



HAL
open science

”La mystérieuse allégresse du cœur” : début d’incursion dans l’inconscient mystique

René Tixier

► **To cite this version:**

René Tixier. ”La mystérieuse allégresse du cœur” : début d’incursion dans l’inconscient mystique. Colette Stévanovitch; René Tixier. Surface et profondeur. Mélanges offerts à Guy Bourquin à l’occasion de son 75e anniversaire, 7, Association des médiévistes anglicistes de l’enseignement supérieur, pp.367-387, 2003, GRENDEL, 2-901198-35-X. hal-04694752

HAL Id: hal-04694752

<https://hal.science/hal-04694752v1>

Submitted on 11 Sep 2024

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.

« La mystérieuse allégresse du cœur » :

début d'incursion dans l'inconscient mystique

« Inconscient mystique » : cette formule plus qu'heureuse, trouvée sous la plume de Guy Bourquin, est à l'origine du titre *La surface et la profondeur* proposé pour ces *Mélanges*.¹ En elle, en effet, se conjuguent d'emblée surface et profondeur, tant il est vrai que le profond ne peut pas, tôt ou tard, ne pas faire surface. Si elle est offerte ici, couplée à une autre formule elle aussi plus qu'heureuse due à un éminent théologien de la vie spirituelle, Marie-Michel Labourdette O. P., c'est pour affirmer sans plus tarder que l'inconscient mystique, dont la réalité n'apparaîtra qu'à l'œil exercé, a son siège au cœur de l'homme, et que le secret du mystique est avant tout un mystérieux secret de joie.

¹ La formule *inconscient mystique*, citée plus bas dans son contexte, est à mettre en relation avec d'autres formules de Guy Bourquin présentes dans d'autres écrits, telles que *l'affinité du créé à l'incrédé* [voir *infra* note 5] ou encore le *VIRTUEL divin (enfoui, insoupçonné)* qui entre dans la « complexité de l'homme » [*La vie spirituelle*, 622, p. 693 ; voir *infra* note 36]. Cette expression est reprise ici en référence directe à la mystique chrétienne dans sa spécificité, sans pour autant exclure toute ouverture possible aux mystiques non chrétiennes avec lesquelles elle partage de nombreuses caractéristiques. La mystique chrétienne a pour objet le Mystère du Christ, « mystère révélé : création — incarnation — déification » (André Scrima, « L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien », in *Le Vide*, p. 160 [voir *infra* note 31]). C'est en ce sens que sont auscultées ici quelques-unes des résonances du divin au plus profond de l'homme.

Textes cités : 1- « Le syncrétisme des mots engendre celui des images, celui des images provoque celui des mots. Ainsi 'travaille' *l'inconscient mystique* des traditions textuelles patristique et liturgique. » (G. Bourquin, « *Piers Plowman* : une théophanie par l'écriture », in *Du verbe au geste, Mélanges en l'honneur de Pierre Danchin*, Presses Universitaires de Nancy, 1986, pp. 29-43 [p. 36]).

2- « Il y a un 'enchantement' caractéristique des 'mystiques du Nord'. Je reconnais tout ce qu'il peut y avoir de subjectif dans un tel jugement ; mais essayez, prenez le temps de lire et de goûter. Ce phénomène me paraît analogue à celui de l'éveil que suscite au fond de l'âme la vraie poésie ; mais c'est plus profond, c'est autre chose ; Pascal dirait 'd'un autre ordre'. L'union mystique, ou du moins la conscience qu'on en peut avoir, ne s'exprime pas, elle ne prend pas place dans le discours. Mais elle donne un accent, l'accent d'un pays auquel on sent bien, secrètement, qu'on appartient ; il en éveille la nostalgie [...]. Il n'est pas possible de le lire [Maître Eckhart] sans percevoir un chant qui vient de très loin, un chant d'allégresse [...]. On peut ne pas apprécier la psychologie de Tauler et lui en préférer une autre [...], mais il faut être sourd pour ne pas entendre le même appel [...] qui tout autant éveille *la mystérieuse allégresse du cœur* » (M.-M. Labourdette, « Les mystiques rhéno-flamands », *La Vie spirituelle*, 652 [Les mystiques rhénans], nov.-déc. 1982, 644-51 [pp. 650-51]).

Rapprocher ainsi le linguiste et le théologien revient à formuler une invitation.² C'est une invitation à scruter les textes, comme on observe et scrute la vie à la recherche de son mystère. Les textes à observer sont multiples, de tous temps et toutes cultures, mais l'œuvre du linguiste médiéviste Guy Bourquin et l'intérêt que portait le Père Marie-Michel Labourdette aux mystiques rhéno-flamands ouvriront ensemble un premier champ d'investigation : celui des textes médiévaux spirituels, réputés mystiques ou non. Un tel rapprochement invite aussi le linguiste, médiéviste ou non, croyant ou non, à approfondir le lien complexe et délicat qui unit le langage des spirituels et celui des théologiens.³ La mystique est la partie la plus profonde de la vie spirituelle ; elle en est comme la racine, et comme toute racine elle transmet la vie en demeurant cachée. C'est sur elle pourtant que repose toute solidité ; c'est elle qui permet la croissance à l'air libre, l'épanouissement aux yeux de tous, car il n'est rien de caché qui ne soit appelé à être révélé au grand jour [Mc 4, 22]. Cette mystérieuse dialectique du caché et du public, de l'intime et de l'universel, prend en régime chrétien toute sa force et sa signification. Un mystère de communion est ici à l'œuvre, qui préfigure la communion ultime annoncée aux hommes par la manifestation, au cœur de leur histoire, du Dieu Caché.

I- Réalités intérieures et sens spirituels

Admettre la possibilité d'existence d'un inconscient mystique commun à toutes les cultures, sorte de nappe phrénatique où images, symboles et aspirations à l'absolu, même encore confuses et relevant de l'archétype, puiseraient en profondeur pour s'alimenter et entretenir leur vie, conduit à admettre l'existence d'autres réalités que celles qui s'offrent à l'homme par ses sens extérieurs. Sans souscrire naïvement à l'idée que « la vraie vie est ailleurs » ni vouloir opposer artificiellement des mondes différents qui s'interpénètrent pour n'en faire qu'un, il est important de se mettre à l'écoute des poètes et artistes de tout temps qui témoignent de ce qu'ils ressentent au contact du monde et de son mystère. Il y a

² G. Bourquin a lui-même formulé une telle invitation en rapprochant réflexion linguistique et approfondissement théologique dans sa thèse, *Piers Plowman, Etudes sur la genèse littéraire des trois versions*, 2 vols., Atelier de rep. des Thèses, Lille III, 1978 [Diffusion Paris : Honoré Champion]. En lui le linguiste et le théologien se rencontrent, ce que confirme le témoignage de P. Danchin qui ouvre ces *Mélanges*. Le début d'incursion dans l'inconscient mystique que constitue ce trop court essai est offert ici en signe de gratitude à celui qui non seulement a ouvert des voies mais a suggéré des méthodes.

³ Sur cette question très importante pour une bonne compréhension des textes spirituels, consulter par ex. Y. Congar, « Langage des spirituels et langage des théologiens », in *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg [16-19 mai 1961], Paris : P.U.F., 1963, pp. 15-34 [réédité dans Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967, pp. 135-58] ; J. Ladrière, article « Langage des spirituels », dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 9, Paris, Beauchesne, 1975 (abrégé en *DS* dans les notes suivantes) ; R. Garrigou-Lagrange, « Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens », *Supplément à la Vie Spirituelle*, 49 (1^{er} déc. 1936), 257-76.

au cœur du monde et au cœur de l'homme une réalité « apte à éveiller une résonance secrète en chacun »,⁴ ou encore, pour reprendre les termes de Guy Bourquin, une « affinité du créé à l'incrédé ». ⁵ Les différentes formes de mystique naturelle, et jusqu'aux recherches parfois aberrantes de certaines mystiques dites « sauvages », confirment que la vie est bien plus que la somme des activités qui s'y déroulent, que celles-ci soient physiques ou mentales.

Comme le signifie le mot « mystique », ⁶ l'inconscient mystique travaille secrètement, en profondeur, entretenant au cœur de l'homme des germinations et des aspirations à des réalités cachées. Ce monde caché aux sens physiques comme à l'intelligence commune n'est accessible que par ces autres organes de perception et de communication que sont les sens dits « spirituels ». L'existence de ces sens spirituels, organes adaptés aux réalités spirituelles qu'ils sont appelés à percevoir, et dont l'activité est calquée de manière analogique sur celle des sens corporels, a été progressivement mise en évidence par de grands spirituels qui en ont fait l'expérience personnelle et ont transmis le résultat de leurs observations. ⁷ C'est par la tradition textuelle patristique que nous parvient la théorie — ou doctrine — des sens spirituels et de leur fonctionnement. Cet enseignement est le fruit d'une longue expérimentation minutieuse, ce qui place

⁴ « Enracinée dans l'Image, ce point sacré de l'être qui touche naturellement à Dieu, elle [l'expérience mystique] est apte à éveiller une résonance secrète en chacun, si bien que le mystique, dont on peut dire en un sens qu'il est l'homme le plus à part des hommes, est en même temps celui qui peut le mieux les réunir en leur dévoilant leur plus secret espoir et leur plus profonde unité. » H. de Lubac, dans sa préface à A. Ravier et al., *La mystique et les mystiques*, Paris : DDB, 1965, p. 38.

⁵ G. Bourquin, *Piers Plowman, Etudes sur la genèse littéraire ...* p.812 (voir supra note 2).

⁶ « A suivre les indications lexicologiques, on constate que l'acception première du mot 'mystique' vise une réalité objective. Le mot grec *musticos* dérive de *mustès*, *mustérion*, et ce dernier signifie une *réalité secrète et cachée* à la connaissance ordinaire ; elle ne se révèle que grâce à une *initiation*, le plus souvent de type religieux [...] Dès lors qu'apparaît le mot 'mystique', il désigne une réalité mystérieuse dont la perception suppose un effort de dépassement du monde coutumier. [...] Le mystique est le témoin de la capacité de l'esprit à se dépasser lui-même pour percevoir, au-delà de la réalité coutumière, un fond substantiel qui demeure habituellement hors de la prise directe de la conscience de l'homme » (Charles-André Bernard, « La conscience mystique », *Studia Missionalia*, 26 [Mystique] (1977) Rome : Università Gregoriana, pp. 91 et 114). L. Bouyer rappelle que « le mot *musticos* vient du verbe *muô*, qui signifie fermer, et plus particulièrement fermer les yeux » (L. Bouyer, « *Mystique*, essai sur l'histoire d'un mot », *Supplément à la Vie Spirituelle*, 9 (mai 1949), pp. 3-23.) Voir aussi J. de Guibert, « *Mystique* », *Revue d'Ascétique et de Mystique (RAM)* dans les notes suivantes), 7 (janv. 1926), ainsi que l'article « *Mystique* » du *DS*.

⁷ Sur l'origine et le développement de la doctrine des sens spirituels, consulter en particulier M. Olphe-Galliard, « Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité », dans « Nos sens et Dieu », *Etudes Carmélitaines*, DDB, 1954, pp. 179-93 ; K. Rahner, « Les débuts d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM*, 13 (1932), 113-45, et « La doctrine des sens spirituels au Moyen Age en particulier chez saint Bonaventure », *RAM*, 14 (1933), 263-99 ; J. Walsh, « Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels », *RAM*, 35 (1959), 27-42. Consulter également les articles « sens spirituels » et « goût spirituel » du *DS*.

la mystique parmi les sciences expérimentales.⁸ Comme pour toute science expérimentale, le primat de l'expérience s'impose comme garantie d'objectivité. C'est un précieux instrument d'observation méthodique, de mesure, d'analyse et de connaissance de soi et du monde spirituel mis par la tradition chrétienne au service de générations de chercheurs de Dieu. Mais la mise en œuvre de ces sens spirituels comme capteurs et instruments de mesure des réalités spirituelles reste dépendante de certaines conditions très précises. Chez beaucoup ces sens spirituels demeureront à l'état de sommeil, un sommeil déjà en soi significatif ; pour qu'ils soient activés, il faut qu'ils soient « réveillés », et un tel éveil ne peut se produire que dans des conditions particulièrement favorables. Sur ce point la tradition patristique est unanime : l'éveil au cœur de l'homme des sens spirituels est directement lié à la mise en sommeil des sens corporels. Cela ne signifie pas que les sens corporels soient systématiquement opposés aux sens spirituels, même si pour des raisons pédagogiques faciles à comprendre beaucoup d'auteurs les opposent dans la présentation qu'ils en donnent ; leur mode de fonctionnement, expérimental, est identique à celui de leurs « frères » les sens corporels, mais c'est la nature des réalités qu'ils sont destinés à appréhender qui leur impose un régime très particulier. A l'image de Jean-Baptiste, c'est par leur effacement progressif que les sens physiques prépareront la voie à Celui qui doit venir, et que les sens spirituels attendent. Puis arrivera, pour certains, le moment où ces mêmes sens spirituels ne trouveront plus rien pour se nourrir. Le vide qui sera alors ressenti préparera la venue de la Plénitude, et en cela sera manifestée la souveraine liberté de Celui qui seul peut attirer tout à lui [Jn 12,32].⁹

La mise en sommeil des sens corporels est l'un des grands objets de l'ascèse chrétienne ; c'est un long travail progressif et patient, d'une grande exigence et qui est généralement source de souffrance. C'est l'un des aspects du combat spirituel, et comme tel ce combat implique des avancées et des reculs, de nombreuses rechutes et des victoires toujours provisoires. C'est aussi une activité polymorphe dont la description, à la fois simple et malaisée, est tributaire de formules et d'images héritées de la tradition patristique. Or il apparaît que ces formules et images, passage obligé de la pédagogie spirituelle — et donc de la direction spirituelle qui la met en œuvre — appartiennent

⁸ Au XVII^e siècle le jésuite Jean-Joseph Surin intitulera une partie de son journal spirituel *La Science expérimentale (Lettres spirituelles du P. J.-J. Surin, édition critique par L. Michel et F. Cavallera, tome 2, Toulouse, éditions de la RAM, 1928)*.

⁹ *The Cloud of Unknowing*, texte ascétique et mystique appartenant au courant de la théologie négative [fin XIV^e s.], fournit une très bonne illustration de tout ceci. Après avoir fortement opposé les sens spirituels (*goostly*) aux sens corporels (*bodely*), l'auteur expose comment le « jeûne » des sens spirituels, après celui des sens physiques et des activités mentales, préparera les conditions de la rencontre avec le Tout-Autre (P. Hodgson, éd., *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, EETS OS 218, O.U.P., 1944 [ou 1943], repr. 1981, 124/1-125/12. Les références ultérieures à ces deux textes seront abrégées en *Cloud* et *PC*).

également au registre d'expression de l'inconscient mystique lorsqu'on essaie de rendre compte de ce dernier. Ces images multiples se présentent comme des variantes d'un même effort, ou encore comme différents aspects complémentaires d'une même activité, d'un même « exercice », pour reprendre le terme consacré par la tradition ascétique et mystique qui l'a porté jusqu'à nous. Sur le fond, l'exercice tient en très peu de mots : il s'agit de travailler sans relâche à se perdre.¹⁰

La perte de soi : vers cette image-idée converge un très grand nombre d'autres images-idées telles qu'oubli, sommeil, dépouillement, pauvreté, mendicité, dérélition, angoisse, renoncement, anéantissement, plongée, effondrement, descente en soi-même, vide, mort à soi-même, perte de la raison, folie... Ces images et métaphores ont en commun une dimension par laquelle est rejoint l'inconscient mystique, qu'il soit individuel ou collectif : la souffrance. Si elle n'est pas désirée pour elle-même, celle-ci reste cependant le seul chemin praticable, dans la mesure où les activités désignées plus haut, au cours desquelles la nature est souvent mise à mal, s'accompagnent d'une manière ou d'une autre de quelque forme de souffrance. La fréquentation des textes de la tradition ascétique et mystique chrétienne confirme cette constatation et conduit à se poser la question suivante, d'une simplicité redoutable : que faire de cette souffrance ? La question est non seulement redoutable, mais déjà en soi douloureuse, car la souffrance n'est pas aimée ; elle provoque un rejet par un mouvement instinctif de répulsion. Or précisément cette répulsion instinctive, viscérale, ancestrale face à toute forme de souffrance d'origine psycho-affective à caractère spécifiquement religieux peut nous renseigner sur l'existence d'un inconscient mystique.

A l'opposé, et tout aussi présente, une autre force anime et soulève en permanence le cœur de l'homme : une pulsion de vie qui refuse la mort, affronte et intègre la souffrance, l'accueillant comme une sœur. Généreuse et confiante, elle entretient en chacune et chacun un mouvement qui force à aller sans cesse de l'avant. Cette dynamique intérieure qui pousse à l'ouverture, venue du plus profond — mais de quelle profondeur ? — fait de tout homme un pèlerin, un *viator*, un errant de l'amour dont l'errance n'est plus désespoir mais constante quête de joie.¹¹ Mais que dire de la source de ce puissant mouvement ? S'agit-il d'une forme déguisée de volonté de puissance, d'un désir légitime d'épanouissement, d'une simple protestation biologique, ou d'une attirance provenant de l'extérieur, une aspiration au sens propre du terme, une attraction

¹⁰ Pour une réflexion sur la « perte » et sur la mystique présentée comme « un lieu pour se perdre », voir M. de Certeau, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e s.*, Paris : Gallimard, 1982.

¹¹ L'être spirituel peut se définir comme un *Cherubinischer Wandersmann*, un « errant chérubinique » ou un « pèlerin chérubinique », selon l'interprétation du titre de l'œuvre d'Angelus Silesius (1624-1677). Concevoir la mystique en termes d'errance spirituelle ouvre des perspectives riches de pauvretés.

douce et irrésistible s'imposant sans violence, mais invitant tôt ou tard à un consentement ? Les textes spirituels eux-mêmes apportent un début de réponse : tout amour véritable est par nature extatique ; il force à une sortie de soi, une extase, un excès, et dans cet inévitable arrachement se mêlent souffrance et joie. Ces textes nous apportent encore un autre élément de réponse, avec les témoignages de vie, passages autobiographiques et confessions diverses qu'ils contiennent : l'amour est aussi de nature oblatif ; il pousse à l'accueil de l'autre et à l'offrande de soi, ces deux mouvements n'en faisant plus qu'un. Ce qui apparaît déjà à l'observation du développement de tout amour humain authentique se vérifie aussi à la lecture de ces textes dits « de spiritualité », dans lesquels la croissance de la relation d'amour à un Dieu-Epoux, ses épreuves et ses fruits, sont analysés et exposés avec méthode et finesse.

II- Au cœur de l'inconscient mystique : le paradoxe

« Ainsi 'travaille' l'inconscient mystique des traditions textuelles patristique et liturgique », note Guy Bourquin à propos de l'engendrement des images et des mots, et de leur interaction dans les textes découlant de sources spirituelles.¹² Plus largement, c'est l'être humain dans sa totalité qui est travaillé par son propre inconscient mystique comme par l'inconscient mystique collectif auquel il participe. La formule mérite d'être retournée, et cette voix passive si riche de sens provisoirement délaissée, pour permettre le glissement vers cette autre image : l'inconscient mystique travaille en l'homme comme un vin « travaille » dans son contenant. Ce travail est avant tout une fermentation à l'œuvre, et cette fermentation conduira tôt ou tard à quelque forme d'ivresse, elle-même forme privilégiée de l'oubli. Une telle ivresse mystique est attestée par de nombreux auteurs spirituels au cours des siècles. Elle s'expérimente, et son degré peut se mesurer à ses effets, ce qui explique la multiplicité des systèmes et gradations proposés en théologie mystique selon les époques et les familles spirituelles.¹³ Or cette ivresse est le fruit d'une sobriété, *sobria ebrietas* ; sa plénitude est le produit d'un jeûne ; l'oubli de soi et du monde auquel elle introduit peut se définir comme une perte, et cette perte est la forme la plus sûre du salut. Les violentes contradictions de surface que contiennent ces quelques affirmations essentielles en spiritualité chrétienne ne sont que le reflet composite, comme dans un éclatement kaléidoscopique, du paradoxe central au christianisme qu'est le Mystère pascal, mystère de mort et de résurrection dans lequel tout humain est plongé à la suite du Christ, lui l'Homme-Dieu, le paradoxe des paradoxes, l'Oxymoron Parfait dont la venue parmi les hommes oblige ces derniers à revoir radicalement leurs modes d'appréciation de la réalité. Tenter de rendre compte en profondeur de ces

¹² Voir *supra*, note 1.

¹³ Voir par ex. *DS*, article « ivresse spirituelle ».

mystérieuses réalités intérieures conduit donc à reconnaître la présence, au cœur de l'inconscient mystique, du paradoxe comme moteur central ou « premier mobile » entretenant une sorte de mouvement perpétuel qui s'impose à l'observation.¹⁴

L'incursion dans l'inconscient mystique pourra commencer par l'observation attentive de l'œuvre et de la vie de ces auteurs qualifiés de mystiques, étiquette commode mais facilement trompeuse dont il serait prudent de ne pas trop s'alourdir. Il s'agira d'abord de serrer les textes au plus près, comme un navigateur serre le vent au plus près. Serrer au plus près un texte spirituel est une manœuvre exigeante, fatigante et risquée. Toute remontée d'un courant s'opère au prix d'une lutte, d'une résistance des éléments. Les textes vont résister à cet exercice de remontée, et certains plus que d'autres, indice peut-être d'une teneur spéciale ou d'une densité particulière qu'il conviendra alors d'essayer de mesurer et d'interpréter. C'est ainsi que beaucoup de ces textes dits plus largement « de spiritualité » résisteront à bon nombre d'entreprises réductrices. Dans leur résistance ils garderont leur intégrité et leur mystère, et toute lecture, obstinée et modeste, restera une simple incursion.¹⁵

Mais que s'agit-il de serrer au plus près dans ces textes ? Quelles composantes d'un texte spirituel faut-il s'attacher à rechercher et à presser comme des fruits pour leur faire donner leur saveur, et par là leur signification intérieure, que recevront alors tout naturellement les sens spirituels ? La matière d'un texte spirituel est une matière vivante ; comme le fait remarquer J. Ladrière, le langage des spirituels est un langage de témoignage,¹⁶ ce qui oriente sa lecture vers l'intérieur, vers la source qui alimente ce témoignage, tout en invitant à une concentration sur ses manifestations repérables en surface. Le style de ces auteurs méritera donc une attention particulière, surtout lorsqu'il apparaîtra à l'analyse, ce qui est souvent le cas, qu'il n'y a pas chez eux à proprement parler de recherche consciente d'effets de style. La saveur, et donc le sens, sera à rechercher ailleurs.¹⁷ Et pourtant il y a une poésie mystique à l'œuvre dans ces textes, encore une fois à chercher très profond parce que

¹⁴ Sur le rôle capital du paradoxe en christianisme, ses mécanismes, ses apports doctrinaux et pédagogiques, consulter la thèse d'Y. Denis, *G. K. Chesterton : paradoxe et catholicisme*, Paris : Belles Lettres, 1978 ; Y. Congar souligne aussi le caractère antithétique de la vie spirituelle, dans « Langage des spirituels ... », pp. 22-23 (voir *supra*, note 3).

¹⁵ Parmi les beaux exemples de résistance figurent Margery Kempe et son *Livre*, et Marguerite Porcete et son *Miroir*. Il suffit pour s'en convaincre de lire les commentaires contradictoires que suscitent ces deux textes (S. B. Meech et H. E. Allen, eds., *The Book of Margery Kempe*, EETS OS 212, O.U.P., 1940 ; P. Verdeyen, éd., « Marguerite Porcete, *Le miroir des simples âmes* », Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIX, Turnhout, Brepols, 1986). Qu'il s'agisse de deux œuvres féminines n'explique pas pour autant la complexité des questions soulevées.

¹⁶ J. Ladrière, article « Langage des spirituels », col. 204, dans le *DS*.

¹⁷ La mystique chrétienne exploite beaucoup l'étymologie commune de *sapor/sapientia* ; la sagesse a une saveur, car c'est d'abord une nourriture.

mystique bien plus que technique et bien plus qu'esthétique. Un style est au travail, mais ici il ne travaille pas pour lui-même ; il s'est fait serviteur, et c'est précisément dans cet oubli de soi que réside son témoignage. C'est ce creux, ce vide face à la plénitude, sur lequel il serait utile de se pencher.

D'autre part la relation d'une expérience intérieure, quel que soit son degré d'intensité, se heurte rapidement aux limites du langage articulé. Le contenu vivant du témoignage s'accommode mal de l'abstraction qu'impose inévitablement tout processus de conceptualisation, qu'il s'agisse d'une tentative de description d'une réalité spirituelle vécue personnellement (par ces auteurs qu'on appelle habituellement mystiques), ou qu'il s'agisse de la présentation davantage structurée d'un « enseignement » (par ces auteurs appelés plus largement spirituels, parmi lesquels les maîtres spirituels, auteurs de traités de direction). La rhétorique sera réduite à son minimum, au profit d'un autre langage plus immédiat, plus descriptif, plus directement intelligible et transmissible. Il y a dans ce mode de communication comme une recherche instinctive du « point de moindre résistance » dont on pourra tirer parti pour mieux avancer vers le but fixé ; ce point de moindre résistance conceptuelle est l'image et son langage métaphorique, et cette solution se présente à l'esprit spontanément, naturellement, car l'image appartient à la nature. Ce langage naturel ne nécessite aucune culture préalable ; c'est un bien commun, un trésor accessible à tous, et les spirituels y ont recours spontanément. Comparé à la nature artificielle et « composée » du langage discursif, le langage de l'image, en raison particulièrement du caractère spontané de celle-ci, est un mode de communication mieux adapté à un contenu vivant.¹⁸ Il ne sera donc pas surprenant que la rhétorique des auteurs spirituels soit réduite à sa plus simple

¹⁸ Dans une note relative à son étude sur le « Témoignage mystique chrétien », A. Deblaere écrit : « Il semble bien que Geert Grootte (†1384), le fondateur de la *Devotio Moderna*, ait été le premier à décrire clairement le caractère inévitablement composé 'linguistique' du processus de la pensée comme empêchement à la contemplation ; ceci précisément pour ces dévots qui croyaient se préparer à l'« abstraction », au « dénuement » dont parlaient les contemplatifs, en méditant au moyen de *termes* très épurés, très abstraits. Si, aveuglé par le lieu commun historique, contredit par les documents, de l'aversion de Grootte pour la mystique, on ne tient pas compte de ce propos dans son traité *De Quattuor Generibus Meditabilium*, on lit ces passages comme des exposés de 'philosophie nominaliste'. Que Grootte ait été nominaliste lors de ses études à Paris est probable, mais qu'il n'a jamais entendu écrire un traité de philosophie est certain. Grootte y démontre que c'est ce fait de langage, la *terminologie abstraite*, qu'on abandonne bien plus difficilement que les images et l'application des sens comme adjuvants à la méditation. Il veut surtout préparer l'homme à la contemplation — si 'préparer' on peut dire — en lui enseignant la prière qui fera le moins obstacle à la simplification passive au moment où Dieu daignera l'octroyer. Cette prière permettra dans la suite, au mystique devenu 'adulte', de rester contemplatif en pleine activité : c'est l'idéal de la 'vie commune', célébrée par Ruusbroec dans tous ses traités, repris par le fondateur des Frères et Sœurs de la Vie Commune. Grootte la développe sur le thème de Jean 10, 9 : *et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet.* » (« Mystique », *Studia Missionalia*, 26 (1977), Rome : Università Gregoriana, 117-147 ; [note 17, pp. 128-9]).

expression : formes poétiques simples, phrases très courtes, parfois même de simples mots juxtaposés ou isolés sur une ligne, sans liens logiques apparents, comme dans le *Mémorial* de Pascal retrouvé à sa mort dans la doublure de son vêtement.¹⁹ Comme l'affirme l'auteur de *The Cloud of Unknowing* à son jeune dirigé, tout ce nous pourrions dire de cette réalité vécue restera un discours sur cette réalité, mais ce ne sera pas la chose elle-même : *For al that is spokyn of it is not it, bot of it.*²⁰ Par ailleurs l'inconscient mystique, personnel ou collectif, est porteur d'intuitions et d'attitudes instinctives, attirances et répulsions. Le nombre d'images et métaphores porteuses de ces ambivalences profondes est considérable ; si des constantes pouvaient émerger d'études comparatives multilingues menées à grande échelle, croisant synchronie et diachronie et tenant compte des diverses traditions théologiques, il resterait d'une part à vérifier si les mêmes mots recouvrent toujours exactement les mêmes expériences vécues ou les mêmes idées, et d'autre part à bien examiner les variantes qui se démarqueraient de ces constantes, et qui permettraient peut-être de mieux cerner l'originalité — et mieux respecter l'identité — de certains auteurs. Des sous-groupes, ou « familles », pourraient ainsi émerger de la masse des textes ; de même, la notion de filiation, si importante dans la perspective d'une histoire de la spiritualité, trouverait là matière à davantage de consistance. Une telle analyse des textes, plus « technique » et plus différenciée, permettrait de mieux faire justice à ce terme générique de « mystique », encore trop souvent utilisé comme instrument de généralisation hâtive, quand ce n'est pas de soupçon.²¹ Le

¹⁹ Nuit du 23 novembre 1654 : en un seul mot, *feu*, isolé au milieu de la sixième ligne du manuscrit, est contenue la première description de la réalité que Pascal a vécue pendant environ deux heures. D'autres mots (*certitude, sentiment, joie, paix...*) viendront compléter ce témoignage. Nous avons là, à l'état brut, l'une des meilleures illustrations de ce qui se passe quand un spirituel tente de rendre compte de réalités intérieures de cette nature (Fac-simile du MS dans Lagarde et Michard, XVII^e s., Planche XII, et texte p. 172, Paris : Bordas, nombreuses rééd.). Sur le caractère 'immédiat' de l'événement ressenti, caractéristique de beaucoup de situations analogues en mystique, comparer par ex. avec le récit que Richard Rolle (†1349) fait de ce qu'il a vécu dans une petite chapelle du nord-est de l'Angleterre, au ch. 15 de son *Incendium amoris* (M. Deanesly, éd., *The 'Incendium amoris' of Richard Rolle of Hampole*, Manchester : Manchester University Press, 1915).

²⁰ PC, 153/20 (voir *supra* note 9).

²¹ Un remarquable exemple de protestation en faveur d'une mystique clairement différenciée nous est fourni à la lecture de l'article « Mystique » du *DS* sous la plume d'A. Deblaere : « Pour un lecteur francophone qui ignore l'anglo-saxon, le moyen-anglais, le moyen-haut-allemand ou le moyen-néerlandais (on pourrait ajouter le castillan de Jean de la Croix), la lecture de ces mystiques est rendue *inaccessible* par les traducteurs. A quelques rares exceptions près [...] les traducteurs français semblent surtout soucieux d'aménager les écrits de ces génies aux dimensions de leur théologie un peu courte, et, dans ce lit de Procuste, ils leur coupent allègrement tête et pieds. Etant ainsi assurés que ces textes manipulés ne feront plus tort aux âmes dévotes, ils s'étonnent de voir ces mêmes âmes se demander pourquoi ces auteurs sont tellement exceptionnels et remarquables. » (A. Deblaere, *DS*, article « Mystique », col. 1908)

champ d'investigation est riche et reste vaste, même si nous disposons déjà des résultats de certains travaux.²²

La recherche des images et formules porteuses de sens est une manœuvre exigeante dans la mesure où elle doit s'accompagner d'une conscience constante et particulièrement aiguë de la totalité de l'environnement. Une fois commencée cette enquête, il n'est guère possible de se reposer sur quelques mots isolés, même s'ils sont de première importance. S'en tenir à des catalogues ou simples juxtapositions sans chercher à percevoir les imbrications et dynamismes profonds risque fort de conduire à des impasses, parfois même à des contresens. Il importe à ce moment de l'investigation de voir que ce moteur central qu'est le paradoxe impose, souvent avec grande discrétion, sa propre combinatoire. Aucune image ne fonctionne isolément ; le paradoxe fondamental dont elles sont le reflet pousse les images à travailler en couple — au sens physique du terme — et à produire un travail, à entretenir une dynamique. Quelques-uns de ces couples d'images sont présentés ici en raison de leur fréquence dans les textes et de leur importance capitale en théologie mystique chrétienne. Qu'ils s'apparentent de quelque manière à ce qui est appelé « inconscient mystique » se vérifiera au degré de réaction instinctive profonde que leur fréquentation pourra provoquer à la lecture de ce qui suit.

1- *La ténèbre lumineuse*. Depuis Jean de la Croix (1542-1591) et les développements de l'école carmélitaine, l'obscurité renvoie habituellement à la nuit des sens et à celle de l'esprit, temps de grande épreuve pour la foi, et s'oppose à la lumière. Cependant pour la première tradition mystique, héritée des Pères des débuts de l'Église et nourrie des différentes formes de néo-platonisme, la ténèbre symbolise la transcendance de Dieu ; c'est la demeure du Dieu Caché que Moïse a rencontré sur l'Horeb, mais dont il n'a pu voir la face [Exode 20, 21; 24, 12-8]. Dans sa *Vie de Moïse*, Grégoire de Nysse († vers 395) commente cette entrée de Moïse dans la ténèbre, et met en relation les mots « ténèbre » (*gnophos*) et « incognoscibilité » (*to agnôston*).²³ Au siècle suivant, un moine syriaque, Denys dit l'Aréopagite, plus connu comme le Pseudo-Denys en raison de l'étrange légende qui s'est développée autour de son nom, écrit à son disciple Timothée un traité de *Théologie mystique* dans lequel il l'invite à renoncer à toute image dans sa montée vers Dieu. Il l'encourage à se laisser conduire par la Trinité suessentielle jusque « dans la Ténèbre plus que lumineuse du Silence », elle qui « emplit de splendeurs plus belles que la beauté

²² Une étude de ce type, concernant le vocabulaire employé par les mystiques anglais du Moyen Âge, a été menée par Wolfgang Riehle, *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1977 ; trad. anglaise *The Middle English Mystics*, Londres : RKP, 1981.

²³ Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, intr., texte critique et trad. par J. Danielou, Sources chrétiennes N°1 ter, Paris : Cerf, 1968, pp. 211 et 217.

les intelligences qui savent fermer les yeux ».²⁴ C'est le début de la théologie négative, ou « apophasique », appelée à connaître un grand retentissement, en particulier à la fin du Moyen Age chez ceux qu'on appellera les mystiques rhéno-flamands. Dans cette théologie, le croyant progressera de négation en négation vers Celui dont le Nom est au-delà de tout nom. Comme l'a fait remarquer J. Lebreton, il importe de bien distinguer ces deux conceptions de l'obscurité mystique, dionysienne et sanjuaniste, car « sous ces similitudes de surface une étude plus attentive fait apparaître des différences profondes ».²⁵

2- *Le dépouillement et l'enveloppement.* Ces mots renvoient au thème de la nudité. C'est là probablement l'une des réalités mystiques les plus difficiles à présenter à un monde contemporain très mal préparé à entrer dans la compréhension d'une « érotique sacrée ». Dans ce thème se rencontrent deux très grands courants de la mystique chrétienne. Le premier courant est celui de la mystique dite « de l'Essence », *Wesensmystik*, mystique spéculative poussant à un dépouillement, à une mise à nu de l'intellect, ainsi qu'à un rejet ultime de toute image, selon l'enseignement hérité du Pseudo-Denys. Au XVII^e siècle, dans son lexique qui marquera l'histoire de la spiritualité, Maximilien Sandæus définit la nudité mystique comme l'absence et privation de toute forme et image, intérieure comme extérieure.²⁶ Ce courant, d'une exigence extrême, conduit à des renoncements qui pourront engendrer humiliation et souffrance ; c'est un

²⁴ « La théologie mystique », §1 [Prière initiale], dans *Cœuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, commentaires et notes par M. de Gandillac, Paris : Aubier, 1943 [rééd. 1980], p. 177. La suite de ce premier paragraphe contient un enseignement qui marquera profondément la mystique chrétienne : « Quant à toi, cher Timothée, exerce-toi intensément aux contemplations mystiques, laisse là les sensations et les opérations intellectuelles, tout objet sensible et intelligible, tout non-être et tout être, et sois élevé — autant qu'il est possible — par voie d'inconnaissance, à l'union avec Celui qui transcende toute essence et connaissance ; car, par cette sortie irrésistible et entièrement libre de toi-même et de tout, tu seras dirigé, en toute pureté, vers le Rayon sursensuel de la divine Ténèbre, retranchant tout et affranchi de tout » [Ce début de la lettre à Timothée est cité dans la traduction de J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Louvain (Museum Lessianum, Section philosophique 45), DDB, 1959, p. 227. Les deux occurrences de la voie *passive* sont mises en valeur ici à dessein]. La pensée du Pseudo-Denys parvint en Occident au IX^e siècle par les traductions latines de Jean Scot Erigène. L'origine de la tradition allégorico-mystique de la Nuée est retracée par H.-Ch. Puech dans « La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », *Etudes Carmélitaines*, 23/2 (1938), 33-53.

²⁵ « Pour Denys, l'âme doit se dépouiller d'abord ; c'est après cette purification qu'elle est introduite dans la ténèbre divine. Pour S. Jean de la Croix, cette purification c'est la ténèbre elle-même. Il y a là beaucoup plus qu'une différence de langage, il y a une doctrine toute nouvelle. » J. Lebreton, « La nuit obscure d'après saint Jean de la Croix », *RAM*, 9 (1928), 3-24. Sur ces questions consulter également J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-flamands*, Paris : DDB, 1966.

²⁶ M. Sandæus, « Disquisitio: Quid sit Nuditas Mystica ? Respon.: Est omnium rerum exter-narum, imo interiorum, formarum, ac imaginum absentia & priuatio ». *Pro Theologia Mystica Clavis*, Cologne, 1640 ; reproduction anastatique, Editions de la Bibliothèque S. J., Louvain : Heverlee, 1963, p. 290.

chemin de purification, de pauvreté intellectuelle et spirituelle que résumera l'adage ascétique : « suivre nu le Christ nu ».²⁷

Mais aller nue au-devant de l'Aimé est aussi la démarche de l'âme qui se prépare à rencontrer son Seigneur et Epoux ; les associations d'idées et d'images, les connotations mentales et affectives se pressent alors pour parler, et dire en leur langage les infinies variations du désir. C'est aussi le cœur de l'Eglise qui s'exprime dans ce second courant puissant, celui de la mystique nuptiale née des nombreux commentaires allégoriques du *Cantique des Cantiques*.²⁸ La richesse de la mystique nuptiale dépasse cependant celle d'une simple mystique de type « affectif » au sens courant du terme. L'*affectus* des médiévaux est le siège de la volonté ; la perfection de l'amour se définit en termes d'union, et c'est dans l'union parfaite de deux volontés que réside la perfection de l'amour. Or ce travail incessant de purification de la volonté, et donc du désir, qui occupe l'amant dans sa marche vers l'Aimé, est fait de dépouillements et de renoncements successifs. « La véritable condition de l'amant parfait, la voici : à tout moment se dépouiller entièrement de soi-même pour ce qu'on aime, et ne supporter d'être revêtu que de ce qu'on aime ; et ceci non pour un temps, mais sans fin en être enveloppé, dans un oubli de soi-même total et définitif. [...] C'est la leçon que donne Notre-Seigneur quand il dit : 'Que celui qui m'aime renonce à lui-même', voulant dire : 'Qu'il se dépouille de lui-même, celui qui veut véritablement être revêtu de moi, moi qui suis l'ample manteau de l'amour.' »²⁹ Parce qu'ils tendent à l'union d'amour par le dénue-ment, ces deux types de mystique ont en commun un mélange de souffrance et de joie. D'autre part la pratique mystique de la nudité, liée à la pratique mystique de l'amour, conduit à une question que ces deux pratiques portent en commun : la question de la limite. Y a-t-il une limite à l'amour quand on veut aimer ? Et quelle limite au dépouillement quand il se veut œuvre d'amour ?

3- *Se hair par amour. Hatid, dispisid, forsaken* : pour aussi surprenant que cela puisse paraître, ces trois mots renvoient ensemble à un travail d'amour. Ils décrivent le travail de l'amant parfait, qui pratique la componction parfaite (*parfite sorow*) et le parfait oubli de soi, à l'image de Marie de Béthanie en qui

²⁷ *Nudus nudum Christum sequi* : suivre nu le Christ nu. Ce vieil adage a inspiré au long des siècles un courant de pauvreté à la fois physique et spirituelle. Il a également un sens plus intérieur : la mise à nu de l'esprit et de la totalité de l'être comme condition de l'union par la contemplation.

²⁸ Parmi lesquels les *Homélies sur le Cantique des Cantiques* d'Origène (Sources Chrétiennes 37 bis, Paris : Cerf, 1966) et de Grégoire de Nysse (*La Colombe et la Ténèbre*, Paris : Orante, 1967, rééd. Cerf, 1992). La mystique nuptiale connaîtra un essor particulier avec le mouvement cistercien (XII^e s.) ; Bernard de Clairvaux (*Œuvres*, trad. M.-M. Davy, Paris : Aubier, 1945, 2 vols.) et Guillaume de Saint-Thierry (SC 82, Paris : Cerf, 1962) ont l'un et l'autre commenté le *Cantique des Cantiques*.

²⁹ « Late him spoyle hym-self of him-self if he wil be verely clothid in me, that am the side garnement of loue and of lastyng that neuer schal haue eende », PC 156/23-5. (Voir *supra* note 9).

les médiévaux voient Marie de Magdala, l'ancienne pécheresse publique repentie et appelée à la contemplation. C'est ce travail de dépouillement progressif qui fera de celui qui veut aimer un amant parfait, affirme l'auteur de *The Cloud of Unknowing* [ch. 44]. En venir par amour à se haïr soi-même : dans la violence de cette opposition apparaît peut-être plus qu'ailleurs le paradoxe central du christianisme, car ce paradoxe d'un amour qui pousse au mépris (*dispisid*) et à la perte de soi (*forsaken*) renvoie directement à la personne du Christ qui, par amour pour l'homme, s'est volontairement vidé de sa divinité [Ph. 2,6-8],³⁰ appliquant à lui-même ce qu'il avait recommandé à ses disciples : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » [Jn 15,13]. La perte de soi pratiquée par le disciple aimant sera un travail d'imitation du Christ, et tout particulièrement du Christ en Croix, dont la mise à nu, travail d'amour, coïncide avec l'étirement des membres (*streyne up*), lui aussi travail d'extension de l'amour, vers tous les hommes [*Cloud*, ch. 25].

4- *La Présence-Absence*. La tonalité négative de privation, qui accompagnait déjà l'arrachement au sensible et la mise à nu de l'intellect, trouve dans le vide son expression complète. Source tantôt d'angoisse tantôt d'attrait, le vide dans les deux cas fascine et provoque en chacun une réaction instinctive ; avec lui l'être humain entre en contact avec une réalité indéfinissable ouverte sur l'inconnu. Face à l'immensité du vide, l'angoisse de se perdre peut de nouveau surgir. C'est probablement sur le vide, et sa variante plus métaphysique le *néant*, que la ligne de partage est la plus nette entre la mystique chrétienne et l'ensemble des mystiques non-chrétiennes, religieuses ou simplement naturelles.³¹ Le serviteur n'est pas plus grand que son maître [Jn 15-20] ; le disciple qui travaille à créer et maintenir en soi le vide est engagé dans un travail d'amour d'imitation du Crucifié, mais l'anéantissement auquel il travaille n'est qu'une perdition « en surface ». En mystique chrétienne, la pratique du vide entretient une réceptivité ; elle prépare l'accueil de la Plénitude. C'est pourquoi ce que l'homme extérieur appelle le *Rien*, l'homme intérieur, spirituel, l'appelle le *Tout*, car pour lui cet anéantissement est très noble (*this nobil noughtnyng*, *PC*, 149/13 et *Cloud*, 122/9-17). Ce paradoxe ne devrait pas être un obstacle mais bien plutôt le moteur d'une stimulation à l'amour. Cette alternance du Tout et du Rien, de la Présence et de l'Absence, est en effet un jeu très stimulant ; en amour il s'appelle « cache-cache », et il fait grandir entre ceux qui s'aiment le désir tout en fortifiant leur patience. Tout candidat à la vie spirituelle aurait grand intérêt à ruminer les dernières paroles de son ami : « *Expedit vobis ut ego*

³⁰ Sur le dépouillement du Christ en Croix (kénose), consulter par ex. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris : Seuil, 1975, article « kénose ».

³¹ Pour un ensemble très riche de points de vue, voir « Le vide : expérience spirituelle en Occident et en Orient », *Hermès [Recherches sur l'expérience spirituelle]* 2, Nouvelle Série, Paris : Editions des Deux Océans, 1981.

vadam : Il vaut mieux pour vous que je m'en aille » [Jn 16-7]. C'est bien le maître mot de l'apprenti mystique : *Paciens in absens* (PC, 171/6-7, et 169/9).³²

5- *L'immobilité et le mouvement*. La vie spirituelle est souvent formulée en termes de progression. Ce « progrès » exprime une avancée vers un but, symbolisé dans plusieurs textes par une montagne à gravir. L'ascension de la « montagne de perfection » sera décrite à l'aide d'un vocabulaire spatial lié à la verticalité. D'autres tempéraments proposeront des progressions mystiques horizontales, au long de « sentiers », de « demeure » en demeure ou de « clôture » en clôture dans le château ou le monastère de l'âme. L'espace intérieur qu'investit la vie spirituelle fait ainsi l'objet de divers agencements permettant l'expression et le développement d'une dynamique. Un recensement de ces topographies et architectures mystiques serait le bienvenu et pourrait fournir une base utile pour d'autres investigations ; en effet s'il arrive à l'inconscient de se manifester sous forme d'images spatiales de labyrinthes intérieurs, que pourrait-il en être sur ce point d'un inconscient mystique dans son rapport à l'imagination et au désir de progression ?

Mais le désir d'union qui se concentre sur son objet pousse aussi à l'immobilité : c'est la *sessio* monastique, faite de stabilité et de silence, dont Marie de Béthanie, assise aux pieds de Jésus, est le modèle. Cette recherche d'un point fixe où demeurer avec l'Aimé, qui s'explique par le désir d'attachement, nourrit la grande tradition de l'hésychasme.³³ Jean-Joseph Surin (1600-1665) résume cette attitude intérieure à l'aide d'une image simple et convaincante : « Tenez-vous à ce poteau [le Christ] où vous demeuriez immobile, entièrement attendant de Dieu ce qu'il voudra faire en vous.³⁴ » Il ressort de l'observation des textes que ces deux pulsions de l'amour — celle qui pousse à sortir sans cesse à la rencontre de l'Aimé et celle qui retient les amants dans leur repos — s'harmonisent en un paradoxe où chacune trouve son bien. C'est le même amour qui pousse vers l'extérieur et qui retient à l'intérieur. Qu'elle soit spéculative ou nuptiale, il y a au cœur de la mystique chrétienne un *opportet transire* qui se fait sentir au spirituel ; c'est un mouvement vital qui s'impose sous la forme d'un exode intérieur dont l'Exode du peuple élu reste l'archétype. C'est aussi une « traversée » de la vie et de la mort, autrement dit une expérience pascalle vécue dans une conformation progressive au Modèle, le

³² *Prentis* : mot-clé de *The Cloud of Unknowing* et plus généralement de la littérature ascétique et mystique. Tout disciple du Christ est un apprenti, et sa vie sur terre est son temps de formation. C'est un apprentissage à l'école du Christ-Perfection, comme l'indique la formule *parfite prentis*. Concevoir la progression spirituelle en termes d'apprentissage, avec ses cheminements intérieurs, met en relief son caractère expérimental.

³³ Sur l'hésychia et la richesse de ses connotations, consulter P. Miquel, *Lexique du désert, étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, [Spiritualité orientale, 44], Abbaye de Bellefontaine, 1986, pp. 143-80

³⁴ Lettre du 29 nov. 1636 à Madeleine Boinet [lettre N° 104]; Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par M. de Certeau, Paris : DDB, 1966, p. 367.

Christ-Archétype. Le contemplatif vivra sa vie sur terre comme une traversée, *shipping over fro bodelines into goostlines* [PC 167/15-6] ; au cours de celle-ci il s'appliquera à passer entre les possibilités et les choix sans s'y attacher, et pour cela il s'efforcera de demeurer en un « mi-lieu » (*bitwix*), lieu de son attachement. Là est caché celui que son cœur cherche. Ce mi-lieu mystique, cet entre-temps de la vie terrestre — cet *interim*³⁵ — concilie en profondeur immobilité et mouvement, attachement et exode. Les grands textes spirituels le montrent et la vie des grands spirituels le prouve : dans ce transit se trouve le repos.

6- *La folie et la sagesse*. Tout en faisant du mystique un être très fraternel, la mystique tend à faire de lui un marginal habitué à fréquenter les limites. La question de la limite en mystique s'est déjà posée à propos de la nudité, du vide, de l'amour ou de l'oubli de soi. La tension, même paisible, que le désir entretient affecte aussi le langage ; les mots seront souvent sollicités jusqu'à leurs limites, leurs ressources étymologiques exploitées jusqu'à épuisement, ce qui apparaîtra dans de nombreux jeux de mots. Dans certains cas — extrêmes mais peut-être moins rares qu'il n'y paraît — la fréquentation des limites peut aussi se traduire par des comportements sociaux inhabituels ; la figure du « fol en Christ », de l'idiot dont l'originalité est en profondeur un témoignage, est une figure familière en mystique chrétienne, orientale et occidentale. Dans la société superficielle des hommes, l'idiot se présente à la fois comme un pauvre et un enfant, ce qui fait de lui l'un des meilleurs imitateurs du Christ. Cet abandon de la raison peut, chez certains, être une spiritualité, une forme supérieure de sagesse tendant — comprenne qui pourra — vers la perfection ; c'est ce qu'exprime ce savoureux jeu de mots, *perfect fools*.³⁶ Plus familièrement, l'esprit d'enfance spirituelle peut nourrir de multiples jeux intérieurs suscités par

³⁵ C'est pendant l'*interim* de la vie terrestre que l'épouse se prépare à rencontrer son Bien-aimé, et qu'elle le rencontre déjà par le désir : « [...] sponsa recipit *interim* magnam consolationem de contemplatione divinæ claritatis, antequam perveniat ad clarum eius visionem » (St. Bernard, *In Cant. Sermo* 41, PL 183, 985 c.). Texte cité par F. Châtillon dans « Hic, ibi, interim », *RAM*, 25 (1949), 194-9, p.199. L'auteur de *The Cloud of Unknowing* recommande cette recherche amoureuse du Dieu caché (*soche a lovely chesing of God*) dans un autre de ses traités, *A Pistle of Discrecioun of Stirings* (P. Hodgson, éd., *Deonise Hid Divinity*, EETS OS 231, O.U.P., 1955, 71/3-72/23). [abrégé en *DHD* dans les notes suivantes]

³⁶ J. Saward, *Perfect Fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, OUP, 1980 ; trad. fr. *Dieu à la folie*, Paris, Seuil, 1983. Dans ce livre remarquable l'auteur étudie entre autres le cas particulièrement intéressant du jésuite Jean-Joseph Surin (1600-1665), déjà cité. Voir également sur ce sujet les pages de G. Bourquin sur les idiots et les fous dans la Grange d'Unité [*Piers Plowman*, B.XX. 51-79] : « La débilite mentale favorise — ironiquement — la pureté du vouloir, la *puritas cordis* prônée par saint François. Si les idiots et les fous portent à leur insu témoignage de Dieu, c'est qu'ils se sont, par la force des choses, de par leur inconscience, désintéressés d'eux-mêmes. » (G. Bourquin, « *Piers Plowman* ou l'ascèse de la sincérité », *La vie spirituelle*, 622 [Les mystiques anglais], oct.-nov. 1977, p. 691.

l'amour ; à bien y regarder, la vraie vie spirituelle est un jeu de « qui perd gagne » (ce qu'illustre le Nouveau Testament), et le jeu de « cache-cache », bien connu des amants comme des jeunes parents, trouve en mystique des applications très riches. Comme l'explique fort bien l'auteur de *The Cloud of Unknowing*, l'un des buts de ces jeux d'enfant est de faciliter l'assouplissement (*playing/plying*), travail nécessaire, comme toute gymnastique, pour qui désire devenir plus malléable.³⁷ L'argile et le potier, deux images familières à qui habite les Psaumes, se présentent ici spontanément à l'esprit.

Mais il y a plus. Si ces extravagances innocentes, idioties³⁸ et autres enfantillages, peuvent s'interpréter comme des formes de débordement, c'est d'un débordement de vie, et donc de santé, qu'il s'agit. Précisons sans crainte : santé mentale et équilibre de vie, rejoignant par là le concept de 'sagesse'. Or il se trouve précisément que c'est en ces termes d'*excès* qu'ont été décrits les états les plus élevés de la progression vers l'union de l'âme à Dieu. L'*excessus mentis*, la sortie de soi, est l'œuvre exclusive de Dieu en l'homme³⁹ ; dans cette aliénation, cette 'ex-stase', se conjuguent encore une fois l'oubli qu'apporte l'ivresse avec sa joie, et le parfait détachement, celui que recommande Maître Eckhart (+1328), détachement d'une rigueur et douleur extrêmes, mais nécessaire à qui veut porter du fruit.⁴⁰ Car dans toute la mystique chrétienne résonne une question ; elle est posée par le Christ lui-même, sous la plume de

³⁷ Pour quelques exemples de ces jeux mystiques et leurs implications spirituelles, voir R. Tixier, « 'Good gamesumli pley' : les jeux de l'amour dans *The Cloud of Unknowing* », *Caliban*, 24 (1987), 5-25.

³⁸ Rappelons à tout hasard qu'un idiot, étymologiquement, est quelqu'un de « particulier », et que l'idiotie n'est rien d'autre qu'une singularité.

³⁹ Richard de Saint-Victor († 1173) considère trois modes de contemplation qui sont trois états successifs dans la progression de l'âme vers Dieu : une dilatation de l'esprit (*dilatatio mentis*), un soulèvement de l'esprit (*sublevatio*, ou *elevatio mentis*), et une aliénation de l'esprit (*alienatio*, ou *excessus mentis*). Le premier mode est le fruit de la méditation et des efforts du contemplatif ; dans le second mode, la grâce coopère avec l'homme, mais dans le troisième, prolongement de la *sublevatio*, les facultés humaines défont et perdent conscience des réalités concrètes. Cette aliénation, comparable à un sommeil ou à un songe (*somnium*), est l'œuvre exclusive de Dieu en l'âme. Celle-ci est emportée, élevée : « per mentis excessum in summa elevatur [...] supra semetipsum ducitur » [*Benjamin Minor*, 85, c. 60, D et c. 61, C]. Pour Richard c'est la violence de l'amour qui provoque le passage du soulèvement à l'aliénation ; l'excès d'exultation est comparable à un bondissement de l'âme qui est enlevée d'elle-même au-dessus d'elle-même (J. Châtillon, « Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* [Toulouse], 41/1 (janv.-mars 1940), 3-26).

⁴⁰ Pour Maître Eckhart, le détachement, *abegescheidenheit*, a son fondement dans l'humilité, cette même humilité qui préside à certaines formes de « folie ». Voir M. Eckhart, *Les Traités*, intr. et trad. de J. Ancelet-Hustache, Paris : Seuil, 1971, et les *Sermons* (3 vols.), intr. et trad. J. Ancelet-Hustache, Paris : Seuil, 1974, 78, 79. Consulter la thèse de V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris : Vrin, 1998 (2^e éd. augmentée d'une bibliographie par A. de Libera).

Jean Chrysostome : « Je me suis fait homme. Voici le prix de mon sang versé pour votre rachat. Où est-il, votre fruit que vous m'avez donné en échange ? »⁴¹

Bien d'autres couples d'images et d'archétypes pourraient venir compléter cette présentation trop succincte. La synthèse de ces observations conduirait à confirmer ce qui a déjà commencé d'apparaître, sans peut-être s'imposer à tous. Ces images, prises isolément, mais encore davantage quand elles sont considérées dans leur travail de couple et dans les dialectiques qu'elles entraînent, ont une caractéristique commune : dans leur variété elles ne « parlent » que d'une chose : le désir. Ce sont des images et métaphores profondes du désir de Dieu, et du dynamisme qu'entretient ce désir au cœur de l'homme. Restera la question déjà rencontrée au sujet de ces images : qu'en sera-t-il de la limite de ce désir ? Ira-t-il sans cesse croissant, ou faudra-t-il travailler à son extinction ? Sur ce point très précis l'originalité de la mystique chrétienne s'impose, face aux mystiques et philosophies non chrétiennes.

III- L'inconscient mystique, mystère de communion

Toute tradition est avant tout un système de transmission, ce qui implique l'existence d'un environnement, d'une communauté. Plus profondément, au-delà des aspects de surface, toute tradition porte en soi la notion d'appartenance. Si pour des raisons spécifiques cette appartenance fonctionne selon un mode d'appartenance mutuelle, impliquant une forte réciprocité permanente, la tradition devient alors l'un des rouages d'une mystérieuse communion entre les êtres. Les disciples du Christ, constitués sur terre en une Eglise-Corps aux dimensions sociales, ont élaboré au cours des générations, à partir de la vie intérieure et de l'expérience de cette Eglise, le concept opératoire de « corps mystique » par lequel tout membre de ce corps sur terre se trouve à tout moment en communion avec le reste du corps, sur terre comme dans l'éternité. Ainsi les vivants et les morts ne forment qu'un seul corps ; le passé et le présent de la terre, mais aussi son avenir, appartiennent à un même et unique temps. La condition terrestre de l'être humain fait que ce monde d'éternité lui échappe dans sa plus grande partie, mais pour celui qui admet l'existence d'un tel tissu conjonctif il n'existe aucune discontinuité entre la vie physique terrestre, objet d'observation et d'expérimentation, et la vie éternelle, conçue comme épanouissement de la vie spirituelle développée sur terre et elle aussi objet d'observation et d'expérimentation. Le mode de fonctionnement du corps mystique s'apparente à celui des vases communicants : tout ce qui est à l'un est

⁴¹ *Ecce precium sanguinis mei quod dedi pro redemptione animarum vestrarum. Ubi est fructus vester quem michi pro precio sanguinis mei dedistis ?* R. Rolle, *Judica me Deus*, édition critique de J. P. Daly, Elizabethan & Renaissance Studies, éd. Dr. J. Hogg, 92:14, Salzburg : Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1984, p. 72.

à l'autre et réciproquement.⁴² Il y a un trésor de grâce inépuisable auquel tous peuvent participer gratuitement. A la notion d'appartenance se rattache celle d'héritage : par les mérites du Christ, l'homme est devenu héritier. Il existe donc en mystique un héritage, fruit d'une transmission ; l'inconscient mystique, sous l'une ou l'autre de ses nombreuses formes, se nourrirait-il lui aussi de cet héritage, de ce bien commun offert à tous ?

Un autre aspect fondamental de la vie mystique rassemble tous les hommes. De même qu'à l'origine tout homme subit sa propre vie avant de la choisir (qui d'entre nous a choisi de naître ?), et qu'il peut ensuite accepter ou non de se laisser travailler par elle, de même la liberté est donnée à chacun de se laisser conduire dans les voies de l'intériorité. L'expérience des plus grands spirituels montre qu'il y a un lien profond entre la *passivité* librement consentie et l'appel à l'union d'amour qui caractérise la mystique, du moins en christianisme. C'est en ce sens qu'on peut dire que l'homme « est travaillé » par l'inconscient mystique. Le Pseudo-Denys l'avait affirmé dès les premières lignes de sa *Théologie mystique*, dans sa prière initiale à la Trinité suessentielle : « conduis-nous. » [§1] Se laisser conduire, les yeux fermés, est un choix décisif, un pas dans l'inconnu au sens le plus concret du terme. Les commentateurs médiévaux de Denys, après l'apport décisif cistercien et franciscain, vont compléter son enseignement en lui incorporant un mot essentiel : l'amour. L'amour, comme mode de connaissance volontairement aveugle, sera le moteur de cette montée, de cette remontée vers la source : « Tu seras élevé. »⁴³ C'est en « étant élevé » que l'homme s'élèvera ; c'est là le travail de l'amour que doit accueillir en soi celui qui aspire à l'union, tout le travail de la créature consistant à se laisser travailler par son créateur. Cette passivité est en réalité des plus actives, car elle requiert la participation de l'être tout entier à un travail de grande ampleur. Là se trouve la clé de compréhension d'un très grand nombre de textes, de même que l'explication des dérives du « quiétisme ». L'union transformante, qui fait de l'homme un contemplatif, fait en même temps de lui un frère pour son frère. L'opposition de surface encore trop souvent rencontrée entre mystique johannique et mystique paulinienne, entre contemplation et action, ne résiste pas longtemps à l'analyse de la profondeur. Il conviendra donc, à la lecture des textes spirituels, d'être particulièrement attentif à l'imbrication des formes actives et des formes passives, l'usage de la voix passive et

⁴² Cette loi du fonctionnement de l'amour est formulée de manière simple et concentrée dans *The Cloud of Unknowing* : « Loue is soche a might that it makith alle thing comoun. Loue therfore Ihesu, and alle thing that he hath it is thin » (*Cloud*, 21/9-10). Voir *supra* note 8.

⁴³ « Tu seras élevé ». *Sursum ageris* : la comparaison de cette traduction latine du texte grec original de Denys, due à Jean Sarracène (XII^e s.) avec celle qu'en donnera deux siècles plus tard l'auteur de *The Cloud of Unknowing*, lui-même influencé par la paraphrase du Victorin Thomas Gallus, fait apparaître le rôle très important de l'amour comme mode de connaissance dans cette montée de l'homme vers Dieu. *Sursum ageris* a été transformé en *Thou schalt be drawn up aboven mynde in affeccioun* (*DHD*, 3/16-7 ; voir *supra* note 35).

l'importance quantitative qu'elle aurait dans un texte pouvant être dans certains cas une indication précieuse du degré de consentement amoureux à ce qui est appelé la purification passive.⁴⁴

Par ailleurs, il ne peut y avoir d'incursion que s'il y a un territoire. C'est l'histoire qui fournit aux spirituels leur territoire, en apportant ce lieu commun à tous les hommes où s'accumulent le meilleur et le pire. La terre des mystiques est la terre de tous les hommes, ce qui revient à dire que ce qui est « caché depuis la fondation du monde »⁴⁵ est à rechercher dès maintenant par tous en ce lieu ambigu qu'est l'Histoire. Si l'existence d'un inconscient mystique est admise, ce dernier habitera non seulement les textes, mais aussi l'histoire des hommes. De fait, l'histoire est porteuse d'images qui « travaillent » les hommes et les invitent à construire leur unité ; celles-ci entretiennent dans les intelligences et dans les cœurs comme une nostalgie, une aspiration commune à l'unité perdue, au temps d'avant Babel. L'une des plus belles et des plus touchantes métaphores de ce désir de retour à l'unité nous est offerte par la littérature mystique médiévale anglaise avec l'image de la grange, lieu de rassemblement de la moisson, lieu protecteur, image maternelle qui reçoit et conserve au chaud la semence, et qui a aussi pour fonction d'assurer la nourriture et la survie de tous. La force d'attraction de ce symbole très riche est mise à profit par Langland dans son allégorie mystique *Piers Plowman*. C'est pour recueillir la moisson de Vérité qu'est construite par Grâce la Grange d'Unité [B.XIX. 311-36] ; la moisson des quatre graines semées au cœur de l'homme par Piers, figure christique, est pour tous,⁴⁶ d'où il ressort que la mystique, avec sa revendication sociale implicite pour une plus grande communion entre les hommes, a aussi une dimension politique.

Bien d'autres images de la contemplation, par leurs riches connotations, « parlent » à l'inconscient... à moins qu'à l'inverse ce soit l'inconscient

⁴⁴ Le chapitre 34 de *The Cloud of Unknowing* contient un enseignement très important sur le travail de Dieu (*the worcher*) en l'homme (*the sufferer*) [*Cloud*, 70/6-71/1]. La voix passive dans l'écriture de Richard Rolle a fait l'objet d'un début d'étude de la part de Gunnel Cleve qui conclut : « The choice of the passive as the means of conveying mystical experience and experience of divine things seems a deliberate one. It involves both syntactic and semantic choices. And in choosing the passive, the mystic instinctively resorted to a linguistic device that already was capable of conveying the divine element, a device that seems to have deep roots and extend far beyond mysticism proper in this particular function » (G. Cleve, « Some Remarks on Richard Rolle's Prose Style », *Neuphilologische Mitteilungen*, 85 (1984), 115-21).

⁴⁵ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Grasset, 1978. [Livre de Poche, « Biblio essais » 4001].

⁴⁶ Ces quatre graines sont les quatre vertus cardinales, *Spiritus Prudencie*, *Spiritus Temperancie*, *Spiritus Fortitudinis* et *Spiritus Iusticie* [B.XIX. 277-313]. G. Bourquin fait remarquer que la liste des matériaux de construction de la Grange d'Unité correspond exactement à l'enseignement de saint Paul dans son *Epître aux Ephésiens*, ch. 4. Son thème est l'édification du Corps Mystique dans la Charité (G. Bourquin, *Piers Plowman, Etudes sur la genèse littéraire...*, pp. 728-31; voir *supra* note 2).

mystique qui se manifeste à travers elles... Parmi ces autres images très parlantes figurent le chemin et la semence.⁴⁷ Avant d'entraîner dans des solitudes, les chemins conduisent souvent à des carrefours, et si la semence meurt cachée dans l'oubli c'est pour produire une multitude. Nous avons là encore, en germe et en attente, des manifestations de communion, communion à la fois dans la rencontre et dans la nourriture commune. Il serait très fructueux d'effectuer des enquêtes lexicales systématiques sur la présence et le comportement de ces mêmes images et thèmes dans les mystiques non chrétiennes ; pour ce qui est de la tradition patristique et liturgique occidentale, celle qui a produit tant de textes de notre littérature médiévale, ces deux images-idées convergent sur un lieu et un temps privilégiés où s'unissent rencontre et nourriture : le banquet. *Homo quidam fecit coenam magnam* [Lc 14, 16-7]. Une invitation à la communion a retenti, et elle résonne encore dans l'inconscient mystique des hommes. Tout est prêt : *parata sunt omnia*... Comment se fait-il alors qu'en spiritualité, sans même aller jusqu'à parler de mystique, l'invitation au banquet soit pour tous et que si peu y répondent ?

S'il manque encore des convives pour que commence le banquet, l'heure de la joie spirituelle, elle, ne peut être retardée. En effet elle sert de guide intérieur sur le chemin et soutient l'effort nécessaire au dépouillement. Cette « mystérieuse allégresse du cœur » peut surgir à tout moment, au détour d'un sentier comme au détour d'une ligne, prenant chacun au dépourvu. Comment sera-t-elle reçue ? Les vrais spirituels s'ouvrent à elle et offrent un compagnonnage précieux à ceux qui travaillent à main nue dans les textes ; aux chercheurs de vérité, à ceux qui recherchent « l'insertion du divin dans le concret de la vie de l'homme », ils apprennent à pratiquer l'« ascèse de la sincérité », cette humble vertu que nous enseigne aussi Guy Bourquin.⁴⁸

Quelques jalons sur le sentier de l'inconscient mystique

Ch.-A. Bernard, *Théologie symbolique*, Paris : Téqui, 1978 ; *Théologie affective*, Paris, Cerf, 1984 ; *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 1986 ; *Le Dieu des mystiques*, 3 vols., Paris : Cerf, 1994-2000.

L. Bouyer, *Mysterion : du mystère à la mystique*, Paris : O.E.I.L., 1986.

⁴⁷ Voir par ex. Y. Raguin, *Chemins de la contemplation*, Paris : DDB, 1969, et Th. Merton, *Semences de contemplation*, Paris : Seuil. A noter que ces deux ouvrages à contenu autobiographique, fruits de l'expérience d'une vie, s'ouvrent largement sur les mystiques non chrétiennes.

⁴⁸ G. Bourquin, *Piers Plowman : Etudes sur la genèse littéraire...*, p. 799 (voir *supra* note 2), et « *Piers Plowman* ou l'ascèse de la sincérité », pp. 683-714 (voir *supra* note 36).

- S. Breton, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris : Cerf, 1985.
- M. de Certeau, *La fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris : Gallimard, 1982.
- L. Cagnet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris : Desclée, 1968.
- J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris : Aubier, 1954.
- G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris : PUF, 1964 ; *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, Paris : Bordas, 1969.
- L. Gardet et O. Lacombe, *L'expérience du soi : étude de mystique comparée*, Paris : DDB, 1981.
- A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris : O.E.I.L., 1984 ; réed. Paris : Seuil [Point Sagesses 68], 1994.
- A. Lion, « Le discours blessé : sur le langage mystique selon Michel de Certeau », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987), 405-20.
- A. Manaranche, *Des Noms pour Dieu*, Paris : Fayard, 1980.
- J.-B. Porion, *Hadewijch d'Anvers, Ecrits mystiques des Béguines*, Paris : Seuil, 1954.
- A. Ravier et al., *La mystique et les mystiques*, Paris : DDB, 1965.