

Pourquoi s'intéresser à la mystique? : Présentation et problématisation du dossier "de la théologie mystique à la mystique"

Autor(en): **Waterlot, Ghislain**

Objektyp: **Article**

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

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

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

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381814>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

POURQUOI S'INTÉRESSER À LA MYSTIQUE ?

Présentation et problématisation du dossier «De la théologie mystique à la mystique»¹

GHISLAIN WATERLOT

La mystique entretient une relation singulière avec l'histoire de l'Europe occidentale. Elle est à la fois très présente et marginale, magnifiée et persécutée, admirée et ridiculisée. Nous ne nous en rendons plus bien compte aujourd'hui, car la mystique est loin de nous et de notre vie quotidienne ; réellement condamnée, depuis déjà longtemps, à la marginalité. Certes nous évoquons régulièrement des personnalités dites mystiques ou spirituelles, proches de notre temps : Simone Weil, Louis Massignon, Marie de la Trinité, Marthe Robin, Mère Teresa de Calcutta, sœur Geneviève de Grandchamp, etc. Mais ces personnalités, très diverses, sont considérées comme des singularités exemplaires. Si elles attirent la curiosité, retiennent parfois notre attention ou notre admiration, les plus connues d'entre elles ne font guère école dans nos contrées. Après un incontestable regain de la mystique et de la mysticité dans les années 1900-1940, l'Europe culturelle et savante tout comme l'Europe croyante se sont à nouveau globalement détournées de la mystique. Bien sûr on voit fleurir çà et là, dans le monde académique, des études approfondies sur la mystique (les études eckhartiennes, les études guyoniennes, pour ne citer que ces deux exemples, ont été profondément renouvelées depuis une trentaine d'années). Mais il ne faut pas s'y tromper : il s'agit d'un travail savant perdu au milieu de quantités d'autres développements des recherches académiques, car nous vivons une époque de profusion. Un spécialiste de Spinoza me disait récemment que dans les vingt-cinq dernières années on a vu paraître plus de livres sur l'auteur de *l'Éthique* que dans les 300 années précédentes. Jamais peut-être les hommes n'ont disposé d'autant de matériaux qu'à notre époque, mais rarement ils ont été si dépourvus devant la question : «qu'en faire?»

¹ À l'origine de ce dossier, il y eut une demi-journée d'étude organisée le 3 avril 2009 par l'IRSE (Institut Romand de Systématique et d'Éthique) à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève. Il s'agissait d'une activité du séminaire «Mystique et Figures mystiques». Mais lors de cette journée, seules trois conférences furent prononcées (celles de Marie-Anne Vannier sur Maître Eckhart, de Marc Vial sur Jean Gerson et de François Marxer sur Bérulle, François de Sales et Jean-Pierre Camus). Les textes complémentaires de ce dossier sont venus s'adjoindre à ces trois conférences devenues elles-mêmes trois des articles publiés ici.

Nous savons que pour certains la question même est absurde : les matériaux vaudraient par eux-mêmes indépendamment de tout effort d'orientation de la pensée. Nous ne sommes pas tenus de les croire, mais la difficulté n'en est pas moins là. De même s'il n'est pas question de nier la présence de foyers de mysticité qui s'efforcent en Europe d'entretenir ou de renouveler profondément des traditions, il faut reconnaître que leur rayonnement est très limité. Si bien que la plupart d'entre nous ne savent plus précisément de quoi nous parlons quand il est question de «mystique».

Ce n'est pas tout. Pour compliquer les choses, le sens même du mot «mystique» a profondément évolué depuis le milieu du XIX^e siècle. Le vocable a pris une considérable extension et ses limites sont devenues floues : il en est venu à signifier l'engagement sincère et profond, charnel, parfois aveugle, envers une cause à laquelle on finit par s'identifier et dans laquelle on se fond tout entier. Ainsi chez Péguy «la mystique est le monde de ceux qui s'engagent vraiment»² et, comme il le dira lui-même dans *Notre jeunesse*, «l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance»³. Il écrit ces mots en songeant à l'engagement républicain en France, sous la III^e République, et à l'affaire Dreyfus. Le terme «mystique» a même servi une trentaine d'années plus tard à qualifier des phénomènes politiques totalitaires : des auteurs réputés ont considéré le nazisme ou le communisme, sous certains de leurs aspects, comme relevant d'une «mystique». Cela ne simplifie pas les choses.

Il faut encore ajouter que depuis les travaux des psychiatres orientés sur tous les phénomènes de la vie mystique comportant du pathologique, on identifie facilement mystique et délire, hallucinations ou transports morbides⁴. À vrai dire, une telle connotation n'avait pas attendu les psychiatres puisque dès le XVII^e siècle Bossuet, antimystique s'il en est, avait fait tout son possible pour installer dans l'opinion l'idée que la mystique est avant tout ridicule et pathologique. Avec succès. Peu à peu, les mystiques ont passé dans l'esprit d'une majorité pour des rêveurs hallucinés, parfois dangereux quand il sont «enthousiastes» (nous dirions aujourd'hui *fanatiques*), que l'on ne saurait en tout cas prendre au sérieux et qu'il s'agit peut-être de guérir. Dire d'un propos ou d'une attitude qu'ils sont «mystiques» revient, pour une bonne partie de nos contemporains, à une manière simple et lapidaire de les disqualifier, ou pour le moins de les inscrire dans les marges.

Le parti pris de ces pages introductives et l'idée germinale de ce dossier s'inscrivent à contre-courant. Ce qui importe aujourd'hui, et pour commencer, est une *déconstruction* de l'image qui s'est progressivement imposée au cours des derniers siècles à propos de la mystique. D'abord en revenant à ses sources

² J. BASTAIRE, préface à *Notre jeunesse* (1910), Paris, Gallimard, 1993, p. 22.

³ *Op. cit.*, p. 115-116.

⁴ On songera en particulier à la grande étude de P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, parue en 1927 et centrée sur le cas de Madeleine Lebouc.

mêmes. Rappelons cependant que notre propos est contextualisé : ce n'est pas de la source de la mystique *en général* qu'il sera question, ni dans cette introduction, ni dans les articles qui composent ce dossier. Nous l'avons dit dès la première ligne : il s'agit ici de l'histoire de l'Europe occidentale. Qui dit «histoire de l'Europe occidentale» et «mystique» parle forcément du christianisme. Se reposer la question de la mystique dans ce contexte revient à interroger une origine déterminée, qui est l'œuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite⁵. À l'aube de l'histoire de ce que l'on nomme l'Europe, il a rédigé un opuscule intitulé *Théologie mystique*. Ce texte très court sera une référence constante, extrêmement présente sinon incontournable, pour toute une tradition. Chacun s'en apercevra à la lecture des articles de ce dossier. Tous les auteurs et les spirituels évoqués se sont sentis tenus ou ont été tenus de se situer, directement ou indirectement, par rapport à l'œuvre du Pseudo-Denys.

Dans sa *Théologie mystique*, il est d'emblée question de la *suressentialité* divine. C'est assurément vers Dieu qu'il faut se tourner, écrit le Pseudo-Denys, mais la relation à Dieu s'accomplit dans le dépassement de tout ce qui nous constitue comme créature. Dieu est au-delà non seulement de ce que nous percevons et sentons (du monde extérieur), mais il est également au-delà de tout ce que nous rencontrons en notre intérieur, et donc de nos facultés d'imaginer, de nous remémorer et de concevoir. Dieu, comme disent les néo-platoniciens⁶, est au-delà de l'essence et il n'est pas saisissable par nos concepts. Cela ne veut pas dire qu'aucune expérience de Dieu n'est possible. Au contraire le Pseudo-Denys invite clairement à cette expérience à travers un dépassement de toutes les formes et conceptions qui étaient nécessaires et admises aux commencements de l'expérience. Au terme de ce dépassement, ne demeure que le silence car «c'est dans le Silence en effet qu'on apprend les secrets» de Dieu dont on ne peut alors plus parler qu'en usant d'oxymores. Ce Dieu mystérieux et hors de notre mesure dont, contre toute attente, il n'est pas exclu de faire l'expérience directe est la «Ténèbre plus lumineuse que la lumière»⁷.

⁵ Celui que l'on nomme désormais le «Pseudo-Denys» a été longtemps considéré, suite à un écrit d'HILDUIN (*Passio sanctissimi Dionysii*), comme un des rares convertis de l'Aréopage d'Athènes (Ac 17,34). À ce titre, on pensait donc que ses textes avaient bénéficié de l'enseignement direct de Paul, ce qui leur donnait évidemment une autorité considérable. En réalité, il s'agissait manifestement d'un moine de la fin du V^e siècle, dont l'œuvre aujourd'hui connue (fort brève) est composée de quatre traités : *Noms divins*, *Théologie mystique*, *Hiérarchie céleste*, *Hiérarchie ecclésiastique* et de dix lettres. Elle s'efforce de concilier christianisme et enseignement du néoplatonisme. Elle a eu une importance capitale jusqu'au début des temps modernes.

⁶ Dont l'initiateur et le chef de file est le philosophe mystique Plotin (mort en 270). L'école néo-platonicienne s'est particulièrement illustrée par Porphyre (disciple direct de Plotin), Jamblique, Proclus et Damascius. Elle n'a pas survécu à la décision de l'empereur Justinien de fermer l'Académie d'Athènes en 529, puisqu'elle s'éteint quelques décennies plus tard. Le Pseudo-Denys (mais en cela il ne diffère pas d'Augustin) a été manifestement influencé par les néo-platoniciens, spécialement par Proclus.

⁷ *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, *La théologie mystique*, chapitre II, p. 180.

Ce qui importe ici, et inaugure à proprement parler la mystique en christianisme occidental, c'est qu'une expérience du mystère est affirmée comme possible parce que réelle pour certains. Au lieu de poser comme une borne un mystère devant lequel l'homme s'arrête parce qu'il lui échappe absolument, la mystique est l'expérience de vivre le mystère (sans l'abolir). Une réalité mystique n'est donc pas seulement une réalité mystérieuse et «cachée» (μυστικός) comme le veut l'étymologie. C'est également une réalité qui, à certaines conditions et pour certaines personnes, peut être expérimentée. Le mystique est donc une personne qui affirme vivre une expérience de Dieu, sans prétendre la produire par elle-même, et dont les actes et les discours sont l'expression de l'expérience. Cette expérience a lieu par-delà la seule réception de la révélation à travers les Écritures et par-delà l'intelligence qui peut être prise de ces mêmes Écritures. Assurément la théologie, dans une de ses formes majeures, est l'éclaircissement des Écritures⁸. Elle peut être également la construction d'un concept de Dieu à partir de ces mêmes Écritures. Elle devient alors «théologie scolastique» à proprement parler. Toutes les facultés de la raison sont mobilisées pour que cette théologie parvienne à sa fin. Mais au-delà de ces théologies, il y aurait une «théologie mystique» dont la substance serait une expérience de la présence de Dieu, et même une expérience d'union à Dieu qui implique une forme d'anéantissement du soi, puisque toutes les facultés qui font du soi ce qu'il est doivent être dépassées pour entrer dans une expérience qui ne sera absolument pas transposable dans l'élément des facultés humaines. D'où la nécessité, pour pouvoir dire quelque chose de ce qui est vécu, de développer une «théologie apophatique», qui sera structurée par des négations (ce que Dieu n'est pas), et un discours volontiers poétique pour suggérer, avec des images construites sur fond d'oxymores, ce qui ne peut en aucune manière être conçu ou représenté.

Certes, cette expérience mystique évoquée dans l'ouvrage du Pseudo-Denys implique une manière d'être au monde et repose sur des pratiques dont la principale est la prière ou l'oraison. Cette dernière est elle-même très élaborée et ne saurait être réduite à la prière de demande faite à Dieu en fonction d'une circonstance temporelle particulière. La prière de demande, qui espère satisfaction, est la forme la plus spontanée de la prière, la plus immédiate. Elle correspond parfois, dans l'oraison jaculatoire, au cri que l'angoisse arrache au cœur; genre d'oraison que le Christ des Évangiles plongé dans la détresse a lui-même connu au jardin de Gethsémani⁹. Sous cette forme cependant, la prière ne peut être considérée comme mystique. La prière devient mystique lorsqu'elle advient à la «simple présence», sans l'énonciation physique ou mentale d'un seul mot. À ce moment, il peut être donné au mystique de

⁸ Théologie que l'on a nommée successivement au cours des temps, et avec toujours des variations de sens, «théologie symbolique», «théologie positive» et «théologie biblique» ou encore «herméneutique».

⁹ Mc 14,32-39; Mt 26,36-44; Lc 22,39-46.

contempler Dieu à travers et dans la prière. Il l'éprouve toujours comme une grâce insigne. Il est encore d'autres caractéristiques de la démarche mystique. On pourrait évoquer les attitudes et les pratiques ascétiques (constitutives de ce que l'on nomme classiquement, depuis la définition d'Origène fixée par Bonaventure dans son *De triplici via*, la *via purgativa*). Il n'en sera que peu question dans les textes de ce dossier.

Ce qui compte pour l'instant, c'est d'avoir reconnu la mystique comme étant une certaine expérience, réelle ou illusoire, d'union à Dieu pouvant conduire, d'après certains auteurs, jusqu'à une sorte de *déification* que l'on peut soutenir doctrinalement en se rapportant à certains passages du *Nouveau Testament*, comme l'épître aux Galates de Paul¹⁰ ou les chapitres 14 à 17 de l'Évangile de Jean¹¹.

À la lumière de ce qui précède, on considérera comme inessentiels les visions, les lévitations, les raptés, les extases, et tous les phénomènes sur lesquels nombre de nos contemporains se focalisent. Ils constituent des stations, non nécessaires d'ailleurs¹², du parcours. Aux dires des mystiques eux-mêmes, ils n'en sont ni l'essentiel ni la signification profonde. L'essentiel est éprouvé par les mystiques comme une certaine union à Dieu impliquant une transformation de soi et de ses facultés qui, lorsque l'expérience est accomplie jusqu'à son point culminant, aboutit à faire du mystique concerné un *adjutor Dei*, une créature à travers laquelle Dieu est présent au monde et le royaume se manifeste comme le Christ l'avait annoncé¹³. La prétention semble exorbitante, et elle soulèvera évidemment de nombreuses méfiances.

En tout cas ce bref approfondissement nous permet de tenir pour acquis plusieurs points. Pour commencer, nous appréhendons dans les textes qui suivent l'expérience mystique comme quelque chose de précis et non plus comme une constellation d'expériences diverses aux contours vagues dont le dénominateur commun serait simplement une grande ferveur et une extrême intensité. Ensuite nous voyons qu'il ne s'agit pas avec la mystique de considérations marginales pour le christianisme, mais au contraire d'un problème qui peut être considéré

¹⁰ Ga 2,20: «Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi».

¹¹ Où on peut lire, par exemple, en 14,20: «Vous connaîtrez que je suis en mon Père et que vous êtes en moi et moi en vous»; ou encore en 14,23: «Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera; nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure».

¹² Madame Guyon, grande mystique, n'a jamais fait l'épreuve de visions de Dieu ni de lévitations. Par ailleurs des mystiques incontestables, tel Jean de la Croix, ont mis sévèrement en garde leurs disciples contre les visions en lesquelles ils voyaient ce que nous nommerions un risque aggravé de complaisance narcissique. Ils ont invité instamment les disciples gratifiés de visions à prier pour leur disparition. Leur principale raison est qu'il est impossible d'être sûr de pouvoir faire la différence entre une vision produite par Dieu et une vision produite par le démon (nous dirions en un autre langage par l'exaltation de l'imagination).

¹³ Lc 21,17: «Le royaume de Dieu est au milieu de vous». Mais on peut également traduire par «au dedans» qui était autrefois la traduction la plus répandue.

comme essentiel. Le philosophe Henri Bergson (1859-1941) n'hésitait pas à affirmer que l'expérience mystique constitue le cœur du christianisme et même le tournant de l'histoire humaine. Nous ne nous interrogerons pas ici sur l'histoire de l'humanité en général, mais nous pouvons nous demander quelle est la raison qui poussait l'auteur des *Deux sources de la morale et de la religion* (1932) à affirmer la centralité de la mystique pour le christianisme. Elle tient sans doute au fait qu'à ses yeux le Christ des Évangiles est le modèle des mystiques en christianisme, qu'il est même le «Surmystique». Annoncer que Dieu est venu aux hommes en la personne de Jésus, affirmer que Jésus-Christ est l'expression même de l'amour de Dieu pour les hommes, à travers sa vie, ses actes et son sacrifice, et inviter les hommes à accueillir le Christ en eux, ce n'est rien autre que les convier à l'expérience mystique. Considérée sous cet angle, la mystique cesse tout à fait d'être marginale pour devenir l'axe central du christianisme, l'expérience fondamentale à laquelle chacun est appelé par l'exemple des mystiques eux-mêmes (parmi lesquels Bergson cite préférentiellement, après le Christ des Évangiles, Paul, François d'Assise, Jeanne d'Arc, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, Madame Guyon).

D'un tel point de vue, on comprend mieux les raisons de s'intéresser à la mystique. Mais il y aurait bien des questions à poser. Nous disions à l'instant que la mystique peut sembler afficher une prétention exorbitante. C'est certain, et Karl Barth n'a pas cessé de répéter que les mystiques sont au comble de l'illusion et de l'idolâtrie quand ils prétendent vivre l'irruption et faire l'expérience de Dieu en eux (un Dieu qu'ils auraient en fait, d'après l'initiateur de la théologie dialectique, façonné à leur mode et conséquemment ne serait jamais qu'une projection du désir humain)¹⁴. Par ailleurs que l'être humain tout entier, corps et âme, soit engagé dans l'expérience mystique est une évidence qui ne peut étonner que si l'on oublie le «réalisme inouï de Pâques», consistant à affirmer la résurrection – quelque délicate que soit la question du «corps glorieux», corps dont il est affirmé qu'il ne faut pas le toucher (*noli me tangere*)¹⁵. Mais l'engagement du corps dans l'expérience mystique peut parfois éveiller le soupçon, spécialement quand il implique la *libido* comme c'est le cas par exemple avec la transverbération de Thérèse d'Avila¹⁶.

¹⁴ Cf. à ce sujet l'article de J.-L. LEUBA, «Mystique et barthisme», in: *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 97-138. On peut lire aussi l'ouvrage de M. CORNUZ, *Le protestantisme et la mystique. Entre répulsion et fascination*, Genève, Labor et Fides, 2003, où il est rappelé que si Barth considère la mystique comme un «athéisme larvé et ésotérique» (p. 19), c'est d'abord parce qu'il estime que la mystique constitue «une technique ou un art permettant à l'homme [...] de croire qu'il peut s'unir à la divinité» (extrait de la *Dogmatique*, cité p. 143). Toute la méprise barthienne est là, car les mystiques chrétiens ont toujours souligné que c'est Dieu qui vient à eux et les transforme, et non pas eux qui vont à Dieu par leurs techniques et leurs efforts. Mais Barth s'en est tenu à une conception de la mystique qui s'est développée dans la réception de Schleiermacher.

¹⁵ Selon la traduction de la Vulgate du «Μή μου άπτου» grec en Jn 20,17.

¹⁶ Passage fameux qui a donné lieu à la célèbre sculpture du Bernin. On se rappelle à ce propos le séminaire «Encore» de Jacques Lacan qui déclarait, à la date du

En outre, les mystiques vivent une expérience intérieure qui semble non partageable. Beaucoup de mystiques hésitent longtemps avant de faire part de leur expérience si singulière. Régulièrement même, la mysticité de telle ou telle personne n'est connue qu'après sa mort. Le Pseudo-Denys déclare tout le premier qu'il ne faut pas en parler à «ceux qui ne sont pas initiés»¹⁷. Mais que se passe-t-il quand les mystiques se mettent à parler et surtout à écrire, spontanément ou à la demande de leur directeur ? Car même si nous accordons que le Christ est le «Surmystique», il est évident, si nous exceptons quelques chapitres de *Jean* et quelques allusions de Paul, de Matthieu ou de Luc (dans les textes réunis sous le titre de «sermon sur la montagne»), que les Évangiles ne sont pas un traité de mystique ! Lorsqu'ils se mettent à décrire leur expérience, les mystiques ne menacent-ils pas d'introduire dans la foi chrétienne de dangereuses innovations ? Très vite, la crainte s'est manifestée parmi les responsables de l'Église et du dogme. Les mystiques ne risquent-ils pas de conduire leurs auditeurs loin de ce que la doctrine la plus répandue et la plus approuvée affirme ? Par exemple, ne seront-ils pas inclinés à valoriser une expérience de Dieu sans la médiation du Christ ? Ne lit-on pas chez nombre d'entre eux qu'ils disparaissent en Dieu comme la gouttelette disparaît dans l'océan qui l'absorbe ?¹⁸ Pire : n'entend-on pas dire parfois qu'au cœur de l'extase ininterrompue l'âme mystique est «devenue Dieu» (*Ich bin Gott geworden*, peut-on lire dans les *Dialogues avec sainte Catherine*, comme le rappelle dans son article Marie-Anne Vannier) ! Affirmations extrêmes qui appellent ou suscitent le contrôle. C'est l'histoire de ces audaces et de ces efforts de contrôle qu'analysent, à partir d'angles et d'époques différentes, les articles de ce dossier.

Il est temps de les présenter. Ils s'inscrivent dans des limites historiques et géographiques déterminées. Les limites géographiques sont celles de l'Europe occidentale, nous l'avons dit. Les limites historiques sont la fin du XIII^e siècle pour le point de départ et la fin du XVII^e pour le point d'arrivée. Nous aurions pu partir de plus haut, car il est généralement convenu que l'essor du mysticisme en Europe occidentale date du XII^e siècle, avec de grands noms comme

21 novembre 1972 : «Sainte Thérèse, enfin disons quand même le mot... et puis en plus vous n'avez qu'à aller regarder dans une certaine église à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite... enfin quoi : qu'elle jouit, ça fait pas de doute !»

¹⁷ *Théologie mystique, op. cit.*, chap. 1, § 2, p. 178 : «Prends garde que personne ne t'entende de ceux qui ne sont pas initiés, je veux dire de ceux qui s'attachent aux êtres, qui n'imaginent pas que rien puisse exister suressentiellement au delà des êtres et qui croient pouvoir connaître par voie de connaissance "Celui qui a pris la Ténèbre pour retraite" (Ps 17,12)».

¹⁸ Parmi d'autres, on pourra citer Thérèse d'Avila et *Le château intérieur ou livre des demeures*, in : *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995, p. 1142 : «Ici, on dirait l'eau du ciel qui tombe dans une rivière ou une fontaine et se confond tellement avec elle, qu'on ne peut plus ni les diviser ni distinguer quelle est l'eau de la rivière et quelle est l'eau du ciel. Ou bien c'est un petit ruisseau qui se jette dans la mer et qu'il est impossible d'en séparer.»

Guigues I^{er} le Chartreux (1083-1136), Bernard de Clairvaux (1090-1153), Guillaume de Saint-Thierry (1085 environ-1148), Richard de Saint Victor (1110-1173), etc. Mais notre point de départ est une des figures postérieures, une des plus grandes figures de la mystique chrétienne occidentale : Maître Eckhart (1260 environ-1327). Si le Pseudo-Denys est une sorte de source commune à presque tous les grands courants, on peut légitimement dire que Maître Eckhart est la source d'un des deux courants mystiques majeurs en Europe latine, le courant qui sera nommé par l'historiographie «rhéno-flamand» (le deuxième courant majeur surgissant au XVI^e siècle avec les figures de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix et s'épanouissant en «mystique carmélitaine»). Le dernier article nous conduira à la toute fin du XVII^e siècle, avec le philosophe luthérien allemand Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Entre le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*, on lira une étude sur le chancelier de l'Église de Paris Jean Gerson (1363-1429), une étude sur le tournant de l'histoire de la mystique en chrétienté latine que constitue la première moitié du XVII^e siècle français (qui est comme submergé par ce que l'abbé Brémond a nommé laudativement une «invasion mystique»). Enfin, avant le petit texte presque inédit en français¹⁹ du philosophe Leibniz, accompagné d'une rigoureuse étude critique et d'une interprétation nouvelle, un texte sera proposé sur Madame Guyon (1648-1717) dont on a dit qu'elle a incarné, avec Fénelon qui la défendait, le «crépuscule des mystiques»²⁰, ou tout au moins le crépuscule d'une grande veine mystique : désormais la mysticité sera, spécialement en France, renvoyée dans la marginalité des monastères et surtout des couvents, et elle sera fermement invitée, hors de là, à faire «profil bas». Ces quelques études condensent donc en un sens et à grands traits toute une histoire dramatique, celle de l'épanouissement puis de la critique toujours plus radicale de la mystique.

Mais il s'agit également de l'histoire d'une tension entre deux termes : la théologie mystique et la mystique. Le titre général du dossier, «De la théologie mystique à la mystique», laisse à penser que l'on passe de l'une à l'autre. Sentiment qui ne sera que renforcé si l'on se rappelle les textes importants de Michel de Certeau, nous apprenant que la mystique est adjectivée jusqu'au XVI^e siècle (il y a une théologie *mystique*, une Église qui est corps *mystique*, etc.) et ne devient substantif qu'au XVI^e, marquant à la fois l'affirmation de la subjectivité (la psychologisation accrue de l'expérience) et une certaine émancipation à l'égard des institutions ecclésiales et de la hiérarchie²¹.

¹⁹ Avant que paraisse la traduction de Claire Rösler présentée ici, Arnaud Pelletier a proposé en annexe à un article intitulé «Leibniz et la raison des corps : à propos du fou et de la théologie mystique», une première traduction française de l'ensemble du texte, mais sans appareil critique développé, dans la *Revue du XVII^e siècle*, n° 247, 18 mars 2010, p. 267-270.

²⁰ L'expression de Louis Cognet a donné le titre d'un livre important, paru pour la première fois en 1958 et réédité en 1991 (*Crépuscule des mystiques. Bossuet-Fénelon*, Paris, Desclée de Brouwer).

²¹ Le plus simple et le plus direct est encore de lire l'article «Mystique» qu'il a rédigé pour l'*Encyclopædia Universalis*, auquel il tenait beaucoup et qui a été intégré

Apparaissent des groupes de spirituels dans lesquels comptent un bon nombre de laïcs, qui vivent une expérience de Dieu en marge de la ritualité et de la liturgie ecclésiale, parfois même en marge des Églises. Pour les désigner, on parle désormais des *mystiques* qui tendent à développer une science autonome, dénommée au XVII^e siècle la «science des saints». Les mystiques développent ainsi la mystique, menaçant virtuellement l'ordre d'ensemble de l'édifice chrétien. Mais à vrai dire, la thèse de Michel de Certeau, une fois rigidifiée et simplifiée pour en faire une grille d'analyse expéditive et commode, risque d'opacifier et de tordre la réalité historique et celle du mysticisme lui-même. Sous sa forme vulgarisée, elle pourrait laisser croire qu'il n'y a pas d'expérience mystique à proprement parler avant le XVI^e siècle. C'est précisément le contraire qui sera souligné ici.

Une polarité traverse ces siècles, une tension entre d'un côté l'expérience mystique et de l'autre la théologie mystique. On voudrait le suggérer ici rapidement, avant la lecture des textes eux-mêmes, rédigés à chaque fois par des spécialistes de chaque auteur concerné.

Maître Eckhart ne peut pas être classé, selon un partage qui se voudrait exclusif, soit dans la catégorie des praticiens de la mystique, soit dans la catégorie des théoriciens, puisqu'il relève à la fois de ce que l'on nomme en son temps la «théologie scolastique» et la «théologie monastique». Il est d'un côté *Lesemeister* à la Sorbonne et d'un autre côté *Lebemeister* pour les moniales de Rhénanie dont il a la charge. En élaborant la théorie de la mystique, Eckhart fait la théorie d'une expérience, mais d'une expérience qui est de toute évidence, comme le montre Marie-Anne Vannier, la sienne ! Eckhart est au bénéfice d'une expérience mystique, c'est-à-dire qu'il a vécu, selon ses propres termes, «la naissance de Dieu dans l'âme». Une telle expérience a constitué pour lui un tournant : «Auparavant, je disais et maintenant, je dis...». Cet homme a donc ceci de particulier qu'il réunit en lui les deux figures : la figure du mystique (même s'il est singulièrement peu loquace sur son expérience personnelle) et celle de l'homme qui fait la théorie de l'expérience mystique. Il est très différent en cela d'un François d'Assise, par exemple, dont on peut dire qu'il n'a pas eu le souci de théoriser son expérience ; à moins de considérer que Maître Eckhart est en quelque sorte comme François d'Assise et Bonaventure réunis²². Certes, Eckhart n'écrit pas de *théologie mystique* dans la rigueur des

dans un recueil posthume de certains de ses textes, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2005, p. 323-342.

²² En songeant en particulier aux deux traités de «théologie mystique» du ministre général de l'ordre des franciscains : le *De triplici Via* et l'*Itinerarium mentis in Deum* (dont il existe une belle traduction par H. Duméry, éditée chez Vrin). Étienne Gilson a dit des ouvrages de Bonaventure qu'ils pouvaient être considérés comme «la méditation d'un saint François d'Assise qui s'oublierait à philosopher» (*La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1952 [édition revue et augmentée], p. 420). L'historien Barthélémy Hauréau, auteur d'une *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris, Durand et Pedone-Lauriel, 3 vol., 1872-1880) a estimé quant à lui que Bonaventure était «un mystique

termes, mais ses nombreux sermons latins et commentaires de l'Écriture ne sont qu'une longue mise en forme théorique de l'expérience mystique. Cette mise en forme a beaucoup inquiété : Eckhart n'invite-t-il pas ses lecteurs et ses auditeurs à se plonger dans la *déité*, à se perdre en ce fond sans fond absolument un qui est en un sens au delà de Dieu même ou, pour le dire autrement, en deçà de son déploiement trinitaire ? Une réponse affirmative oublierait, et la particularité de l'article présenté ici est de souligner ce point, que la Trinité joue un rôle capital dans l'ensemble de l'expérience ; que cette dernière ne serait pas possible sans elle. S'il s'agit bien de se détacher de tout ce qui est donné de façon à favoriser l'émergence de «l'homme noble», c'est en vue de pouvoir vivre la filiation divine, car c'est par le Christ – et il ne saurait en être autrement affirme Eckhart – que Dieu naît dans l'âme. Par le Christ, le mystique est inscrit dans la vie trinitaire (la *périchorèse*), il devient fils par adoption, et c'est à partir de ce point seulement qu'il pourra s'enfoncer encore au-delà de la saisie de «la lumière dans son jaillissement» et «saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être»²³. Bien sûr une question demeure, que la mystique ne cesse d'aiguiser, et qui est : n'est-ce pas relativiser dangereusement la Trinité et esquisser un retour au monothéisme radical par contamination du néo-platonisme que présenter la phase ultime de l'expérience contemplative comme une plongée à la racine de la *bullitio* par laquelle se produit l'engendrement du Fils ? En outre, n'est-ce pas divaguer dangereusement sur ce qui est ouvert et offert à la créature humaine ? Aussi Eckhart est-il attaqué par la hiérarchie ecclésiastique et ses écrits partiellement condamnés, et se joue en ce procès quelque chose d'essentiel à la tension qui s'institue progressivement entre mystique et théologie mystique.

L'article sur Jean Gerson (1363-1429) met pleinement cette tension en évidence. Plus de 80 ans séparent les écrits du mystique rhénan de ceux du chancelier de l'Église de Paris, mais les problèmes n'ont pas fondamentalement changé. Cependant une différence fondamentale s'impose : Gerson n'est pas un mystique, mais un théologien universitaire en charge de responsabilités ecclésiastiques. Certes, à la suite d'Hugues de Balma, il place l'expérience mystique au plus haut, et il identifie théologie mystique et expérience. La théologie mystique, au sens strict, c'est pour lui l'expérience de l'union, par le cœur, de l'âme et de Dieu. S'il corrige par la suite sa position, comme le montre Marc Vial, et ne parle plus de la théologie mystique que comme d'un contact immédiat de l'âme et de Dieu même, il ne change pas son affirmation fondamentale selon laquelle la théologie mystique ne se distingue pas de l'expérience : elle est cette expérience exprimée dans un discours. On n'est

théorique», ce qui revient à dire qu'il s'occupe essentiellement de «théologie mystique». Il suffit à la vérité de lire l'*Itinerarium mentis* pour s'apercevoir qu'il s'agit bel et bien de porter au discours et à la théorie l'expérience d'union à Dieu dont François d'Assise a donné l'exemple par sa vie.

²³ MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, t. III, *Sermon 71*, p. 80. Cité par Marie-Anne Vannier.

alors pas peu surpris d'apprendre que le promoteur de la théologie mystique à l'Université déclare ne pas faire lui-même même l'expérience mystique ! Là se noue quelque chose d'essentiel pour notre problème : la théologie mystique se déploie comme une expérience qui ne résulte pas directement de l'expérience empirique que peuvent faire les mystiques eux-mêmes, dans la mesure où ils ne sauront pas, la plupart du temps, l'exprimer adéquatement. La *vraie* théologie mystique a déjà été proposée depuis longtemps, et elle constitue par là même un modèle et un critère de validation de toute théologie mystique à venir. Pour Gerson, la théologie mystique par excellence est celle du Pseudo-Denys, que nous retrouvons. D'ailleurs, à l'époque où Gerson écrit, il ne s'agit pas encore du Pseudo-Denys mais bien de Denys l'Aréopagite, celui-là même que Paul a converti à Athènes – un des rares qu'il a su toucher à l'Aréopage – et dont il est question dans les *Actes des apôtres*. Il faut attendre le XVI^e siècle et Laurent Valla pour qu'on cesse de croire à cette identité et que l'on reconnaisse progressivement en l'auteur de la *Théologie mystique* un moine du V^e siècle. En attendant, il n'est pas difficile d'imaginer le crédit dont pouvait disposer un homme pris pour un disciple directement enseigné par Paul : dans son œuvre en général et dans sa *Théologie mystique* en particulier, il doit forcément rendre indirectement présentes ces «paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire», mais que Paul a ouïes lorsqu'il fut «enlevé jusqu'au troisième ciel»²⁴. Avec un tel dispositif, la théologie mystique donne à Gerson les moyens de jauger et d'évaluer toutes les paroles mystiques venant à se présenter. C'est ainsi à une exigence de contrôle doctrinal que répond la théologie mystique. La mystique a droit de cité dans le monde chrétien, à condition qu'elle soit soumise, comme tout ce qui relève de près ou de loin à la religion, au contrôle de ceux qui sont responsables de et pour l'Église. Gerson n'hésite pas à s'engager à ce propos. Il met en cause certains textes du mystique Ruysbroeck (ou Ruusbroec, 1293-1381) dont l'autorité était grande et lors de l'instruction de la cause de Brigitte de Suède (1302-1373), il s'exprime contre sa canonisation – bien que celle-ci soit finalement décidée en 1391. S'il se permet ces engagements, c'est au nom de son autorité de bon interprète de Denys.

Le problème rebondit, et de manière accentuée, avec l'époque suivante qui voit s'épanouir le «siècle des saints» dans le royaume de France. François Marxer nous conduit dans le sillage de trois figures, dont deux sont majeures pour l'histoire de la mystique : Pierre de Bérulle (1575-1629), François de Sales (1567-1622) et Jean-Pierre Camus (1584-1652). Les deux premiers, au fond, ne se mêlent pas de théologie mystique à proprement parler, mais plutôt du développement de la vie spirituelle dans un monde catholique appelé à renouveler sa sève intérieure après le fracas des guerres de religion et l'obnubilation des questions politiques. Ils le font très différemment l'un de l'autre. Pierre de Bérulle s'efforce d'acclimater le carmel réformé espagnol dans le

²⁴ 2 Co 12,1-10.

royaume de France et de le croiser avec la «mystique abstraite», dépositaire de l'héritage rhéno-flamand et incarnée par Benoît de Canfeld ou Madame Acarie. Il a également le projet politique, qui marquera le mysticisme français de cette époque et précipitera sans doute son déclin, d'atteindre la tête de la société et de favoriser l'affirmation d'une «Europe des dévots» pour reprendre l'expression de Louis Châtellier²⁵. Quant à François de Sales, son principal souci, après avoir pris la mesure des limites de la controverse anti-protestante à laquelle on lui demandait de participer, sera d'apporter les principes d'une direction de conscience qui permet à la spiritualité de se développer même au cœur de la vie sociale ordinaire et laïque, en particulier chez les personnes mariées. Assurément, François de Sales accompagne le mouvement dont Michel de Certeau a souligné toute l'importance pour l'histoire de la mystique. Chez l'évêque d'Annecy cependant, il est question d'une mystique qu'on pourrait dire «bien tempérée»²⁶, dont on discerne deux degrés d'approfondissement à travers d'une part *L'introduction à la vie dévote* qui s'adresse à tous et spécialement peut-être aux femmes, et d'autre part le *Traité de l'amour de Dieu* qui s'adresse préférentiellement aux religieux et religieuses. Il y est alors question de la «fine pointe de l'âme» où la rencontre de l'homme et de Dieu peut avoir lieu. Mais François de Sales émettra toujours des réserves à l'égard du franchissement de certaines limites qui fait entrer la personne humaine sur un terrain apparemment irrespirable pour elle. Avec Jean-Pierre Camus, on passe manifestement des simples réserves aux franches censures exprimées dans la *Théologie mystique* qu'il publie en 1640 et dont François Marxer montre qu'elle est un effort pour justifier la codification du langage des mystiques et le contraindre à entrer dans les modes d'expression ordinaires. S'il met en valeur, un moment, les *Expérimentés* (mystiques) face aux *Ratiocinaux* (théologiens), c'est pour mieux forcer ensuite les premiers à renoncer aux créations de sens jugées hasardeuses et égarantes, aux aventures langagières qui conduisent le lecteur dans ce que Camus estime être un véritable brouillard. Il faut parler comme tout le monde, si l'on veut être efficace et surtout ne pas prendre le risque d'égarer les âmes fragiles et trop imaginatives. Mais avec une telle exigence, le coadjuteur de l'archevêque de Rouen interdit, qu'il en soit conscient ou non, l'arpentage par les mystiques de cette *terra incognita* qu'ils découvrent, avec tous les risques que cela comporte sans doute, mais aussi avec toute la fécondité virtuellement attachée à ces expériences. Les dérives, les audaces hasardées, les embardées de l'imagination : voilà ce qu'il faut craindre aux yeux de Camus comme de tant d'autres. La claire raison doit prévaloir et ne jamais perdre la maîtrise. Et la deuxième moitié du XVII^e siècle accentuera cette critique de la mystique, jusqu'à finalement la condamner franchement

²⁵ Auteur de l'ouvrage éponyme, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

²⁶ En songeant au livre de D.-M. DAUZET, mais qui porte sur une autre période, et qui est intitulé *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle aux XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Cerf, 2006.

et judiciairement. La théologie mystique, dans un tel contexte, n'est plus l'expression d'une expérience, mais un manuel d'encadrement et de censure.

Cette franche condamnation, Madame Guyon l'a connue, elle qui, au terme d'un procès qui ne disait pas son nom, a passé sept années de sa vie dans les geôles du roi de France avant de terminer ses jours en résidence surveillée, mais entourée par certains de ses amis, en la ville de Blois. Elle concentrait en elle tout ce que l'on pouvait craindre de la mystique. Voici une femme qui a été mariée (elle devient veuve à 28 ans) et qui, éprise de spiritualité et même plongée dans la vie mystique, a refusé la vie religieuse cloîtrée ou à demi-cloîtrée qu'on lui proposait pour aller librement par les diocèses prêcher les méthodes d'accès à la vie intérieure. Pire, voici qu'elle s'est approchée de Versailles, a séduit Madame de Maintenon et s'est installée à Saint-Cyr pour y prodiguer ses enseignements aux jeunes orphelines de petite noblesse que l'on éduquait là, à l'enseigne d'un catholicisme de cour formalisé à l'extrême et d'une désolante sécheresse (qui rendait Madame de Maintenon sensible au discours et aux pratiques de Madame Guyon). Une femme laïque, qui n'avait bien sûr pas été instruite de la théologie en bonne et due forme, prétendait proposer à tous son expérience mystique radicale et agir au beau milieu de l'univers social. Sans doute était-ce là l'insupportable. Car ce que l'on a nommé le «quétisme» de Madame Guyon aboutit, paradoxalement, à une doctrine de l'action. Le refus de toute action qui vienne de soi débouche sur l'action exacerbée mais tranquille d'une âme qui pense être entièrement renouvelée par l'épreuve qu'elle a fait de la vie divine à travers la transformation mystique. J'ai voulu montrer dans l'article consacré à cette figure clé de la mystique de l'âge classique qu'il y a bien une doctrine de l'action chez Madame Guyon, et que c'est dans l'action, d'abord exercée sur soi-même – selon des modalités bien particulières et dans des limites déterminées – et ensuite sur les autres, que la mystique radicale du «pur amour» qu'elle vit puis propose s'achève et s'accomplit. Cette mystique comportait même une dimension politique, dont les Fénelon, Chevreuse et Beauvillier devaient être les fers de lance, et qui sera une raison supplémentaire de la condamner. Mais indépendamment des perspectives politiques, on retrouve à coup sûr et dans toute sa rigueur, avec Madame Guyon, le mouvement consistant à se laisser anéantir soi-même pour laisser être Dieu en soi. La vie divine est sans contours clairement définis ou mesurés et se dérobe à tous les efforts d'appréhension rationnelle et conceptuelle : si l'on peut en décrire les mouvements et distinguer des étapes dans cette progression vers la vie divine, la raison n'en fera pas la théorie au sens scientifique du terme ; ou plus précisément, elle fera la théorie (théologie mystique implicite) de ce qui dépasse toute théorisation conceptuelle déterminée, précisément parce que l'âme finit par être immergée dans ce qu'elle ne saurait saisir.

Dans cette espèce de *gigantomachie* qui traverse le siècle, c'est finalement la lumière naturelle source des idées «claires et distinctes» qui l'emporte.

Le dix-huitième siècle s'affichera un peu partout²⁷, nettement et en toute tranquillité, comme anti mystique. Il ne reste plus, aux yeux des *Aufklärer* et des *Encyclopédistes*, qu'à triompher du pouvoir du clergé et de la doctrine théologique qui prétend encore retenir les esprits dans les limites du donné révélé et de son interprétation par l'Église. Le siècle des Lumières verra s'affirmer la religion naturelle et la théologie mystique comme la mystique sembleront définitivement reléguées dans l'«âge gothique» où, comme disait Voltaire, l'esprit de l'humanité entravée balbutiait. Pourtant, un autre destin, même en supposant le triomphe des lumières de la raison sur les lumineuses ténèbres de l'expérience mystique, eût été possible si une voie comme celle que suggérait Leibniz avait réussi à s'imposer. C'est ce que montre indirectement Claire Rösler en nous proposant une traduction avec commentaires et appareil critique d'un petit texte du philosophe allemand : *Von der wahren Theologia Mystica*. Ce texte est suivi d'un article dans lequel la traductrice propose une interprétation approfondie. Selon cette interprétation, Leibniz se tient sur une ligne de crête. Certes, il rejette l'illumination mystique caractérisée par le renoncement à toute lumière naturelle et dans laquelle le sujet de l'expérience consent à être comme anéanti dans toutes ses facultés pour laisser vivre en lui le vouloir divin. Une telle rupture de toutes les amarres est aux yeux du philosophe de Hanovre synonyme d'errance offerte à tous les délires (évidemment il stigmatise les visions et extases en lesquelles il voit surtout le libre cours donné aux outrances de l'imagination). Mais d'un autre côté, il affirme le primat de l'intériorité et de la pure saisie des essences. L'«essence affirmative» de l'homme, selon son expression, contient en elle l'infini par lequel Dieu se fait plus présent au «moi» que le corps même. Cette extrême proximité de Dieu, qui peut se vivre jusque dans une familiarité intime mais sans jamais altérer la différence essentielle qui interdit l'union immédiate, fait de la doctrine de Leibniz, d'un certain point de vue hyper rationaliste, une doctrine qui accueille une incontestable dimension de mysticité. C'est pourquoi, tout en critiquant fortement les mystiques, il n'a pas estimé nécessaire de les condamner entièrement mais au contraire il a voulu s'essayer à une *vraie* théologie mystique, qui serait la mystique corrigée, non pas à la façon de Jean-Pierre Camus, mais en fonction des exigences de la plus pure raison. Si bien qu'au terme même d'une grande époque de la mystique, et avant le renouvellement de cette dernière à travers le piétisme allemand et l'émergence du méthodisme dans le monde anglo-saxon, Leibniz affirme la possibilité et même l'exigence d'une théologie mystique.

Nous le voyons à présent, et nous le verrons encore davantage à la lecture de l'ensemble de ce dossier, il n'est finalement pas possible de dire que l'on passe purement et simplement de la théologie mystique à la mystique. Certes, on constate progressivement que la mystique prend peu à peu le pas

²⁷ Il faut sans doute excepter les zones d'influence du piétisme allemand où l'œuvre d'une Madame Guyon trouvera refuge.

sur la théologie mystique qui semble dominer le monde médiéval pour ensuite tendre à s'effacer ou passer en retrait du fait de l'efflorescence des discours mystiques de moins en moins canalisés par la théologie et de plus en plus offerts à l'expression poétique capable de suggérer ce qui dépasse tout concept. Ce mouvement global justifie le titre que nous conservons pour ce dossier. Cependant il est incontestable que ce qui se produit n'est pas une simple substitution de la mystique à la théologie mystique, celle-ci s'effaçant au bénéfice de celle-là, par l'effet de son affirmation, mais bien plutôt une tension constante : la théologie mystique et la mystique (comme expérience) sont comme deux pôles qui se conditionnent et se contaminent l'un l'autre. Ce que nous nommons théologie mystique au Moyen Âge est imprégné d'expérience mystique, et les théoriciens revendiquent cette immanence de l'expérience à la théologie mystique. D'un autre côté, la mystique qui s'épanouit avec la Renaissance et l'Âge classique appelle sans cesse une théologie mystique qui en est à la fois la théorisation et la délimitation, voire la limitation. La théologie mystique, de canal de l'expérience dans l'élément du discours qu'elle était devient l'instance de contrôle qui jugule la vie mystique jusqu'à risquer de la dévitaliser. Toutefois la tentative leibnizienne montre qu'on ne saurait dire se contenter de dire que la théologie mystique est devenue au fil du temps le bourreau de la mystique. Une théologie mystique sera toujours régulatrice de l'inquiétante et fascinante étrangeté, mais elle demeure jusqu'au bout la marque qu'une expérience de Dieu peut être revendiquée et trouver sa place entre la confession de foi actualisée dans la vie liturgique et la construction conceptuelle proposée par la théologie scolastique.

