

[15] « Sapientiam nobis potissime amandam desiderandamque unigenitus Filius Dei edocuit, qui in actu sapientiae felicitatem nostram constituens, Patri aeterno deprompsit: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. Etenim, quum Deus sit summa, vera ac plena sapientia, participatione

réflexion sur la contemplation et la théologie mystique. L'enjeu central est la sagesse : fin béatifiante et moyen de déification. Mais qu'en est-il de celle des philosophes qui n'ont pas pu bénéficier de la grâce sanctifiante[16] ?

Il conviendra donc de discerner entre les diverses formes de sagesse. Certes, Dieu, comme être premier est la cause de toutes les essences, comme souverain bien celle de toute bonté, comme premier vivant, de tout ce qui vit et comme premier sage, source et modèle de toute sagesse[17]. Pourtant, Denys précise que toutes les formes de sagesse ne découlent pas de la même manière et directement de lui, mais certaines nécessitent effort et apprentissage, éventuellement sous un maître[18]. Certes, les anges ont pu bénéficier de leur sagesse et de leur science en Dieu lors de leur conversion, mais d'aucuns comme saint Thomas supposent qu'ils ont été créés dans la grâce sanctifiante et la charité, certes avec la foi et l'espérance. Dans ces conditions, il faut considérer qu'ils ont été créés avec (*concreata*) les dons (du Saint Esprit) de science et de sagesse correspondant. Le Chartreux signale que les théologiens ne sont pas unanimes à ce sujet. Il précise toutefois que tous s'accordent, suivant en cela Aristote, pour dénier une telle connaissance aux humains sauf éventuellement pour leur habitus confus des premiers principes tant spéculatifs que pratiques[19]. Les humains ne naissent pas avec la sagesse, ni même la science infuse. Seule la syndérèse ou l'étincelle de l'intelligence donnant respectivement accès aux premiers principes moraux ou logiques comme celui de non contradiction sont créés comme des logiciels déjà gravés en l'âme.

La sagesse humaine doit donc commencer par être naturelle et acquise : c'est celle des philosophes qui remonte aux réalités immatérielles, intellectuelles, voire immortelles[20].

---

sapientiae Dei humana mens deificatur, atque angelicis mentibus parificatur; et quamvis in vita praesenti nequeat mentis humanae sapientia angelicorum spirituum sapientiae adaequari, potest tamen homo fidelis nunc eatenus in caritate sapientiaque infusa proficere, ut mereatur in patria nonnullis supernis spiritibus in sapientiae venustate ac gloria praefulgere, tanquam fontanae et increatae Sapientiae intimius feliciusque unitus. », DENYS LE CHARTREUX, *De Contemplatione*, I, Prologue, *Opera Omnia*, 41 (Opera Minora 9), Trournai, 1912, p. 135, 1, A-C.

[16] « Haec est vera, divina ac salutaris sapientia, quam solus Spiritus Sanctus diffundit et condit in mente creata: quam nemo reproborum sortitur usque in finem, nullus quoque philosophorum cognovisse aut recepisse censetur. », ID., ibid., 2 A.

[17] « Quemadmodum Deus ut primum ens omnibus est causa essentiae et essendi, atque ut primum bonum omnibus est causa bonitatis et appetendi, item ut primum vivens omnibus est causa vivendi et vitae; ita ut primum sapiens, seu prima, fontana et exemplaris sapientia, omnibus est causa sapientiae, intelligentiae atque notitiae. », ID., ibid., art. II, p. 136, 2 A.

[18] « ... ipsam vero babitualem seu actualem sapientiam sive notitiam non omnes immediate a Deo causaliter sortiuntur, sed aliqui per considerationem, laborem aut studium aliorumque instructionem, sapientiam et notitiam adipisci noscuntur. », ID., ibid., 2 C-D.

[19] « Sed omnes isti, Aristotelem et Peripateticos imitando, adstruunt mentibus humanis scientias non esse concreatas nisi secundum habitum quemdam confusum, quo naturaliter primis consentit principiis quilibet homo, tam in speculativis quam practicis. », ID., ibid., 137 1 A-B.

[20] « Est itaque in hominibus primo quaedam sapientia naturalis et acquisita ac philosophica; estque sapientia ista immaterialium, intellectualium immortaliumque naturarum (praesertim ipsius supersimplicissimi ac invariabilis

Inférant des effets la cause, ils accèdent du visible à l'invisible et le Chartreux cite ici implicitement Rm 1, 20. Toutefois, l'homme étant créé en vue de la béatitude surnaturelle, cette première sagesse naturelle ne saurait lui suffire[21]. Il fallait donc aussi une sagesse surnaturelle qui lui fasse connaître dans la foi et par la Révélation les vérités sur Dieu telles qu'on les trouve recueillies dans les articles du Credo. Toutefois, cette sagesse surnaturelle s'avère double. L'une relève de la grâce *gratis data*, et est acquise par le moyen humain de l'étude, même si elle procède à l'origine d'une révélation surnaturelle. Or, comme la foi est formée par la charité, cette sagesse reste informe chez ceux, et ils sont nombreux à son époque, précise le Chartreux, qui étudient, s'approprient, voire enseignent une telle sagesse sans vivre dans la charité infuse par la grâce sanctifiante[22]. Il rapporte leur sagesse au charisme du « *sermo sapientiae* » mentionné par Paul en I Co XII, 8.

Il y a donc encore une troisième sagesse, proprement contemplative, animée elle, non par le seul charisme, mais par le don de sagesse, qui ne saurait se passer de la grâce sanctifiante et de la charité[23]. Le Chartreux précise qu'elle seule étant infuse et formée par la charité est méritoire du salut. Elle peut ainsi juger par connaturalité, et non de l'extérieur par le truchement d'un concept. Nous reconnaissons ici l'exemple repris par Thomas à Aristote[24]. Il existe une science morale, mais mieux que le moraliste, l'homme vertueux est le chaste juge de ce qui est vertueux et chaste. Denys transpose analogiquement ce jugement par connaturalité des vertus morales aux vertus théologales et ainsi, celui qui juge par une telle sagesse des choses divines en goûte en même temps la saveur. La sagesse était pour Aristote une vertu intellectuelle acquise. Celle dont il est ici question est infuse par l'actualisation du don du Saint Esprit. C'est par excellence l'acte d'une telle sagesse inspirée qui pourra être

---

Dei) cognitio, quantum ex rerum cursu, natura ac ordine hujusmodi queunt cognosci. Invisibilia namque Dei per ea quae facta sunt, ab homine intelliguntur, juxta Apostolum. Effectus quippe causam repraesentat et cognitam facit. », ID., ibid., B-C.

[21] « Verum, quum homo propter supematuralem beatitudinem sit creatus, non ei suffecit sapientia naturalis, sed fide ac supernaturali sapientia eguit, per quam sapientiam ea de Deo cognoscit quae naturali ratione non elucescunt, nec inveniri cornprehendique possunt, sed divinitus revelata sunt Patribus sanctis, Apostolis ac Prophetis, sicut ea quae subcadunt fidei articulis. », ID., ibid., p. 137, 1 C.

[22] « Insuper, sapientia ista supernaturalis est duplex. Una quae numeratur inter dona gratiae gratis datae: quae scholastica nuncupatur, quia humano discitur studio, quamvis primo et originaliter supernaturaliter sit infusa atque divinitus revelata. Potest quoque esse, imo et est informis in multis, qui quum sine caritate et gratia gratificante infeliciter vivant, praedictam tamen sapientiam discunt, habent aut docent. De qua ait Apostolus: 'Alii per Spiritum datur sermo sapientiae' », ID., ibid., p. 137, 1 C-D.

[23] « Alia demum supernaturalis sapientia ponitur inter dona gratiae gratum facientis, quoniam sine gratia ista et caritate nequit haberi; estque desuper infusa, formata ac salutaris, per quam mens nostra bene discernit, sentit et judicat de Deo atque divinis sub fide cadentibus, non solum per veram notitiam et clarum quemdam rationis intuitum, sed etiam per conformitatem et connaturalitatem nostri affectus ad ea, quemadmodum virtuosus, temperatus et castus bene judicat de virtute, sobrietate et castitate: quod fit per sapidum quemdam amorosumque gustum divinorum. », ID., ibid., 2 A-B.

[24] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 6, 1113 a 29 sq.; IV, 14, 1128 ,a 31; X 5, 1176 a 17, Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae, Ia*, q. 1, a.6, ad. 3m.

appelé contemplation[25]. Elle seule sera susceptible de correspondre à la définition de la contemplation comme « connaissance affectueuse, manifeste et authentique de la divinité suressentielle et de ce qui s'y rapporte[26]». Sans la charité, elle serait « froide, stérile, informe ». Il faut donc que la contemplation corresponde à la sagesse don du Saint Esprit (et non seulement charisme)[27]. Si les deux autres sagesses, philosophique et théologique (scolastique) sont jugées dignes de partager un tel nom, c'est dans la mesure où elles-mêmes pourront être assumées et vivifiées par la charité. Au-delà de ces trois sagesses humaines, Denys distingue un quatrième sens du terme, désignant cette fois la Personne du Verbe comme Sagesse éternelle du Père[28]. Cet attribut n'est-il pas l'analogie propre désignant la seconde Personne de la Trinité comme sagesse incréé de Dieu ? Nous pouvons ainsi rassembler les quatre niveaux de sagesse distingués par Denys dans le tableau suivant :

Sagesse incréée	Verbe divin, Sagesse éternelle du Père			(Charité)
Sagesse créée	Don, infuse	Théologie mystique	Grâce sanctifiante	requise
	Foi + étude	Théologie scolastique	Grâce charismatique	possible
	Étude/nature	Philosophie	Lumière naturelle	possible

Moyennant ces précisions qui mettent à distance la théologie scolastique, le Chartreux du XVe siècle peut assumer les définitions de la contemplation proposées dans le cadre de la mystique du XIIe siècle par Hugues ou Richard de Saint-Victor, voire Bernard de Clairvaux. En cela, la conception de la sagesse qui émerge ici est bien nouvelle, assumant à la fois l'héritage de la mystique spéculative et celui d'une scolastique remise à sa place, même si elle est d'esprit thomiste.

Notons que paradoxalement, la sagesse des philosophes, pourvu qu'elle se mette au service de la théologie mystique, est moins dépréciée que celle des théologiens scolastiques : « Comme la nature, c'est-à-dire la créature est au service du Créateur, ainsi la sagesse naturelle et la

[25] « Postremo, hujus sapientiae actus potissime contemplatio ipsa asseritur, sicut post pauca clarius deducetur. », DENYS LE CHARTREUX, *De Contemplatione*, I, 2, op. cit., p. 137 2 C.

[26] « Denique contemplatio proprie sumpta, est superessentialis Divinitatis et earum quae referuntur ad eam, affectuosa, prompta atque sincera cognitio », ID., ibid., I, 3, pp. 137, 2 D-138 1 A.

[27] « Porro cognitio Dei, si non fuerit caritate formata virtuosisque actibus perornata, frigida, sterilis et informis consistit. Hinc necesse est affectuosam hanc esse, si contemplatio dici merebitur: praesertim quum (juxta praetacta) contemplatio sit actus sapientiae quae donum vocatur, quae esse non valet informis, sed divinorum sapore conditur, et caritati inseparabiliter counitur. Quod si sapientiae quoque naturalis ac philosophicae actus, et item sapientiae theologicae, acquisitae sive infusae (quae gratiis gratis datis annumerantur) actus, contemplationis nomine ferantur condigna, hoc non erit nisi in quantum habitus illi gratia gratificante fulciuntur, et ita eorum actus meritorii fiunt. », ID., ibid., p. 138, 1 C-D.

[28] « Loquitur autem sacra Scriptura frequenter de unigenito Filio Dei sub nomine sapientiae : ipse enim est increata Sapientia, Verbum et Veritas Dei Patris. », ID., ibid., I, 2, p. 137, 2 C.

science des philosophes doit servir la sagesse théologique et surnaturelle des Chrétiens.[29] » Certes il s'agit de se réapproprier les vérités dont les païens sont, selon le mot d'Augustin, les injustes possesseurs, mais en osant se mettre à l'école de Platon et d'Aristote qui ont parlé avec justesse de la vie contemplative, définie par sa finalité qui est la connaissance de la vérité[30]. C'est ce que le Chartreux retient de la distinction établie par Thomas à la suite d'Aristote, plaçant ainsi la vie des contemplatifs dans la droite ligne de celle des philosophes en quête de vérité. Il reconnaît que Platon comme Aristote plaçait la félicité dans la contemplation de Dieu, conçu déjà par les platoniciens comme Souverain Bien, voire comme Père[31]. Toutefois, leur connaissance de Dieu ne mérite pas selon Denys d'être appelée contemplation dans le plein sens du terme. Il ne partage pas les raisons des scolastiques voyant dans la philosophie une sagesse purement spéculative par opposition avec la *sapida scientia* des théologiens. Cela ne tient pas à ses yeux dans la mesure où la sagesse platonicienne conduit à l'amour de Dieu comme Souverain Bien et celle d'Aristote aux vertus héroïques, obtenus par des contemplatifs au nombre desquels Plotin doit aussi être compté. Mais s'en tenant à une béatitude et à un amour de Dieu seulement naturels, leur sagesse n'est pas informée par la charité conduisant au salut. C'est à ce titre (seulement) qu'elle n'est pas pleinement contemplation aux yeux du Chartreux[32]. Mieux, il conviendra que certains philosophes se sont approchés de la théologie mystique et même de l'extase[33]. La charité n'est-elle pas encore, au dire même du Chartreux, ce qui fait la différence entre une théologie scolastique affirmative purement charismatique et la théologie mystique négative ?

Pourtant, Denys assume pleinement l'héritage de l'une comme de l'autre sagesse en un agencement complexe. Il distingue dans le premier livre cinq espèces de contemplation selon l'objet qu'elles considèrent: la Trinité, la simplicité suressentielle, l'Incarnation du Verbe, les dons de la grâce et enfin de la nature, le Chartreux assume tout l'héritage de la culture chrétienne (scolastique, patristique et monastique, mais aussi *devotio moderna,* que le lecteur retrouve au second livre du traité organisé de manière topique par auteur) et même de la culture philosophique. Ainsi ressort la structure pleinement thomiste qui fonde la mise en place dès les premiers chapitres des différents types de sagesses, mais aussi le souci d'assumer les plus belles avancées de la théologie monastique du XIIe siècle, victorine et cistercienne, prolongeant les grands acquis patristiques; sans oublier les percées de la *devotio*

[29] « Creatori servit natura seu res creata, sic divinae, supernaturali ac theologiae sapientiae Christianorum servire debet naturalis sapientia atque scientia philosophorum. », ID., ibid., I, 4, p. 138 2 D.
[30] ID., ibid., I, 11, p. 144-145.
[31] ID., ibid., I, 9, p. 143.
[32] ID., ibid., I, 10, p. 143-144.
[33] ID., ibid., III, 7, p. 262.

moderna qui viennent s'articuler aux sommets de la contemplation mystique envisagée dans la perspective dionysienne. Ainsi la troisième partie peut-elle donner une interprétation franchement intellectualiste de la connaissance atteinte dans la Théologie Mystique, très proche de la docte ignorance de Nicolas de Cues, tout en faisant une large place au rôle de l'affectivité et à l'analyse des différents états extatiques.

Synthèse de la culture chrétienne à la fin du Moyen Age, admirable, mais aussi joyeuse puisque, à ceux qui seraient tentés comme bientôt Vincent d'Aggsbach, de considérer l'ascension vers la contemplation de la sagesse mystique comme laborieuse et affligeante, il répond qu'elle est d'autant plus facile et joyeuse qu'elle se laisse baigner par les charismes du Saint Esprit[34]. Comprenons que cet acte simple de la vie contemplative posé dans la grâce sanctifiante et qui n'est autre que la contemplation simplifiée de Dieu, correspond encore avec la jubilation de la louange accueillante aux charismes. Denys rejoint ici l'intuition originelle de son tout premier écrit : la louange est une sagesse. Porter sans cesse son attention sur Dieu par la louange des psaumes en particulier c'est installer son esprit dans une attitude de sagesse. Plus exactement l'acte de la louange auquel l'intelligence humaine est appelée dans l'éternité, commencé ici-bas très imparfaitement, ne relève pas des seules vertus de piété ou de religion (rapportées par Thomas à la justice). Louer Dieu en toute circonstance est un acte de sagesse qui convient spécialement à l'état de vie des contemplatifs, à son actualisation dans l'acte simple de sagesse contemplative[35].

Car la contemplation est selon Denys le Chartreux l'acte même de la sagesse, mais non de n'importe laquelle, de celle qui est don du Saint esprit[36]. Cet acte va être posé selon une double modalité, affirmative ou négative, comme nous le verrons bientôt, délimitant ainsi deux types de contemplation auxquelles sont consacrées respectivement la première et la troisième partie du Traité. Ainsi, du côté de la théologie négative, cet acte du don de sagesse s'identifiera avec la théologie mystique. Denys prend soin de répondre par avance à une objection que nous retrouverons chez Vincent d'Aggsbach. Si la Théologie Mystique doit être identifiée avec le don de Sagesse, elle est à portée de tout baptisé qui reçoit les sept dons du

---

[34] « Nempe ut saepe iam patuit, mysticae theologiae exercitium supernaturale est penitus, et tanto facilius atque jucundius exstat, quanto mens exuberantioribus charismatibus Spiritus Sancti praevenitur, regitur atque juvatur. », III, 11, p. 267 2A.

[35] « Postremo, contemplativae vitae non mediocris excellentiae dignitatisque actus est, laudibus Creatoris insistere corde seu ore, quemadmodum scriptum est: 'Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo'; et denuo: 'Cantabo Domino in vita mea, psallam Deo meo quamdiu sum'. Ad contemplativae equidem vitae professores potissime constat pertinere illud Apostoli: 'Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino'. », ID., ibid., I, 12, p. 147 1B-C. Nous retrouvons ici chez Denys une intuition qui anime notre essai *La voix enchantée*, Presses universitaires de Bourgogne, 1998.

[36] « Quoniam contemplatio actus est sapientiae non cujuscumque, sed ejus praecipue quae donum est Spiritus Sancti… », ID., ibid., I, 13, 147 1D.

Saint Esprit avec la grâce sanctifiante. Mais Denys précise que débutants, progressants et parfaits n'actualisent pas également le don de sagesse. La Théologie Mystique est la sagesse à son plus haut degré de perfection[37].

Avant de revenir sur la spécificité de la théologie négative, comprenons que cet acte contemplatif qu'il soit positif ou négatif, est essentiellement intellectuel. L'union affective qui y conduit n'en est qu'une disposition mais ne saurait en constituer l'essence ni la forme pour le Chartreux thomiste. Dans la première partie du Traité, Denys fait la différence entre syndérèse et étincelle de l'intelligence. Toutes deux peuvent être conçues comme des « *habitus concreatos* » et non acquis. La syndérèse dans l'ordre pratique et l'étincelle de l'intelligence dans l'ordre spéculatif ne sont autres que ces lumières nous rendant capables d'intuitions divines et créées avec notre âme rationnelle pour la tourner vers Dieu[38]. D'où leur infaillibilité et leur inextinguibilité. S'il reprend dans la première partie de son traité, selon la tradition dionysienne la triple voie qui conduit à la connaissance suprême de Dieu: voie purgative, illuminative, unitive, Denys ne fait en revanche aucune concession à Hugues de Balma qu'il critique sévèrement et systématiquement dans la troisième partie. Au chapitre 14, il se demande si la Théologie Mystique est essentiellement amour ou connaissance, et quel est son sujet. Après avoir rappelé l'hésitation des docteurs, il tranche avec clarté dans un sens intellectualiste. Formellement et dans son essence, la Théologie Mystique ne saurait être amour ou ferveur, mais connaissance[39]. Sagesse unitive, elle doit être rapportée comme habitus à l'intellect. Et le Chartreux prend à témoin Denys le Pseudo Aréopagite qui voit en elle un dialogue avec Dieu, une vision (certes non sensible, mais intellectuelle). Dialogue et vision ne sauraient être rapportés qu'à l'intellect. Pourtant, l'affectivité offre un complément et c'est à partir d'elle que l'intellect est mu à son exercice[40]. Mais la béatitude qui est anticipée imparfaitement dans la contemplation suprême atteinte par la Théologie Mystique

---

[37] ID., ibid., III, 10, p. 265.

[38] « Dicitur autem lux ista animae concreata, scintilla, quia ad instar scintillae volantis ab igne, parvum lumen est respectu luminis mentis angelicae, itemque propter splendorem cognitionis atque ardorem inclinationis ad bona: per eam etenim anima conspicit verum et inclinatur ad bonum. Synderesis quippe in principiis practicis non errat, quin semper ei repugnet quod illis contrarium est. Ideo scintilla intelligentiae in nullo in toto extinguitur. », ID., ibid., I, 6, op. cit., p. 141 1D-2A.

[39] « Simpliciter ergo et plane procedendo, dicendum quod mystica theologia non est formaliter seu essentialiter amor aut fervor, sed cognitio; ejus quoque subjectum est intellectus, non vis affectiva. Primo, quia (ut jam saepe patuit) haec theologia est realiter sapientia unitiva, quae tam vere est in intellectu quam ejus actus seu habitus, qui vere est sapientia. », ID., ibid., III, 14, p. 270 1B.

[40] « Verumtamen mystica theologia quoad suum complementum ac formativum, et quantum ad id quo movetur et excitatur in exercitium suum, est in apice affectivae, videlicet quoad amoris fervorem. Unde contemplatio contemplativaque vita consistit in via purgativa dispositive, in via illuminativa formaliter, in via unitiva seu perfectiva completive: quemadmodum beatitudo essentialiter est in intellectu, quum sit cognitio Dei, Deo id ipsum dicente, 'Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum' ; completive vero in voluntate. », ID., ibid., 2A-B.

ne saurait consister essentiellement qu'en une connaissance de Dieu. Le thomisme du Chartreux reste ici impeccable alors même qu'il entend assumer les plus hauts sommets de la mystique dionysienne. Il prend la peine de rappeler que toute connaissance extatique de la divine essence ainsi atteinte en cette vie reste dans le cadre de la théologie négative distinguée par Denys et donc très en deçà de la vision béatifique atteinte de manière définitive par les bienheureux[41]. Cela est cohérent avec sa conception de la contemplation anagogique et négative qu'il considère comme intermédiaire entre la contemplation positive et la vision des bienheureux dans la Patrie.

II Marquard Sprenger : Vraies et fausses sagesses

Le troisième lecteur de Denys visé par Vincent d'Aggsbach dans la constitution du monstre qu'il entendait combattre, Gershumar, proposait à notre question de la sagesse et à celle de la théologie mystique, une solution encore différente de celles de Gerson ou du Cusain, voire aussi de Denys dont il est plus proche toutefois. Le Gerson de la *Théologie mystique* construit, nous l'avons vu, 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. Nous avons évoqué ailleurs la lecture alternative du pseudo-Denys proposée par le théologien Munichois[42] et rappelé les deux sources par lesquelles nous sont connus ses écrits inédits sur la théologie mystique[43]. 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[44]. Dans la première il expose sa conception de la théologie mystique, la seconde revient au texte de Denys pour élucider ce

---

[41] « Postremo, frequenter ostensum est alibi, Deum per speciem non posse videri nisi divina essentia uniatur menti tanquam intelligibilis forma. Sed talis conjunctio vitae praesentis (quoad actum ejus) conditionem vehementer omnino transcendit. Ideo, secundum divinum Dionysium, in hac vita perfectissime unimur Deo per abnegationem, tanquam incomprehensibili et ignoto. Ad Moysen quoque Dominus loquitur: 'Non videbit me homo et vivet'. Itemque in Joanne habetur: 'Deum nemo vidit unquam'. Sed et Paulus de eo loqui exorsus: 'Quem nemo (inquit) hominum vidit unquam nec videre potest', scilicet in statu praesenti, modo nunc dicto. », ID., ibid.,III, 24, p. 287 1C-D.

[42] Cf. Supra, n. 3.

[43] Cf. Supra, n. 4.

[44] « 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 partes 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 Sprenger, *Elucidatorium mysticae theologiae M. Marquardi Sprenger de Monaco.* - (*Prologus*), Copié par Bernard de Waging, Ms. Clm. 18600, f. 359 r, édité par H. Rossmann, « Der Marquard Spenger… », art. cit., p. 397.

qu'il entendait par théologie mystique dans une perspective où Marquard tente 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). Dans les deux premiers, il revient sur les commentaires de Thomas Gallus et de Robert Grosseteste invoqués en sa faveur par son adversaire, et il montre que ces autorités peuvent aussi bien être interprétées dans son sens[45]. Dans le second, 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[46]. Rappelons qu'il ne bénéficie pas comme le cardinal Nicolas de Cues de la traduction de Traversari et il exprime dans le traité suivant sa préférence pour la version de Scot, plus proche du texte en un mot à mot dont s'éloignent Thomas Gallus et Robert Grosseteste qui introduisent des gloses[47].

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

---

[45] « 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 objectionibus, prout potuit, ipsa impugnavit. Quibus impugnationibus et objectionibus 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, ibid.

[46] « 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, éd. H. Rossmann, ibid.

[47] « 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, éd. H. Rossmann,ibid., p. 404.

inhérents à toute connaissance de Dieu ici-bas (référence implicite à I Co 13, 12), sans pour autant atteindre à la perfection de la vision béatifique dans la patrie céleste[48].

Pour aller rapidement à l'essentiel de la lecture spécifique de Denys par Marquard Sprenger, comprenons comment il articule les dimensions intellective et affective de la théologie mystique. 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, l'ennoblissement de la puissance affective par la charité, mais aussi celui de l'intellective par les dons du saint Esprit, donnés de manière indissociable par la sagesse divine[49]. Sa théologie de la grâce inspirée de saint Thomas constitue 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, 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 laquelle le théologien munichois s'oppose à Hugues de Balma et à son disciple chartreux. Certes, Dieu peut, selon 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[50]. Aussi, loin d'être purement affective, 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 est le dernier des écrits de Marquard Sprenger dans la controverse de la Théologie Mystique, apportant la réponse la plus ultime à de nouvelles attaques de Vincent d'Aggsbach[51] : pas de charité, répond le théologien Munichois sans

---

[48] « 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, éd. H. Rossmann, ibid., p. 398.

[49] « 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.

[50] «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.

[51] « 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

croissance dans l'intelligence, des dons du Saint Esprit. Et à son correspondant bénédictin qui voudrait à la suite certains théologiens, 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, mais Marquard semble plus précis que Denys le Chartreux sur ce point. Certes, l'accès aux dons du Saint Esprit et à celui de sagesse en particulier, suppose la charité, mais il demeure le fait de l'intelligence. Rappelons que pour saint 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. Marquard invoque l'autorité de Bonaventure[52] sur la connaissance expérimentale de Dieu : la théologie mystique, si elle doit être consommée dans l'affectivité, commence dans l'intellect. 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, correspond ainsi pour Marquard Sprenger, comme pour Denys le Chartreux, à la théologie mystique informée par le don du saint Esprit. Comme lui, il la situe au sommet (ou presque) d'une hiérarchie à peine différente, mais plus complète, des différentes formes de sagesse qu'il déploie dès le début de son premier traité décrit par E. Vansteenberghe.

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 décompose quant à elle en trois, conformément à l'enseignement de saint Thomas (Summa Theologiae *IIa IIae*, q. 45, a. 1, ad. 1) reprenant 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, dans sa Postille sur le

---

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, éd. H. Rossmann, « Der Magister…», art. cit., p. 398.

[52] « 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.

Prologue de Jean et recouvre selon Marquard Sprenger celle présente chez Hugues de Saint-Victor dans le Prologue de son Commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, entre sagesse mondaine et sagesse divine. Certes, dans la spéculation des philosophes dont la contemplation ne s'achève pas moins en Dieu, la part de la subtilité intellectuelle l'emporte sur celle de la ferveur affective[53]. Il établit encore une ultime division de cette sagesse divine ou des saints, appelée « Théologie mystique des Chrétiens » en référence au pseudo-Aréopagite. Celui-ci permettrait de distinguer une sagesse commune des chrétiens partagée par le plus grand nombre[54], d'une autre, mystique, cachée, connue et possédée par une élite très restreinte car elle est d'origine divine et dépasse toute science ou connaissance acquise humainement[55]. 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[56]. La théologie mystique de Denys se retrouve ainsi au-delà de la contemplation victorine, au sommet d'une hiérarchie des sagesses créées que nous pouvons résumer dans le tableau suivant :

Sagesse incréée		
Sagesse créée		
Bonne		
	Théologie mystique (grâce spéciale)	
	Sagesse commune des Chrétiens (grâce)	
	Sagesse des philosophes (part de la nature)	
Perverse		Recherche
	Terrestre	Richesses matérielles
	Animale	Bien-être physique
	Diabolique	Domination/orgueil

[53] « In tali speculanti, plus facit subtilitas intellectus quam fervor affecus », ID., *Elucidatorium*…, I, Ch. 1, cité par E. VANSTEENBERGHE, *Autour*…, op. cit., p. 51.

[54] « Sapientia christianorum pluribus nota et communiter habita . . . Sapientia christianorum mistica, abscondita et a paucissimis habita et a paucissimis nota.», ID., ibid., I, Ch. 2., cité par E. VANSTEENBERGHE, *Autour*…, op. cit., p. 52.

[55] « Cognicio divinitus inmissa (que) excedit omnem scienciam aut cognicionem humanitus acquisitam. […] Sapiencia superhumana, […] Non solum datur doctis et scolasticis, sed eciam aliis… », ID., ibid., I, Ch. 10, cité par E. VANSTEENBERGHE, ibid.

[56] « Et sicut in theologia christianorum communiter habita mens non supergreditur modum humanis industrie, ita in theologia christianorum affectus communiter habita, mens non transcendit amandi modum christianorum communem. » , ID., ibid., Ch. 2, cité par E. VANSTEENBERGHE, ibid.

Conclusion : Afin de faire une place à la théologie mystique, qui ne saurait se situer qu'au sommet de toute contemplation humaine (mais en-dessous de la Sagesse incréée), nos deux auteurs sont amenés à y voir une sagesse inspirée par le don du Saint-Esprit, ce qui suppose la charité. Pourtant, l'un et l'autre refusent de la considérer comme une union à Dieu purement affective, ce qui les oblige à trouver une autre manière de la distinguer des autres formes de sagesse. La touche particulière apportée par Marquard Sprenger est l'insistance sur le rôle du Saint Esprit et de ses dons dans cette connaissance suprême qu'il oppose à la sagesse philosophique de type aristotélicien obtenue par abstraction à partir des phantasmes[57]. Cela l'amène à dénoncer la prétention des artiens du XIIIe siècle à une béatitude humaine atteinte ici-bas par la seule contemplation philosophique sans référence à la grâce. Justement, pour le théologien Munichois, même la béatitude d'ici-bas, dans la 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[58]. 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 retrouvait des réflexions du même ordre dans le traité sur la contemplation de Denys le Chartreux : pour lui, même s'ils se sont élevés jusqu'à l'extase et aux vertus héroïques par des habitus naturels, les philosophes antiques n'ont pu atteindre la sagesse suprême faute de la grâce sanctifiante. L'originalité de Marquard Sprenger est encore de penser précisément l'articulation dans le cadre de la théologie mystique entre l'union de la volonté opérée par la charité et les lumières intellectuelles qui en accompagnent la croissance sous l'influence des dons du Saint Esprit. C'est ainsi que la théologie mystique se retrouve en position d'être la sagesse créée la plus élevée, atteinte dans la charité grâce au don de sagesse, ce qui est également vrai pour Denys le Chartreux. Elle reste toutefois pour Marquard une grâce exceptionnelle réservée à quelques mystiques. Paradoxalement il n'en va pas de même pour le Docteur Extatique qui se contente de noter qu'elle relève de la grâce sanctifiante. Certes, il a conscience que cette réception de la lumière prodiguée par le Don du saint Esprit réalise à des

---

[57] « 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, éd. H. Rossmann, *ibid.*, p. 402.

[58] « 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.

degrés divers la Sagesse relevant de la grâce ordinaire, chez les commençants, les progressants et les parfaits. Mais dans les trois cas, elle relève de la grâce sanctifiante, celle que Marquard rapporterait à la Sagesse ordinaire des chrétiens, sans requérir pour le Chartreux une grâce mystique supplémentaire et exceptionnelle.

En revanche, et c'est là son originalité, il oppose ainsi la théologie mystique, sagesse relevant du don du Saint Esprit dans la charité, à la théologie scolastique appuyée sur la seule grâce charismatique et que bien des malheureux à son époque étudient, voire enseignent, selon lui sans être dans la charité, c'est-à-dire en état de péché mortel ! Cela n'empêche pas certains d'exercer leur magistère théologique en état de grâce, mais du coup, la sagesse des philosophes est moins décriée par le Chartreux dans la mesure où elle se met facilement au service de la sagesse théologique et peut, elle aussi, être poursuivie par une âme en état de grâce. Mais dans les deux cas et pour les deux théologiens, seul l'exercice de la sagesse philosophique ou théologique en état de grâce sera méritoire, entendons par l'articulation entre charité et habitus de sagesse philosophique ou théologique.

Nous avons ainsi vu nos deux auteurs obligés par leur réflexion sur la théologie mystique et principalement pour répondre à son interprétation erronée dans une mystique purement affective, à produire une hiérarchie des Sagesses. Toutes deux placent la Sagesse incréée, Verbe éternel au-delà de toute forme de sagesse créée. Celle de Marquard complète le bas du tableau en ajoutant les trois formes de sagesse perverse distinguées par saint Jacques. Au bas de l'échelle des bonnes sagesses, l'un comme l'autre place la sagesse philosophique, partant des réalités naturelles et recourant à la lumière naturelle de l'intelligence humaine pour remonter jusqu'au principe divin. Les deux autres sagesses proprement chrétiennes requièrent la grâce : grâce charismatique pour la scolastique, sanctifiante pour la Sagesse correspondant à la théologie mystique pour le Chartreux. Celle-ci reste ainsi accessible selon lui aux simples, alors qu'elle requiert une grâce mystique exceptionnelle pour Marquard Sprenger.

Reste que, faute du baptême, les philosophes antiques demeurent exclus pour l'un comme pour

l'autre auteur, de la sagesse suprême. Ne faudrait-il pas envisager après Vatican II, une grâce spéciale du philosophe, voire du poète (comme le suggérait Baudelaire), anticipant comme (voire par l'intercession de) la Vierge Marie la grâce du salut, sans baptême sacramentel ?

Christian Trottmann, CNRS, CESR, Université de Tours