



HAL
open science

”Mystique”: histoire d’un mot, histoire d’un malentendu

Dominique Poirel

► To cite this version:

Dominique Poirel. ”Mystique”: histoire d’un mot, histoire d’un malentendu. Dominique Poirel. Existe-t-il une mystique au Moyen Âge? Actes du colloque international organisé par l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017, réunis par Dominique POIREL, Brepols Publishers, pp.11-31, 2021, Existe-t-il une mystique au Moyen Âge? Actes du colloque international organisé par l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, réunis par Dominique POIREL, 978-2-503-59331-9. 10.1484/M.STMH-EB.5.123005 . halshs-03320083

HAL Id: halshs-03320083

<https://shs.hal.science/halshs-03320083>

Submitted on 13 Aug 2021

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.

« Mystique » : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu

Dominique POIREL

En 1863, ce pionnier génial de l'érudition, de l'histoire littéraire et de l'histoire de la philosophie au Moyen Âge, Barthélemy Hauréau, écrivait à propos d'un fameux maître parisien du XII^e siècle :

« S'il va parler de Dieu, il commence par fermer ses oreilles aux bruits du dehors, et, les yeux levés vers le ciel, il attend l'inspiration que Dieu lui communique habituellement par "l'intellect du cœur". Savoir c'est croire, et croire c'est aimer. Il aime, donc il sait¹. »

Et un peu plus loin :

« C'est un lettré ; mais c'est un lettré qui hait la science et qui s'applique tout entier, de toutes ses forces, à méditer, à contempler². » Bref, récapitule Hauréau, par un jugement qui est en même temps une injure : « Hugues », puisque c'est du maître de Saint-Victor qu'il s'agit, « Hugues n'est en réalité qu'un mystique³. »

En introduction à notre colloque, les extraits que je viens de citer nous intéressent pour trois raisons. D'abord, ils révèlent ce que le mot « mystique » signifie pour un médiéviste de la seconde moitié du XIX^e siècle. Le mystique, c'est celui qui ferme les yeux au monde et rejette la science, remplace l'expérience et le raisonnement par la croyance et l'inspiration, substitue l'amour à une recherche scientifique de la vérité.

Ensuite, ils attestent l'enjeu polémique dont se trouve alors investie la notion de « mystique ». Pour le « bénédictin de la République », celle-ci représente les puissances affectives de la tradition et de la réaction face à la philosophie, c'est-à-dire face aux irrépressibles progrès de la raison et de la libre pensée⁴. « Nous verrons plus d'une fois », dit-il, « ces mystiques sortir de leur cloître en proférant des clameurs contre les philosophes, et toutes les imprudences, toutes les mésaventures de la philosophie leur seront profitables⁵. »

Enfin, les phrases citées illustrent à quel point la notion de « mystique » faisait et, je crois, fait encore l'objet d'un énorme malentendu. Que le maître de Saint-Victor « ferme ses oreilles aux bruits du dehors », qu'il haïsse la science pour méditer et contempler, cette idée s'appuie sur une phrase du *Didascalicon* où sont décrites les quatre étapes – lecture, méditation, prière et action – par lesquelles les justes se préparent à la contemplation. La première étape, lit Hauréau, est la lecture *sans* l'instruction, *lectio sine doctrina*, c'est-à-dire, pense-t-il, une lecture obscurantiste, biaisée, dévoyée, mutilée par son orientation mystique :

« Ceux-là ne sont pas de la tribu des justes qui lisent avec l'intention d'apprendre ce qu'ils ignorent : le juste lit pour méditer, il médite pour prier, et, tandis qu'il prie, s'élevant au-dessus de la terre sur les ailes de la contemplation, il a des avant-goûts de la béatitude éternelle⁶. »

¹ Barthélemy HAUREAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, Paris : Durand et Pedone-Lauriel, 1872 (1^{re} éd. en 1863), ch. XVII : « Hugues de Saint-Victor et Guillaume de Conches », p. 420-446, en part. p. 427.

² *Ibid.*, p. 429.

³ *Ibid.*, p. 424.

⁴ Sur Hauréau, voir Barthélemy Hauréau, *1812-1896 : le bénédictin de la république. Actes de la journée d'étude du 9 mars 2002 à l'Institut de France*, éd. Yves BRULEY, Anne GRONDEUX, Jérôme GRONDEUX et Alain RAUWEL, Paris, 2003 = *Journal des savants*, juillet-décembre 2003, n° 2.

⁵ *Ibid.*, p. 429.

⁶ *Ibid.*, p. 427.

Or qu'il faille lire non pas *lectio sine doctrina*, la lecture sans l'instruction, mais *lectio sive doctrina*, la lecture ou/autrement dit l'instruction, c'est-à-dire une lecture qui exclut si peu l'instruction qu'elle s'identifie à elle, cela ne fait aucun doute⁷ : c'est la leçon des manuscrits, des éditions même anciennes, et c'est la seule qui s'accorde avec le contexte immédiat aussi bien qu'avec la doctrine la plus stable du victorin, lequel enjoint à son lecteur : « Apprends tout, tu verras ensuite que rien n'est inutile, il n'y a pas de plaisir à une science étriquée⁸. » Comment se fait-il qu'un excellent philologue, paléographe et historien tel que Barthélemy Hauréau, qui plus est connaisseur éminent d'Hugues de Saint-Victor, auquel il a consacré deux ouvrages⁹, se trompe si lourdement dans la manière d'interpréter deux jambages, *u* ou *n*, *sive* ou *sine*, et transforme un audacieux humanisme encyclopédique : « apprends tout », en un étonnant mysticisme anti-intellectualiste : « lis, mais sans apprendre » ?

Si je débute par cette anecdote, c'est parce qu'il me semble que la bévue d'Hauréau révèle un contresens beaucoup plus profond et beaucoup plus durable, qui affecte non seulement le mot et la notion de « mystique », mais encore ce que nous empaquetons sous cette étiquette. Non seulement le mot médiéval de « mystique » n'a pas du tout le même sens que ce que nous voulons dire quand nous l'employons, mais j'ai de sérieux doutes sur l'existence même, durant toute le Moyen Âge, d'une réalité circonscrite correspondant à notre façon de comprendre ce mot. En d'autres termes, il me semble que la catégorie de « mystique » n'est pas seulement molle et imprécise, mais encore anachronique, inadéquate et trompeuse. C'est cette catégorie, et à travers elle tout ce qu'implique son apparition progressive dans l'histoire religieuse, culturelle et intellectuelle, qui explique qu'un grand savant comme Hauréau projette des querelles modernes sur un texte du XII^e siècle et dénonce comme un « mysticisme » irrationnel et obscurantiste une philosophie chrétienne ouverte à tous les savoirs, y compris mécaniques.

Il valait donc la peine de revenir sur cette catégorie historiographique de « mystique » : sur ce que le mot signifie vraiment au Moyen Âge, et sur la façon dont les hommes de cette période pensent, nomment et construisent ce que nous désignons ainsi. D'où l'idée de ce colloque, et je voudrais vivement remercier tous les orateurs qui ont accepté, souvent avec enthousiasme, de contribuer à un commun travail de révision critique. En ouverture, mon exposé portera sur l'histoire du mot « mystique » depuis ses origines : ses trois significations principales en latin, et les quatre mutations, dans l'histoire religieuse et intellectuelle, qui me paraissent expliquer son sens d'aujourd'hui.

I. Les trois « entrées » du mot *mysticus* du grec en latin

Que signifie le mot « mystique » au Moyen Âge ? Si l'on interroge les dictionnaires de latin médiéval, on obtient des classements de sens assez décevants. Dans l'un des meilleurs instruments, le *Novum Glossarium mediae latinitatis*, l'adjectif *mysticus* est traduit de cinq façons : A. « mystérieux, caché » ; B. « doué de pouvoirs occultes » ; C. « symbolique, allégorique » ; D. « qui a rapport à la mystique des nombres » ; E. « sacré, doué d'une valeur

⁷ Voir *Didascalicon*, V, 9, éd. Charles BUTTIMER, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, Washington, D.C. : The Catholic University of America, 1939, p. 109, lignes 13-15 : « Quattuor sunt in quibus nunc exercetur vita iustorum et, quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet lectio sive doctrina, meditatio, oratio, et operatio. »

⁸ *Ibid.*, VI, 3, éd. BUTTIMER, p. 115, lignes 19-20 : « Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est. »

⁹ Barthélemy HAUREAU, *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859 ; ID., *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor, essai critique*, Paris : Hachette, 1886 ; sans compter « Deux anciens catalogues des œuvres de Hugues de Saint-Victor », dans *Bulletin des comités historiques*, juillet 1851, p. 177-188, reproduit sous le titre *Catalogi duo veteres operum Hugonis a Sancto Victore*, dans PL 175, col. CXLI-CLII.

surnaturelle¹⁰ ». Comme j'essaierai de le montrer, rien de tout cela ne nous guide ni vers le sens principal et unifiant du mot, ni vers le fait que ce sens principal se décline en trois grandes significations, correspondant aux trois entrées successives du mot grec *μυστικός* dans la langue latine. Le mot s'est en effet introduit par trois fois dans l'Occident latin. La première entrée date de la république romaine ; la seconde, de l'Empire chrétien ; la troisième, des traductions médiévales du corpus dionysien. Ces entrées se distinguent par des significations ou acceptations diverses, qui ne se succèdent pas, mais se superposent avec le temps. Les sens précédents ne disparaissent pas mais sont prolongés, enrichis et précisés par les sens ultérieurs.

Reprenons donc l'enquête du début et remontons au terme grec, si ce n'est plus haut encore. À l'origine du mot *μυστικός*¹¹, il y a une onomatopée, *mu*, qu'on retrouve dans plusieurs langues indo-européennes : grecque, latine, germaniques, slaves, lituanienes, sanskrites, hittites, pour désigner des idées à première vue fort différentes comme :

| | |
|-------------------------------------|--|
| le mugissement : | <i>μυκάομαι, mugire ;</i> |
| le grondement : | <i>μύζω, mussare ;</i> |
| la mouche : | <i>ἡ μυῖα, musca, die Mucke ;</i> |
| le mutisme : | <i>μυκός, μυπτός, mutus, mutesco ;</i> |
| le discours, la fiction, la fable : | <i>ὁ μῦθος ;</i> |
| les lèvres ou la bouche : | <i>ἡ μύλλα, das Maul ;</i> |
| la succion : | <i>μύζω ;</i> |
| la fermeture : | <i>μύω ;</i> |
| l'initiation : | <i>μυέω ;</i> |

Le principe commun de tous ces mots est le son qu'on produit à bouche fermée, *hmm, hmm*. Ce son inarticulé veut comme attirer l'attention sur l'organe de la parole, pour signifier tantôt la bouche qui se ferme ; tantôt l'acte de fermeture ; tantôt l'acte de succion ou les divers bruits animaux qu'on produit à bouche fermée : mugissement de la vache, grondement du fauve, bourdonnement de la mouche ; tantôt le discours sorti de cette bouche ; tantôt la difficulté ou l'impossibilité, pour le muet, d'exprimer une parole entière. Bref, le son inarticulé *mu-* évoque d'emblée l'ineffable, la parole empêchée, moins l'au-delà que l'en-deçà du discours humain.

1. Le sens païen

Du verbe *μύω*, qui signifie la fermeture des yeux, des lèvres, des coquillages, et qui a donné *μύ-ωψ*, le myope, littéralement celui qui cligne des yeux pour forcer sa vision, dérive le verbe *μυέω*, initier, et le nom *μύστης*, le « myste », l'initié, probablement celui qui doit fermer sa bouche et garder le secret. Le « myste » est en effet celui qui assiste aux *μυστήρια*, c'est-à-dire aux « mystères » ou cultes ésotériques fondés sur une initiation, comme ceux d'Éleusis, et qui

¹⁰ *Novum Glossarium mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC*, dir. Franz BLATT, fasc. *Mox-Nazaza*, Hafniae : E Munksgaart, 1965, col. 1037 : art. « mystico » verbe et « mystico » substantif ; col. 1037-1039 « mysticus » ; col. 1039-1040 « mystice ».

¹¹ Sur l'étymologie de ce mot, voir Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. III : Λ – Π, Paris : Klincksieck, 1974, p. 728-729, art. « μύω ».

enseignement, en marge des cultes officiels de la cité, une sorte de salut individuel¹². L'adjectif *μυστικός* qualifie ce qui se rapporte à ces mystères ou aux initiés qui y prennent part.

C'est avec cette palette de sens que l'adjectif *mysticus* s'introduit très tôt dans la langue latine¹³ : on le lit vers 100 avant Jésus-Christ, chez le tragédien Lucius Accius, que Varron cite au livre VII (19) de son *De lingua latina : Mystica ad dextram vada praetervecti*, c'est-à-dire : « après avoir navigué sur la droite par-delà les *vada mystica* ». *Vada*, ce sont les « gués », ou ici en langage poétique les « flots ». *Mystica*, explique Varron, est tiré du mot « mystères » : *mystica a mysteriis* ; et les « flots » en question sont dits « mystiques » en référence à des cultes à initiation fameux qui étaient célébrés dans le voisinage, peut-être ceux d'Éleusis, en bordure de la mer Égée¹⁴.

Par la suite, l'adjectif *mysticus* se lit chez les poètes surtout : Tibulle¹⁵, Virgile¹⁶, Ovide¹⁷, Martial¹⁸ et Stace¹⁹. Nos dictionnaires modernes tendent à distinguer des acceptions diverses, celles de secret ou de sacré, mais ces inflexions de sens sont produites par le contexte et demeurent secondaires par rapport à ce sens fondamental : relatif aux mystères, c'est-à-dire à des cérémonies sacrées réservées à des initiés. Cet emploi n'est pas inconnu des auteurs patristiques et médiévaux, dès lors qu'ils sont soucieux de comprendre les réalités antiques ; et d'une certaine manière il continue de sous-tendre les deux sens suivants²⁰.

2. Le sens patristique

¹² Voir Robert TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris : Les Belles Lettres, 1992 (Histoire) ; Walter BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris : Les Belles Lettres, 2003 (Vérité des mythes) ; Jan BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014 (Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten).

¹³ Voir *Thesaurus Linguae Latinae*, t. VIII, Lipsiae : Teubner, 1936-1966, col. 1758-1761 : art. « *mysticus* » et « *mystice* ».

¹⁴ Marcus Terentius Varro, *De lingua latina*, VII, 19 : « Accius : 'Mystica ad dextram vada praetervecti.' *Mystica a mysteriis, quae ibi in propinquis locis nobilia fiunt.* ».

¹⁵ Tibullus, *Carmina*, III, 6, 1-2 : « Candide Liber, ades – sic sit tibi mystica vitis / Semper, sic hedera tempora vincta feras. »

¹⁶ Vergilius, *Georgica*, I, 166 : « Dicendum et quae sint duris agrestibus arma, / quis sine nec potuere seri nec surgere messes : / uomis et inflexi primum graue robur aratri, / tardaue Eleusinae matris uoluentia plaustra, / tribulaue traehaeque et iniquo pondere rastroi ; / uirgea praeterea Celei uilisque supellex, / arbuteae crates et mystica uannus Iacchi ; / omnia quae multo ante memor prouisa repones, / si te digna manet diuini gloria ruris. »

¹⁷ Ovidius, *Heroides*, II, 42 : « Perque tuum mihi iurasti – nisi fictus et ille est – / concita qui ventis aequora mulcet, avum, / per Venerem nimiumque mihi facientia tela / – altera tela arcus, altera tela faces – / Iunonemque, toris quae praesidet alma maritis, / et per taediferae mystica sacra deae. » ; *Ars amatoria*, II, 640 : « Nos etiam veros parce profitemur amores, / Tectaque sunt solida mystica furta fide. »

¹⁸ Martialis, *Satirae*, VIII, 81, 1 : « Non per mystica sacra Dindymenes, / nec per Niliacae bovem iuvencae, / nullos denique per deos deasque / iurat Gellia, sed per uniones. »

¹⁹ Statius, *Thebais*, VIII, 765 : « nec prius astra subit Minerva, quam mystica lampas et insons / Elisos multa purgavit lumina lympha. »

²⁰ Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulas, Ad Ephesios*, cap. 5, v. 8, éd. Heinrichus Josephus VOGELS, Wien : Holder – Pichler – Tempsky, 1969 (CSEL 81,3), p. 113, lin. 20 : « Denique pagani in tenebris mystica sua celebrantes in speleo velatis oculis inluduntur. » ; Arnobius maior, *Adversus nationes*, V, 39, éd. Concetto MARCHESI, Torino : Paravia, 1953 (Corpus Paravianum), p. 298, lin. 22\$; « Eleusinia illa mysteria et sacrorum reconditi ritus cuius memoriam continent ? » ; Petrus Abaelardus, *Theologia christiana*, III, 47, éd. Eligius M. BUYTAERT, Turnhout : Brepols, 1969 (CCCM 12), p. \$, lin. 590\$: « Unde et Macrobius in argumentum mysticarum locutionum philosophorum illud assumpsit, quomodo Numenio philosopho irata per somnia apparuerint numina, ipsae Eleusinae deae in habitu meretricio visae sint ei ante lupanar consistere, conquerentes ab ipso se adyto pudicitiae per eum ui fuisse abstractas, eo uidelicet quod de eis ille aperta sit interpretatus expositione, et non sicut alii de eis mystice et inuolute sic locutus. » Hrabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem*, VII, 16, éd. PL 110, 668 : « Multaque sunt lavacra, quae ethnici in mysteriis suis, et haeretici pollicentur, qui omnes lavant, sed non lavant in salutem. »

La seconde entrée de l'adjectif *mysticus* s'opère dans ce « latin des chrétiens » qu'a si bien étudié Christine Mohrmann²¹. Là encore, les lexicographes distinguent plus ou moins artificiellement des sens divers, mais la signification principale, celle dont procèdent toutes les autres, peut ainsi se résumer : ce qui se rapporte au mystère, cette fois au singulier.

Mais qu'est-ce que le mystère chrétien ? Présent dans les Évangiles synoptiques, les Épîtres de Paul et l'Apocalypse, le mot *μυστήριον* désigne le salut des hommes accompli dans le Christ²². Or il y a là une différence majeure avec les mystères païens. Tandis que ceux-ci reposaient sur un secret, qui sépare les initiés des non-initiés, le mystère chrétien est une révélation totale et universelle. Totale, parce que tous les secrets de Dieu sont dévoilés dans la personne du Christ ; et universelle, parce que le message chrétien s'adresse à tous, sans exclusive. La séparation entre initiés et non-initiés demeure, mais passe entre ceux qui acceptent ou refusent une foi publiquement annoncée. Ceux qui l'acceptent reçoivent les sacrements, puis, par la mystagogie, sont instruits dans le détail de ce qu'ils signifient²³. Dans des sociétés médiévales majoritairement chrétiennes, la part de fermeture et de clivage que signifiait les mots de « mystère » et de « mystique », disparaît au profit d'une tension dialectique interne à la foi chrétienne entre transcendance et manifestation, puisque le Dieu qui s'est totalement révélé demeure toujours au-delà de ce qui en est perçu²⁴.

Du grec au latin, le mot *μυστήριον* est d'abord traduit par son presque équivalent *sacramentum*, avant d'être rendu par son calque *mysterium*²⁵. De là une seconde tension entre ces deux notions. Les premiers Pères latins, en particulier Tertullien, emploient presque toujours *sacramentum* à la place de *μυστήριον*²⁶. Non seulement pour adapter le message chrétien à la langue des Romains, mais aussi pour éviter toute confusion et compromission avec des mystères païens toujours vivaces. Mais le mot *sacramentum* a un inconvénient : son suffixe *-mentum*, comme dans *documentum*, *instrumentum*, *testamentum*, incline son sens vers des réalités concrètes plutôt qu'abstraites²⁷.

²¹ Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vol., Roma : Edizioni di Storia e letteratura, 1968-1965 (Storia e letteratura, 65, 87, 103).

²² Matth. 13, 11 (// Marc. 4, 11 ; Luc. 8, 10). Rom. 11, 25 ; 16, 25 ; I Cor. 2, 7 ; 4, 1 ; 13, 2 ; 14, 2 ; 15, 51 ; Eph. 1, 9 ; 3, 3 ; 3, 4 ; 3, 9 ; 5, 32 ; 6, 19 ; Col. 1, 26 ; 1, 27 ; 2, 2 ; 4, 3 ; II Thes. 2, 7 ; I Tim. 3, 9 ; 3, 16 ; Apoc. 1, 20 ; 10, 7 ; 17, 5 ; 17, 7 (les italiques signalent quand *μυστήριον* est traduit par *sacramentum* au lieu de *mysterium* dans la Vulgate). Sur le sens de *μυστήριον* dans la Bible, en particulier dans les épîtres de saint Paul, voir *Vocabulaire de théologie biblique*, dir. Xavier LEON-DUFOUR, Paris : Cerf, 1981, col. 807-812.

²³ Témoin les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem, éd. et trad. Auguste PIEDAGNEL, Paris : Cerf, 1966, 2^e éd. en 2004 (Sources chrétiennes, 126).

²⁴ Voir Jean DANIELOU, *Mystères païens, mystère chrétien*, Paris : Fayard, 1966 ; Jacques-Étienne MENARD, « L'«Évangile de vérité» et le Dieu caché des littératures antiques », dans *Revue des sciences religieuses*, t. 45/2, 1971, p. 146-161 ; Yves LABBE, « La rationalité de la révélation », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 41, 2010, p. 32-56.

²⁵ Sur le mot *mysterium* dans les premiers temps du christianisme, voir Vincenzo LOI, « Il termine *mysterium* nella letteratura latina christiana prenicena », I, *Vigiliae Christianae*, t. 19, 1965, p. 210-232 ; II, *Vigiliae Christianae*, t. 20, 1966, p. 25-44 ; Theodore B. FOSTER, « *Mysterium* and *Sacramentum* in the Vulgate and Old Latin Versions », dans *The American Journal of Theology*, t. 19, 1915, p. 402-415. Voir aussi Joseph de GHELLINCK *et alii*, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, Louvain – Paris, Bureaux du Spicilegium – Champion, 1924 (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents, 3), en part. p. 150 ; Daniel BOURGEOIS, *Le champ du signe. Structure de la sacramentalité comme signification chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, Thèse présentée à la Faculté de théologie pour obtenir le grade de docteur, Université de Fribourg, 2007, en part. p. 46-55.

²⁶ Sur le mot *sacramentum* comme équivalent du grec *μυστήριον*, voir Christine MORHMANN, « *Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens », *The Harvard Theological Review*, t. 47, 1954, p. 141-152 ; Dimitri MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris : Études augustiniennes, 1970.

²⁷ Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, trad. du néerlandais par Yvon VAN DER HAVE (titre original : *De sacramentele Heilseconomie*, thèse de doctorat en théologie présentée en 1951), Fribourg : Academic Press, 2004 (Studia Friburgensia, 95) ; Jean PERROT, *Les*

C'est sans doute pour cette raison qu'en complément du mot *sacramentum*, qui tend à se spécialiser vers ces « mystères » au pluriel que sont les cérémonies, les rites et les « sacrements » de l'Église, la langue latine finit par accueillir *mysterium*, forme latinisée du grec μυστήριον, surtout quand il s'agit de désigner le « mystère » de la rédemption. Toutefois, la spécialisation des deux mots et des deux sens ne va pas à son terme : jusqu'à la fin du Moyen Âge, *mysterium* et *sacramentum* sont à peu près interchangeables²⁸. Avec des nuances secondaires et pour ainsi dire deux polarités, l'une plus abstraite et l'autre plus concrète, les deux termes recouvrent ensemble et sans séparation une même signification complexe mais unique, qu'il importe de bien garder en mémoire si l'on veut comprendre la richesse de sens et les métamorphoses du mot *mysticus*.

Le *mysterium* ou le *sacramentum* chrétien, c'est le « mystère du Christ », c'est-à-dire, si l'on veut être précis : le dessein de Dieu le Père de sauver tous les hommes, qui a été annoncé de façon voilée dans l'Ancien Testament, s'est accompli par la Passion et la résurrection de son Fils, et se communique à travers les *sacramenta* de l'Église : ces derniers sont la réfraction à travers le temps de l'unique *sacramentum* ou *mysterium* du salut, accompli une fois pour toute sur le Golgotha, mais que préfiguraient déjà les *sacramenta* de l'Écriture²⁹.

Il y a donc trois manières différentes de considérer cet unique *mysterium* ou *sacramentum*, avant, pendant, après ; mais il faut garder ces trois perspectives fermement unies, sous peine de perdre de vue ce que chacune vise. Tantôt les mots *mysterium* ou *sacramentum* signifient les préfigurations voilées du salut dans l'Ancien Testament, comme Isaac portant le bois du sacrifice annonce le Christ portant le bois de sa croix : on parle en ce sens des *mysteria* ou *sacramenta* de l'Écriture³⁰. Tantôt ils désignent l'accomplissement et la révélation plénière de ces préfigurations dans la personne du Christ : on parle alors du *mysterium* ou *sacramentum* du salut³¹. Tantôt ils renvoient aux rites et aux sacrements de la liturgie, qui réactualisent et

dérivés latins en -men et -mentum, Paris : Klincksieck, 1961 ; André MANDOUZE, « À propos de *sacramentum* chez S. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », dans *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht – Anvers : Spectrum, 1963, p. 222-231.

²⁸ Il n'est pas rare de les trouver juxtaposés en une sorte de doublet synonymique : « ut cognoscam mysteria tua, ut hauriam sacramenta tua », Ambrosius Mediolanensis, *De Isaac vel anima*, V, 43, éd. Karl SCHENKL, Wien – Leipzig : Tempsky – Freytag, 1897 (CSEL 32,1) p. 668 ; « O divinum mysterium, o evidens sacramentum ! », Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu sancto*, II, prol., 8, éd. Otto FELLER, Wien : Hoelder – Pichler – Tempsky, 1964 (CSEL 79), p. 89 ; « sacramentis et mysteriis involuta », Origènes secundum translationem Rufini, *In Iesu Nave homiliae XXVI*, XX, 4, éd. Wilhelm Adolph BAEHRENS, Leipzig : Hinrichs, 1921 (Griechischen christlichen Schriftsteller), p. 422 ; « mysteria regni et sacramenta », Paulinus Nolanus, *Epistulae*, 43, 3, éd. CSEL 34, 2, p. 365 ; etc. Le plus souvent toutefois, l'un des deux mots est associé à l'autre comme son complément du nom : *mysterii sacramentum* ou *sacramenti mysterium*, comme s'ils signifiaient deux polarités complémentaires d'une même notion.

²⁹ L'étude la plus synthétique et la plus suggestive sur cette conception du « mystère » chrétien reste Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris : Seuil, 1953.

³⁰ « Sicut aquae omnes continentur in utroque maris sic intelligentiae et sacramenta sive mysteria et theoriae ad modum seminum in herba continentur in ventre sacrae Scripturae. », Bonaventura, *Collationes in Hexameron, Visio tertia*, collatio 3, 10, éd. Ferdinand DELORME, P. Bonaventura. *Collationes in Hexameron et Bonaventuriana selecta quaedam*, Quaracchi : Collegium sancti Bonaventurae, 1934 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 8), p. 172, lin. 3-6\$.

³¹ « Quod mysterium salutis, quod semel Christo moriente est factum, cotidie fiat in his, qui regenerari noscuntur. », Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi*, éd. Valeriano YARZA URQUIOLA, Turnhout : Brepols, 2007 (CCSL 114A), p. 346, lin. 57 ; « Ita dominus Iesus Christus humano generi sua morte consuluit, ut sacramentum salutis etiam ipsis persecutoribus non negaret. », Florus Lugdunensis, *Libellus de tenenda immobiliter Scripturae sanctae veritate*, éd. Klaus ZECHIEL-ECKES – Erwin FRAUENKNECHT, Turnhout : Brepols, 2014 (CCCM 260), p. 484, lin. 609\$.

démultiplient l'unique mystère et sacrement de la Passion : on parle en ce sens des *mysteria* et *sacramenta* de l'Église³².

Et le mot « mystique » dans tout cela, me direz-vous ? Eh bien, c'est très simple : dans le latin chrétien des Pères, puis du Moyen Âge, il signifie ce qui se rapporte au *mysterium* ou *sacramentum*, suivant toute la palette de significations que je viens de récapituler. Il y a donc trois acceptions du mot *mysticus* dans le latin patristique puis médiéval : une acception exégétique (la préfiguration prophétique du mystère), une acception christique (la réalisation totale du mystère) et une acception liturgique (la réactualisation sacramentelle du mystère).

En un premier emploi, on parlera du sens, de l'interprétation, de l'intelligence « mystique » d'un texte, d'un épisode, d'un personnage ou d'une réalité de l'Écriture, pour dire qu'ils annoncent et préfigurent le mystère du Christ. Ce premier emploi, de loin le plus fréquent, relève donc de l'exégèse et on pourrait rendre ici « mystique » par « allégorique », « typique », « spirituel »³³. Selon le deuxième emploi, on qualifiera de « mystiques », non plus une manière de comprendre l'Écriture, mais des réalités comme le « temple mystique », la « vigne mystique » ou l'« agneau mystique » (comme sur la couverture de ce livre), pour dire le Christ lui-même et son mystère, exprimé à travers les figures d'un temple, d'une vigne ou d'un agneau, et l'on pourrait rendre ici « mystique » par « christique » ou « pascal »³⁴. Dans le troisième emploi, on qualifiera de « mystiques » des rites, des signes ou des objets consacrés par l'Église, par exemple le « pain mystique » ou le « corps mystique », pour dire qu'ils réactualisent et communiquent le mystère du Christ. Cet emploi relève de la liturgie et l'on pourrait rendre ici « mystique » par « eucharistique » ou « sacramentel »³⁵, puis par « ecclésial »³⁶.

Dans ces trois emplois, la traduction française diffère, mais au fond, c'est bien la même chose. Dans tous les cas, le mot *mysticus* veut dire : qui se réfère au « mystère » du Christ, que ce soit pour l'annoncer, l'accomplir ou le réactualiser, puisque les trois ordres de réalité, l'Écriture, le Christ et les sacrements, sont étroitement unis. Une fois dans le temps, le mystère de la Passion et de la résurrection a eu lieu, et par vagues concentriques il s'est comme répercuté dans les temps antérieurs, à travers les prophéties de l'Écriture, et dans les temps ultérieurs, à travers les sacrements de l'Église ; mais tous ces mystères et sacrements secondaires pointent vers le

³² « Hic, hic, Ecclesiam tanquam mensam habuit ; mappam in mensa, fidem in Ecclesia, magna luminaria, quatuor Evangelia ; aquam Salomonis, sacramentum baptismatis ; panem et vinum, Eucharistiae mysterium [...] ». Petrus Cellensis, *Liber de panibus*, II, PL 202, 937.

³³ « ab historiae textu possimus adscendere ad spiritalis intelligentiae mysticum et allegoricum sensum », Origenes secundum translationem Rufini, *In Genesim homiliae*, II, 1, éd. Wilhelm Adolph BAEHRENS, Leipzig : Hinrich, 1920 (Griechischen christlichen Schriftsteller), p. 22 ; « Secundum mysticam vero vel allegoricam rationem, Ioseph in se typum Domini praefiguravit », Chromatius Aquileiensis, *Sermo XXIV*, éd. Joseph LEMARIE, *Chromatii Aquileiensis Opera*, Turnhout : Brepols, 1974 (CCSL 9A), p. § lin. 44 ; « nec opus est propter mysticos sive allegoricos sensus digressionem facere », Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in duodecim prophetas minores, In Zachariam*, III, col. 758 ; « Hic Psalmus potest exponi litteraliter de David ; mystice autem de Christo sive allegorice », Thomas de Aquino, *In Psalmos reportatio, In Psalmum XXXII*, 15, éd. Parmensis, p. 263, col. 2.

³⁴ « Hic est unicus et singularis agnus mysticus, in cuius figura israheliticus populus singulos agnos per singulas domus paschali tempore immolabat. », Iohannes Scotus seu Eriugena, *Commentarius in Evangelium Iohannis*, I, 31, éd. Édouard JEAUNEAU, Turnhout : Brepols, 2008 (CCCM 166), p. 71.

³⁵ « Alio modo, potest dici panis ipsum corpus Christi, quod est panis mysticus de caelo descendens. », Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, IIIa, qu. 77, art. 6, resp. ad arg. 1. Sur le passage du sens eucharistique au sens ecclésial de l'expression *corpus mysticum*, voir Henri de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris : Aubier, 1944, repris dans ID., *Œuvres complètes, Cinquième section : Écriture et Eucharistie*, t. 15, Paris : Cerf, 2009. Voir aussi Martin MORARD, « Les expressions *corpus mysticum* et *Persona mystica* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », dans *Revue thomiste*, t. 95, 1995, p. 653-664 = hal-01974728.

³⁶ Voir note précédente.

mystère et sacrement unique et primordial, celui du Christ³⁷. Tel est le sens principal, qui traverse l'époque patristique et le Moyen Âge et se prolonge au-delà, jusqu'au XVIII^e siècle environ, avant de s'étioler et de disparaître, remplacé par d'autres sens.

3. Le sens dionysien

La troisième entrée du mot *mysticus* s'opère dans les versions latines du corpus aréopagitique, probablement composé en Syrie vers le tournant du VI^e siècle. Si la langue et la pensée du pseudo-Denys dépendent de la patristique antérieure, en particulier cappadocienne, touchant notamment le mystère du salut dans le Christ, elles héritent aussi, non sans l'adapter, d'un courant néoplatonicien tardif qui défend face au christianisme triomphant les dogmes et les cultes traditionnels du paganisme³⁸. Aussi le mot *μυστικός* conserve-t-il chez le pseudo-Denys un fort sens « initiatique », qui s'était émoussé chez les Pères. Qu'il s'agisse de « paroles », de « spectacles », de « traditions », de « représentations », de « science » ou de « contemplation » mystiques, il s'agit toujours de connaissances qui excèdent la compréhension commune et doivent être cachées au grand nombre, pour protéger le mystère des erreurs et des souillures du profane³⁹.

Dans un de ces ouvrages, celui qui précisément s'intitule la *Théologie mystique*, l'auteur parle même d'un « silence mystique »⁴⁰. Par « théologie », il faut entendre une manière de parler de Dieu. Ailleurs il a opposé deux manières de parler de Dieu : l'affirmative et la négative. La théologie affirmative rapporte à Dieu toutes les perfections de ses œuvres ; puisqu'il est leur auteur, d'une certaine manière elles le manifestent, elles sont ses théophanies, même les plus basses et les plus méprisables comme le ver de terre. La théologie négative écarte de Dieu toutes

³⁷ Hugues de Saint-Victor est un de ceux qui ont le mieux décrit comment la notion de *sacramentum*, centrée sur l'œuvre de restauration accomplie par le Christ, s'étend en amont et en aval à toute l'histoire sainte : « Opus restauracionis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis, sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi. », *De sacramentis christianae fidei*, Prol., II, éd. PL 176, 183B. Ou, dans les *Sententiae de divinitate* : « [...] opus vero restauracionis est incarnatio Verbi Dei cum omnibus suis sacramentis : vel precedentibus ipsam incarnationem, ad eius prefigurationem et significationem, vel subsequentibus, ad eius confirmationem et adestationem. Quod enim Adam creatus est, quod de latere eius formata est Eva, quod Abel obtulit agnum, quod Cain Abel interfecit, quod Noe archam fabricavit, in qua salvate sunt octo anime, aliis omnibus in diluvio pereuntibus, quod <turris> facta est, ubi humanum genus divisum est, quod Abraham eductus est de terra sua, id est de Vr Caldeorum, in terram quam promisit ei Deus, quod filii Israelis descenderent in Egyptum, unde postea Dominus eduxit eos per Moysen, quod postmodum dedit eis legem in deserto, ubi quadraginta et duos annos morati sunt, quod per mare rubrum omnibus hostibus eorum submersis duxit eos in terram promissionis, precedens eos in columna nubis in die et in columna ignis in nocte, hec qu<idem> omnia et alia usque ad adventum Christi sacramenta fuerunt precedentia incarnationem Verbi Dei ad eius prefigurationem. Quod autem post resurrectionem Christi, post ascensionem missi sunt apostoli per orbem terre ad predicandum verbum Dei, quod sacramentum baptismi institutum est et sacramentum Corporis et Sanguinis Domini, et alia sacramenta que adhuc observantur in Ecclesia, omnia qu<idem> hec sacramenta sunt subsequencia incarnationem Iesu Christi ad eius confirmationem. », Prologus, éd. Ambrogio PIAZZONI, « Ugo di San Vittore auctor delle *Sententiae de divinitate* », dans *Studi medievali*, t. 23, 1982, p. 920-921, lin. 258-278.

³⁸ Paul ROREM, *Pseudo-Dionysius : A commentary on the texts and an introduction to their influence*, New York : Oxford University Press, 1993 ; Ysabel de ANDIA, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden - New York - Köln : Brill, 1996 (*Philosophia Antiqua*, 71) ; *Denys l'Aréopagite : tradition et métamorphoses*, dir. Ysabel de ANDIA, Paris : Vrin, 2006 (*Histoire de la philosophie*, 42).

³⁹ « μυστικῶν λόγιων », *Theologia mystica*, I, 1 ; « μυστικά θεάματα », *ibid.* ; « ὄντως μυστικόν », *ibid.*, I, 3 ; « τῶν μυστικῶν [...] ὀράσεων », *De divinis nominibus*, I, 1 ; « ἅπτα μυστικά », *ibid.* ; « τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἔνωσιν καὶ πίστιν », *ibid.*, □□, 9 ; « τὰ ἐκεῖ μυστικά καὶ ὡς τοῖς πολλοῖς ἄρρητα », *ibid.*, III, 3 ; « ἱεραῖς καὶ θεοπρεπέσι καὶ μυστικαῖς ἀναπτύξεσιν », *ibid.*, IX, 5 ; « τῶν μυστικῶν ὀράσεων », I, 2 ; « τοῖς μυστικοῖς Λογίοις », *Hierarchia caelestis*, II, 2 ; « αἱ μυστικαὶ παραδόσεις », *ibid.*, 3 ; « τοὺς μυστικοὺς θεολόγους », *ibid.*, 5 ; « τῶν μυστικῶν ἀναπλάσεων », *ibid.*, IV, 1 ; « τὰ θεῖα καὶ μυστικά θεάματα », *ibid.*, XV, 4.

⁴⁰ « τῆς μυστικῆς σιγῆς », *Theologia mystica*, 1.

les caractéristiques de ses œuvres ; puisqu'il est leur créateur, il les dépasse toutes, même les plus parfaites comme la justice ou l'être. On respecte donc mieux sa transcendance en disant ce qu'il n'est pas qu'en affirmant, avec des mots trompeurs, ce qu'il est.

La théologie mystique va plus loin encore. Dans une ascension vertigineuse de l'intelligence, elle gravit une sorte de montagne spéculative et se dépouille, à chaque pas, d'une représentation inadéquate de Dieu. Après avoir méthodiquement nié de Dieu tout ce qui est sensible, puis tout ce qui est intelligible, y compris la vérité, la sagesse, l'unité, la bonté, elle finit par nier jusqu'aux négations qu'on vient de faire : Dieu est tellement hors de portée de toute compréhension humaine que l'acte de pensée le plus respectueux de son mystère, c'est encore de penser Dieu dans son impensabilité, comme la meilleure manière de penser l'infini arithmétique n'est pas de le comparer à des grands nombres, pour nier comme pour affirmer, mais de renoncer à toute comparaison. La théologie mystique, c'est donc une sorte de théologie négative, mais au carré, qui se nie elle-même pour considérer Dieu, dans la tradition néoplatonicienne, comme l'Un primordial, contenant tous les êtres et les intelligibles comme cause première, et précédant toutes leurs distinctions comme unité parfaite.

Le corpus dionysien est traduit dès le IX^e siècle, mais, en raison de sa forte étrangeté lexicale et doctrinale, il faut attendre le XII^e et surtout le XIII^e siècle pour que ses théories « prennent » dans le monde latin, donnant alors lieu aux interprétations les plus diverses⁴¹. La tendance dominante est, bien sûr, à relire ses textes selon les doctrines traditionnelles dans le monde latin. Le mot *mysticus* fut donc interprété d'abord suivant les significations antérieures de ce mot dans la langue latine.

En somme, chacune des trois « entrées » successives du mot *mysticus* en latin – païenne, patristique puis dionysienne – insiste sur un aspect différent de la foi chrétienne : son caractère initiatique pour la première, son christocentrisme pour la seconde, l'inconnaissabilité divine pour la troisième. Toutefois, ces trois insistances s'emboîtent harmonieusement dans une même conception à la fois solidaire et complète du mystère chrétien, où domine la signification patristique, et qu'on pourrait ainsi résumer : par son entrée dans l'Église, chaque chrétien est initié au mystère du salut, qui consiste en ce que le Dieu infiniment transcendant s'est fait homme, est mort, est ressuscité pour sauver tous les hommes, comme autrefois les saints de l'Ancien Testament l'avait annoncé par la prophétie et comme depuis les fidèles le revivent dans l'Église à travers sa liturgie et ses sacrements.

*

* *

II. Les quatre ruptures du Moyen Âge à nos jours

Du Moyen Âge à nos jours, cette vision complexe mais unifiée de la foi et de la vie chrétienne à quoi renvoyait le mot *mysticus* s'est peu à peu modifiée, désagrégée, métamorphosée, au point d'aboutir au sens que nous connaissons, si différent du sens « classique » que je viens de présenter qu'il en est à divers points de vue l'exacte antithèse. En effet, ce qui était central devient périphérique, voire extravagant ; ce qui était ecclésial devient individuel, voire déviant ; ce qui était sacramentel devient subjectif, voire psychologisant ; ce qui était herméneutique et théologal, en tous cas rationnel, devient affectif, effusif, pour ne pas dire hystérique et anti-intellectualiste. On est passé du maître autel, bien au centre de la cathédrale, à la petite crypte sombre, voire à la brocante des curiosités exotiques ou occultistes. Cette évolution générale, accomplie entre le XII^e et le XIX^e siècle, doit être analysée maintenant pour comprendre comment Barthélemy Hauréau, si bon connaisseur des manuscrits, des textes et d'Hugues de Saint-Victor,

⁴¹ Voir Dominique POIREL, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XI^e s.*, Turnhout : Brepols, 2013 (Bibliotheca Victorina, 23).

a pu se méprendre sur un texte clair, cohérent avec son contexte et, en l'occurrence, correctement édité.

Il me faudrait plus de temps et surtout de compétence pour retracer finement les étapes de cette mutation, surtout à l'époque moderne. Il me semble cependant que la faille qui sépare le terme moderne de « mystique » de ses origines patristiques et médiévales ne s'est pas produite d'un seul coup ; elle résulte plutôt de fissures successives, dont quelques-unes ont déjà fait l'objet d'études majeures, de la part d'Henri de Lubac dans *Corpus mysticum* et de Michel de Certeau dans *La fable mystique*⁴². Pour ma part, je verrais quatre ruptures principales dans le processus qui nous occupe.

1. Spécialisation des savoirs

La première rupture résulte du passage d'une culture monastique à une culture scolastique. Plus haut, j'ai montré comment le mot *mysticus* rassemblait des acceptions très diverses sous une unité de sens plus profonde. Exégèse allégorique des Écritures, méditation christocentrique de l'histoire du salut, participation liturgique aux sacrements de l'Église : toutes ces dimensions de la vie chrétienne « rayonnaient » à partir de la notion centrale de mystère. Le religieux préscolastique s'unissait à l'Agneau mystique, c'est-à-dire christique, en méditant la Bible selon le sens mystique, c'est-à-dire allégorique, et en communiant à son corps mystique, c'est-à-dire eucharistique.

Avec les universités, un cursus nouveau se met en place, qui accorde une haute importance à l'exégèse des Écritures, à la théologie spéculative, morale et pastorale, à la prédication, au droit canon, sans pour autant négliger la vie liturgique et morale des étudiants⁴³ ; mais le progrès spécifique de chaque discipline ou genre littéraire se paie par un relâchement de leur cohésion. La spécialisation, condition de progrès pour tous les champs du savoir, dissout le lien organique qui les rassemblait autour du mystère chrétien. Quelque chose d'indéfinissable a disparu, qui n'est de l'ordre ni du savoir, ni de la morale, ni des sacrements, mais plutôt de l'interstice et du trait d'union entre toutes ces dimensions de la vie chrétienne. La conscience d'un manque apparaît ; d'où sûrement en partie les critiques médiévales puis le rejet renaissant de la culture scolastique.

2. Érotisation de la mystique

La deuxième rupture affecte la réception du corpus dionysien. Sa théologie mystique, au fond, n'est ni une théologie ni une mystique, au sens où nous entendons ces deux mots ; c'est une manière de parler du divin, qui renvoie dos à dos les négations aussi bien que les affirmations, pour poser un Dieu toujours plus haut que nos paroles et nos pensées. Or, au fil du temps, la théologie mystique est érotisée, les doctrines dionysiennes sont relues en accordant une place croissante au désir et au sentiment amoureux, au détriment de la connaissance, ce qui n'était la pensée ni du pseudo-Denys, ni de ses premiers commentateurs.

⁴² Voir Henri de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris : Aubier, 1944, repris dans ID., *Œuvres complètes, Cinquième section : Écriture et Eucharistie*, t. 15, Paris : Cerf, 2009 ; Michel de CERTEAU, *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris : Gallimard, 1982.

⁴³ D'une bibliographie innombrable sur les universités médiévales, on retiendra surtout ces « classiques », Jacques VERGER, *Les universités au Moyen Âge*, Paris : P.U.F., 1973, 2^e éd. 1999 (Quadrige) ; ID., *L'essor des universités au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1998 (Initiations au Moyen Âge) ; ID., *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1999 ; Pierre RICHE – Jacques VERGER, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris : Tallandier, 2006.

Caractéristique de ce processus me paraît la fusion esquissée par Hugues de Saint-Victor, systématisée par Thomas Gallus et banalisée dans les siècles ultérieurs, d'abord chez les chartreux comme Hugues de Balma, puis chez les carmes comme Jean de la Croix, entre deux traditions exégétiques : l'une sur le Cantique des cantiques, l'autre sur le corpus aréopagitique⁴⁴. Au carrefour des deux lignées de commentaires, l'une cistercienne, l'autre dionysienne, la *Théologie mystique* est interprétée comme le dévoilement littéral d'un itinéraire de l'âme que le Cantique des cantiques exprimait non pas au sens mystique, entre l'Église et le Christ, mais au sens moral, entre l'âme et Dieu. Au terme de ce processus, le mot « mystique » se charge d'une signification nouvelle, qui commence à ressembler au sens moderne : il dit moins l'initiation à des cultes mystérieux, ou la participation au mystère du salut, ou la sauvegarde du mystère divin, qu'une rencontre unitive entre l'âme et Dieu, par l'amour, au-delà de la connaissance. Ce qui était chez Denys une ascèse de l'intelligence pour affirmer la divine transcendance devient ainsi une union amoureuse supra-intellectuelle chez Thomas Gallus⁴⁵, voire anti-intellectualiste chez Hugues de Balma⁴⁶. La théologie mystique ou affective se pose alors en alternative à la théologie scolastique ou spéculative.

En soi, cette seconde rupture n'est peut-être pas si grave, elle ne désorganise pas le complexe de significations du mot *mysticus*, elle l'enrichit d'une quatrième acception, plus ou moins compatible avec les trois précédentes. Toutefois, cet enrichissement s'inscrit sur la conscience d'un manque dont on a déjà parlé, laquelle créait comme un appel d'air. Lié par son origine à tout ce qui échappe au langage articulé, le mot *mysticus* se charge peu à peu de tout ce qui manque à la spécialisation universitaire : non seulement le désir et l'amour, mais encore l'expérience et l'intériorité, bref toute cette sphère un peu vague et imprécise que nous dirions existentielle. Jusqu'alors consubstantielle à la religion chrétienne dans sa totalité – de la *lectio divina* à la réception des sacrements en passant par l'intelligence de la foi –, cette dimension vitale et cordiale se réfugie dans un compartiment à part, le compartiment « mystique ». Au concept technique de l'Aréopagite, se substitue peu à peu une expression molle. Une étape est franchie quand, au XVII^e siècle, on parle de la « vie mystique » pour dire quelque chose comme la vie contemplative, la vie d'oraison, la vie dévote, la vie « spirituelle »⁴⁷ ; ou quand le sens dionysien de la divine transcendance s'émousse à tel point au profit de l'expérience affective du divin qu'il est possible de promettre en 1651 une « théologie mystique claire et facile »⁴⁸.

Toute création provoque une reconfiguration. Puisque pour décrire la vie religieuse, à côté des cases exégèse, théologie, morale, ascèse, pastorale, droit canon, et ainsi de suite, on dispose

⁴⁴ Sur la naissance de cette interprétation « affective » du pseudo-Denys, voir René ROQUES, « Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l' » In *Hierarchiam coelestem sancti Dionysii* » de Hugues de Saint-Victor, dans *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris : P.U.F., 1962 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, volume 72), p. 294-364. En divers passages de son commentaire à la *Hiérarchie céleste*, Hugues commence à pratiquer une « inter-exégèse », expliquant l'un par l'autre le traité dionysien et le Cantique des cantiques, voir à ce sujet notre chapitre : « Exposer la *Hiérarchie céleste* : un défi et un paradoxe », dans Dominique POIREL, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XI^e s.*, Turnhout : Brepols, 2013 (Bibliotheca Victorina, 23), p. \$.

⁴⁵ Sur Thomas Gallus, on trouvera une présentation synthétique de sa doctrine par son éditrice : Jeanne BARBET, art. « Thomas Gallus », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris : Beauchesne, 1990, col. 800-816, où elle montre en quoi cette doctrine ne peut être qualifiée d'anti-intellectualiste.

⁴⁶ Sur Hugues de Balma, voir *Hugues de Balma, Théologie mystique*, t. I, Introduction, texte latin, traduction, notes et index de Francis RUELLO. Introduction et apparats critiques de Jeanne BARBET, Paris : Cerf, 1995 (Sources chrétiennes, 408) ; Christian TROTTMANN, « Contemplation et vie contemplative selon trois Chartreux : Guigues II, Hugues de Balma et Guigues du Pont. Quelques points de repère dans une évolution », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, 2003-2004, p. 633-680.

⁴⁷ *L'ouverture des trois cieux de saint Paul, où sont proposées les maximes générales de la vie morale, spirituelle et mystique, en esprit et en vérité*, par Frère Léon de SAINT-JEAN, Paris : J. Cottureau, 1633.

⁴⁸ C'est le titre d'un ouvrage du P. Antoine CIVOIRE, *Les secrets de la science des saints... et la théologie mystique rendue claire et facile, pour la pratique et la direction*, Lille : Ignace et Nicolas de Rache, 1651.

d'une nouvelle case assignée à l'expérience intime et à l'affectivité, ces dernières dorénavant désertent par contrecoup les cases anciennes, qui peu à peu s'intellectualisent, se technicisent et se dessèchent. À mesure que la vie intérieure se réfugie dans la mystique, la culture scolaire devient une culture scolastique, avec toutes les connotations modernes et péjoratives de ce mot, qu'entraîne un tel réaménagement de l'espace religieux⁴⁹.

3. Relégation des mystiques

La troisième rupture, liée à tout ce dont on vient de parler, concerne la place du « mystique » à l'intérieur de l'institution ecclésiale. Elle se manifeste avec le plus d'éclat lors de la crise quiétiste, en un sens même elle en résulte⁵⁰. Chez trois des protagonistes, Mme Guyon, Fénelon, Bossuet, le mot « mystique » est d'un emploi rare avant la querelle. Dans son *Moyen court et très-facile de faire oraison* en 1686, Mme Guyon qualifie de « mystique », c'est-à-dire, explique-t-elle, « cachée et inconnue », la manière dont Dieu élargit et ennoblit la « capacité passive de la créature⁵¹ ». Dans ses commentaires de l'Écriture, Bossuet caractérise comme « mystiques » des réalités ou des nombres qui doivent être interprétés au sens allégorique⁵². Quant à Fénelon, il emploie surtout l'adjectif « mystique » pour parler de l'Église, « corps mystique » du Christ, selon le transfert de sens si bien étudié par Henri de Lubac⁵³.

À partir de la querelle, le mot change de signification et, pour commencer, de catégorie grammaticale. Désormais, il s'emploie surtout comme substantif masculin, pour désigner les tenants de la thèse du « pur amour ». Prenant la défense de Mme Guyon, Fénelon veut montrer que sa doctrine s'appuie sur les maximes des saints, qu'elle se rattache à une tradition, celle des théologiens mystiques, dans laquelle il rassemble Clément d'Alexandrie, Jean Cassien, Denys l'Aréopagite, Bernard de Clairvaux, Jean de la Croix et bien d'autres, bref tous les écrivains anciens dont l'autorité confirme la doctrine en cause⁵⁴. Au fond, ce sens dérive de celui qu'on

⁴⁹ Sur la notion de scolastique, voir Riccardo QUINTO, « *Scholastica* ». *Storia di un concetto*, Padova : Il Poligrafo, 2001 ; Alain BOUREAU, *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris : Les Belles-Lettres, 2007 ; Claire ANGOTTI – Sophie DELMAS, « La théologie scolastique », dans *Structure et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, éd. Marie-Madeleine de CEVINS, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 269-\$.

⁵⁰ Jean-Robert ARMOGATHE, *Le quiétisme*, Paris : Presses universitaires de France, 1973 (Que sais-je ?) *Fénelon. Mystique et politique 1699-1999*, éd. François-Xavier CUCHE et Jacques LE BRUN, Paris : H. Champion, 2004.

⁵¹ Mme GUYON, *Moyen court et très-facile de faire oraison que tous peuvent pratiquer très-aisément, et arriver par là dans peu de temps à une haute perfection*, Paris : A. Warin, 1686, p. 138 (1^{re} éd. Grenoble : Jacques Petit, 1685).

⁵² « Il faut entendre dans les nombres de l'Apocalypse une certaine raison mystique, à laquelle le Saint-Esprit nous veut rendre attentifs », *L'Apocalypse avec une explication*, dans Jacques Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux*, éd. François LCHAT, Paris : 1863, t. II, p. 409 ; « et le Saint-Esprit, qui montre partout à saint Jean l'Église figurée dans la synagogue, a encore tiré cet exemple de l'ancien peuple, pour signifier dans ces deux oliviers mystiques la céleste onction dont l'Église seroit pleine durant les persécutions », *ibid.*, p. 451 ; « ainsi le nombre de deux est encore ici un nombre mystique, comme les trois ans et demi », *ibid.*, p. 451.

⁵³ « Si nous considérons l'Église comme le corps mystique de Jésus-Christ, elle doit toujours conserver en elle l'image du corps naturel du Sauveur qu'elle représente », François de SALIGNAC DE LA MOTHE-FENELON, *Traité du ministère des pasteurs*, ch. II, dans *Œuvres complètes de Fénelon archevêque de Cambrai*, par M. *** directeur au séminaire de Saint-Sulpice, t. I, Paris : Leroux et Jouby, Méquignno, Gaume, Lefort, 1851, p. 154, 1^{re} colonne.

⁵⁴ Dans l'*Instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai sur le livre intitulé : « Explication des maximes des saints »*, Fénelon crée en quelque sorte un corpus d'auteurs mystiques, en énumérant aux ch. 25-69 : saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Basile, saint Grégoire de Naziance, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, Cassien, Théodoret, Théophylacte, saint Jean Climaque, saint Maxime, le vénérable Bède, saint Anselme, saint Bernard, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Denys le Chartreux, *L'imitation de Jésus-Christ*, Hugues de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, Suso, Harphius, Blosius, Bellarmin, Grégoire Lopez, Balthasar Alvarez, saint Jean de la Croix, Avila, le cardinal

a examiné plus haut : les « mystiques » ou « saints mystiques », ce sont les auteurs qui traitent de la théologie mystique, au sens dionysien, mais après la fusion de celle-ci avec une spiritualité amoureuse ; bref, tous les écrivains chrétiens qui délivrent sur la vie d'oraison un enseignement compatible avec la thèse du pur amour.

Tout en reprenant cette appellation de « mystiques », les adversaires de Fénelon, Noailles et Bossuet, introduisent une distinction. Puisqu'ils nient la continuité entre les « saints mystiques » et les thèses quiétistes, ils ont soin d'attribuer ces dernières à des « nouveaux mystiques », comme Bossuet, ou à des « faux mystiques », comme Noailles⁵⁵. Le substantif « mystiques » au pluriel en vient à désigner un parti, celui des vaincus, et leur défaite a pour effet de reléguer la mystique aux marges de l'Église et de l'entacher en France d'un soupçon d'hérésie, pis peut-être de ridicule. C'est alors que naît le terme péjoratif de « mystification » et que se produit dans l'édition française un effondrement du nombre des titres comportant le mot « mystique », adjectif ou substantif. J'en ai compté 14 pour tout le XVIII^e siècle, contre 23 pour la seule dernière décennie du XVII^e siècle. D'expression molle, « mystique » est devenue une expression honteuse.

4. De l'allégorie à l'occultisme

La quatrième rupture est la plus grave, et pendant longtemps la moins perceptible : elle porte sur l'application exégétique du mot « mystique ». Déjà, dans les universités, le sens littéral évinçait en pratique le sens mystique, moins susceptible d'entrer dans une théologie raisonnée. À la Renaissance, il se produit une « crise humaniste de l'allégorie traditionnelle », victime en quelque sorte de son succès : systématisés et démultipliés, appliqués qui plus est à des œuvres profanes comme le *Roman de la rose*, ses procédés deviennent suspects à l'époque d'un retour aux sources dans leur pureté originelle⁵⁶.

La méfiance grandit encore chez les auteurs réformés. Même si dans la pratique il allégorise volontiers, dans les principes Luther souhaite restreindre la place faite aux interprétations mystiques : jeux d'esprits ne prouvant rien, elles relèvent de la rhétorique⁵⁷. Pour Melanchthon de même, l'allégorie n'est pas un sens de l'Écriture, mais une figure de rhétorique (*allegoria in verbis*), ou une simple analogie entre deux récits qui n'ajoute rien au sens de l'un et de l'autre⁵⁸. Quant à Calvin, il déclare à propos de la méthode allégorique : « il ne faut point douter que ce n'ait été une invention de Satan, pour amoindrir l'autorité de l'Écriture⁵⁹ ». Chez les

Bona, le cardinal de Bérulle, la B. Angèle de Foligni, sainte Catherine de Gênes, Sainte Thérèse, Rodriguez, saint François de Sales, la Mère de Chantal, le P. Surin, le frère Laurent, les théologiens de l'École.

⁵⁵ En réponse au *Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* de Fénelon, rédigé en 1694 à son intention, Jacques Bénigne BOSSUET compose une *Tradition des nouveaux mystiques*, éd. F. LACHAT dans *Œuvres complètes*, t. XIX, 1864, p. 2 ; Louis Antoine de NOAILLES, archevêque de Paris, écrit en 1697 une *Instruction pastorale sur la Perfection et sur la vie intérieure contre les illusions des faux mystiques*. Bossuet est aussi l'auteur d'une *Instruction sur les estats d'oraison où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation*, Paris : Jean Anisson, 1697.

⁵⁶ Olivier MILLET, « Hiéroglyphes et allégorie dans la première moitié du XVI^e siècle : de la reconfiguration humaniste de l'allégorisme », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 112, 2012/2, p. 263-276.

⁵⁷ Voir Philippe BÜTTGEN, *Luther et la philosophie*, Paris : Vrin, 2011, p. 87-154.

⁵⁸ Voir Philippe BÜTTGEN, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme. Melanchthon », dans *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie*, éd. Gilbert DAHAN – Richard GOULET, Paris : Vrin, 2005, p. 289-322 ; cf. *Corpus Reformatorum*, t. 13, col. 466sq : « De quatuor sensibus sacrarum literarum ».

⁵⁹ Jean CALVIN, *Commentaire sur l'Épître aux Galatiens*, IV, 22, dans *Commentaires [...] sur le Nouveau Testament*, t. III, Paris : Ch. Meyrueis, 1855, p. 722. Ailleurs il n'admet que celles qui ont une origine scripturaire : « Les allégories ne doivent estre receues, sinon d'autant qu'elles sont fondées en l'Écriture : tant s'en faut qu'elles

catholiques eux-mêmes, il se produit peu à peu une désaffection, voire une incompréhension devant la théorie et la pratique, pourtant d'origine patristique, des trois ou quatre sens de l'Écriture⁶⁰. Ce rejet de l'interprétation allégorique et morale des Écritures est d'autant plus notable que le sens exégétique du mot « mystique » était de loin le plus répandu pendant tout le Moyen Âge.

Certes, le sens exégétique du mot « mystique » se maintient jusqu'en plein XVIII^e siècle. Voltaire le connaît encore dans son *Dictionnaire philosophique*, comme lorsqu'il raille la promesse divine en faveur d'Abraham dans la Genèse : « C'est aux théologiens qu'il appartient d'expliquer, par l'allégorie et par le sens mystique, comment toutes les nations pouvaient être bénites dans une semence dont elles ne descendaient pas⁶¹ ». Cependant, cet exemple en témoigne, le sens « typique, mystique, allégorique » de l'Écriture est devenu chez lui le prétexte à des sarcasmes répétés⁶². Bien pis, du côté catholique même, une certaine gêne entoure dès le XVI^e siècle une manière d'interpréter la Bible, attestée certes par les plus grands Pères de l'Église, mais qu'on ne voudrait plus imiter. Chez Bossuet même, qui continue de la pratiquer, le mot d'« allégorie » reçoit souvent un sens péjoratif⁶³. Quant à Richard Simon, qui représente les tendances nouvelles en exégèse, il voit dans les sens spirituels au mieux des « jeux d'esprits », des artifices destinés à réveiller les auditeurs ; au pis l'effet de l'ignorance des langues anciennes et une influence des philosophes platoniciens⁶⁴. L'idée que le sens mystique

puissent approuver aucune doctrine. », *Institution de la religion chrétienne*, II, ch. V, éd. Frank BAUMGARTNER, Genève : E. Bérout et C^{ie}, 1888, p. 155.

⁶⁰ Sur cette manière traditionnelle depuis les Pères d'expliquer l'Écriture, voir Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris : Aubier, 1958 et 1964 (Théologie, 41 et 59).

⁶¹ Voir aussi, en tête de son *Dictionnaire philosophique* : « Nous déclarons aux savants qu'étant comme eux prodigieusement ignorants sur les premiers principes de toutes les choses, et sur le sens naturel, typique, mystique, allégorique de plusieurs choses, nous nous en rapportons sur ces choses au jugement infaillible de la sainte inquisition de Rome, de Milan, de Florence, de Madrid, de Lisbonne, et aux décrets de la Sorbonne de Paris, concile perpétuel des Gaules. », VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique, Déclaration* (édition de 1772), Paris : Garnier, 1878, t. 20, p. 620.

⁶² Par exemple, à l'article : « Figure, sens figuré, allégorique, mystique, tropologique, typique, etc. » « C'est souvent l'art de voir dans les livres tout autre chose que ce qui s'y trouve. Par exemple, que Romulus fasse périr son frère Rémus, cela signifiera la mort du duc de Berri frère de Louis XI ; Régulus prisonnier à Carthage, ce sera saint Louis captif à la Massoure. », *ibid.*, p. 137-138.

⁶³ « Quand les protestans nous disent ici que les Goths n'avoient reçu des Romains aucun mauvais traitement, c'est que leurs fades allégories leur font oublier les faits historiques les plus constans que nous leur avons rapportés sur le verset 6 du XVIII^e chapitre », *Commentaire sur l'Apocalypse*, dans Jacques Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux*, éd. François LACHAT, Paris : 1863, t. II, p. 547 ; voir aussi le ch. « Froideur des allégories des protestans », dans *Avertissements aux protestans sur l'Apocalypse, ibid.*, t. III, p. 96-99, qui se termine par : « [...] et surtout ils se souviendront d'épargner les allégories qui donnent un trop grand jeu aux interprétations arbitraires ».

⁶⁴ Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris : Veuve Billaine, 1680, livre III, ch. VIII, p. 486-487 : « Il semble néanmoins avoir mêlé trop d'érudition dans ses Ouvrages sur l'Écriture, et s'être trop éloigné de la simplicité de la Bible : mais comme il avoit l'esprit subtil et penetrant, il n'estimoit que le sens sublime et une certaine interpretation qu'il appelle spirituelle, ne pouvant presque souffrir le sens literal, qu'il croyoit n'avoir rien que de bas et de simple. Cependant cette methode est defectueuse, parce qu'il ne faut pas expliquer les choses par rapport à nôtre esprit et aux idées que nous avons de leur bassesse ou de leur grandeur, mais il les faut considerer en elles-mêmes et selon leur nature. C'est en quoi se sont trompez la plupart de ceux qui ont formé leur esprit sur les Livres des Platoniciens. Si cela est une fois permis chacun fera des sens sublimes et spirituels à sa manière ; et ainsi on méprisera le sens historique et literal de la Bible. Il est vrai qu'Origene semble avoir été excusable en cela, parce qu'il avoit appris par experience que la lettre de l'Écriture étoit peu utile pour l'instruction, au lieu que les allegories reveilloient ses Auditeurs, et les rendoient plus attentifs à ses Leçons. » ; p. 495-496 : « Il est vrai qu'il y a peu de personnes aujourd'hui qui voulussent imiter la methode que saint Augustin a suivie dans son explication des Pseaumes. La plupart des allegories et des jeux d'esprit dont tout cet Ouvrage est rempli, ne nous plairoient pas davantage qu'à saint Jérôme. [...] Mais il n'est pas besoin de rapporter plus au long les paroles de saint Augustin, n'y ayant personne qui ne puisse consulter ses Commentaires sur les Pseaumes, et y reconnoître en même temps qu'il s'est trop abandonné aux allegories et à d'autres jeux d'esprit, qui ne convenoient gueres au

ou allégorique découle d'une lecture christocentrique de la Bible et qu'il introduise au mystère du salut, est de moins en moins comprise.

Du XVI^e au XIX^e siècle s'opère alors cette évolution : privé de sa relation au mystère du salut, le sens « mystique » se laïcise, il devient un sens « énigmatique », un sens « ésotérique ». C'est avec cette signification dérivée que paraissent en 1614 un *Coq à l'Asne ou discours mystique sur les affaires de ce temps*⁶⁵, et en 1618 une *Explication mystique des aigles sacrées de la royale auguste et victorieuse maison de Lorraine*⁶⁶. Est dit « mystique » ce qui doit être décrypté. Il est alors possible d'employer l'adjectif dans des contextes occultistes, comme dans l'*Harmonie mystique ou Accord des philosophes chymiques* de 1636⁶⁷. Ainsi vidé de son sens traditionnel, en rapport avec le mystère chrétien, le mot mystique se re-paganise et devient disponible pour des acceptions nouvelles.

Puisque les catholiques eux-mêmes, impressionnés par le rationalisme des Lumières, renoncent à parler du mystère chrétien, le terme « mystique » revient en force dans le romantisme, chargé de connotations illuministes, par exemple chez Balzac, qui écrit en 1835 un *Livre mystique*, dont la préface affirme que « le Mysticisme est précisément le Christianisme dans son principe pur », tout en l'assimilant à une filiation ésotérique qui relie les mysticismes indien, égyptien et grec, saint Jean l'évangéliste, l'université de Paris au XII^e siècle et son fameux docteur Sigier (*sic*), Dante, Mme Guyon, Jacob Böhme, Swedenborg et Saint-Martin⁶⁸.

Les magnétistes, les franc-maçons, les poètes et les musiciens s'en emparent et lui confèrent un parfum d'occultisme, d'orientalisme et de rêve⁶⁹. Dans ce climat de recomposition culturelle,

sujet qu'il traitait en cet endroit. Ce qui ne peut être attribué qu'au peu de connaissance qu'il avoit des Langues saintes : car il est certain que l'étude des Langues rend un esprit plus exact dans la recherche de la vérité des faits, principalement quand on n'a pas étudié ces Langues pour elles-mêmes, mais par rapport aux choses et aux vérités qu'on veut découvrir. À quoi l'on peut ajouter que la lecture des Philosophes et des autres auteurs Platoniciens avoit beaucoup contribué à rendre quelquefois saint Augustin peu exact dans ses Commentaires sur l'Écriture, comme quand il se présente quelque nombre. La Philosophie Platonicienne ne manque pas alors de lui fournir des mystères pour expliquer ces nombres. »

⁶⁵ *Coq à l'asne ou Discours mystique sur les affaires de ce temps*, Paris : Anthoine du Breuil, 1614. Il s'agit d'une facétie en vers. Ou encore *Lettre mystique touchant la conspiration dernière, avec l'ouverture de la caballe mystérielle des Jésuites, révélée par songe, à un gentilhomme des troupes du Comte Maurice, écrits à Frère Jean Boucher. Cum examine Indicis expurgatorii. Le tout dédié à l'Excellence du comte Maurice. Par M. D. L. F.*, Leyde : Pierre Caillou, 1603.

⁶⁶ Hélye GAREL, *Explication mystique des aigles sacrées de la royale auguste et victorieuse maison de Lorraine [Texte imprimé]. A tres-excellent & tres-illustre prince Monseigneur Louis de Lorraine pair de France cardinal de Guise, archevesque de Reims, &c.*, Nancy : Jacob Garnich, 1618. Porte sur les armoiries des ducs de Lorraine.

⁶⁷ David LAGNEAU, *Harmonie mystique, ou Accord des philosophes chymiques, avec scholies sur les plus difficiles passages des auteurs y allégués [...]*, traduit par le Sr VEILLUTIL [...], Paris : M. Mondière, 1636.

⁶⁸ Honoré de BALZAC, *Le livre mystique. Les proscrits. Histoire intellectuelle de Louis Lambert (Extrait des Études Philosophiques)*, Paris : Werdet, 1835 (2^e éd.), Préface, p. VII-IX.

⁶⁹ Étienne-Félix HENIN DE CUVILLERS, *Exposition critique du système et de la doctrine mystique des magnétistes*, Paris : Barrois l'aîné, 1888 ; Jacques-Étienne MARCONIS (1795-1868, franc-maçon, grand maître du Rite de Memphis), *Soleil mystique. Journal de la maçonnerie universelle. Sciences, littérature, voyages*, Paris : A. Goubaud et compagnie, 1853 ; *Le Temple mystique, revue de la franc-maçonnerie*, Paris : 1854-1856 ; Fs RUE, *Les Tarquins vaincus, pot-pourri dialogue en trente couplets, précédé d'une vision, pièce mystique en neuf couplets pour préface, dédiée aux membres de la Loge des Zélés philanthropes, à l'Orient de Vaugirard*, Grenelle : l'auteur, 1848. Parmi les écrivains romantiques, citons entre autres Gérard de NERVAL pour « les mystiques splendeurs du ciel d'Asie », *Le rêve et la vie. Aurélia*, III, Paris : Victor Lecou, 1855, p. 49, et Charles BAUDELAIRE pour les « prunelles mystiques » de son poème LVI *Les chats*, dans les *Fleurs du mal*, Paris : Poulet-Malassis et De Broise, 1857, p. 132-133. Enfin, parmi les musiciens, Adophe DAVID a composé une *Légende, caprice mystique pour le piano* ; Laurent DURBEC, une *Barcarolle mystique à deux voix* ; Louis GANNE une *Danse mystique* ; Jean-Baptiste JOSSE une *Romance mystique* ; Fernand LE BORNE une *Rêverie mystique pour piano* ; Joseph RYELANDT une *Idylle mystique pour piano et chant* ; Sainte-Nitouche un *Quadrille mystique pour piano* et Albert KETELBEY, une *Égypte mystique*.

cléricaux et anticléricaux s'affrontent autour du phénomène mystique, identifié à la face surnaturelle pour les uns, irrationnelle pour les autres, de la religion chrétienne. Du côté catholique, l'abbé Migne publie en 1855 un *Dictionnaire de mystique chrétienne, ou Essai d'encyclopédisation historique et méthodique de tous les phénomènes merveilleux de l'âme parvenue à l'état surnaturel et unie à Dieu par l'exercice et la pratique de la vie spirituelle dans toute sa perfection*⁷⁰. Du côté philosophique, Alexandre Erdan fait paraître en 1858 *La France mystique : tableau des excentricités religieuses de ce temps*, où il passe en revue les mystiques de toute obédience, des swedenborgiens aux positivistes en passant par les catholiques, les mormons et les saint-simoniens⁷¹.

*

* *

Par là, nous voici revenus au temps de Barthélemy Hauréau, dont l'*Histoire de la philosophie scolastique* paraît cinq ans plus tard et nous comprenons mieux, j'espère, quelles évolutions intermédiaires séparent, sur la notion de mystique, le chanoine de Saint-Victor et le « bénédictin de la République ». Non seulement Hugues de Saint-Victor n'est pas un mystique au sens où l'entend Hauréau, mais ce sens lui aurait été inintelligible. Si l'enseignement d'Hugues est mystique, c'est en ce sens médiéval que le *De sacramentis* du victorin porte, selon son titre, sur les « sacrements » ou mystères « de la foi chrétienne », des sacrements/mystères qu'il faut encore comprendre au triple sens exégétique (les sacrements de l'Écriture), pascal (le Christ, sacrement unique du salut) et liturgique (les sacrements de l'Église)⁷².

Au passage, nous avons vu par quelles voies une conception englobante et souple de l'existence chrétienne, centrée sur la notion de mystère du salut, après s'être stablement maintenue sur plus d'un millénaire, s'est peu à peu infléchie, érodée, fissurée, effondrée, pour ensuite se reconfigurer autrement. Là où la notion ancienne de mystère rassemblait toute l'existence du chrétien, la notion moderne de mystique ne cesse de cliver et d'opposer : la scolastique et la mystique, la connaissance et l'amour, l'objectif et le subjectif, le collectif et l'individuel, l'institution et l'idéal, l'homme et la femme, l'Occident et l'Orient, le rationnel et l'irrationnel, le normal et le paranormal, le naturel et le surnaturel. Façon peut-être de retrouver la séparation originelle, temporairement surmontée dans le christianisme, entre le profane et l'initié.

Pour conclure, il me semble que le malentendu sur la notion de « mystique » soulève un triple problème, lexicographique, historiographique et anthropologique, auquel ce colloque, je l'espère, apportera des réponses. Le problème lexicographique est manifeste, il est même double : non seulement le mot « mystique » n'a pas du tout le même sens au Moyen Âge qu'aujourd'hui, mais d'un historien à l'autre ou chez le même historien, son sens est presque toujours élastique et flou, au point qu'aucun élément – même l'expérience, même le divin – n'est commun à tous les usages du mot, et qu'à peu près rien de ce qui est chrétien – ou païen – n'échappe à l'une ou l'autre de ses acceptions. Cette mutation et surtout cette imprécision de

⁷⁰ Jacques-Paul MIGNE, *Dictionnaire de mystique chrétienne, ou Essai d'encyclopédisation historique et méthodique de tous les phénomènes merveilleux de l'âme, parvenue à l'état surnaturel, et unie à Dieu par l'exercice et la pratique de la vie spirituelle, dans toute sa perfection*, Paris : Jacques-Paul Migne, 1858.

⁷¹ Alexandre ERDAN, *La France mystique : tableau des excentricités religieuses de ce temps*, Amsterdam, R. C. Meijer Librairie étrangère : 1858.

⁷² Sur la notion de « sacrement » chez Hugues, voir Isabelle MOULIN, *Sacrement et sacramentalité dans l'économie de la grâce chez Hugues de Saint-Victor*, Paris : Parole et silence, 2015 (Cahiers du Collège des Bernardins) ; Dominique POIREL, « Sacraments », dans *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, éd. Juliet MOUSSEAU – Hugh Bernard FEISS, Leiden : Brill, 2017 (Brill's Companions to the Christian Tradition), p. 277-297 ; ID., « L'histoire, l'allégorie et la théologie », dans *Communio : revue catholique internationale*, t. 44/5, sept.-oct. 2019, p. 39-49.

sens, qui devrait rendre le terme impropre à tout usage scientifique, découlent du même fait : « mystique », au sens moderne, est un mot résidu, une sorte de case fourre-tout qui s'est créée par glissements successifs, pour recevoir tout ce qui, du fait religieux, n'entrait dans aucune discipline universitaire, et s'est ainsi fait déménager du centre vers la périphérie. Suprême, mais obscure et en fouillis, la mystique est ainsi devenue le grenier de la religion.

Suffit-il alors de changer de nom pour résoudre le problème ? Non, car le problème lexicographique se double d'un problème historiographique : ce qu'on a dit sur le mot « mystique » vaut tout autant pour le mot « spiritualité », qui subit une évolution parallèle⁷³. Derrière le problème de mots, il y a donc un problème de conception, qui met en cause notre rapport au Moyen Âge et notre aptitude à embrasser le fait religieux comme un tout, et non comme la somme de secteurs spécialisés. Lorsque nous employons le mot « mystique », dans le sens moderne et vague qu'on a dit, lorsque nous découpons un objet qui n'était pas nommé ni pensé comme tel par les auteurs médiévaux, finalement, est-ce que nous n'exprimons pas surtout nos propres difficultés à quitter nos schémas modernes et à rejoindre le Moyen Âge ?

J'irais plus loin encore. On a vu que le mot « mystique », dans son sens moderne, entrait dans une série d'antithèses. La mystique, c'est l'idéal contre l'institution, l'individuel contre le collectif, le féminin contre le masculin, l'Orient contre l'Occident, l'effusion religieuse contre la raison pragmatique... Ce qui rassemble ces antithèses hétérogènes, n'est-ce pas qu'elles pointent toutes vers les malaises et les déséquilibres d'une civilisation : la nôtre bien plus que la médiévale ? La notion de « mystique » n'en dit-elle pas plus long sur l'historien d'aujourd'hui, qui l'utilise, que sur les hommes d'autrefois, qu'il prétend décrire grâce à elle ? Cette notion aurait alors son intérêt anthropologique, mais comme la révélatrice de nos propres failles.

Il ne suffit pas de démystifier la mystique, il faut encore se mettre à l'écoute des auteurs médiévaux, pour observer comment eux-mêmes, dans leurs propres termes, nomment et construisent les faits que nous lui annexons aujourd'hui. C'est ce que vont faire à présent quelques-uns des meilleurs spécialistes, historiens, littéraires ou philosophes, d'un Moyen Âge qui n'a pas fini de nous instruire, y compris sur nous-mêmes, et par avance je les en remercie très chaleureusement.

⁷³ Voir à ce sujet l'article lumineux du P. Pietro MESSA, « Spiritualità e mistica tra storia e teologia », dans *Collectanea Franciscana*, t. 75, 2005, p. 5-26.