

# la mystique



Paul VERDEYEN  
Leïla BABES  
Jacques MAÎTRE  
Luisa MURARO  
Philippe LECRIVAIN  
Bernard VAN MEENEN (e.d.)

Publications  
des Facultés universitaires Saint-Louis  
Bruxelles

**Théologie**

---

# La mystique

**Bernard Van Meenen (dir.)**

---

DOI : 10.4000/books.pusl.21003  
Éditeur : Presses de l'Université Saint-Louis  
Année d'édition : 2001  
Date de mise en ligne : 28 mai 2019  
Collection : Collection générale  
ISBN électronique : 9782802803331



<http://books.openedition.org>

**Édition imprimée**

ISBN : 9782802801504  
Nombre de pages : 127

**Référence électronique**

VAN MEENEN, Bernard (dir.). *La mystique*. Nouvelle édition [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2001 (généré le 04 juin 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pusl/21003>>. ISBN : 9782802803331. DOI : 10.4000/books.pusl.21003.

---

Ce document a été généré automatiquement le 4 juin 2019. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

© Presses de l'Université Saint-Louis, 2001  
Conditions d'utilisation :  
<http://www.openedition.org/6540>

Les ambiguïtés de la mystique ont été soulignées plus d'une fois. Expérience réservée à un petit nombre, ou voie accessible à tous ? Voie d'union à Dieu ou dissolution de l'humain dans le divin ? Identité ou différence entre la connaissance et l'amour ? Excès pathologiques des corps et des esprits, ou subversion des normes et des contraintes sociales ? Naïveté religieuse dans le siècle, ou nette lucidité sur ce qui se joue parmi les hommes et dans les sociétés ? Rappelons donc ces mots de Michel de Certeau : « *Comme le sphinx de jadis, la mystique reste le rendez-vous d'une énigme. On la situe sans la classer* ». Les études rassemblées dans le présent recueil envisagent ainsi quelques situations de la mystique, et tentent de dégager un rapport pertinent à entretenir avec elle aujourd'hui. Un coup d'œil sur la table des matières suffit pour percevoir la diversité des approches retenues, montrant qu'on ne procède pas par définitions *a priori*, ni par synthèse supposée assimilable par la théologie.

Incontestablement, les mystiques, femmes et hommes, sont là. Dans l'histoire, jusqu'aujourd'hui, leur désir insiste, suscitant des langages et des pratiques indissociables d'une culture et d'une société, mais sans qu'on puisse jamais les réduire à un besoin religieux préalablement défini. Les figures mystiques évoquées dans ce recueil, de Dag Hammarskjöld à Michel de Certeau, de Marguerite Porete à Lalla Maghnia ou Thérèse de Lisieux, laissent chacune transparaître quelque chose qui, dans leur existence singulière, tient à la fois de l'excès et du manque, de la liberté et de la passion. La question que nous renvoient ces mystiques n'est autre que celle de l'amour, lieu imprenable, ni ici ni là, où paradoxalement l'excès et le manque, la liberté et la passion ont rendez-vous.

On remarquera que ce sont les sciences dites humaines qui ne négligent pas la mystique, par-delà les conflits qui ont pu les opposer à la théologie dans son étude. En outre, on observera que l'expérience et les recherches féministes entretiennent avec la mystique féminine, de tradition écrite ou orale, un rapport privilégié. Il est significatif que, tant en christianisme qu'en islam, la tradition mystique des femmes, interprétant elles-mêmes leur expérience, offre des possibilités nouvelles pour sortir des clivages classiques entre mystique et institution, ou entre rationalité et sensibilité.

Qu'un intérêt pour la mystique convienne aujourd'hui à quiconque se préoccupe des rapports entre l'humain et Dieu, expérience et interprétation, individu et société, ce recueil espère le montrer. La mystique, en tant que trace et signe d'un excès se dérochant à toute forme d'appropriation de « Dieu », conteste tout profit espéré d'une conversion de l'altérité en valeur. Et ceci, on le comprend, n'est pas sans portée à l'heure où l'autre, humain ou divin, fait si aisément l'objet d'une mise en valeur de soi.

BERNARD VAN MEENEN

Chargé d'enseignement aux Facultés universitaires Saint-Louis

# Introduction

Bernard Van Meenen

---

- 1 La mystique est-elle « cet obscur objet de notre science<sup>1</sup> » ? Ou bien permet-elle de mieux situer et de mieux comprendre les mutations de la religion dans une société post-chrétienne ? Ou encore, signifie-t-elle la trace persistante d'une quête illimitée d'un sens de l'existence, qu'aucune forme sociale, culturelle ou religieuse ne saurait circonscrire, et encore moins épuiser ? Aucune de ces hypothèses n'est à envisager de façon exclusive ; en même temps, chacune désigne une perspective dans laquelle un intérêt pour la mystique peut se retrouver. Actuellement, un tel intérêt n'est nullement démenti, tant sur le plan de l'expérience que sur celui de la recherche. Et cela autorise à formuler, non pas une définition a priori de la mystique, mais un point de vue possible pour en approcher le sens et la portée. C'est ce que faisait Michel de Certeau, en concluant l'un de ses articles les plus connus :
 

« La mystique, écrivait-il, est moins une hérésie ou une libération de la religion que l'instrument d'un travail visant à dévoiler, dans la religion, une vérité qui se serait d'abord énoncée sur le mode d'une marge indicible par rapport aux textes et aux institutions orthodoxes, et qui désormais pourrait être exhumée des croyances. L'étude de la mystique permet alors une exégèse non religieuse de la religion. Elle donne lieu aussi, dans la relation historique de l'Occident avec lui-même, à une réintégration qui liquide le passé sans en perdre le sens. Comme le sphinx de jadis, la mystique reste le rendez-vous d'une énigme. On la situe sans la classer<sup>2</sup> ».
- 2 Le propos qu'on vient de lire n'est pas étranger au volume présenté ici. Les lecteurs n'y trouveront ni la clé de l'énigme, ni la mystique classée selon des états, des définitions ou des rubriques. Il s'agit plutôt d'une invitation à visiter différents sites actuels de l'étude de la mystique, pour en suivre l'itinéraire sous la conduite des auteurs qui prirent la parole lors de la session théologique de *l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses*, le 1<sup>er</sup> décembre 2000.
- 3 La mystique est indissociable de l'expérience. Sous bien des formes, cette expérience est vécue, hier comme aujourd'hui, par des femmes et des hommes que *d'autres*, le plus souvent, appellent « les mystiques ». Les études qui suivent ne sont nullement abstraites de cette expérience et de sa diversité. Leur préoccupation porte sur la disposition à entendre et à comprendre des langages et des pratiques articulant l'expérience... de qui,

de quoi, au juste ? De Dieu, de l'Un, de l'Autre, du divin, de l'Absolu, de l'amour, de la connaissance ? Les réponses hâtives se trouvent ici découragées, compte tenu du risque récurrent de substituer la réponse à l'attention prêtée à celles et ceux qu'on appelle les mystiques. Non seulement les mystiques ne parlent pas d'une seule voix, mais il y a plus d'une manière d'entendre ce qu'ils disent, plusieurs manières aussi d'élaborer une réflexion à partir de leur expérience et de ce à quoi elle renvoie. Par leur corps et leur parole, par leurs affects et leur action, et bien sûr par leur écriture, les mystiques nous confrontent à la différence et à l'infini, à l'excès et au manque, à la liberté et à la passion. L'on se rendra compte que, loin de satisfaire une curiosité pour des états ou des manifestations réputés hors de l'ordinaire, l'étude de la mystique nous déplace vers des manières de croire et d'être humain vécues et éprouvées dans ce que l'existence a de plus ordinaire. Quoi qu'on en pense, l'expérience mystique s'avère familière de la discrétion, de l'écart et de la pudeur, attestant ainsi qu'il n'y a pas lieu de confondre l'ouverture à une altérité avec ce qui se présente sur le devant de la scène religieuse.

- 4 Une attention particulière a été réservée, on le verra, à l'expérience mystique vécue par des femmes. Trois articles explorent ce champ, ceux de Leïla Babès, de Jacques Maître et de Luisa Muraro. Appel y est fait aux ressources de la sociologie, de la psychologie, de l'histoire et de la philosophie, ouvrant ainsi plusieurs volets de questions adressées à la foi et à la théologie. Ces questions touchent au caractère androcentrique des représentations, des symboles et des institutions rattachés aux traditions du christianisme et de l'islam. Il n'en découle pas que la mystique participerait de quelque nébuleux au-delà du masculin et du féminin. Au contraire, il s'agit de se laisser interroger par la différence sexuelle en tant qu'instance de l'expérience mystique elle-même, telle que certaines femmes la vivent, en parlent et l'interprètent. Toujours en tension vis-à-vis de contraintes sociales et d'héritages culturels, cette expérience est celle de femmes d'hier et d'aujourd'hui, connues ou inconnues, dans la tradition chrétienne ou musulmane, traditions vis-à-vis desquelles elles peuvent occuper une place centrale, marginale ou extérieure. Mais ce qui est en jeu, c'est que leur expérience révèle quelque chose d'une altérité dont l'autre nom serait la liberté. Liberté de tracer un itinéraire subjectif, se faufilant souvent à travers les failles des registres dogmatiques et institués, ou encore créant la brèche permettant au désir d'entrer et de sortir comme bon lui semble, comme il sied à l'amour. On aura compris qu'une telle liberté n'est pas d'indifférence : elle est la différence même, subvertissant le rapport à tout ce qui est censé s'imposer comme évident et nécessaire.
- 5 Parmi les thèmes familiers aux mystiques et à leurs écrits, on sait la place qu'occupent l'angoisse et la solitude d'une part, le voyage d'autre part. Si familiers soient-ils, ils n'en sont pas moins le reflet d'une expérience intérieure confrontée tantôt à l'épreuve, tantôt au risque. La mystique n'est jamais une improvisation soudaine, mais elle est une patience en mouvement, exposée plutôt qu'assurée. La figure méconnue de Dag Hammarskjöld, ici éclairée par l'article de Paul Verdeyen s.j., laisse apparaître une voie mystique sur laquelle l'angoisse et la solitude sont moins surmontées que traversées, au fur et à mesure d'un dépouillement où la passivité la plus grande libère paradoxalement l'énergie pour agir dans le monde tel qu'il est, déchiré par ses conflits. Quant à Michel de Certeau, dont Philippe Lécrivain s.j. retrace ici l'itinéraire à travers la vie et l'œuvre, il fut ce voyageur, arpentant les espaces du désir dans les écrits des mystiques dont il avait une connaissance intime ; il y était aimanté par le pôle de son propre voyage, qui ne le menait

ni ici ni là, mais lui donnait de demeurer en transit, ouvert au va-et-vient entre le désir de l'Autre et la place faite à d'autres.

- 6 La mystique n'est pas abstraite. À qui veut bien y porter son attention, elle donne rendez-vous avec ce qui est le moins étranger à l'humain, corps, esprit et désir inscrits dans un temps, une culture et une société. Mais paradoxalement, les mystiques sont aussi ceux et celles qui portent cette humanité à l'épreuve de son autre, et qui l'y portent à un haut degré. Hauteur qui n'a rien d'une ascension, ni d'une prétention, encore moins d'un privilège. La théologie peut risquer ici le mot de *grâce*, si elle y entend cela même qui lui échappe. Des études que l'on va lire, la diversité montre l'étendue du champ des questions auxquelles la réflexion théologique ne peut rester indifférente, s'il est vrai que la théologie n'est pas l'exercice conceptuel appliqué à des êtres et des choses censées « être-là » du seul fait d'en agencer les mots et les idées. En ce sens, les mystiques nous devancent sûrement, et nous attirent sans doute, vers autre chose que ce que nous croyons savoir. Le présent recueil n'a d'autre intention que de manifester la *convenance* d'une approche de la mystique, de son expérience et de sa culture, dès lors qu'elles sont là, trace et signe d'un excès se dérochant à toute forme d'appropriation de « Dieu », ainsi qu'à tout profit espéré d'une conversion de l'altérité en valeur, quelle qu'elle soit.
- 

## NOTES

1. L'expression donne son titre au premier chapitre de l'ouvrage d'Émile POULAT, *L'Université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode-Transcendance du Dieu d'Amour* (coll. Pierres d'Angle), Paris, Éd. Salvator, 1999, p. 13.

2. Dans l'article « Mystique », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, Paris, 1971, p. 526. (L'auteur souligne)

# Chapitre I. Le message mystique de Dag Hammarskjöld (1905-1961)

Paul Verdeyen

---

- 1 Un aperçu historique de la vie de Dag Hammarskjöld est donné en annexe au présent exposé<sup>1</sup>. Permettez-moi de le compléter par quelques informations glanées dans un discours que le nouveau secrétaire général de l'O.N.U. a prononcé lui-même en 1953 devant la radio canadienne, quelques jours après son élection.

« Du côté paternel, ma famille compte plusieurs générations de soldats et de fonctionnaires du gouvernement. Ils m'ont légué la conviction qu'il n'y a pas de vie plus satisfaisante que celle qui se consacre au service altruiste de sa patrie et de l'humanité entière. Ce service exige le sacrifice de tout intérêt personnel, mais également le courage d'une fidélité absolue à ses convictions.

Du côté maternel, ma famille compte plusieurs savants et gens d'Eglise qui m'ont légué la conviction que tous les hommes ont les mêmes droits puisqu'enfants de Dieu - et ceci dans le sens radical des Evangiles. Pour cette raison il nous faut traiter tous les hommes comme nos maîtres en Dieu. Saint Jean de la Croix nous donne sa définition de la foi : 'La foi est l'union de l'âme avec Dieu'. Le langage religieux se sert de plusieurs formules qui se réfèrent toutes à une expérience religieuse fondamentale. Ces formules ne sont pas des termes philosophiques : elles ne peuvent être vérifiées par nos sens ni analysées par des règles logiques. Ce n'est qu'à un âge avancé que je suis parvenu à cette conviction. Dès que j'avais compris cela - à savoir la primauté de l'expérience - je pouvais enfin approuver en pleine liberté les vérités de la foi qui m'avaient été enseignées et qui avaient orienté ma vie tout le temps que je doutais encore de leur validité.

J'étais vaguement convaincu que tout homme doit choisir une vie active de service social et qu'à la fois il doit chercher la paix intérieure en tant que membre d'une communauté soutenue par le même esprit. J'ai trouvé une description de cet idéal dans les œuvres de quelques grands auteurs mystiques du Moyen Age. Ils ont décrit l'épanouissement psychologique comme une aventure d'abandon et de sacrifice. Ils ont décrit la vie intérieure et la simplicité spirituelle et par cette voie ils ont trouvé la force nécessaire pour dire oui à tout appel qui leur était adressé par leur prochain, pour dire oui dans toutes les circonstances de leur vie ».

- 2 Comme tous les textes de Hammarskjöld, ce portrait spirituel est d'un style très dense. Il nous semble opportun d'en reprendre trois aspects. D'abord l'évolution religieuse du

jeune adolescent. Ensuite le choix d'une vie, à la fois active et intérieure. Et en troisième lieu l'influence des auteurs mystiques du Moyen Age.

- 3 Dès sa naissance le petit Dag avait été baptisé dans l'Eglise luthérienne de Suède. Sa maman était sans doute plus croyante et plus chrétienne que son père. Dag a passé une grande partie de sa jeunesse dans le château Wasa d'Upsal, résidence du gouverneur de la province. L'hôte le plus assidu de la famille était l'archevêque d'Upsal. Nathan Söderblom. Grande figure de l'Eglise luthérienne, il avait passé plusieurs années comme aumônier à l'ambassade de Suède à Paris. Il y avait suivi avec beaucoup d'intérêt le renouveau catholique de la littérature française avec des auteurs tels que Bloy et Rivière, Claudel et Péguy. Il était à la fois un disciple assidu de Henri Bergson, dont le livre *Les deux sources de la morale et de la religion* l'avait profondément influencé. Comme évêque, Söderblom s'était engagé dans le mouvement oecuménique pour essayer de présenter la foi chrétienne dans un langage actualisé et de façon intellectuellement valable.
- 4 Malgré l'influence de Söderblom, la foi chrétienne du jeune Dag a connu une grande crise. C'est surtout le positivisme agnostique de ses professeurs universitaires qui a mis à l'épreuve la foi traditionnelle du jeune étudiant. Cette confrontation l'a obligé à comparer deux dogmatismes contradictoires et à choisir son camp. Il avoue lui-même que les dogmes de toute église lui ont causé beaucoup de difficultés. Longtemps il a pensé que ces dogmes formulaient des positions philosophiques et il se rendait bien compte que les énoncés d'une philosophie ou théologie religieuse ne pouvaient se défendre par les moyens de la seule raison humaine. En lisant les grands auteurs mystiques il a compris que toutes les formules religieuses expriment non pas un système ou une vision de la vie, mais qu'elles se réfèrent toutes à une expérience fondamentale et personnelle. Cette découverte signifiait la fin de la crise de la foi. A partir de ce moment tout son intérêt religieux s'est fixé sur les auteurs mystiques. Jusqu'à la fin de sa vie Hammarskjöld est resté fondamentalement chrétien, mais il a toujours gardé une méfiance quasi viscérale à l'égard de toute approche dogmatique du mystère divin.
- 5 Disons quelques mots à propos des activités extérieures de l'homme adulte. Après ses études de droit et d'économie, Hammarskjöld a facilement fait carrière dans son pays natal. Il devint secrétaire général du Ministère des Finances et membre du Conseil de la Banque Nationale. En 1951, il devint ministre sans portefeuille et représentant du gouvernement suédois auprès des Nations-Unies. Lors d'une session générale de l'O.N.U. à Paris, il est élu vice-président de cette assemblée. En 1953, il sera élu secrétaire-général, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort en 1961. Il va de soi que ce diplomate chevronné est considéré comme un homme intègre et acceptable par les deux camps de la guerre froide.
- 6 S'il n'y avait que cette activité extérieure dans la personne de Hammarskjöld, la présente conférence aurait été impossible. Mais le cheminement intérieur de ce chrétien convaincu est passé inaperçu aux yeux de presque tous ses contemporains. Hammarskjöld a gardé le secret de sa vie intérieure pour soi. Il a voulu rester neutre dans son comportement public. Vivant à New York, il a respecté toutes les religions et toutes les convictions personnelles. Son entourage ne s'est pas aperçu de son inspiration chrétienne. La vie intérieure du secrétaire général ne s'est manifestée qu'au moment de sa mort tragique. Pendant la crise congolaise, son avion s'est écrasé en Zambie, près de la frontière du Katanga où il voulait se rendre. Tous les passagers et l'équipage y ont trouvé la mort. A ce moment il y a une première surprise. Hammarskjöld avait dans sa poche un petit livre bien connu : *L'Imitation de Jésus Christ*, dans une ancienne traduction française. Il s'agit du livre qui, après la Bible, a été imprimé le plus souvent et dont l'auteur est



Thomas a Kempis. Livre qui résume parfaitement le programme spirituel de la Dévotion Moderne.

- 7 Quelques amis savaient que le secrétaire général faisait des notices dans un journal spirituel. On a trouvé ce manuscrit dans son appartement de New York, avec une lettre non datée, adressée à son collègue Leif Belfrage. Le texte suédois a été traduit en plusieurs langues. Il a paru en français sous le titre *Jalons*, et en anglais sous le titre *Markings*. Mais lisons d'abord la lettre d'introduction :

« Mon cher Leif,

Tu te rappelles peut-être qu'un jour je t'ai raconté que je tenais, malgré tout, une sorte de journal, dont je voulais que tu te charges. Le voici.

Je l'ai commencé sans penser que personne le lirait jamais. Mais par la suite, en raison de tout ce qui m'est arrivé depuis, en raison de ce qu'on a dit et écrit à mon sujet, la situation a changé. De ces notes se dégage mon seul 'profil' véridique. Et c'est la raison pour laquelle j'ai commencé ces dernières années à en envisager la publication, tout en continuant de l'écrire pour moi et non pour un public.

Si tu estimes que ces notes sont dignes d'être imprimées, je te donne l'autorisation de les publier comme le 'livre blanc' de mes négociations avec moi-même - et avec Dieu.

Dag ».

- 8 Les textes de *Jalons* ne sont pas d'une lecture facile. En général il s'agit de notices très courtes, qui évoquent plus de questions qu'elles ne donnent de réponses. Tout lecteur doit se familiariser avec la concision Scandinave et accepter les multiples silences de l'auteur. Ses textes sont à la fois sobres et totalement sincères. C'est dire qu'il faut les reprendre plusieurs fois et se les assimiler progressivement. Le sujet principal de la première partie semble être la solitude intérieure de toute âme humaine. Cette solitude existentielle a été le grand fardeau de Hammarskjöld jusqu'au moment de son élection. Citons trois entrées de son journal :

- A mes conditions ». Vivre sous ce signe, c'est apprendre au prix de la solitude ce que sera la ligne de sa vie.
- Prie pour que la solitude devienne un aiguillon qui te force à trouver un but digne de ta vie et de ta mort.
- Je demande l'absurde : que la vie ait un sens. Je lutte pour l'impossible : que ma vie prenne un sens. Je ne sais pas comment je pourrais croire que je ne suis pas seul.

- 9 Les ténèbres de cette solitude mènent logiquement à la tentation du suicide. L'auteur s'y oppose avec beaucoup de courage.

- C'est ainsi que tu peux être tenté de vaincre la solitude et de fuir définitivement la vie. Mais non ! Que la mort soit ton cadeau définitif à la vie, non pas une trahison envers elle.
- La solitude n'est pas une maladie mortelle. Non. Mais peut-on la surmonter autrement que par la mort ? Et ne devient-elle pas plus difficile à supporter, à mesure que nous nous approchons de la mort ?

- 10 Ces sombres pensées ont été écrites à la fin de l'année 1952. L'auteur tourmenté ne réalisait aucunement qu'il se trouvait à la fin de cette nuit psychologique et que l'aurore allait poindre dans quelques instants.

- 11 En effet, l'année 1953 est une année charnière dans la vie de Hammarskjöld. Celui-ci va marquer explicitement, et il le fait rarement, la date du 7 avril 1953. C'est le jour de son élection comme secrétaire général. Ce jour décisif a été précédé par des prises de contact, par des consultations, par des délibérations et des réflexions. L'élection du secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies doit être préparée de longue main. Il est très

étonnant que notre Suédois lucide et pratique ait considéré tout ce manège diplomatique comme une aventure spirituelle. Je dirais même comme une vocation religieuse. La réalité extérieure et visible se présentait comme une chance extraordinaire, comme une carrière imprévisible. Mais l'appréciation intérieure du candidat pressenti reste cachée à tous les observateurs.

- 12 Voici un premier texte qui fait entendre un autre son, qui avertit qu'il y a anguille sous roche :

« Lorsque Dieu agit à des moments décisifs, comme maintenant, Il agit avec un objectif incontournable, avec un raffinement digne de Sophocle. Quand le moment est mûr, Il prend ce qui Lui revient. Et toi, qu'as-tu à dire à ce moment ? Tes prières ont été exaucées. Dieu a besoin de toi, même si cela ne semble pas te convenir. Dieu qui brise l'homme en l'exaltant. »

- 13 On vient donc de pressentir le jeune ministre suédois pour un poste unique en son genre. Un poste difficile, une charge comportant une responsabilité écrasante, surtout pendant ces années de guerre froide. L'homme sollicité y reconnaît un appel de la part de Dieu. Une réponse à ses prières. D'une façon insoupçonnée on lui révèle le sens et le but de sa vie, de sa solitude, de sa vocation célibataire. Et les circonstances, c'est-à-dire Dieu lui-même, agissent avec un raffinement digne de Sophocle. Comment ne pas penser ici au destin tragique d'Oedipe ? L'oracle de Delphes avait annoncé aux parents l'avenir tragique du fils qui leur allait naître. Ce fils deviendrait l'assassin de son père et l'époux de sa mère. Ce destin tragique va se réaliser malgré, ou plutôt grâce aux interventions humaines qui voulaient empêcher la réalisation de la prophétie divine. Il est clair que le texte du journal nous invite à une méditation sur la providence divine et sur la collaboration humaine au projet divin.

- 14 En lisant les autres entrées de l'année 1953, il faut bien accepter cette vérité étonnante : le moment critique (the point of no return) de la carrière extérieure coïncide avec la conversion intérieure. Conversion évoquée avec peu de mots. Conversion à une conception mystique des relations de l'homme avec son Dieu. Voici les textes-clefs :

- Il ne s'agit plus de moi, mais de Dieu en moi.
- Je suis le récipient. Le breuvage vient de Dieu. Et pourtant c'est Dieu qui a soif.
- Quel est finalement le sens du mot « sacrifice » ? Ou même du mot « don » ? Celui qui n'a rien, n'a rien à donner. Le don va de Dieu à Dieu.
- Alors j'ai compris que le mur n'avait jamais existé, que le mystère inouï se trouve ici à tout moment, qu'il n'est ni ailleurs ni autre chose. J'ai compris que le sacrifice a lieu ici et maintenant, toujours et partout, que le sacrifice signifie abandon (surrender), cette part de Dieu qu'en moi Il se donne à Lui-même.

- 15 Concluons que Hammarskjöld a considéré son élection à la tête de l'ONU comme une vocation spirituelle. Son travail sera la manifestation active et visible d'un sacrifice intérieur, d'un abandon mystique à la volonté divine. Quelle est la différence entre la foi pure et simple et la vocation mystique d'un chrétien ? Ni Thomas d'Aquin ni Jean de la Croix n'ont donné une définition claire et distincte du phénomène mystique. Qu'il nous soit donc permis de proposer une définition approximative, qui essaie de faire droit à beaucoup de témoignages écrits par des auteurs considérés comme des mystiques. « La mystique décrit une expérience directe et passive de la présence divine ». Expérience de Dieu, vécue d'une façon directe et sans intermédiaires. Expérience qui n'est pas cherchée par une activité quelconque, mais qui est un don passif et gratuit de l'Esprit divin.

- 16 Ces quelques notions suffisent pour nous faire comprendre la notice la plus longue et la plus précise que Hammarskjöld nous a laissée à propos de sa relation personnelle avec le mystère divin. Cette notice a été écrite le jour de la Pentecôte de 1961. L'auteur trouvera la mort le 17 septembre de la même année. Nous pouvons considérer ce texte important comme son testament spirituel. En lisant ce texte, il faut se rappeler l'aversion de ce luthérien pour toute définition dogmatique. A la fin de sa vie il hésite encore à parler de Dieu comme d'une personne. Il parle de quelqu'un ou de quelque chose. Il pense que le mystère divin peut tout aussi bien être conçu comme une force neutre. Quant à la personne du Christ, il le considère surtout comme un être humain, comme le héros des Evangiles. Nulle part il n'affirme explicitement la divinité du Christ. Pourtant ce dernier texte décrit le Christ comme l'image exemplaire et comme la référence ultime de sa propre vie spirituelle.

« Jour de la Pentecôte

Je ne sais pas qui - ou quoi - a posé la question. Je ne sais pas quand elle a été posée. Je ne me souviens pas d'y avoir répondu. Mais une fois j'ai répondu oui à quelqu'un - ou à quelque chose.

De cet instant me vient la certitude que l'existence a un sens et que par conséquent ma vie mène, par mon abandon, à un but.

Depuis cet instant j'ai su ce que c'est de « ne pas regarder en arrière » (Luc 9,62), de « ne pas se soucier du lendemain » (Matt. 6, 34).

Guidé à travers le labyrinthe de la vie par le fil d'Ariane de cette réponse, je suis parvenu à tel moment et à telle place, où j'ai su que le chemin conduit à un triomphe qui est une catastrophe et à une catastrophe qui est un triomphe ; que le prix de l'oeuvre d'une vie est la diffamation, et que l'abîme de l'avalissement est la seule élévation accessible à l'homme. Depuis, le mot courage a perdu son sens, puisque rien ne pouvait plus m'être enlevé.

Sur ce chemin, j'ai appris par la suite, pas à pas, mot à mot, qu'il y a un homme et l'expérience d'un homme derrière chaque phrase prononcée par le héros des Evangiles, derrière sa prière pour que le calice lui soit enlevé et derrière sa promesse de le vider. De même, pour chacune de ses paroles sur la croix »<sup>2</sup>.

- 17 Il me semble que ce texte décrit d'une façon précise la vocation à une vie proprement mystique. L'auteur ne se souvient ni d'une question précise, ni d'un jour précis. Mais il sait très bien qu'à un certain moment il a dit oui à quelqu'un ou à quelque chose. Et il exprime ce oui dans un langage clair et pertinent. Ce oui lui a révélé le sens de la vie et de sa propre vie. Pour préciser l'importance de sa réponse et de son abandon, il évoque l'image du fil d'Ariane. On se rappellera ici que Thésée, le jeune prince d'Athènes, devait être offert en victime au Minotaure de Knossos. Arrivé en Crète, il tombe amoureux de la belle princesse Ariane, qui lui donne un fil pour qu'il ne s'égaré pas dans le labyrinthe au milieu duquel se trouve le redoutable monstre sanguinaire. Thésée, le jeune héros, parvient à tuer le monstre et grâce au fil d'Ariane il échappe au dédale du labyrinthe.
- 18 D'une façon suggestive Hammarskjöld compare le sort victorieux du héros grec au sort tragique du Christ, le héros de l'Evangile. Le chemin du Christ (et du chrétien) conduit à un triomphe qui est une catastrophe et à une catastrophe qui est un triomphe. Phrase prophétique du journal qui annonce la fin toute proche de l'auteur. « Depuis cette expérience, le mot courage a perdu son sens, puisque rien ne pouvait plus m'être enlevé ». De fait, l'homme qui prend le chemin du Christ, ne peut plus rien perdre. Toute diffamation, tout avalissement devient pour lui élévation et glorification à l'exemple du Christ ressuscité. C'est pour cette raison que la croix est devenue l'emblème incontournable du christianisme.

- 19 Dès l'année 1953 le journal cite souvent des textes mystiques. Le livre préféré reste *L'Imitation de Jésus Christ* de Thomas a Kempis. Ce livre est cité une dizaine de fois. Les références à Maître Eckhart ne sont pas moins nombreuses. On trouve les noms de saint Jean de la Croix et de Biaise Pascal. L'auteur mentionne aussi des écrits spirituels d'Orient. Quant aux auteurs contemporains, Hammarskjöld a surtout été fasciné par le théologien juif Martin Buber. Celui-ci a écrit un livre remarquable sur les relations réciproques entre les hommes et sur les relations entre l'homme et son Dieu. Le livre est écrit en allemand et porte le titre *Ich und du*. La traduction française a comme titre *Je et Tu*. Dans les années 58 et 59 Dag a eu trois rencontres avec ce maître à penser. Il a commencé à traduire le grand livre de Buber en suédois. On a trouvé des pages traduites à Kinshasa après sa mort tellement imprévue.
- 20 Si l'on venait à se demander pour quelle raison j'ai choisi de présenter la vie et le témoignage de Hammarskjöld, la réponse est simple. De nos jours la vie mystique, comme la sainteté, doit se réaliser au milieu d'une vie active. La vie recluse, si elle reste possible, comporte beaucoup de dangers. L'homme religieux ne peut plus se désolidariser des efforts de l'humanité en peine. Evoquons ici l'exemple bien connu de Pierre Teilhard de Chardin. Aujourd'hui les croyants de toute religion sont appelés à vivre une vie mixte. Activité et contemplation, service et prière en sont les aspects complémentaires. Dag Hammarskjöld a trouvé la description d'une telle vie chez certains auteurs mystiques du Moyen Age. Ruusbroec, le grand mystique bruxellois, a décrit l'idéal de l'homme commun, aussi bien disposé à la prière contemplative qu'au service fraternel. Son disciple Thomas a Kempis a propagé le même idéal.
- 21 Pour terminer, je voudrais citer un texte de *L'Imitation*, que le journal *Jalons* mentionne comme notice du 7 avril 1953, le jour même de l'élection du nouveau secrétaire général. Même dans le manuscrit suédois, le texte est cité en ancien français, tel qu'on peut le lire dans le livre intitulé *De l'internelle consolation*, autre titre pour *L'Imitation*.
- « Estant fondés et affermis en Dieu, ils ne peuvent en aucune sorte estre superbes. Et parce qu'ils rendent à Dieu tous les biens dont Il les a comblés, ils ne reçoivent point de gloire les uns des autres, mais ils ne désirent que celle de Dieu seul ».

## NOTES

1. Le texte figure aux pp.89-92 de ce volume. Il constitue la préface à D. HAMMARSKJÖLD, *Jalons*, Paris, Plon, 1966, p. 11-15.
2. *Jalons*, op.cit., p. 212.

---

AUTEUR

**PAUL VERDEYEN**

Professeur émérite aux Facultés universitaires Saint-Ignace, Membre du Centre Ruusbroec,  
Anvers.

## Chapitre II. Les femmes dans l'expérience mystique au Maghreb

Leila Babès

---

- 1 Dire que les femmes jouent un rôle important dans l'expérience mystique au Maghreb est un truisme. Il suffit d'indiquer qu'il est pratiquement impossible de parler des pratiques mystiques dérivées du soufisme populaire sans mettre l'accent sur l'activisme féminin dans ce domaine. Il faut préciser que la féminisation de l'expérience mystique dans ses manifestations à la fois populaires et syncrétiques (liées à la possession dans le monde arabe et africain ou au chamanisme comme c'est le cas en Asie centrale), souvent marquée par la pratique de la transe avec musique et danse, est un fait attesté dans la quasi-totalité du monde musulman.
- 2 En abordant ce phénomène sous l'angle de l'expérience spirituelle, il est parfois difficile de se dégager du discours normatif de l'islam canonique : à la fois négatif et ambigu, ironique en tout cas<sup>1</sup>, au risque de faire l'impasse sur deux aspects fondamentaux : l'expérience elle-même, et la complexité du rapport entre la mystique et la norme canonique, l'univers ésotérique et l'enseignement exotérique.
- 3 Il est vrai que l'élément féminin introduit encore plus de subversion dans une mystique dont le statut est déjà ambigu, en agissant sur trois registres : le culte des saints, le commerce avec l'invisible (les djinns), et la pratique de la transe avec usage de la musique et la danse. Ce qui rend le statut de ces pratiques et croyances problématique - et c'est vrai pour tout le monde musulman - c'est que tout en étant le produit hybride d'influences pré-islamiques et d'emprunts post-islamiques, celles-ci s'enracinent dans la tradition de l'islam. Effectivement, l'existence des djinns est reconnue, les grands saints de l'islam étaient des maîtres soufis, et la transe est pratiquée par les confréries. La condamnation se fait sur l'acte d'adoration lui-même (assimilée à de l'intercession) ou sur l'usage de la musique et de la danse. Si on se rappelle que ces pratiques s'enracinent dans l'expérience d'amour qui unit le soufi dans sa relation directe avec Dieu, force est de constater qu'on est loin du compte. Les femmes ne pratiquent ni l'ascèse, ni la retraite, ni le jeûne. Pourtant, elles vivent une expérience mystique, mais aux frontières du canonique.

- 4 Les croyances et pratiques qui sous-tendent cette religiosité s'enracinent bien dans le préislamique (culte des génies des sources, grottes), le non-canonique (culte des intercesseurs, sacrifices) ou dans les influences animistes héritées de la culture africaine (rites de possession). Faut-il alors parler de frontières du religieux, dans cet interstice où la religion se mêle à la magie ?
- 5 Pour répondre au discours canonique de disqualification systématique, l'intérêt n'est pas de se demander si ces croyances et pratiques sont islamiques ou non, mais de voir comment en définitive, une islamisation est opérée *ipso facto* par le gommage de toute origine suspecte. Car les entités invisibles, objet de vénération, ne sont pas désignées pour ce qu'elles sont, des djinns - d'ailleurs innommables -, mais re-qualifiées comme des saints musulmans, des *amis de Dieu*. Dans le fond, se trouve ainsi réinjectée l'hagiographie soufie, selon laquelle les grands saints et les maîtres mystiques commandent aux djinns. Ces derniers, musulmans évidemment, sont acquis au maître ou affiliés à sa voie spirituelle, et peuvent donc intervenir pour exécuter ses ordres.
- 6 La mystique féminine est une sorte de confrérisme sauvage, à la fois parallèle et lié aux confréries soufies. C'est une *tariqa* ouverte, bricolée avec des saints locaux, matérialisée dans des haut-lieux de culte pré-islamique<sup>2</sup>. La légitimation canonique se fait notamment par la revendication d'une référence illustre, puisque le culte est placé sous le patronage du plus grand saint de l'islam : *Abd al-qâdir al-Jilâni* (mort en 1166). Mais enfin, tout ceci reste ambigu, car si le Sultan des saints est le plus grand saint que l'islam ait jamais produit, et le juriste hanbalite le plus respecté, il n'en reste pas moins que la figure de *Jilâni* évoque l'idée d'un lien entre le mysticisme et le culte des puissances invisibles. Peut-être ceci participe-t-il de ce que j'appelle le principe de dérision propre à la mystique populaire féminine qui consiste en des mécanismes de légitimation en l'absence d'une quelconque forme de combat, tout en préservant l'essentiel.
- 7 La dérision (qu'il ne faut pas confondre avec l'ironie qui est un discours construit et rationalisé de délégitimation de la passion mystique), est le fait des adeptes de la passion, une sorte d'auto-dérision, en ce qu'elle consiste à se moquer de sa propre passion et de l'objet de cette passion, sur un mode familier, mais tendre et affectif. La dérision fait souvent suite à la passion, elle marque le passage du temps sacré au temps profane, la fin de la transe. C'est une séquence de la passion, de ce que j'appelle la *folie douce* ou encore *le veut des ancêtres*<sup>3</sup> selon l'expression des adeptes eux-mêmes. Elle n'est que fort peu dirigée vers les tenants de l'ironie, et dans ce cas, elle est résistance passive, elle se fait dans la distance polie qui consiste à écouter le discours ironique sans le combattre, mais sans se soumettre à lui. Le grand *Abd al-qâdir al-Jilâni* n'est pas n'importe quel saint, c'est un dispensateur de bienfaits qui passe pour protéger les faibles et les femmes. C'est le saint musulman le plus puissant, et le plus ubiquitaire, non seulement par ses *karamât* (les prodiges qu'il a accomplis de son vivant), mais aussi par sa présence mystique en divers endroits. Il participe lui-même comme un mystique et comme un esthète frappé par la beauté du site. Mais il participe également de la nature, et le lien étroit qui le lie aux éléments le rend si proche. Voilà pourquoi la possession se vit plus comme une *ascension* que comme une *descente* de l'esprit. Mais peut-être dans ce cas vaut-il mieux parler de mystique, puisque la possession est élevée au rang de spiritualité et que les puissances surnaturelles ne sont pas de vulgaires génies, mais des amis de Dieu.
- 8 D'ailleurs, il y a sorte de pacte qui lie les deux parties. En contrepartie de ce rapport de vénération, l'adepte a la garantie de ne pas être inquiété, si ce n'est par des manifestations sans grandes conséquences. Mais pour les grands initiés - les grands

possédés - l'acte de vénération doit être marqué par une fête sacrificielle annuelle, dont l'importance et la durée dépendent évidemment des moyens de chaque personne, mais aussi de la force du lien, ainsi que de la personnalité (plus ou moins exigeante) du saint.

- 9 On pourrait presque dire que plus le lien est fort, et plus il atteste la nature immatérielle du saint, car le saint/djinn n'a pas de corps, ses restes ne reposent donc pas dans un mausolée comme c'est le cas pour le saint historique.
- 10 Les femmes sont donc les actrices et les gardiennes principales du culte des saints. Sans nul doute, c'est un lieu ambigu par son statut dans le champ religieux, objet de condamnation et de réforme, mais c'est aussi un espace dont le contrôle échappe à la centralité canonique. Je pourrais suggérer l'idée que cet univers représente une sorte de revanche pour les femmes à leur exclusion de la gestion des biens religieux, si on se souvient que les lieux de la transmission du savoir et de l'exercice des fonctions religieuses leur est interdit (imams, muftis, qadis), bien que cette « interdiction » n'ait pas fait l'unanimité dans les écoles juridiques. Je préfère toutefois m'attacher à l'attitude féminine elle-même dans ce domaine. Qu'a-t-elle de particulier ?
- 11 Il y a d'abord le fait que cette revanche - si tant est que cette hypothèse soit pertinente - ne s'est pas exprimée comme une compétition avec les hommes dans ce domaine. Prenons l'exemple des saints. Il existe bien des saintes, mais en plus petit nombre, et avec des caractéristiques radicalement différentes. Il faut rappeler que le profil le plus répandu du saint/marabout est, à l'origine, celui d'un missionnaire qui a pratiqué la pérégrination avant de se fixer sur un territoire. La conquête de clientèle, la collaboration avec les pouvoirs centraux, étaient souvent la règle<sup>4</sup>, que le saint soit reconnu pour son savoir, sa naissance ou ses dons de thaumaturge. Dans tous les cas, c'est un homme qui se distingue par le mouvement et la mobilité.
- 12 Suivant le mythe d'origine le plus répandu sur le sol maghrébin, le saint est un homme venu d'ailleurs. La pérégrination faisait partie du projet d'islamisation ou de réislamisation des populations, un rôle traditionnel du marabout, homme de ribat. Le ribat était un lieu d'enseignement de la religion, de défense du territoire contre les attaques chrétiennes par la mer, et un centre de dispersion de marabouts, devenus (surtout à partir du XVI<sup>e</sup> siècle) des sortes de missionnaires.
- 13 Ces marabouts étaient en majorité des hommes, et la tradition orale ne fait aucune mention de maraboutes originaires de ces missions, comme la fameuse Sâqya al-hamra (Sahara occidental), et encore moins fondatrices de lignages maraboutiques, comme ce fut le cas pour les hommes. Il est curieux que ce mythe de l'origine lointaine, faisant référence à tel ou tel centre de dispersion maraboutique plus ou moins fabuleux, et érigé en véritable titre de noblesse, ne se retrouve aucunement dans le cas des saintes.
- 14 Les saintes qui font l'objet de vénération se caractérisent plutôt par la fixité au sol. Comme leurs homologues masculins, elles peuvent également - c'est même le cas le plus répandu - être immatérielles. Leur inscription dans ce cas dans les espaces jugés chargés de sacré : grottes, sources d'eau, arbres, rochers, est significative de ce principe de la puissance cachée caractéristique de l'esprit de *Jilâni*. Les saintes ne sont pas des adeptes de l'errance, de la mission, et donc de la conquête du pouvoir.
- 15 Il n'est pas rare que l'origine de certaines de ces saintes localisées dans un rocher ou une grotte, soit renvoyée à la lointaine présence byzantine (*rûm*), comme c'est le cas pour *Lalla Msannu*<sup>5</sup>, ce qui n'est pas sans rappeler le fameux Tombeau de la chrétienne (*qsar al-rûmiyya*). S'il n'est pas rare que les saintes « invisibles » soient domiciliées dans des



sources d'eau - la culture noire ayant joué un grand rôle de réactivation de ces cultes - le type d'espace privilégié est la pierre, ou plutôt la terre (matérialisée par la pierre, le rocher, la montagne). La Kabylie notamment abonde de ces entités, comme *Lalla Gurâya*, la Sainte/patronne de Bougie, *Yimma Mas'ûda*, *Lalla Tafughalt*, *Lalla Khadîja*, *Lalla Tamisguida*, ou *Lalla Bghûra*.

- 16 L'absence de corps les met donc dans la même situation que les amis de Dieu invisibles, et dans ce cas, elles ne peuvent avoir pratiqué l'errance et la conquête d'allégeances. Il y a évidemment des exceptions, des exemples de saintes historiques, comme c'est le cas pour la sainte tunisienne *'Aysha Al-mannubiyya*, une mystique soufie du XIII<sup>e</sup> siècle. Plus près de nous, on peut citer les algériennes *Lalla Fatma N'sumar* ou *Lalla Zinab*<sup>6</sup> qui ont joué toutes deux un rôle important pendant la conquête française. Il s'agit donc de femmes qui ont été soit des soufies d'un haut niveau, soit des héritières de *shaykh-s* de confréries. Le critère de la naissance est en fait le plus répandu. Mais peu d'entre elles ont bénéficié, comme leurs homologues masculins, de mausolées.
- 17 Or, le « corps » du saint est souvent problématique dans l'hagiographie du Maghreb. Il n'est pas rare en effet qu'en raison de son pouvoir ubiquitaire, (attribut également fréquent chez les saints chrétiens), le saint soit « enterré » en deux ou plusieurs endroits, revendiqué comme saint/patron, comme saint/fondateur, voire comme saint éponyme par différents groupes qui se réclament de sa descendance, ou plus simplement le revendiquent comme ancêtre fondateur.
- 18 L'immatérialité de la plupart des saintes, leur inscription dans la fixité des espaces sacrés, et leur absence dans les luttes menées par les saints, font qu'elles appartiennent à la catégorie des « douces » ; car l'élément féminin adoucit, tempère, neutralise la violence. La religiosité des femmes mystiques, comme la sainteté féminine, n'entre pas dans une logique de domination.
- 19 En fait, aucune figure féminine ne semble avoir été tentée par la fortune ou l'exercice du pouvoir. Ce qui ne les empêche pas, par un comportement exemplaire, d'acquiescer à une certaine légitimité religieuse. Ceci introduit à mon sens une nuance dans l'idée que le culte des saints est une revanche des femmes à leur exclusion des lieux canoniques du savoir et de l'autorité religieuse.
- 20 Les saintes historiques ne sont pas des sortes d'entrepreneurs indépendants comme ont pu l'être des hommes élevés au rang de saints grâce à leur seul charisme, mais sont généralement des soufies, ou des filles de représentants de confréries. De manière idéaltypique, on peut relever les éléments de repérage suivants :
- 21 1 - C'est par le critère de la naissance qu'elles se distinguent d'abord. Elles ont d'ailleurs souvent un statut problématique, comme le montrent les mythes d'origine. Héritières de la baraka du père, elles émergent d'abord comme des saintes porteuses de pouvoir ; mais leur ascension se trouve systématiquement contrariée par le système patriarcal : la contestation du cousin évincé du pouvoir, comme c'est le cas pour *Lalla Maghnia*<sup>7</sup> dont la ville porte le nom, ou *Lalla Zinab*, la représentante de la *zawiya* *Rahmaniyya* de Hamel<sup>8</sup>. Si les français avaient choisi en 1915 de « nommer » le cousin de cette dernière pour écarter du pouvoir la fière *Zinab*, pourtant désignée à la succession par son père en 1895, *Maghnia* elle, a été immédiatement contestée par son cousin,
- 22 2 - Ce sont des vierges, qui finissent par faire voeu de pauvreté (et de chasteté). *Lalla Zinab* ne s'est pas mariée, alors que *Lalla Maghnia* a refusé l'offre de son cousin, et de tous les autres prétendants. Quant à *Lalla N'sumar*, elle se sépara de l'homme qu'elle avait épousé

- un an après son mariage, à l'âge de 17 ans<sup>9</sup>. La plupart étaient donc vierges, comme la sainte de Marrakech *Sida Zuhra-el-Kush*<sup>10</sup>, *Lalla Khadîja*<sup>11</sup> dans le Djurdjura en Kabylie ou encore *Lalla Mansûra*<sup>12</sup> à Ouargla. Il est certain que ces deux dernières n'étaient pas des saintes historiques<sup>13</sup> mais ceci ne change rien au principe.
- 23 Parfois, la chasteté n'est pas liée à un choix spirituel, mais est le résultat de la fuite d'un mariage forcé, comme c'est le cas pour *Lalla Mansûra* qui pour y échapper, disparut dans un mur<sup>14</sup> et pour *Imma Tifallant* qui s'envola sous forme de colombe<sup>15</sup>. La plupart du temps, il s'agit d'un mariage virilocal qui les oblige à partir habiter dans la famille du mari. Grosso-modo, l'image de ces saintes est donc celle de l'éternel féminin, paré de toutes les vertus : pureté, chasteté, courage, bonté.
- 24 La notion de virginité est évidemment prise ici comme catégorie large. Car ces femmes ont connu l'amour. *Maghnia* aimait *Kaddûr* le berger, et *N'sumar* aimait dit-on *Bubaghla*<sup>16</sup>. Quoiqu'il en soit, toutes étaient réputées pour leur grande beauté, et certaines étaient franchement très attirantes, comme *'Aysha al-mannubiyya*<sup>17</sup> ou encore *Imma Tifallant*, qui après s'être échappée sous forme de colombe, se fit prostituée dans la montagne<sup>18</sup>. Quant à *'Aysha*, le *Khidr*<sup>19</sup> lui-même, apparu sous les traits d'un jeune garçon, l'a, dit-on, demandée en mariage. Tout comme *Lalla Maghnia*, *'Aysha* avait eu à subir la convoitise des hommes qui voulaient abuser d'elle.
- 25 Mais il est probable toutefois que la chasteté de la sainte tunisienne n'était que théorique. Elle fit admettre dans le cercle très fermé des mystiques qu'elle fréquentait, un homme qui était simplement épris d'elle, signifiant par là que l'amour profane n'était au fond qu'une manifestation de l'amour divin. Le symbolisme très sophistiqué, les récits qui indiquent le niveau d'élévation mystique auquel se situait *'Aysha*, autorisent à penser que dans la vie privée de la sainte, l'évocation de l'amour physique n'est qu'une manière allégorique, un langage de soufi. C'est ce qu'on pourrait penser aussi de *Imma Tifallant* chez laquelle l'ascétisme succéda aussitôt à la prostitution. Pourtant, certains ulama de Tunis accusaient ouvertement *'Aysha* d'entretenir des relations coupables avec des soufis, lui déniaient parfois la qualité de sainte<sup>20</sup>. Ce langage ironique, propre à un courant très opposé à la liberté prise par les soufis, n'a rien de surprenant. Le credo d'amour que les mystiques pratiquaient n'a pas toujours été compris par ceux qui pensaient qu'il fallait adorer Dieu, et non l'aimer d'amour.
- 26 Mais *'Aysha* avait la réputation d'exercer son puissant pouvoir thaumaturgique à des fins vindicatives, en punissant sur le champ tous ceux qui osaient s'attaquer à elle. Elle avait ainsi puni de mort le cousin que son père lui réservait en mariage, et qu'elle avait menacé s'il acceptait l'offre. Mais elle se distinguait surtout par le mépris qu'elle affichait pour les religieux, ainsi que les princes qu'elle tenait à sa merci grâce à la puissance de son pouvoir. La sainte de Marrakech, de même que *Maghnia*, avaient eu à refuser la main ou les avances des princes qui les convoitaient. Au-delà du caractère intime de ces relations, c'est le mépris des saintes pour les biens de ce monde qui est ainsi affirmé.
- 27 3 - Troisième repérage : bien que ne se distinguant pas de manière aussi tranchée que leurs homologues masculins par leur charisme, les saintes historiques semblent avoir joui d'une formation religieuse, qu'elles ont reçue de leur père comme *Lalla Maghnia*, ou en écoutant les hommes psalmodier le Coran comme *Lalla N'sûmar*. Quant à *'Aysha al-mannuhiyya*, son haut degré d'initiation mystique dénote au minimum sa connaissance du savoir exotérique ; le *'ilm* est, dit-on, la première des neuf vertus qu'elle reçut de ses initiateurs ;

- 28 4 - Le dernier élément, le moins empiriquement visible, concerne le principe féminin qui préside au culte des saints. Il est bien sûr présent dans l'importance et le nombre des saintes, ainsi que dans le caractère majoritaire des femmes dans la pratique elle-même. Mais il est également important dans le fait que ces sont les femmes qui dirigent librement ce domaine de religion, en organisant les fêtes sacrificielles et les pèlerinages, en rendant des visites ponctuelles aux saints, etc...
- 29 Or, dans ces rassemblements et ces rencontres de femmes, il y a des hommes, en plus petit nombre, mais entièrement socialisés dans cette culture féminine. Certains se sont même spécialisés comme *fqayrat*, comme chanteuses, métier de femmes, et qui consiste à se produire dans les milieux féminins. C'est un phénomène que l'on retrouve dans les grandes villes, notamment de l'Est algérien. La perception de ces hommes (par les autres hommes) reste généralement située sur un registre ironique, mais elle peut basculer dans un registre plus violent, comme si le brouillage des sexes ajoutait au chaos que représente une passion considérée comme décadente.
- 30 S'ajoute à cela une certaine ambiguïté sexuelle chez certains saints, même s'il est vrai que ce ne sont pas des saints historiques. C'est notamment le cas de *Sidi Flîh* à Blida, identifié avec une certaine *Lalla'Aysha*<sup>21</sup> alors qu'à Touggourt, on se représente *Shangarmama*, le djinn noir, comme une femme<sup>22</sup>. Il est vrai que les djinns d'origine noire, et notamment ceux de nature aquatique comme les *bahri-s* de Tunis, sont des êtres asexués, ou qui changent de sexe pendant les rites.
- 31 Tout se passe finalement comme si l'élément féminin participait d'une manière ou d'une autre de la sainteté, surtout si l'on se souvient que la clientèle des saints historiques est principalement féminine. C'est à se demander si au fond leur fonction première n'est pas de satisfaire la demande des femmes, comme si la thaumaturgie était essentiellement à leur service.

---

## NOTES

1. L. BABÈS, « Passion et ironie dans la cité. Annaba : du ribat au réformisme », *Maghreb-Machrek*, n° 135, janv.mars 1992.
2. L. BABÈS, *L'islam intérieur. Passion et désenchantement*. Editions Al-Bouraq. 2000.
3. L. BABÈS, « Folie douce, vent des ancêtres. La transe au Maghreb », *Social Compass*, vol.42, n°4, décembre 1995.
4. Tous les hommes de religion n'étaient pas subordonnés au Prince, loin s'en faut. *Jilâni* lui-même affichait un mépris total pour le Calife qu'il ne manquait pas de sermonner.
5. E. DERMENGHEM, *Le cuire des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, p. 337.
6. J. DEJEUX, *Femmes d'Algérie*, La boîte à documents, 1987.
7. A.MARAVAL-BERTOIN, *La légende de Lalla Maghnia*, L'édition d'art, 1927.
8. Confrérie fondée au XVIII<sup>e</sup> siècle en Kabylie. La *zawiya* peut être tout à la fois un centre d'enseignement et de diffusion et le sanctuaire dédié au saint ou au *shaykh* fondateur.
9. J. DEJEUX, *op.cit.* *Lalla N'sumar* a joué un grand rôle dans la résistance armée à la conquête française en mettant sur pied alors qu'elle n'avait que 24 ans. une véritable armée dans sa Kabylie

natale, faisant échec aux troupes du Général Randon pendant la campagne de 1846. Arrêtée en 1957, elle meurt quelques années plus tard, à l'âge de 33 ans.

10. E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op.cit, 1954, p. 49.

11. M. RÉMOND, *Les Kabylies*, Ed. Baconnier, Alger, 1954, p. 90.

12. E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op.cit, p. 180.

13. Comme *Lalla Khadjja*, représentée par une montagne. J. Servier, *Les portes de l'année. L'Algérie dans la tradition méditerranéenne*, Laffont, 1962, p. 32.

14. E. DERMENGHEM. *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op.cit.

15. *ibid*, p. 53

16. Héros de la résistance armée à la conquête française. Se reporter à J. Dejeux, *Femmes d'Algérie*, op.cit.

17. Morte en 1267. T. Bachrouch, *Le saint et le prince en Tunisie*, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1989, p. 90 et suiv.

18. E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op.cit, p. 53.

19. Personnage mythique de la tradition mystique, *Khidr* (l'homme vert) est une sorte de guide, un initiateur, identifié parfois à Elie.

20. T. BACHROUCH, *Le saint et le prince en Tunisie*, op.cit, p. 92.

21. E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op.cit, p. 125.

22. *ibid*, p. 292.

AUTEUR

LEÏLA BABÈS

Professeure à l'université catholique de Lille

Professeure de sociologie des religions, Institut catholique de Lille.

# Chapitre III. Mystique affective féminine catholique et expériences religieuses actuelles

Jacques Maître

---

- 1 Il est paradoxal de contribuer à une « session de théologie » en donnant comme communication un travail qui ne suppose aucune prise de position sur l'existence éventuelle d'êtres surnaturels. L'expérience mystique dont nous rendent compte depuis huit siècles des femmes catholiques sera envisagée comme tentative d'élaborer des problèmes inscrits dans l'inconscient de tout être né d'une femme, sans qu'il soit besoin de postuler la réalité ontologique du dieu auquel chacune d'elles a cru. Cet angle de vue permet d'envisager une perspective nouvelle en anthropologie religieuse. Est-ce que la récession de l'emprise confessionnelle sur certaines sociétés industrialisées de tradition catholique entraîne automatiquement à terme un effacement de l'expérience mystique ? Ou, au contraire, la façon dont la quête de sens s'affranchit aujourd'hui des orthodoxies inculquées et des demandes de normes ouvre-telle la voie à des religiosités fondées sur « l'expérientiel », de sorte que l'expérience mystique affective féminine deviendrait prototypique tout en adoucissant sa passion du sacrifice ? Au lieu de se définir comme dogme vécu, dans un rapport de cautionnement réciproque avec l'appareil ecclésiastique, elle se légitimerait d'elle-même à travers ce que ressentent les sujets ; on pourrait renverser la formule et parler de contre-culture vécue. Seul l'avenir tranchera ; une telle spéculation reste pour l'instant une hypothèse parmi d'autres, indémontrable, simplement suggérée par certaines tendances que nous voyons poindre au sein de l'actualité religieuse.
- 2 Dans la mesure où le catholicisme français s'est trouvé de plus en plus profondément marqué par le type de rationalité scientifico-technique qui tient le devant de la scène officielle où se jouent les débats de société, la « contre-culture » n'a pas manqué de fracturer l'univers catholique lui-même. Je pense notamment aux courants charismatiques, d'abord inquiétants pour l'institution ecclésiastique, puis prometteurs en vue d'un ressourcement qui viendrait puiser aux nouvelles formes « post-modernes » de religiosité quand celles-ci quêtent leur légitimité de tradition croyante en se référant à

l'Église. Autrement dit, nous ne savons pas jusqu'à quel point les appareils confessionnels seront revigorés ou mis en échec par la marée montante des religiosités expérientielles que nous voyons fleurir sur le terrain de la déréglementation du marché des biens de salut.

## 1. La mystique féminine affective catholique

- 3 En Europe occidentale, aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, dans un réseau de cités marchandes, des forces sociales nouvelles sont à l'initiative de changements qui ne manquent pas d'affecter la spiritualité. Moins ritualiste, la dévotion se fait plus personnelle, sur la base d'un engagement subjectif. Alors seulement se dessinent d'une façon nette les contours de la « mystique » au sens que ce terme va prendre dans l'histoire de la spiritualité à travers l'essor de la mystique affective féminine, en connexion avec l'immense influence d'une nouvelle façon de lire les œuvres de Denys. Parmi les éléments décisifs de cet avènement d'une nouvelle religiosité — création des ordres mendiants, élan des universités, place croissante des langues « vulgaires » — l'irruption de la virtuosité spirituelle féminine constitue un ferment essentiel.
- 4 Pendant la première moitié du Moyen Age, le Christ était un roi triomphant ; Marie, la reine de la cour céleste. L'un et l'autre échappaient pour l'essentiel à la condition humaine. Au cours des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, l'humanisation de Jésus fait progressivement de celui-ci un enfant né d'une femme, allaité, élevé par sa mère, meurtri à mort dans la condition corporelle qu'il partage avec chacun de nous. Cette figure du Sauveur demande avant tout une réponse affective, faisant appel aux dispositions que les stéréotypes de l'époque prêtent à la féminité idéale : comme épouse et comme mère, la femme doit être toute entière merveilleusement oblatrice. Sur cette lancée, la dévotion affective à la nature humaine du Christ s'accompagne d'une attitude nouvelle à l'égard de la Vierge. Marie quitte les postures hiératiques propres à la reine du ciel pour devenir la jeune fille intimidée de l'Annonciation, puis la mère qui accouche dans l'étable, allaite son enfant, intercède auprès de Jésus durant la vie publique de celui-ci, compatit à la Passion et reste à jamais une figure maternelle toute bienveillante pour chaque chrétien.
 

Selon le récit hagiographique, la sainte n'était jamais en mesure d'interpréter par elle-même ses visions : pour en comprendre le sens, il lui fallait toujours l'aide d'un ecclésiastique. Les révélations féminines appelaient l'interprétation rationnelle et raisonnable des clercs. En somme, le mysticisme pouvait convenir aux femmes parce qu'il relevait de l'émotionnel, de l'irrationnel — de manière traditionnelle, des caractéristiques jugées « féminines » — et reléguait les expériences religieuses des femmes du côté de l'individuel, presque du privé<sup>1</sup>.
- 5 Dans la perspective de l'interprétation psychanalytique que j'ai formulée<sup>2</sup>, la passivité comblante de la femme mystique et son rapport de maternité sacrificielle réciproque avec Jésus renvoie chacun de nous — croyant ou non — à son origine maternelle. Mais, pour vivre et dire l'indicible, l'Église fournit aux mystiques catholiques une imagerie, des contraintes institutionnelles et un langage. Surgit un discours à la première personne où le sujet raconte la singularité de son aventure ; chaque mystique se nourrit d'un corpus de textes ; patrimoine de citations bibliques (tirées du Cantique, d'Isaïe...) et témoignages des mystiques précédents ; il y ajoute selon la créativité de sa propre expérience. La légitimation circulaire entre le magistère qui se fait juge de l'authenticité mystique et la mystique authentifiée qui fait allégeance au pouvoir ecclésiastique ne suffit pas à canaliser complètement le discours mystique. Michel de Certeau a bien montré comment

celui-ci ne peut pas s'en tenir à la répétition des assertions dogmatiques, car il reste centré sur l'expression novatrice d'un vécu dont le noyau reste éminemment subjectif.

- 6 Un autre élément vient remodeler la perspective d'une modernité en ce domaine. Durant tout le deuxième millénaire, devant la créativité subjective de l'expérience mystique, l'Église a mis la médiation sacerdotale au centre de sa stratégie. Le monopole sacramental détenu par le prêtre pour l'eucharistie et la confession (prolongée en direction de conscience) faisait passer les mystiques sous le joug de l'appareil ecclésiastique. Aujourd'hui, la confession auriculaire est tombée en désuétude et le fonctionnaire du culte se trouve de moins en moins posé en point de passage obligé pour les transactions avec le sacré.

## 2. La nébuleuse des hétérodoxies

- 7 En France, sous l'Ancien Régime, la mystique affective féminine catholique déroule son histoire dans le cadre d'une société où la régulation des savoirs est orchestrée par l'alliance du trône et de l'autel. Même dans l'histoire contemporaine, les régulations orthodoxes exercent une très forte emprise sur les esprits ; les prises de position idéologiques se réfèrent massivement à des adhésions institutionnelles (religieuses, politiques, etc.).
- 8 Dans l'étude de notre société, j'appelle « grandes instances officielles de régulation des savoirs » les institutions scientifiques (de recherche ou d'enseignement), les pouvoirs politiques et les confessions religieuses « reconnues » par l'Etat. Les rapports entre ces instances restent assez pacifiques, comme on le constate en examinant les programmes de médias du service public (radio et télévision). Les points de friction sont aménagés pour éviter qu'ils ne s'enveniment ; par exemple, les comités d'éthique servent essentiellement à négocier des compromis là où émergent des conflits potentiels. En effet, les tensions entre les institutions précitées se sont apaisées au cours des dernières décennies. Une coexistence pacifique, voire une coopération, s'est installée entre les instances officielles de régulation des savoirs (science, pouvoirs politiques, confessions religieuses reconnues). Ainsi, l'État combat l'exercice illégal de la médecine (les médecines parallèles), impose le corpus des connaissances scientifiques aux programmes d'enseignement et fait place dans les médias étatisés (à la radio et à la télévision) aux courants religieux dominants. Mais nous voyons se développer ce que j'ai appelé « la nébuleuse des hétérodoxies » : parasciences, « nouvelles religions » et modalités d'action parapolitiques (comme certaines formes d'écologisme). Le terme de « nébuleuse » signale ici qu'il s'agit de savoirs disparates, logiquement peu compatibles entre eux, mais convergeant dans la volonté de se voir reconnaître une légitimité et une validité supérieures à celles des instances officielles correspondantes. Leur base matérielle est constituée surtout par les médias, qui font de toute question une affaire d'opinion (« Ça se discute »). Chaque individu tend à définir ses préférences idéologiques par des options personnelles de plus en plus souvent affranchies de la référence aux instances officielles de régulation des savoirs. L'allégeance à un groupe minoritaire prend elle-même une signification protestataire, souvent transitoire, point d'appui pour une autonomie personnelle par rapport à un appareil dominant.
- 9 De nos jours, l'emprise des régulations « officielles » sur les groupes et les personnes s'effrite rapidement. Depuis cinquante ans, le champ religieux voit s'effondrer l'emprise

du catholicisme, confession dominante : la fréquentation de la messe hebdomadaire a diminué des trois quarts ; le nombre des prêtres en activité est tombé de presque neuf dixièmes, face à une population qui s'est largement accrue ; la presse catholique n'est plus que l'ombre de ce qu'elle fut. Dans le champ politique, le déclin des doctrines frappe tous les observateurs. Dans le champ scientifique, qu'il s'agisse de la recherche ou de la percolation, les avancées triomphales ne manquent pas ; de plus, le pouvoir scientifique prend un poids sans cesse accru au regard des pouvoirs politique et religieux ; mais les connaissances scientifiques sont souvent perçues comme imposées par l'argument d'autorité, qui lui-même se dévalue là aussi, et les parasciences sont florissantes. Dans cette perspective, les recherches menées par Guy Michelat sur une telle mutation viennent logiquement prolonger celles qui exploraient des visions du monde orchestrées par des régulations orthodoxes dogmatiques (le catholicisme, le communisme...). Mon souci de théorisation me conduit à lire ces travaux à partir du concept d'idéologie, précisé ici selon qu'il s'agit de références aux grandes instances officielles de régulation des savoirs ou d'un univers d'opinions brassées comme débat de société dans le flot des messages médiatiques.

- 10 De longue date, la liberté de la presse a fourni un contrepoids aux emprises des instances officielles de régulation des savoirs. Mais les médias servaient pour une très grande part de courroie pour la transmission de ces emprises, par exemple avec les journaux catholiques ou avec les organes des partis politiques ; cette seconde fonction se trouve aujourd'hui radicalement battue en brèche. Un régime de libre examen submerge de plus en plus ce que Durkheim appelait les « croyances imposées ». Aujourd'hui, la culture médiatique fonctionne en transformant presque toute question en une affaire d'« opinion ». Même la science fait l'objet de vulgarisations mâtinées de parasciences et la science-fiction contribue à brouiller les cartes.
- 11 Avec les modalités plus traditionnelles du « croire », l'adhésion à des propositions qui ne s'imposent pas comme démontrées sur le mode scientifique repose en grande partie sur l'autorité d'institutions auxquelles on adhère, ou auxquelles on se soumet. En psychologie sociale, on dénomme ce processus « régulation orthodoxe », au sens où il existe une instance à laquelle se trouve reconnu le pouvoir légitime de déterminer par voie d'autorité le vrai et le faux. Les travaux dus à Jean-Pierre Deconchy ont démontré que le recours institutionnel à la vigueur de l'affirmation se fait plus autoritaire quand la proposition se montre fragile au regard d'un type de rationalité scientifique.
- 12 Un des traits majeurs du nouveau régime de la croyance réside dans l'éclectisme et la mobilité. La régulation orthodoxe imposait une cohérence dans la mesure où les croyances imposées étaient présentées comme un bloc, étayé par des constructions théoriques et cimenté par des prescriptions. Il n'est pas rare, à l'heure actuelle, de trouver des catholiques pratiquants qui déclarent croire à la réincarnation. En garnissant son caddie au supermarché des biens de salut, le Français d'aujourd'hui peut se fournir sur la gondole du yoga ou du zen, mais également choisir aussi le recours aux anges sur la gondole de l'Église, tout en rejetant l'enfer ou la divinité de Jésus. Le trait qui unifie relativement la nébuleuse des hétérodoxies réside dans la protestation contre ce qui est « officiel » au niveau des institutions scientifiques, du pouvoir politique ou des confessions dominantes. En effet, on ne peut pas y dégager un type de rationalité qui trouverait sa cohérence à travers une instance de légitimation ou dans une procédure codifiée pour la régulation des savoirs ; ce qui leur est commun réside dans la contestation du monopole dévolu aux instances officielles pour la définition des



croyances légitimes. Plus encore, ces hétérodoxies revendiquent un dépassement des institutions officielles sur le terrain des connaissances théoriques ou des réalisations pratiques ; par exemple, les médecines parallèles s'affirment supérieures à la médecine officielle.

- 13 Même à l'intérieur du catholicisme ou des partis politiques, l'émiettement et l'éclectisme deviennent les modalités fondamentales de l'adhésion. Le critère fondamental tend à être le ressenti ici et maintenant.

### 3. L'expérimentation subjective de la fusion religieuse

- 14 Dans les « nouvelles religions », nous observons une valorisation du vécu émotionnel et du ressenti subjectif. Aussi bien comme preuve à l'appui des croyances que comme critère d'efficacité des pratiques, ce type de légitimation vient souvent se substituer à des raisonnements métaphysiques aussi bien qu'à l'autorité des magistères institués. La déréglementation du marché des biens de salut favorise ainsi dans le champ religieux la créativité et la libre-entreprise. La diffusion des innovations ou des mixages se trouve gouvernée par la satisfaction immédiatement inhérente à telle ou telle posture spirituelle, plutôt qu'aux calculs pascaliens sur l'après-mort. De même, parmi les catholiques militants, la prière table de moins en moins sur une intervention directe des êtres surnaturels venant modifier le cours des choses, et de plus en plus sur les effets psychiques d'une attitude orante.
- 15 Émotions et ressentis subjectifs se jouent inextricablement au niveaux personnel et communautaire, de sorte qu'ils s'accommodent d'une institutionnalisation où des croyances et des comportements suivront des règles collectives. L'emprise du groupe et de son animateur peut faire jouer d'une façon très prégnante le poids de l'appartenance, au point que le façonnage du sujet par un tel encadrement conduit certains courants jusqu'à des régulations orthodoxes extrêmes, stigmatisées politiquement comme « sectaires ». De même, dans des organisations comme celle des Témoins de Jéhovah, les régulations comportementales peuvent tenir plus de place que les régulations émotionnelles. Mais nous envisageons pour l'instant les tendances lourdes dans la religiosité moderne au sein de la population française prise globalement.
- 16 La vogue des « mystiques » qui se sont illustrés dans diverses grandes religions se déconnecte de la légitimation institutionnelle (pouvoirs sacerdotaux, dogmes, type de rationalité). L'intérêt se concentre sur la jouissance éprouvée dans l'expérience religieuse par la personne dont il est question et potentiellement — par la personne qui en prend connaissance. Christianismes, bouddhismes, ésotérismes et shamanisme sont placés sur le même plan, et mélangés sans embarras. Il n'est que de voir avec la mode actuelle des anges comment la variété des êtres surnaturels fonctionne en apesanteur par rapport à leurs origines dans telle ou telle religion.
- 17 Le déclin massif de l'emprise exercée en France par les confessions religieuses officielles est arrivé à un point tel que les hétérodoxies fleurissant dans ce champ ont largement perdu leur dimension de protestation contre ces confessions. Alors que les grandes confessions dominantes se cantonnent dans un cessez-le-feu par rapport à l'expansion galopante des savoirs scientifiques, la protestation des hétérodoxies religieuses se porte aujourd'hui davantage contre ces savoirs, par exemple avec le recours aux parasciences ;

elle joue aussi contre les pouvoirs politiques, notamment à travers des groupes et communautés fonctionnant comme contre-sociétés.

- 18 À l'arrivée, la tradition de la mystique affective féminine catholique n'est recueillie qu'allégée de son inféodation à l'appareil ecclésiastique. De surcroît, elle n'inspire plus une idéalisation de la maternité sacrificielle réciproque, qui se trouvait au cœur d'une véritable émulation entre Jésus et la femme mystique.
- 19 Une remarque d'un tout autre ordre peut fournir ici un éclairage latéral suggestif. Le psychanalyste britannique Donald Winnicott a montré qu'une « mère suffisamment bonne » est constructive pour le nourrisson, à condition qu'une part de frustrations vienne progressivement mettre l'enfant devant la réalité, ce qui fonde l'autonomisation nécessaire.
- 20 Quoi qu'il en soit, la mystique affective féminine catholique nous mettait sur le terrain de modèles proposés et régulés par la hiérarchie ecclésiastique, y compris dans la part de créativité personnelle qu'y met chaque mystique sous le contrôle très étroit du clergé. Le déclin de l'emprise exercée sur la population, dans le domaine idéologique, par les grandes instances de régulation des savoirs comporte ici une conséquence dont ne rend pas bien compte le terme « hétérodoxies ». Les propositions de religiosité véhiculées par les médias fournissent des idéaux diversifiés, changeant avec la mode et centrés sur des satisfactions émotionnelles ; mais elles sont de moins en moins contreposées aux magistères confessionnels, car ces derniers ne constituent plus la référence incontournable par rapport à laquelle il faudrait se positionner. La transformation subjective du moi légitime une toute autre façon d'envisager les options religieuses. Parler d'« incroyance » suggère implicitement une référence aux dogmes des grandes confessions ; le mot est déjà anachronique pour définir tout un pan de la religiosité moderne, bien que les critères d'adhésion déclarée aux dogmes catholiques fondamentaux gardent leur pertinence pour mesurer à travers les sondages la distance de chacun par rapport à l'Église. Dans les enquêtes sociologiques sur la vogue des parasciences, du paranormal, etc., on voit bien que la religiosité s'oriente pour une part croissante selon des axes qui ne correspondent plus à l'inculcation catéchétique qui imprégnait encore très massivement la socialisation religieuse des enfants il y a 50 ans.

## Conclusion

- 21 La mystique affective féminine catholique met en œuvre une maternisation de Dieu dont la version xx<sup>e</sup> siècle se laisse voir dans l'image que le clergé donne d'une mystique canonisée, Thérèse de Lisieux, devenue la grande vedette du discours ecclésiastique contemporain sur la sainteté. Non seulement l'humanisation de Jésus se trouve portée à son acmé, mais il s'agit maintenant d'un Dieu totalement bienveillant, incapable de colère, qui ne saurait en aucun cas nous faire du mal, même pour nous infliger une punition bien méritée. L'aversion de Thérèse pour ce que représentait la « justice divine » dans le catholicisme de son époque a complètement gagné la partie en quelques décennies. On peut mesurer la distance entre le discours épiscopal qui régnait encore au milieu du siècle dernier (le xx<sup>e</sup>) et la thématique aujourd'hui dominante : alors que la défaite de 1940 était une punition rédemptrice infligée à la France coupable, le sida ne saurait avoir été voulu par Dieu. La spiritualité victimale n'aura pas réussi à franchir le cap du millénaire. En conséquence, sur le plan de l'expérience mystique, l'idéalisation de la mère sacrificielle n'est plus de mise à une époque où les conquêtes féministes

bouleversent le terrain des références culturelles de base dans ce domaine. La valorisation de la féminité dans notre société récuse l'image de la mère ivre de sacrifice. Mais la voie thérésienne d'une compétition entre Dieu et la mystique pour la palme du sacrifice maternel passe-t-elle dans le discours ecclésiastique qui glorifie Thérèse ? Ou s'en tient-on à l'image d'un Dieu dont la bienveillance ne laisse plus de place à la colère ? L'avenir de la mystique serait-il lié à une maternisation non sacrificielle de Dieu ?

- 22 Le sacrifice peut toutefois faire retour par d'autres voies. Sur ce terrain, Jean-Jacques Coutine propose une hypothèse stimulante dans un article intitulé « Les stakhanovistes du narcissisme. Body-building et puritanisme ostentatoire dans la culture américaine du corps »<sup>3</sup>.

Le body-building [...] est un élément central de la culture du corps dans l'Amérique d'aujourd'hui. Il possède à son égard une valeur de symptôme, il la révèle en la grossissant, littéralement, jusqu'à sa plus extrême limite. [...] Qu'est-ce qui demeure, sous des formes certes transformées et déplacées, parfois familières mais souvent méconnaissables, du creuset puritain dans la culture de masse du corps américain d'aujourd'hui ? [...] Au fur et à mesure que le discours religieux qui veillait sur les pratiques du corps s'est trouvé vidé de toute signification spirituelle, que le corps s'est « désenchanté », au sens de Max Weber, l'obsession de la santé et une quête infinie de purification se sont intensifiées. [...] La culture du corps aux États-Unis est *l'une des formes essentielles de compromis* passé par l'éthique puritaine avec les nécessités d'une société de consommation de masse. On y découvre ainsi non pas une disparition des interdits, mais bien plutôt une nouvelle distribution des contraintes. [...] Un culte inquiet du moi performant traverse la société américaine. [...] Les images du corps auxquels les body-builders se soumettent possèdent avant tout un caractère persécutif. Et, de façon plus générale, le moment narcissique de la culture du corps aux États-Unis correspond non pas à un laisser-aller hédoniste, mais à un renforcement disciplinaire, à une intensification des contrôles. Non pas à une dispersion de l'héritage puritain, mais plutôt à une *repuritanisation des comportements* [...].

- 23 Les restrictions alimentaires resurgissent ici de conserve avec la rigueur et la pénibilité des disciplines corporelles, car le bodybuilding s'accompagne de jogging, aérobics et régimes basses calories. Ainsi va la gestion d'un héritage religieux à travers la gestion du corps au sein de la modernité.
- 24 Je voudrais terminer par une citation tirée de la thèse de doctorat de Daniel Friedmann (CNRS, Paris) à propos des groupes de thérapie « psycho-mystiques » :

Sont privilégiés principalement les aspects mystiques des grandes traditions. L'institution, les pratiques collectives prescrites, les dogmes définis par la hiérarchie, tous ces aspects qui sont fondamentaux dans l'organisation d'une grande religion, sont rejetés au profit de toutes les pratiques individualisées (méditation, yoga) au sein desquelles est privilégié l'aspect émotionnel, peu importe d'ailleurs qu'il s'exprime sous la forme de l'extase ou de manière très intériorisée. Les religions orientales constituent un réservoir très important, car elles ont longtemps été perçues comme étant en totale opposition au christianisme. Ce dernier, après avoir été rejeté par les adeptes, est revenu sur le devant de la scène depuis quelques années à travers un intérêt pour la tradition copte et les Pères de l'Église. D'autres traditions sont également investies. C'est le cas par exemple du chamanisme en raison de son rapport très étroit à la nature. Il reste cependant relativement marginal. Du côté de l'ésotérisme, on rejette tout ce qui est de l'ordre du secret et de l'initiatique. Il s'agit plutôt d'un intérêt pour le type de rationalité propre à l'ésotérisme, c'est à dire une conception holiste de l'individu et du cosmos. On s'intéresse également aux croyances portant sur l'existence d'entités surnaturelles (anges, guides de lumière) et aux pratiques thérapeutiques dans

lesquelles entre en jeu une force supra-empirique dont le rôle est soit étiologique soit thérapeutique.

- 25 Daniel Friedmann a mené ses enquêtes au sein de groupes pratiquant les « thérapies psycho-mystiques » d'une façon intensive et organisée ; toutefois, il suffit d'analyser le contenu de nombreux médias à grande audience pour comprendre que ces derniers crédibilisent les modèles de religiosité sous-jacents aux groupes précités. Ces modèles sont donc largement présents d'une façon diffuse et croissante dans le grand public. Et n'y a-t-il pas toute une palette de styles intermédiaires entre de telles expériences et celles de diverses communautés charismatiques ? Il faudrait examiner ici les pratiques concrètes de prière, de guérison, d'émotions collectives, en les comparant aux « phénomènes extraordinaires » de la mystique affective féminine catholique. Mais cela nous entraînerait bien au-delà des présentes conjectures...
- 

## NOTES

1. Michel LAUWERS, « “Noli me tangere” . Marie-Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, t. CIV, 1992, 1, 212.
  2. *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997.
  3. *Le gouvernement du corps*, *Communications*, 1993, 56, 225-251.
- 

## AUTEUR

**JACQUES MAÎTRE**

Membre fondateur du Groupe de sociologie des religions – CNRS, Paris.

# Chapitre IV. « Lointain-proche » – Le Dieu des femmes

Luisa Muraro

---

## 1. Une relation particulière et secrète

- 1 Sur la mystique se porte un nouvel intérêt : c'est le signe que la tradition mystique cachait en elle-même des richesses que nous découvrons sous la pression de problèmes qui se posent à nous aujourd'hui.
- 2 Parmi les changements de notre temps, le plus grand peut-être – certainement pour moi – concerne les rapports entre les sexes, entre hommes et femmes, ainsi que, par implication nécessaire, les rapports des hommes entre eux et des femmes entre elles. Ce changement va de pair avec la fin du patriarcat et l'avènement de la liberté féminine. Il existe un rapport non évident, mais assez fort entre mystique et féminisme. Ce rapport, qui a été vu par Jacques Maître<sup>1</sup>, avait été affirmé avec force dans les années 70 par Caria Lonzi, une féministe radicale, de formation et de culture agnostique. Elle écrivait : « Au début du féminisme, chaque fois que j'ai cherché mes origines parmi les femmes qui auraient pu m'aider, c'est à Thérèse Martin et à Thérèse d'Avila que j'ai pensé »<sup>2</sup>.
- 3 C'est donc dans le présent que je choisirai mon point de départ. Je pratique la compagnie d'un grand nombre de femmes, fort différentes entre elles, en raison de mon travail et bien davantage encore parce que j'ai choisi de passer la deuxième partie de ma vie près de celles qui sont pour moi les plus semblables, à savoir d'autres femmes. (Je suis ce qu'on appelle une féministe). Ce n'est pas un amour désintéressé : je me suis liée à mes semblables pour être aidée et si possible assurée dans la connaissance de moi-même et du monde, dans mon bien-être et, surtout, dans ma liberté.
- 4 J'ai ainsi découvert en moi-même et en d'autres, pas chez toutes, l'existence d'une relation particulière et secrète avec Dieu. Qu'il soit clair que je ne suis pas en train de parler de la théologie féministe qui est un courant aussi important que connu. Je parle d'une réalité rarement nommée où le nom 'Dieu' n'apparaît guère. Il arrive d'y rencontrer

ce nom suivi de formules du type : « Je ne sais pas bien ce que cela veut dire, mais il me semble que cela peut se dire »<sup>3</sup>.

- 5 En quoi cette relation est-elle particulière, en quoi est-elle secrète ? Quant au premier point, je répondrai par un seul trait, même s'il y en a d'autres qui mériteraient d'être dits. J'ai découvert, non sans étonnement, que les femmes qui témoignent de l'intérêt d'ouvrir l'horizon de leur vie envers quelque chose d'Autre, s'intéressent en même temps très peu à l'existence de Dieu, et moins encore à ce qu'elle soit démontrée. A vrai dire, je le savais déjà, mais il y a eu deux changements à ce propos. Au début, ce que je savais se réduisait au fait banal d'une tranquille indifférence religieuse. Mais il faut souligner que ce fait revêt un certain intérêt, car il s'agissait pour la plupart des femmes qui s'étaient éloignées de la vie religieuse à cause d'un conflit assez grave avec l'Eglise catholique sur des questions comme le divorce, l'avortement, la morale sexuelle, ou par dégoût de la misogynie tenace des prêtres et de la hiérarchie. Pourtant les attitudes antireligieuses des féministes que je connais ne sont pas imputables au féminisme ; elles sont plus anciennes. – Ensuite, je me suis rendue compte que cette indifférence évoluait comme dans la société en général – dans une direction qui n'allait pas vers un athéisme de masse, mais plutôt vers un certain syncrétisme religieux. Puisque la chose ne me paraissait pas très intéressante, j'ai commencé à contacter des féministes qui étaient restées catholiques, entre autres des religieuses. Chose étrange, parmi elles aussi, je découvris qu'il y avait une certaine indifférence religieuse. Jusqu'à ce que je fasse la véritable découverte : l'indifférence à l'égard de l'existence de Dieu n'était point indifférence envers Dieu ; et cette disposition de l'esprit se rencontre beaucoup plus parmi les femmes que parmi les hommes. Je cite en exemple le contraste entre les poèmes que Roberta de Monticelli (connue en Italie pour ses textes sur la philosophie du 20<sup>e</sup> siècle) adresse à un « *Toi qui n'existes pas* »<sup>4</sup> et un numéro récent de la revue « *Micromega* », mis en vente sous le slogan « *Dieu existe-t-il ?* »<sup>5</sup>. En moi-même, l'indifférence envers ce problème a inventé cette formule : « Je ne me soucie pas de savoir si Dieu existe ; si elle ou il existe et désire que je le sache, les moyens pour m'atteindre ne lui manquent pas ».
- 6 On pourrait voir dans tout cela une certaine réticence de notre part. Je dis « notre » de préférence à « des femmes ». Dire « les femmes » ne convient pas ici, ni d'ailleurs en général. Car il n'est jamais question de « les femmes » quand on en parle vraiment ; il s'agit toujours d'une, de deux, de plusieurs, avec leur différences, et de leurs relations. Le quantificateur universel a l'effet d'effacer le sens libre de la différence sexuelle, pour des raisons qui sont en même temps logiques et historiques ; disons, plus simplement, que, si vous voulez dire quelque chose de vrai d'une femme, vous le pouvez à condition de la voir aussi dans sa différence par rapport à d'autres femmes<sup>6</sup>.
- 7 Oui, je reconnais qu'il y a de la réticence chez nous. Et j'aborde ainsi le deuxième point, la relation secrète. Pour en dire seulement que je n'ai pas l'intention de la dévoiler, mais d'affirmer qu'elle existe et la montrer dans le miroir que nous offre une grande écrivaine au tournant des 13<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> siècles dans son livre de plus en plus connu, s'intitulant *Le Miroir des âmes simples*<sup>7</sup>.
- 8 Cette relation particulière et secrète, je l'appelle « mystique féminine ». Rien d'arbitraire dans ce nom, si l'on s'en tient au pied de la lettre, et rien, il me semble, qui puisse blesser d'autres significations du mot, plus traditionnelles<sup>8</sup>. De ma part, c'est une façon de soustraire cette matière délicate et problématique (comme tout ce qui est de l'expérience féminine) à l'objectivation scientifique mise en œuvre par des hommes et de plus en plus

de femmes aussi, qui veulent savoir (on les appelle des « savants ») sans se demander s'ils sont en état de comprendre.

- 9 J'ouvre ici une parenthèse. Je ne suis pas favorable à l'ésotérisme. Je pense que celui ou celle qui a des choses à communiquer, choses qui pourraient aider ou intéresser d'autres, fait bien de le faire publiquement. Je pense aussi qu'il y a, dans l'être humain, un certain besoin d'être jugé, et que, par conséquent, une société devrait se donner une autorité capable de faire cela et l'offrir, avec un maximum de liberté, comme une sorte de service symbolique, à ceux et celles qui agissent et parlent publiquement<sup>9</sup>.
- 10 Mais à cet égard justement, un désordre s'est produit dans les rapports entre les sexes. Il s'est manifesté entre autres par une intromission d'hommes dans la relation entre Dieu (je ne sais pas ce que cela signifie, mais...) et les femmes aux titres et pour les raisons les plus divers. De nos jours, depuis le 19<sup>e</sup> siècle, ce sont surtout des motifs d'ordre scientifique. Il n'est pas nécessaire ici de documenter le fait de cette intromission qui est bien connu, encore que le point de vue que l'on adopte à son égard soit probablement assez différent du mien. Certaines femmes se sont soustraites à cette prise d'intérêt ; d'habitude elles l'ont supportée, peut-être même appréciée ; quelques-unes ont su en tirer des avantages, d'autres encore ont réussi à inverser les partis...
- 11 La béguine Hadewijch d'Anvers (13<sup>e</sup> siècle) proteste dans un de ses poèmes : « *Tant qu'ils se penchent, indiscrets, sur mon âme, qui d'entre eux peut aimer l'Amour ? Mieux vaudrait pour eux de suivre le chemin libre où l'on apprend à vous connaître. Ils prétendent m'aider en ma conduite, ce dont, certes, il n'est pas besoin.* »<sup>10</sup>.

## 2. Marguerite Porete

- 12 Marguerite Porete est une laïque, peut-être une béguine, morte sur le bûcher à Paris en 1310 parce qu'elle n'avait pas cessé de diffuser son livre, *Le Mirouer des simples âmes*, déjà jugé hérétique. Dans ce livre elle raconte et enseigne une nouvelle relation entre la créature humaine et Dieu, relation qui s'appelle « vie anéantie » ou « paix de joie en vie anéantie ».
- 13 « Loingprés » est le nom que Marguerite Porete donne au mystérieux ami de « Ame ». « Ame » est le personnage du livre dans lequel nous pouvons reconnaître – avec une certaine prudence critique – Marguerite elle-même. Parfois, selon le contexte, le nom de l'ami reçoit un attribut, tel que « ravissable » ou « gentil ». Est-ce que c'est un nom de Dieu ? Oui et non ; c'est plutôt le nom d'une relation avec Dieu, nom qui introduit un changement important dans la tradition du chemin de perfection, et il convient donc de l'analyser de près.
- 14 Ce nom, formé par deux adverbes, n'est pas un substantif au sens strict, bien qu'il en prenne les fonctions et les traits, à savoir un genre et un nombre ; il est précédé par l'article : « Le Loingprés » (61,27), « l'œuvre du Loingprés Ravissable » (58,20)... Il s'agit de deux adverbes de lieu qui vont souvent de pair avec des verbes de mouvement (aller, venir...) ou de position (se tenir, habiter...). Et ce sont des déictiques, c'est-à-dire des mots qui font référence à quelque chose qui est déjà présent dans le discours : il s'agit précisément de *Ame/Marguerite*, car c'est par rapport à elle, à son expérience, que l'ami se trouve loing/prés. Dans *Le Mirouer*, il y a quantité de déictiques avec leur effet typique qui consiste à ouvrir le texte et à impliquer le lecteur/la lectrice, en commençant par « ceste » (celle) qui précède constamment le personnage de « Ame », sauf *l'incipit* qui

l'introduit : « Ame de Dieu touchée » (1,2). En plus, dans la langue du *Mirouer*, les deux adverbes ne sont pas des dérivés, étant formés par la seule racine. Ceci ne fait que renforcer la caractéristique du nom formé par Marguerite Porete<sup>11</sup>. Ce n'est pas le nom d'une entité substantielle, mais celui d'une relation et d'un événement. Rappelons-nous que, de par leur nature grammaticale, les adverbes affectent de préférence les verbes et donc, à travers le verbe – dont nous savons la fonction qu'il a dans les langues indo-européennes – toute la proposition.

- 15 Ce nom si singulier apparaît ex abrupto dans un contexte de haut intérêt. C'est le récit que Marguerite fait de (son) expérience extatique de « Ame ». Il faut peut-être préciser qu'elle ne connaît pas le mot « extase », ni d'autres aussi spécialisés ; son vocabulaire varie, avec une préférence pour « ravir » et ses dérivés. Ce récit est le premier et quasiment l'unique dans son genre. Marguerite se réfère encore ailleurs à ce type d'expérience, mais par des remarques plus brèves et plus voilées. Comme d'autres l'ont déjà remarqué<sup>12</sup>, Marguerite fait preuve d'une grande retenue en ce qui concerne ses rapports amoureux avec Dieu, tout en ne cachant pas qu'ils existent. Elle-même nous en donne les raisons. L'une réside dans l'impossibilité de demeurer longtemps en cet état « où l'on ne peut longtemps demeurer » (58,10). Parfois elle vient à parler d'un « oubli » de cette expérience, comme si elle devenait inconsciente. Une autre raison en est le fait que sa mère spirituelle n'avait pas d'expériences extatiques et ne savait donc pas en parler à *Ame*/Marguerite : « ne elle n'eust oncques mere qui de ce sceust parler » (58,1 1).
- 16 Une autre raison encore, qui pourrait être la principale, est à chercher dans le sujet du livre, à savoir le passage à l'état d'anéantissement de l'âme qui lui fait dépasser le déchirement entre son désir d'absolu et sa finitude de créature. Ce passage représente la découverte de Marguerite Porete, par rapport à laquelle l'expérience personnelle du ravissement est relativement secondaire. Elle parle de ce passage comme de « la mort de l'esprit » ; Maître Eckhart l'appellera « pauvreté de l'esprit » (Sermon *Beati pauperes spiritu*).
- 17 L'anéantissement est un état durable qui précède, mais, avec un autre sens, suit le ravissement extatique, dans une circularité où le moment de l'extase – qui « demeure peu » – précède et suit, suit et précède, se faisant le centre rayonnant d'une joie enivrante et d'une paix souveraine<sup>13</sup>. Notons que, pour décrire le moment où l'ami vient et ravit « Ame », Marguerite Porete adopte un passage de l'*Epistola Aurea* (Lettre aux frères du Mont-Dieu) de Guillaume de Saint-Thierry, un texte qui devait lui être très familier, en latin ou vulgarisé<sup>14</sup>. Mais, tandis que l'*Epistola Aurea* parle de Dieu comme tel, Marguerite Porete invente (ou adopte) un nom qui parle d'une relation vécue avec Lui (ou Elle) et ne lui donne pas d'autres noms. En d'autres contextes, elle aussi nomme Dieu, mais de toute façon moins souvent que l'on ne pourrait s'y attendre. A l'origine de cette économie il y a le fait que Dieu n'est pas l'objet du discours, mais le terme autre de la relation d'où naît le livre et d'où se développe – ou bien se nourrit la pensée ; ainsi, Il (ou Elle) apparaît souvent dans le texte du côté du sujet, plus ou moins explicité. Souvent il est sous-entendu. Par exemple, et c'est plus qu'un exemple, Marguerite Porete, ainsi que d'autres écrivaines béguines, contrairement aux auteurs chrétiens tels que Augustin et Bernard de Clairvaux, n'attribuent pas d'objet au désir, ni au désir amoureux. Elles établissent moins encore des hiérarchies ontologiques ou morales entre ces objets, dont Dieu serait le sommet – comme la philosophie chrétienne a continué à penser, suivant en cela l'exemple du *Banquet* de Platon.



- 18 Dans cette différence féminine, nous pouvons reconnaître, je pense, l’empreinte de la relation féminine avec la mère, relation qui ne s’exteriorise jamais par rapport au corps et à l’esprit d’une femme, l’un et l’autre étant indissociables. D’après Giovanni Pozzi, la mystique féminine, donnant à Dieu le nom de mère, s’est ouverte une route toute sienne et directement expérimentale<sup>15</sup>. Marguerite Porete dit que « Amour a tant à donner » et peut faire « de deux choses une » (77,18-20) : il s’agit de l’âme et du corps<sup>16</sup>.
- 19 Chez Marguerite Porete donc, il n’y a pas d’échelle ontologique pour nous élever jusqu’à Dieu. Nous essayons de monter, mais le seul véritable progrès se fait quand nous tombons. Les changements décisifs sont des chutes. Plus d’un commentateur du *Mirouer* a pourtant essayé de reconstruire l’échelle de l’homme à Dieu et il est vrai que le texte fournit beaucoup d’éléments en ce sens, car l’héritage reçu était bien celui-là. Il faut donc lire et relire le *Mirouer* jusqu’à épuiser en nous-mêmes la pré-compréhension créée par la mystique traditionnelle pour saisir la nouveauté de son enseignement.
- 20 Dans l’expérience de la lecture, le « Loingprés » résonne de plusieurs manières. La première résonance, la plus forte aussi, réside dans l’effet du voisinage des contraires : loin/près, et nous fait penser au désir amoureux pour une personne absente, désir qui fait écrire à Emily Dickinson : « Il n’existe pas pour Lui un désir plus adéquat qui le situe plus loin que Ici »<sup>17</sup>. Il s’agit, c’est clair, d’un oxymoron, une figure rhétorique que l’on rencontre fréquemment dans le langage des mystiques. Cette résonance répond exactement au Prologue du *Mirouer* qui fait le récit d’une princesse amoureuse du roi Alexandre pour ses grandes qualités de courtoisie et de noblesse, mais qu’elle n’a jamais vu et dont elle a entendu parler. C’est ce qu’on appelle « un amour de loing ». Quand elle se rendit compte que cet amour lointain (« loingtaine ») lui était si proche (« prouchaine »), elle prit la décision non pas de partir en voyage, comme le troubadour Joffr Rudel, mais de se faire peindre un portrait du roi, ainsi qu’elle se l’imaginait. Cette substitution du voyage par une représentation artistique recèle plus d’une signification<sup>18</sup>. Au mouvement physique se substitue une action symbolique ; l’exteriorité se met au service de l’intériorité... Le portrait est aussi le symbole assez transparent du livre : comme le peintre le fait pour la princesse, ainsi Marguerite sous la dictée d’« Amour » écrit le livre pour son âme éprise d’amour.
- 21 Mais il s’agit de réponses d’une valeur limitée, car l’un et l’autre, le portrait et le livre, sont des choses mises ‘entre’, ce sont des médiations, des moyens. Et donc finalement des obstacles, des ‘encombrements’. « Ame » le dit : « Jalousie (zèle en français moderne) d’amour et œuvre de charité dont j’étais encombrée a fait faire ce livre... » (60,40-46). Seul un amour ‘sans moyens’ peut donner à « Ame » la paix souveraine. Et il va la lui donner, dans une mer de joie à l’état pur (ch. 28).
- 22 Le « Loingprés » est ainsi le nom d’une distance qui ne se laisse pas mesurer parce qu’elle bascule entre ‘ici et ‘pas ici’, entre présence et absence, l’une se renversant dans l’autre en un ‘crescendo’ douloureux : d’autant plus ‘ici’ qu’il n’est ‘pas ici’, et vice versa, d’autant plus absent que je l’ai présent.
- 23 Maintenant, si nous associons les deux adverbes aux verbes de mouvement ou d’action-et on parle d’‘œuvre’ et de ‘mouvement’ dans le chapitre 61 qui réintroduit le « Loingprés » – le nom acquiert une résonance différente, sans que nous soyons obligés de choisir entre les deux. L’effet des contraires, l’oxymoron, ne se produit plus ; ce qui se laisse percevoir à sa place, c’est le va-et vient divin que nous connaissons d’après d’autres textes de

béguines et qui, chez Marguerite Porete, peut-être par l'effet de l'*Epistola aurea*<sup>19</sup>, prend aussi la forme d'une alternance phénoménologique : se montrer/se cacher.

- 24 Marguerite Porete a essayé de faire un schéma de ce mouvement divin dans les rapports entre le cinquième 'être' (vie anéantie), le sixième (ravisement), le septième (vie glorieuse après la mort). D'après ce qu'elle en dit au chap. 61, il en résulte, malgré la série numérique, qu'il ne peut pas s'agir d'un escalier : Premièrement, ses degrés sont entr'eux incommensurables : ce sont de véritables sauts de l'être ; et deuxièmement, l'âme les traverse en tombant plutôt qu'en montant, comme je l'ai déjà dit.
- 25 Il y a deux chutes principales : de la pratique des vertus à l'amour, de l'amour au « nient » : rien-penser, rien-vouloir, rien-savoir, rien-se rappeler. C'est Dieu lui-même qui ne tient pas compte de ce qu'est un escalier et, selon son bon plaisir, il anticipe ce qui ne devrait venir qu'après. On devrait parler d'un Dieu 'dés-or-donné' ou 'dé-réglé'. A l'âme anéantie (5<sup>e</sup> état), il fait ainsi comme cadeau une anticipation de la vie glorieuse (7<sup>e</sup> état) : le soi-disant 6<sup>e</sup> état n'est autre que ce cadeau<sup>20</sup>. C'est pourquoi Marguerite Porete parle du sixième « estre » (ou état) comme d'un état glorieux, « car l'ouverture du doux mouvement de gloire que le gentil Loingprés donne, n'est autre chose que une apparicion que Dieu veult que l'Ame ait de sa gloire mesmes, que elle aura sans fin » (61,11-14). Dieu fait l'œuvre et le mouvement que l'âme vit comme des sauts d'être le long d'un escalier qui n'est pas un escalier, en passant du 5<sup>e</sup> au 7<sup>e</sup> être, en revenant au 5<sup>e</sup> qui ne sera plus le même qu'avant.
- 26 Bref, il faut conclure qu'il n'y a pas d'échelle de perfection chez Marguerite Porete, comme d'ailleurs il n'y en a pas chez d'autres mystiques qui, invitées à la dessiner, en proposent qui sont assez hasardeuses. « Loingprés », c'est le nom d'une relation avec l'être absolu, relation inégale, absolument impossible, que l'amour rend possible. Elle introduit la créature à l'intérieur de la vie divine : « Le Loingprés est la Trinité mesmes » écrit Marguerite Porete à notre grand étonnement, car peu de lignes auparavant elle avait parlé de lui comme étant envoyé par « l'Espoux de ceste Ame » (cf. 61,23-28). C'est là l'effet d'un glissement typique de l'amour que les noms propres voudraient fixer sans y parvenir. Il n'y a pas d'escalier, ni de hiérarchie, il n'y a, au fond, que les mouvements de l'amour.
- 27 Ce sera de nouveau une femme qui le dira ouvertement de nos jours : je parle de Thérèse de Lisieux et de sa doctrine de l'ascenseur, que je vais rappeler en peu de mots. « Vous le savez, ma Mère, j'ai toujours désiré d'être une sainte », dit Thérèse pour ajouter que « Dieu ne saurait inspirer des désirs irréalisables », d'où la réponse de la « petite voie », son invention à elle, qu'elle explique ainsi : « Nous sommes dans un siècle d'inventions, maintenant ce n'est plus la peine de gravir les marches de l'escalier, chez les riches un ascenseur le remplace avantageusement. Moi je voudrais aussi trouver un ascenseur pour m'élever jusqu'à Jésus, car je suis trop petite pour monter le rude escalier de la perfection » (Manuscrit C, 2<sup>o</sup> v - 3<sup>o</sup> r)<sup>21</sup>.

### 3. Un Dieu en mouvement

- 28 Je reviens à nos jours et j'y arrive par le chemin des éditions et traductions de plus en plus nombreuses de textes des grandes écrivaines mystiques.
- 29 Il arrive souvent de rencontrer des annotations comme celle que je vais citer et qui se trouve dans l'édition castillane des poèmes de Hadewijch d'Anvers, édition fort bien

soignée par Maria Tabuyo. Il y est question de la traduction du mot 'Minne' (amour) : « Féminin en néerlandais ancien, masculin en castillan, ce mot présente la difficulté supplémentaire due à l'usage que Hadewijch fait de ce terme : tantôt référé à la divinité, tantôt à l'amour humain, ailleurs à l'essence divine, sans que nous puissions connaître chaque fois la référence concrète »<sup>22</sup>.

- 30 Ces mots, justifiés à n'en pas douter dans leur contexte, nous révèlent à leur insu quelque chose du « Dieu des femmes », c'est-à-dire qu'il ou Elle peut passer, presque sans discontinuité, de ce monde à un autre, du monde quotidien à la vision théorique, du vécu exceptionnel au sens commun, afin de suivre le mouvement apparemment illogique de l'expérience féminine à travers les frontières d'un ordre du discours qui s'est formé et, au fond, reste tributaire des besoins symboliques d'un seul sexe. Sur ce point, je fais référence aux travaux de Luce Irigaray<sup>23</sup>. Mais, pour une saisie intuitive de ce que j'entends par là, songez à l'objectivité scientifique avec tout ce qu'elle représente comme langage, méthode, idéal, attitude, censure, encore de nos jours.
- 31 La difficulté dont nous parle la traductrice castillane de Hadewijch ainsi que tant d'autres traducteurs, sans oublier ceux et celles qui éditent ces textes, peut donc se lire comme la ruse d'un Dieu vivant qui échappe à la volonté de tout savoir dans laquelle se cache toujours une volonté de pouvoir sur l'autre.
- 32 Sa présence mouvante peut se deviner dans cette relation secrète et particulière dont je parlais au début. Dans cette relation nous voyons que le nom 'Dieu' apparaît et disparaît de manière apparemment illogique. En parlant d'un mouvement qui *paraît* sans logique, est-ce que je suggère qu'il pourrait y avoir une logique ? Certainement, car comme je l'ai déjà dit, avant de me rendre à l'ineffable, ma formation et mon choix me poussent à découvrir le sens de ce qui apparemment n'en a pas, dans la conviction que les voies du 'logos' ne se réduisent pas – heureusement ! – aux voies du 'phallus'.
- 33 Je vais donc exposer une hypothèse sur le manque de logique du langage de l'expérience féminine dans sa relation avec l'absolu. Mon hypothèse a paru sous le titre « Expérience de Dieu et différence féminine » dans une revue théorique du féminisme, « Les Cahiers du Grif », qui malheureusement n'existent plus, dans un numéro intitulé « Âmes fortes, esprits libres ».<sup>24</sup>
- 34 Je disais en ouverture de cet article-là qu'il y a une polémique, rendue manifeste par le féminisme, entre l'expérience des femmes et l'ordre du discours ou des discours qui sont supposés interpréter l'expérience humaine et, avant même de l'interpréter, de lui permettre de se dire. Tout ordre du discours, ou bien celui dont nous avons une connaissance historique, a comme effet – et parfois même parmi ses buts – de rendre sans valeur, ou inexistant et nul tout ce qui n'arrive pas à se dire à l'intérieur de cet ordre même. La sémiotique du 20<sup>e</sup> siècle nous a appris à connaître ce dispositif. Depuis la fin des années 60, le féminisme a montré que l'ordre symbolique dominant a fait une coupe malencontreuse dans l'expérience des femmes en en rejetant une partie dans le non-dit. A partir de cette prise de conscience a débuté une lutte dont la devise pourrait être le titre du livre de Marie Cardinal, *Les mots pour le dire*. Elle s'est pratiquée dans les échanges entre femmes librement réunies en petits groupes.
- 35 Cette lutte est en réalité ancienne. L'essor de l'écriture féminine en langue maternelle au 13<sup>e</sup> siècle représente une invention victorieuse de femmes luttant contre la mutilation symbolique de leur sexe. Quels sont les termes, quel est l'enjeu de cette lutte aujourd'hui ?

- 36 À travers un long processus, nos paradigmes scientifiques sont parvenus à nier toute valeur au conflit entre expérience et théorie pour théoriser et pratiquer l'ajustement automatique des résultats du laboratoire avec les présupposés théoriques (néo-empirisme, Quine). Il est possible que ce long processus ait débuté en niant une valeur propre à l'expérience religieuse des illettrés, femmes et laïques, à partir des 13<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> siècles.
- 37 L'enjeu est la liberté humaine. Il n'y a pas de liberté si le sujet ne peut pas, ne sait pas interpréter son expérience. De nos jours, dans le passage historique en lequel nous nous trouvons tous, ce sont les femmes qui posent la question avec le plus de force. Mais ne croyons pas que, le féminisme ayant gagné la partie, la polémique soit terminée. Pour nous en rendre compte, il convient de prêter attention à la façon dont on interprète les changements qui se sont produits dans les trois dernières décennies : *une autorité de la parole féminine* commence à être reconnue, ce qui est essentiel pour que toute femme puisse se sentir autorisée à interpréter librement son expérience et à nommer ses désirs. On pense ainsi à une Thérèse de Lisieux, déclarée docteur de l'Église ; ou bien à l'épiscopat féminin dans les Églises de la Réforme. Même ma présence ici est le signe de ce changement.
- 38 Mais si nous lisons, si nous pratiquons, si nous vivons ces faits en termes d'égalité avec les hommes et de meilleures opportunités pour les femmes, comme on tend à le faire, alors tout se réduirait aux progrès de l'émancipation. Et rien ne serait arrivé du point de vue de la liberté. Et rien non plus du point de vue de Dieu, si en ce nom nous entendons l'être absolu qui « absout », c'est-à-dire qui libère, qui défait les nœuds du filet en lequel nous nous prenons, qui ouvre la cage en laquelle nous nous enfermons.
- 39 Je terminais mon article et je termine mon exposé ici en disant que ce nom qui apparaît et disparaît dans les vies et dans les textes de beaucoup de femmes, ce mouvement qui traverse les murs d'un ordre qui est plus phallique que logique, est le signifiant d'une ouverture de l'horizon sans laquelle nous sentons que notre expérience serait mutilée indûment et notre joie minée. N'allons pas imaginer Dieu sait quelle extraordinaire expérience qui se vit et se tait de la part des femmes, car sans parole, que *peut* être une expérience ? Mais, justement, 'Dieu' sait cette puissance et empêche qu'elle se réduise à l'imitation des hommes.

## NOTES

1. *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse socio-historique*, Paris, Cert, 1997.
2. *Itinerario di riflessioni*, dans (divers auteurs), *È già politica. Scritti di Rivolta Femminile* 8, Milano, 1977, p. 16.
3. J'ai rencontré une formule de ce type pour la première fois chez C. LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986 (1<sup>ère</sup> éd. 1964). (Traduction française : *La passion selon G.H.*, Paris, Des Femmes, 1984).
4. R. DE MONTICELLI, *Le preghiere di Ariete*, Milano, Garzanti, 1992.
5. *Micromega. Almanacco di filosofia*, 2, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2000.

6. Dans ce que je soutiens ici, on pourrait voir le reflet d'une théorie de Jacques Lacan (la femme avec « a » barré, l'afemme, etc.) : non, c'est le reflet (la réflexion) de la pratique de relations entre femmes qui, en Italie, dès les années 70 a inspiré, par exemple, le titre de la revue féministe « Differenze » (différences).
7. Marguerite PORETE, *Le Mirouer des simples ames*, édité par R. GUARNIERI : *Margaretæ Porete. Speculum simplicium animarum*, cura et studio P. VERDEYEN. CCCM L.XIX, Turnholt, Brepols, 1986. Il existe des traductions en français moderne : *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Introduction, traduction et notes de M. HUOT DE LONGCHAMP, Paris, Albin Michel, 1984 ; *Le miroir des simples âmes anéanties*, traduit de l'ancien français par C. LOUIS-COMBET, texte présenté et annoté par E. ZUM BRUNN, Grenoble, J. Millon, 1991), ainsi qu'en allemand, italien, espagnol et anglais, mais toutes (sauf l'espagnole, de B. GARÍ) sont insatisfaisantes : on a traduit le manuscrit français qui est une copie fautive en des points très délicats de l'enseignement de Marguerite sans considérer les manuscrits latins et anglais, et ce même dans le titre.
8. L. IRIGARAY a récemment proposé une nouvelle notion de mystique à partir d'une nouvelle notion de mystère, comme ce qui demeure invisible en l'autre et lui garantit son altérité et sa liberté (« Tâches spirituelles pour notre temps » *Religiologiques* 21, printemps 2000, p. 32).
9. Cf. IPAZIA, *La misura del vivente*, Milano, Libreria delle donne, 1994.
10. *Poèmes des béguines*, traduits du moyen-néerlandais par J.-B. PORION, Paris, Seuil, 1954.
11. On a cru trouver des précédents au « Loingprés » de Marguerite, mais K. RUH a montré comment les preuves apportées ne le prouvent pas (*Geschichte der abendländischen Mystik II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, C. H. Beck, 1993, p. 352-353).
12. K. RUH, *Geschichte der abendländischen...*, op.cit., p. 365.
13. Cf. P. MOMMAERS, « La transformation d'amour selon Marguerite Porete », *Ons Geestelijk Erf*, Juni-September 1991, p. 89-107.
14. Cf. mon exposé « Marguerite Porete. lectrice de l'Epistola aurea », *Actes du Colloque international cistercien 9-11 septembre 1998*, réunis par Nicole Bou cher, ed. Association des Amis de l'Abbaye de Signy, F-08460 Signy l'Abbaye 2000, p. 555-563.
15. G. POZZI et C. LEONARDI (éd.), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988, p. 42.
16. Ce thème de l'unité de corps et âme se perd dans la métaphore eckhartienne de l'âme vierge-femme qui reprend le texte de Marguerite sans pouvoir y sentir résonner l'expérience féminine de la relation avec la mère.
17. « To Him of adequate desire/No further 'tis, than Here » (*The Complete Poems*, Edited by H. JOHNSON. London, Faber & Faber, 1970, N. 370, p. 176).
18. Cette substitution est soulignée par R. GUARNIERI, « Le strade di un viaggio : itinerari di mistiche » dans M.-L. SILVESTRE et A. VALERIO, *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 90.
19. Guillaume de SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, éd. J. DECHANET, SC 223, Paris, Cerf, 1985, § 268.
20. Kurt Ruh ne semble pas saisir ce point car, en commentant le chapitre 61 du *Mirouer*, il note : « On peut seulement constater, mais non expliquer, que l'apparition du Loingprés est ici remontée d'un degré » (*Geschichte der abendländischen...op.cit.*, p. 354).
21. *Œuvres complètes. Textes et Dernières Paroles*, Paris, Cerf – Desclée de Brouwer, 1992. p. 237-238.
22. *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewich de Amberes*, Edición y Traducción de M. TABUYO, Madrid, Trotta, 1999, p. 49.
23. *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974 ; *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.
24. *Les Cahiers du Griffon* nouvelle série, 2, *Descartes & Cie*. Paris 1996, p. 33-47.

---

AUTEUR

**LUISA MURARO**

Professeure à la faculté de philosophie, Université de Vérone.

# Chapitre V. Théologie et sciences de l'autre, la mystique ignatienne dans les « approches » de Michel de Certeau, s.j.

Philippe Lécivain

---

- 1 L'exercice auquel je vais me livrer devant vous est sans doute une gageure. S'aventurer dans la pensée certalienne est une expérience difficile en soi, du fait de la complexité de son écriture et du foisonnement de celle-ci. Mais la difficulté se redouble lorsque l'on veut prendre en compte les multiples interprétations auxquelles les ouvrages de M. de Certeau ont donné lieu en français et en anglais et dont le nombre va croissant.
- 2 Il n'est pas dans mon intention d'entrer dans la complexité de ces lectures. Je voudrais même prendre mes distances par rapport à trois d'entre elles. Il importe, en effet, de dépasser tout autant l'enthousiasme éblouissant des nostalgiques des années nomades, que la critique rapide de ceux qui jugent « le chemin de M. de Certeau trop personnel et ses indications trop laconiques, ou trop encore enfermées dans un langage révolu<sup>1</sup> ». Mais, il faut aussi résister à ceux qui ne veulent retenir de l'héritage certalien que son « projet éclaté d'analyse de la modernité<sup>2</sup> ».
- 3 M'étant ainsi situé, je voudrais préciser mon propos. Mon désir est de vous présenter la manière dont M. de Certeau a « approché » la mystique ignatienne au long de sa vie. Mon souci est d'être simple et je sais que, ce faisant, j'encours le risque d'être caricatural. En effet, pour traiter mon sujet, je ne peux pas ne pas prendre en compte la totalité de l'œuvre certalienne qui, comme vous le savez, se présente comme un tissage sans cesse repris.
- 4 La manière dont M. de Certeau a procédé fait qu'il est difficile d'établir des césures dans ce qu'il a produit. Aussi ai-je choisi de ne tirer que trois grands fils de l'écheveau qui se trouve devant nous. Nous les appellerons un art de lire, un art de dire et un art de vivre et c'est en vous les présentant que je me risquerai à vous dire ce que j'ai compris des pratiques ignatienne de celui dont il m'a été donné d'être l'étudiant.

## 1. La mystique ignatienne à la lumière d'un art de lire

- 5 Plaçons tout d'abord quelques repères biographiques. Quand M. de Certeau entre dans la Compagnie en 1950, il a 25 ans et a déjà acquis une culture littéraire, philosophique et théologique. Pendant une quinzaine d'années, il parcourt les étapes de la formation jésuite, il est ordonné prêtre en 1956 et fait profession en 1963, il participe activement à la revue *Christus*, l'un des lieux du renouveau contemporain des études ignatiennes<sup>3</sup>. C'est alors qu'il édite le *Mémorial* de Pierre Favre<sup>4</sup>, la *Guide spirituelle* et la *Correspondance* de J.-J. Surin<sup>5</sup>, et qu'il entreprend ses études très fouillées sur les jésuites français des deuxième et troisième générations et, plus largement, sur l'histoire du christianisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Toutes ces recherches donneront lieu à d'abondantes publications<sup>6</sup>.
- 6 Avant de nous y aventurer, élargissons un peu le décor avec M. de Certeau lui-même. Il évoque un échange de lettres où S. Freud répond à R. Rolland : « Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique » (29.7.1929). En réalité, précise M. de Certeau, le dissentiment des deux correspondants est caractéristique des perspectives qui opposaient et continuent d'opposer un point de vue mystique et un point de vue scientifique. Cette opposition est fort bien éclairée par son contexte où prennent place E. Durkheim, R. Otto et H. Bremond, mais aussi R. Guénon et A. Huxley, et, bien sûr, W. James, M. Blondel, H. Bergson et J. Baruzi. Bien que d'horizons très divers, ces auteurs ont en commun de « rattacher la mystique à une mentalité primitive, à une tradition marginale et menacée au sein des Eglises, à une intuition devenue étrangère à l'entendement, ou bien encore à un Orient où se lèverait le soleil du sens alors qu'il se couche en Occident »<sup>7</sup>.
- 7 Cette opposition ne fut pas sans influencer les théologiens de la mystique. Ceux-ci ne tardèrent point à discriminer entre une mystique somatique et une mystique spéculative. On confondit bientôt la mystique avec le miraculeux, l'extraordinaire, le pathologique et c'est ici que prend place, par exemple, un R Poullain<sup>8</sup>. Dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ces positions extrêmes s'inversèrent chez d'autres auteurs qui, voulant ignorer la somatisation, privilégièrent l'expérience des mystiques. Mais, comme le fait remarquer M. de Certeau, cette « réinvention » de la mystique s'est concentrée trop exclusivement sur une analyse philosophique et théologique des sources textuelles, abandonnant trop volontiers le gênant langage symbolique du corps à la psychologie et à l'ethnologie. Ce faisant, les théologiens ne répétaient-ils pas la rupture entre phénomènes mystiques et expérience existentielle que leurs prédécesseurs du XVII<sup>e</sup> siècle avaient initiée sous la pression des sciences humaines naissantes inspirées par le nouveau modèle d'investigation scientifique des Lumières ?
- 8 Dans ses travaux, M. de Certeau tente de dépasser cette difficulté en allant très loin « au bord de la falaise » et en tentant de rendre compte, dans le langage des sciences de l'autre, de pratiques non discursives. Tentons donc de le suivre en nous souvenant qu'il fut d'abord un historien, ainsi que lui-même aimait à le rappeler.
- 9 M. de Certeau connaît parfaitement les déplacements de l'historiographie mais il se tient à distance de la mode quantitative qui domine alors. Dans un article remarquable, *De la critique textuelle à la lecture du texte*<sup>9</sup>, J. Le Brun a très clairement rappelé les principes selon lesquels M. de Certeau se forma à l'école de Jean Orcibal qui dirigea sa thèse. Ceci aide beaucoup à comprendre l'insistance de M. de Certeau à rappeler que « faire de



l'histoire », c'est travailler un texte et le « lire » à l'aide de disciplines multiples. Dans *La possession de Loudun*, il montre la pleine maîtrise qu'il a de cette méthode en soulignant en particulier comment la psychanalyse peut aider à « penser autrement<sup>10</sup> ». Ce grand travail, dont le brillant agaça bien des historiens, ne marqua point un terme dans ses travaux érudits. M. de Certeau ne cessa jamais d'explorer le dossier Surin, voire de préparer de nouvelles éditions.

- 10 Mais, au fil des années et d'une manière croissante, M. de Certeau accompagne ses recherches d'une réflexion sur sa propre pratique historique. Dans *L'absent de l'histoire*, il regroupe quelques-uns de ses débats avec ses pairs, avec Bremond bien sûr, mais également avec Mandrou et Kolakowski, et plus encore avec M. Foucault<sup>11</sup>. C'est aussi dans ce recueil, qu'est repris son article important, « Histoire et mystique », dont la lecture permet de mieux comprendre *L'écriture de l'histoire*<sup>12</sup>. Dans ce travail de l'historien, M. de Certeau retrouve l'écriture des mystiques : ici et là, « l'impossible » surgit du texte. L'histoire, comme la mystique, sont vouées à dire l'autre, elles sont les enfants d'une absence.
- 11 Dans cette perspective, il est trop clair, pour M. de Certeau, que l'historien, pas plus que le mystique, ne saurait faire de son opération une accumulation de connaissances puisque son but est de donner du sens sur la limite où la société contemporaine s'organise. Dans les entrelacs d'une technique et d'un récit littéraire, d'une production et d'une écriture, d'une « science » et d'une « fiction », l'historien raconte ses voyages au pays des absents, les rencontres qu'il y a faites et comment il en a été transformé, altéré. D'une certaine manière, c'est à entendre cela que M. de Certeau nous convie dans ses premiers écrits.
- 12 Dans son introduction du *Mémorial*, M. de Certeau écrit : « Favre a énoncé avec les mots de tous sa discussion avec lui-même. Il établissait ainsi entre les hommes et son âme une communication dont ce journal est le signe. Le secret du cœur, énoncé en termes lisibles, appartient désormais à tous<sup>13</sup>. » Plus loin, dans le texte, il explique quel est ce secret de Favre. Selon les enseignements d'Ignace de Loyola, celui-ci peut saisir chaque instant de sa vie au croisement de deux axes, l'un, de haut en bas, figurant la descente de Dieu jusqu'au fond de l'existence, l'autre de gauche à droite représentant la continuité du temps et l'universalité du prochain<sup>14</sup>. Dès lors, la vie spirituelle de Favre possédait en elle-même un principe de conduite qui la rattachait immédiatement à l'action de Dieu.
- 13 En 1966, M. de Certeau, dans son article, « L'universalisme ignatien : mystique et mission », reprend et amplifie ces notations<sup>15</sup>. Dans les lumières reçues à Manresa, une certitude s'est imposée à Ignace de Loyola, qui fonde l'union à Dieu sur le réalisme de son omniprésence : « Tous les biens et tous les dons descendent d'en haut », lit-on dans *l'ad amorem*<sup>16</sup>. Pour bien entrer dans cette expérience, il faut la comprendre comme un mouvement où trouver Dieu dans le présent revient à le chercher davantage. Le discernement de l'Esprit est lié en effet à l'extension de la mission, comme le progrès de la contemplation à une lecture toujours plus spirituelle du monde. Mystique et mission tendent donc à s'identifier dans la spiritualité ignatienne, où il est demandé d'apprendre, dans les rencontres avec autrui, à chercher sans cesse un Dieu toujours plus grand.
- 14 Mais la même année, suivant la pente qui est la sienne, M. de Certeau, dans un autre article, « l'épreuve du temps », repris plus tard sous un autre titre, s'interroge sur la manière dont la Compagnie devrait relire ses origines<sup>17</sup>. Il souhaite qu'elle reconnaisse que celles-ci ne lui sont ni tout à fait étrangères, ni totalement siennes. Il lui faut donc laisser au passé le droit de lui résister et tirer du plus profond d'elle-même la force de s'opposer à lui. Selon l'expression de M. de Certeau, l'histoire peut remplir ainsi une

fonction psychanalytique et je le cite : « Nous ne pouvons ni fuir le présent en nous appuyant sur la permanence du passé, ni fuir le passé en l'escamotant habilement derrière une idéologie<sup>18</sup>. »

- 15 Nous le voyons, plusieurs thèmes importants de la pensée certalienne sont déjà là. Mais passons à la deuxième étape.

## 2. La mystique ignatienne à la lumière d'un art de dire

- 16 Comme précédemment, je donne de nouveau quelques repères biographiques. En 1967, M. de Certeau est nommé à la rédaction des *Recherches de science religieuse*, entrant ainsi dans l'un des lieux importants du christianisme français. C'est aussi alors qu'il commence à donner de nombreux articles à la revue *Etudes*, immergée dans les flux et les reflux qui agitent alors l'Eglise et la société. Comme chacun le sait, il porte sur les événements de Mai 1968 un jugement précis, ce fut le temps où la parole fut prise<sup>19</sup>. A partir de ce moment, il voyage aux USA, au Chili, au Brésil et en Argentine, mais il enseigne aussi à l'Institut catholique de Paris et aux universités de Jussieu et de Vincennes<sup>20</sup>. Il pénètre alors en de nombreux réseaux. En 1969, il publie *Structures sociales et autorités chrétiennes*<sup>21</sup>, en 1971 *La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine*<sup>22</sup> et en 1974 avec Jean-Marie Domenach *Le christianisme éclaté*<sup>23</sup>.
- 17 Dans ces analyses, M. de Certeau cherche comment penser et dire le christianisme dans une société qui n'est plus religieuse<sup>24</sup>. Il est ainsi conduit à réfléchir à la parenté qui existe entre l'histoire et la théologie. Selon lui, l'une et l'autre, comme la mystique, sont en rapport à une origine manquante. Un tel rapprochement cependant ne peut être qu'une analogie, du fait de la présence de la foi dans la théologie et du rapport constitutif de celle-ci à un avenir eschatologique. De plus, dans cette ouverture en tension, au « pas sans toi » de l'acte de foi, il faut ajouter le « pas sans les autres » d'une pratique communautaire. Telle est, selon M. de Certeau, la voie qui permettrait à la théologie de sortir de sa « misère<sup>25</sup> », dans la réconciliation d'un discours et d'une pratique<sup>26</sup> pour avancer sans crainte à découvert et se lancer dans un « voyage abrahamique », dans une « rupture instauratrice ». Comme l'a fait remarquer J. Moingt<sup>27</sup>, un théologien très proche de lui, pour M. de Certeau, la théologie ne peut être que le langage d'une expérience de foi.
- 18 Le christianisme a pour point de départ et pour fondement une perte, une absence, un manque, un départ, celui de Jésus ; la théologie se montrera fidèle à son origine et à sa vocation en respectant cette absence, sans prétendre installer sa propre vérité à la place de celle dont elle a mission d'indiquer l'absence. C'est ici que le discours théologique requiert l'expérience mystique de l'ailleurs. Il est tourné vers son origine pour exprimer la vérité d'où il sort. Mais l'origine est « imprenable », la parole de Jésus, elle-même livrée à travers des écritures et des traditions plurielles et différentes, nous parvient à travers ceux qui l'ont reçue et retransmise dans le langage de leur culture ; la tradition, loin d'être un dépôt fixiste, est transit toujours en mouvement. La théologie est pratique de l'écart, de la distance, comme le fut la parole de Jésus, par rapport à la religion de son temps, elle ne peut que « circuler » ici et maintenant car elle est d'abord communication, donc dialogue avec un autre dont elle accepte de recevoir. La théologie enfin a l'ambition de faire histoire avec d'autres, pour que l'Évangile devienne une réalité toujours en instance d'advenir.

- 19 Ainsi, de même que le fait passé, l'absent de l'histoire, « permet » l'écriture de l'histoire ; de même l'Absent toujours manquant, le Dieu toujours plus grand, « permet » l'écriture mystique ; de même l'irruption de Jésus irrémédiablement disparu « permet » une écriture croyante, une « fable qui fait croire<sup>28</sup> ». Mais ce langage théologique, pour M. de Certeau, ne peut être que blessé, non seulement parce qu'il doit témoigner de la « différence » évangélique, mais parce que, dans le champ moderne du savoir, il ne peut qu'attester de l'effacement du corps social de l'Eglise. C'est ainsi peut-être que M. de Certeau est devenu, non un errant, mais un itinérant.
- 20 Si souvent soulignée au moment de sa disparition, cette manière d'être jésuite n'a peut-être pas été perçue alors dans tous ses harmoniques. Cette « figure énigmatique » d'un religieux, appelé à devenir itinérant en demeurant en communion, est en effet l'une des marques de la Compagnie comme M. de Certeau le souligna, dans une prédication, lors d'une profession solennelle à Saint Ignace de Paris en 1971<sup>29</sup>. *Pas sans toi...* Ces mots de Heidegger, qui sont aussi, comme je l'ai dit, ceux de la foi, ne se retrouvent-ils pas, sous une forme légèrement différente, chez l'apôtre Paul, dans une prière de la liturgie eucharistique et dans l'*Anima Christi* qu'aima Loyola. *Fais que je ne sois jamais séparé de toi...* Pas sans lui, pas sans eux : *Mystique et mission*<sup>30</sup>.
- 21 Au cours de ces années, où M. de Certeau multiplie ses interventions sur la réconciliation du dire et du faire, il poursuit ses recherches sur Surin, « ce fantôme qui habita toute sa vie », tout en les élargissant à Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, Nicolas de Cues et Angelus Silesius. A plusieurs reprises, il fait le point sur ce qu'il appelle une expérience spirituelle<sup>31</sup>. A lire attentivement ce qu'il écrit dans « Histoire et mystique<sup>32</sup> », on s'aperçoit qu'une question l'habite alors, celle du « langage mystique<sup>33</sup> » ou de « l'énonciation mystique<sup>34</sup> ». En 1972, il s'explique sur ce point. Choisir de travailler l'œuvre de Surin, écrit-il, c'est se donner « le moyen de préciser comment l'expérience s'inscrit dans un langage, obéit à ses contraintes, constitue pourtant un discours propre et donne lieu à la question de l'Autre dans un système culturel<sup>35</sup>. »
- 22 Au cœur de la démarche de M. de Certeau, il y a donc l'expérience mystique, mais en tant qu'elle est un *modus loquendi*, une manière de parler, où, par exemple, de l'indicible est dit dans la faille d'un oxymore, c'est-à-dire dans le rapprochement de deux contraires. Le mystique est celui qui ne peut pas ne pas dire ce qui ne peut pas être dit. Dans un article de 1973, M. de Certeau applique ces réflexions à la mystique ignatienne, en soulignant que le « fondement » dans les *Exercices spirituels* est « l'espace du désir »<sup>36</sup>. A qui vient en retraite avec l'idée que Dieu le veut plutôt ici que là, ou que ceci serait mieux que cela, la réponse est d'abord : Non, Dieu est indifférent, plus grand que tous les rendezvous que, toi, tu veux lui donner. A qui veut prendre une décision, il est demandé d'en revenir au principe et d'accepter de se laisser surprendre par la rumeur de la mer ou le murmure de la « brise légère », là où Dieu se trouve.
- 23 Mais cette confession du désir n'est pas « poème » comme l'aurait dit peut-être Rilke, elle est le point de départ d'une « trajectoire » qui fait place à l'Autre, l'amorce d'une traversée, si bien décrite par Surin :
- Je veux aller courir parmi le monde,  
Où je vivrai comme un enfant perdu,  
J'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde  
Après avoir tout mon bien dépendu.  
Ce m'est tout un que je vive ou je meure.  
Il me suffit que l'amour me demeure<sup>37</sup>.

- 24 A la différence d'Augustin, qui cherchait Dieu pour le trouver, Ignace de Loyola invite à renverser la perspective : trouver Dieu et le chercher encore. Si la volonté de Dieu, pour une part est révélée par les Ecritures et précisée dans les directives de l'Eglise, il n'en demeure pas moins que, pour qui veut s'engager sur les chemins non tracés de l'avenir selon le dynamisme d'une création toujours renouvelée, tout reste à faire. C'est alors que se pose la question fondamentale du discernement :
- 25 « Au long des *Exercices* prévus pour les quatre Semaines, comme en leur *Principe et Fondement*, écrit M. de Certeau, tout suppose le désir (ou la volonté) qui vient d'ailleurs, circule, s'essaie, et se manifeste dans une série de rapports aux objets présentés par le livret. Le texte lui-même fonctionne comme une attente de l'autre, un espace ordonné par le désir. Il est le jardin construit pour un marcheur venu d'ailleurs. Il marque par des coupures et des silences cette place qu'il n'occupe pas. Ce qui réunit les pièces ordonnées en vue d'un discernement, c'est l'absence de l'autre - le retraitant - qui en est le destinataire mais qui seul fait le voyage. Un voyage dont aucune description ni aucune théorie ne tient lieu<sup>38</sup>. »
- 26 L'article se termine par ces phrases : « Le texte qui articule ainsi le désir sans prendre sa place ne fonctionne que s'il est pratiqué par l'autre et s'il y a un Autre. Il dépend de son destinataire, qui est aussi son principe. Qu'advient-il de ce texte, lorsque son Autre lui manque ? Le discours n'est plus qu'un objet inerte quand le visiteur qu'il attend ne vient pas et si l'Autre n'est qu'une ombre<sup>39</sup>... » On peut interpréter cela de bien des manières<sup>40</sup>, quant à moi, je préfère y voir l'appel à faire un nouveau pas.

### 3. La mystique ignatienne à la lumière d'une manière de vivre

- 27 En 1978, M. de Certeau s'envole pour la Californie. Pendant six années, il enseigne à l'université de San Diego, dans le département de littérature. Loin d'interrompre les relations multiples nouées en France et ailleurs, il les entretient et poursuit ses recherches avec des amis proches sur *L'invention du quotidien*. En 1980, il publie le premier tome dont il est lui-même le rédacteur, « les arts de faire<sup>41</sup> ». Mais ceci n'arrête pas ces autres travaux. En 1982 paraît *La fable mystique*<sup>42</sup>. En 1984, il rentre en France pour devenir directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales à Paris. L'intitulé de sa chaire est « Anthropologie historique des croyances, 16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles ». L'année suivante, il meurt dans la Compagnie. Il a soixante ans et laisse interrompue son œuvre. Mais de lui, on a pu écrire ce qu'avait dit Guillaume à la mémoire de Suger de Saint-Denis : « Il partit de bon cœur, parce qu'il estimait qu'un homme de bien ne doit pas partir à la façon de quelqu'un que l'on chasse, que l'on jette dehors contre sa volonté<sup>43</sup>. »
- 28 Dans les dernières années de sa vie, l'horizon de M. de Certeau s'est transformé. A la suite d'une demande qui lui a été faite, il se lance dans l'observation de l'homme ordinaire<sup>44</sup>. Cet homme se soustrait en silence à la place que la Raison technicienne semble vouloir lui imposer dans la société de consommation. Il invente le quotidien grâce aux arts de faire. Il s'agit des ruses subtiles, des tactiques de résistance, par lesquelles il détourne les objets et les codes pour se réapproprier l'espace et l'usage à sa façon. Manières de faire des coups, astuces de chasseurs, mises en récit et trouvailles de mots, voire de graffitis, ce sont là mille pratiques inventives qui prouvent, à qui sait les voir, que la foule sans qualité n'est pas obéissante et passive, mais pratique l'écart dans l'usage des produits

imposés, dans une liberté buissonnière par laquelle chacun tâche de vivre au mieux l'ordre social et la violence des choses<sup>45</sup>.

- 29 Dans *L'invention du quotidien*, M. de Certeau a restitué les ruses anonymes des arts de faire, cette manière nouvelle de vivre en société. Ces analyses pionnières sont celles qui aujourd'hui inspirent le plus les chercheurs contemporains et, tout particulièrement, dans le monde anglo-saxon<sup>46</sup>. Mais de cette manière de vivre, il est une autre dimension que M. de Certeau explora, les arts de croire. Ses investigations en ces domaines sont même plus anciennes. Depuis « Les révolutions du croyable<sup>47</sup> » reprises en 1974 dans *La culture au pluriel*, en passant par les textes rassemblés déjà dans *L'invention du quotidien*, jusqu'à « Croire : une pratique sociale de la différence<sup>48</sup> » et à « L'institution du croire », une contribution écrite en 1983 à l'occasion d'un congrès des *Recherches de science religieuse*<sup>49</sup>, c'est une autre perspective qui se dessine, celle d'une anthropologie du croire<sup>50</sup>. Là, l'homme, posé à partir de l'autre, doit trouver dans le réel, inaccessible aux représentations et toujours manquant, le répondant qui est à la fois le principe de ce qui est cru et de l'acte de croire<sup>51</sup>.
- 30 Dans cette phase interrompue des réflexions de M. de Certeau, la foi chrétienne est absente et il serait inconvenant de l'y replacer, en se risquant à une quelconque démarche apologétique. Toutefois, le théologien, en admettant, avec l'anthropologue, que « croire au réel est la modalité d'émergence du sujet », peut tenter, sur cette base, un autre discours.
- 31 Mais il se pourrait que sur ce terrain, M. de Certeau nous ait précédés. En effet, on n'a peut-être pas assez vu, comme l'a fait justement remarquer Luce Giard, qu'en dépit de leur objet fort dissemblable en apparence, *L'invention du quotidien* et *La fable mystique* sont comme les deux diptyques d'un même retable<sup>52</sup>. Le premier a rendu l'autre possible, car ils posent des questions homologues. *La fable mystique* traite d'un moment déterminé du passé, tandis que *L'invention du quotidien* a pour enjeu un travail théorique dans le présent. Pour saisir ce rapprochement que j'esquisse ici, il faut se souvenir de ce que M. de Certeau écrit dans son introduction.
- 32 « Depuis que la théologie s'est professionnalisée, les spirituels et les mystiques relèvent le défi de la parole. Ils sont par-là déportés du côté de la fable<sup>53</sup>. Ils se solidarisent avec toutes les langues qui parlent encore, marquées dans leurs discours par l'assimilation à l'enfant, à la femme, aux illettrés, à la folie, aux anges ou au corps. Ils insinuent partout un extraordinaire : ce sont des citations de voix - de voix de plus en plus séparées du sens que l'écriture conquiert, de plus en plus proches du chant et du cri. Leurs mouvements traversent donc une économie scripturaire et s'éteignent, semble-t-il, quand elle triomphe. Aussi la figure passante de la mystique nous interroge-t-elle encore sur ce qui nous reste de parole<sup>54</sup>. »
- 33 Il est intéressant de noter que cette période que je campe ici dans l'œuvre de M. de Certeau s'ouvre par une étude très fouillée sur « l'illettré éclairé » avec qui Surin voyagea en 1630, au sortir de son troisième an<sup>55</sup>, qu'elle se poursuit par un ensemble d'études sur « le corps folié<sup>56</sup> » ou les « folies déliées<sup>57</sup> » comme lieux de la mystique, ou encore par une importante recherche sur Surin, mélancolique et mystique<sup>58</sup>. Dans la *Fable mystique*, tout ceci prend place dans une magnifique construction, où sont reprises, mais dans la perspective théorique de *L'invention du quotidien*, de nombreuses études antérieures. On y retrouve, dans une perspective élargie allant de Maître Eckhart à Mme Guyon, l'analyse du *volo*, esquissée précédemment à propos du « fondement » dans les *Exercices spirituels*<sup>59</sup>. C'est par une évocation de « figures sauvages » que s'achève l'ouvrage et là viennent

prendre rang : Labadie le nomade, les « petits saints » d'Aquitaine et bien sûr l'illettré éclairé.

- 34 Arrêtons-nous à cet illettré éclairé, ce jeune homme rencontré dans le coche qui ramenait Surin de Rouen à Paris. Le jésuite est alors tourmenté, dans son corps et dans sa foi. Comme Tobie, il rencontre un messenger de Dieu, tout entier extraordinaire, simple et grossier, qui n'apparaît que pour disparaître. Ce jeune homme est moins une personne qu'un miracle. Il n'y a pas de conversation car on ne s'entretient pas avec l'extraordinaire. Surin, cependant, recueille les paroles dites comme un amoureux plein d'attention pour le trésor qu'il a « découvert ». Pour M. de Certeau, il y a là un jeu de miroirs, un jeu où se raconte l'Absence d'un Autre. Si le jeune homme semble exister puisqu'il mange, que Surin a en lui les traces de son passage, en réalité c'est un « voyageur » qui conduit le jésuite à un Nouveau Monde : le pays d'un pauvre<sup>60</sup>.
- 35 Curieusement l'illettré parle comme Ignace... Derrière le fils du boulanger du Havre revient l'autorité fondatrice, se profile l'ombre du fondateur en sa jeunesse pionnière et sauvage, comme un esprit de commencement, un ange dans ce désert.
- 36 Mais peut-on aller plus loin ? M. de Certeau a-t-il suggéré davantage ? On a beaucoup discoursu sur les premières phrases de *La Fable mystique* : « Ce livre se présente au nom d'une incompétence : il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de ne pas en être<sup>61</sup>. » S'agit-il d'une provocation, ou d'une précaution due à une extrême pudeur. Je partage le point de vue de Luce Giard et de Stanislas Breton : la lecture du livre suffit à montrer qu'il en était. D'ailleurs, en introduisant sa conférence sur l'expérience spirituelle, ne s'exprimait-il pas en des termes semblables ?
- 37 « Parler en professeur, ce n'est pas possible, quand il s'agit d'expérience. Je n'ose dire non plus que je parle en témoin. Qu'est-ce qu'un témoin, en effet ? Celui que les autres désignent ainsi. Quand il s'agit de Dieu, le témoin est désigné par qui l'envoie, mais il est aussi un menteur, il sait bien que, sans pouvoir parler autrement qu'il ne fait, il n'en trahit pas moins celui dont il parle. Incessamment, il est dépassé et condamné par ce qu'il atteste et ne pourrait nier. Il manquerait donc à la vérité s'il se présentait tout de go comme un témoin. Je suis seulement un voyageur<sup>62</sup>... »
- 38 M. de Certeau a trop fréquenté les écrits d'Ignace et de ses héritiers jusqu'à Surin inclus, pour savoir l'immense « disproportion » qui existe entre l'homme et Dieu<sup>63</sup>. Il explique longuement cette situation en évoquant le « pâtre » des mystiques<sup>64</sup>, mais il sait aussi que le désir de Dieu retournera cette « disproportion » en une « proportion » plus essentielle encore. Ce sont ces présupposés qui guident l'interrogation de M. de Certeau sur les procédures de sa recherche : « Un manquant fait écrire. » Ceci est à entendre, mais il faut aussi aller jusqu'où M. de Certeau veut nous conduire, c'est-à-dire jusque là où voir est dévorant... « Comment vous expliquer ? dit le moine Syméon à son visiteur... Comment décrire le but exorbitant de la marche millénaire, plusieurs fois millénaire, des voyageurs qui se sont mis en route pour voir Dieu ? Je suis vieux et je ne sais toujours pas<sup>65</sup>... »

\*

- 39 Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau<sup>66</sup> c'est le faire jusqu'en cette « Extase blanche », en cet ultime hors lieu de son itinérance... cet « heureux naufrage ».

Alors puissions-nous découvrir le bien-fondé de ce que nous lisons dans le livre du pèlerin chérubinique :

- 40 « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux, il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part, il est habité<sup>67</sup>. »

## NOTES

1. M.-F. BRUNEAU, « La mystique et les sciences de l'autre », dans « A partir de Michel de Certeau : de nouvelles frontières », *Rue Descartes*/25, P.U.F. septembre 1999, p. 27,
2. E. MAIGRET, « Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité », *Annales*, mai - juin 2000, p. 511-55 1.
3. Quelques-uns des articles publiés alors ont été repris dans *L'étranger, ou l'union, dans la différence*, DDB, coll. Foi vivante, 1969. D'autres ne l'ont pas été, mais certains sont importants pour la spiritualité ignatienne, notamment « Aux lendemains de la décision, la confirmation », *Christus*, avril 1957, n° 14, p. 187-205.
4. Bx. Pierre FAVRE, *Mémorial*, DDB, coll. Christus n° 4, 1960.
5. J.-J. SURIN, *Guide spirituel*, DDB, coll. Christus n° 12, 1963. *Correspondance*, DDB, coll. Bibliothèque européenne, 1966.
6. Retenons « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII<sup>e</sup> siècle : une nouvelle spiritualité chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, 41 (1965), p. 339-386. Article « Jésuites, III. La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva, 1581-1615 et IV. Le XVII<sup>e</sup> siècle français », *Dictionnaire de spiritualité*, t. 8, 1973, col. 985-1016.
7. M. de CERTEAU, « Mystique », *Encyclopaedia universalis*, t. 11, 1971 ; cf. M. Brammer, « Thinking of Practice : Michel de Certeau and the Theorization of Mysticism », in *Diacritics*, 22 (1992), p. 30 s.
8. Dans *Des grâces d'oraison : traité de théologie mystique* (1901), l'auteur énumère toutes sortes de phénomènes extraordinaires, comme si ces manifestations étaient l'essence même et le sens de la mystique.
9. J. LE BRUN, « De la critique textuelle à la lecture du texte », *Le Débat*, 9, 1988, p. 199-116. Dans cet article, l'auteur développe aussi l'influence exercée par J. Baruzi sur Michel de Certeau. Cf. J. Le Brun, « Le secret d'un travail », *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, RSR/Cerf, 1988, p. 77-91.
10. *La possession de Loudun*, Julliard-Gallimard, coll. Archives, 1970.
11. *L'absent de l'histoire*, Mairie, coll. Repères, 1973. Les textes sur Foucault sont repris dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, coll. Folio-Essais, 1987.
12. *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975.
13. *Op. cit.* p. 7.
14. *Ib.*, p. 18.
15. M. de CERTEAU, « L'universalisme ignatien : mystique et mission », *Christus*, t. 13, n° 50, 1966, p. 173-183.
16. Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, n° 237, dans *Ecrits*, DDB, 1991, p. 174.
17. M. de CERTEAU, « L'épreuve du temps », *Christus*, t. 13, n° 51, 1966, p. 311-331. Ce texte est repris, dans *La faiblesse de croire*, Seuil, coll. Esprit, 1987, p. 53-74, sous le titre : « Le mythe des origines ».

18. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 64.
19. M. de CERTEAU, *La prise de parole*, DDB, 1968.
20. Dans cette université, créée dans la mouvance du « mouvement de 1968 », M. de Certeau enseigna l'histoire et la psychanalyse.
21. M. de CERTEAU, « Structures sociales et autorités chrétiennes », *Etudes*, t. 331, (1969), p. 134-148, p. 285-293, t. 332, (1970), p. 268-286.
22. M. de CERTEAU, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », *Esprit*, juin 1971, p. 1177-1274.
23. M. de CERTEAU et J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Seuil, 1974. Ce texte a été rédigé après un débat radiodiffusé de France-Culture, en mai 1973, sur « Le christianisme, une nouvelle mythologie ». La postface, « Comme une goutte d'eau dans la mer », préparait un travail en cours qui aurait dû paraître sous le titre « Du corps à l'écriture, un transit chrétien ». Cet ouvrage, *La fable chrétienne*, ne vit jamais le jour. Il a été publié dans son intégralité dans *La faiblesse de croire*.
24. M. de CERTEAU, « How is Christianity thinkable to-day ? », *Theology digest* (Saint-Louis, Mo), t. 19/4, 1971, p. 334-345.
25. M. de CERTEAU, « La misère de la théologie, question théologique (note discutable et à discuter) », *La lettre*, n° 182, octobre 1973.
26. M. de CERTEAU, « L'articulation du dire et du faire. La contestation universitaire, indice d'une tâche théologique », *Etudes théologiques et religieuses*, t. 45, (1970), p. 25-44. Cet article fait suite à un important congrès de théologiens, organisé par la revue *Concilium* à Bruxelles, en septembre de la même année.
27. M. de CERTEAU, jusqu'à la fin de sa vie, a participé au conseil de rédaction des *Recherches de science religieuse* que dirigeait J. Moingt. Celui-ci a écrit plusieurs articles sur M. de Certeau, théologien, dont « L'ailleurs de la théologie ». dans *Le voyage mystique, M. de Certeau*, Cerf/RSR, 1988. Cf. C. Geffré, o.p., « Le nonlieu de la théologie », dans *Michel de Certeau, ou la différence chrétienne*, Cerf, 1991, et « Michel de Certeau, s.j., The first collection of essays in the English language devoted to Certeau's work from the perspective of a theologian », *New Blackfriars*, 77 (1996), p. 478-528.
28. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 293.
29. Il s'agissait de la profession solennelle de L. de Varicelles et de deux autres compagnons jésuites (2 février 1971). Ce texte a été publié dans *Informations catholiques internationales*, « Réflexions sur un personnage énigmatique », 1<sup>o</sup> avril 1971, p. 15-16.
30. Ceci a été très bien mis en valeur par L. Giard dans son introduction, « Cherchant Dieu », à *La faiblesse de croire*, op. cit., p. x-xi. Voir M. de Certeau, « La rupture instauratrice », *ib.*, p. 212-215.
31. Ce thème est traité pour la première fois dans *Christus*, t. 17, n° 68. 1970, p. 488-490. Ce texte est repris dans l'article « Mystique » de *l'Encyclopaedia universalis*.
32. M. de CERTEAU, « Histoire et mystique », *Revue d'ascétique et de mystique* t. 48. 1972, p. 69-82.
33. M. de CERTEAU, « Mystique au XVII<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage mystique », *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*. Aubier, coll. Théologie, 1964, t. 2, p. 267-291.
34. M. de CERTEAU, « L'énonciation mystique », *Recherches de science religieuse*, t. 64, 1976, p. 183-215. Voir G. Petitdemange, « Michel de Certeau et le langage des mystiques », *Etudes*, t. 365/4, 1986, p. 379-393.
35. M. de CERTEAU, « Histoire et mystique », op. cit. p. 70.
36. M. de CERTEAU, « L'espace du désir ou le fondement des Exercices spirituels », *Christus*, t. 20, n° 77, 1973, p. 118-128.
37. J.-J. SURIN, « Cantique V, De l'abandon intérieur pour se disposer à la perfection de l'amour divin... », *Cantiques spirituels de l'amour divin pour l'instruction et la consolation des âmes dévotes*, Paris, 1689, p. 18.
38. art. cit, « L'espace du désir », p. 127.
39. *ib.*, p. 128.



40. Voir en particulier A. Demoustier. « Histoire, institution et mystique. Jésuites des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Le voyage mystique*, Michel de Certeau, RSR/Cerf, 1988, p. 64-65.
41. M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, U.G.E., coll. 10/18. 1980. Nouvelle édition établie et présentée par L. Giard, Gallimard, coll. Folio-Essais, 1990.
42. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, Gallimard, 1982.
43. Cette citation est empruntée à L. de Vaucelles qui a rédigé la notice chronologique de M. de Certeau dans *Compagnie*, 1987, p. 131-133.
44. Dans la seconde édition de *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, L. Giard, dans son introduction, fait le point sur « l'histoire d'une recherche ».
45. Les lignes qui précèdent sont inspirées de la présentation de *L'invention du quotidien* par L. Giard. Elles se réfèrent aussi aux études certaliennes sur les langues et les patois.
46. Voir A.-M. CHARTIER et J. HÉBRARD. « L'invention du quotidien, une lecture, des usages », *Le Débat*, n°9, 1988, p. 97-108. E. MAIGRET, « Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité », *Annales*, mai - juin 2000, p. 511-541.
47. M. de CERTEAU, « Les révolutions du croyable », *Esprit*, février 1969, p. 190-202.
48. M. de CERTEAU, « Une pratique sociale de la différence : « croire », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome, Ecole française de Rome, 1981, p. 363-383.
49. M. de CERTEAU, « L'institution du croire. Note de travail », *Recherches de science religieuse*, t. 71, 1983, p. 61-80.
50. M. de CERTEAU avait l'intention d'écrire un ouvrage sur ce sujet. Voir L. Panier, « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », in C. Geffré (éd.), *Michel de Certeau, ou la différence chrétienne*. Cerf, 1991.
51. M. de CERTEAU, « La faiblesse de croire », *La faiblesse de croire*, Seuil, coll. Esprit, 1987, p. 312-313.
52. L. GIARD, « Mystique et politique, ou l'institution comme objet second », L. Giard, H. Martin, J. Revel, *Histoire, Mystique et Politique, Michel de Certeau*, Jérôme Millon, 1991, P. 22. Le même rapprochement est esquissé par S. Breton dans « Le pèlerin, voyageur et marcheur », *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, RSR/Cerf, 1988, p. 24.
53. Pourquoi Certeau utilise-t-il le mot « fable » ? Etymologiquement *fari* signifie parler, aussi la fable est un discours qui dit du vrai, mais ne sait pas ce qu'il dit. Il ne vaut que parce qu'il rend possible...
54. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, *op. cit.* p. 24.
55. M. de CERTEAU, « L'illettré éclairé dans l'histoire de la lettre de Surin sur le jeune-homme du coche (1630) », *Revue d'Ascétique et de mystique*, t. 44, 1968, p. 369-412.
56. M. de CERTEAU, « Le corps folié. Mystique et folie au XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles », dans A. Vendiglionne (éd.), *La folie dans la psychanalyse*, Payot, 1977, p. 189-203.
57. M. de CERTEAU, « Les folies déliées. : séduction de l'autre », *Traverses*, n° 18, intitulé *Séduction. La Stratégie des apparences*, 1980, p. 26-37.
58. M. de CERTEAU, « Mélancolique et/ou mystique : J.-J. Surin. Fable du nom et mystique du sujet : Surin », *Analytiques*, n° 2, octobre 1978, p. 35-48.
59. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, *op. cit.* p. 225-242. « Dire », c'est bien ici « faire », mais ce performatif est d'une « espèce étrange », car le sujet privé de référent s'évanouit à son tour. C'est l'oubli de soi... Dire *volo*, ouvrir cette place du sujet, c'est entrer dans cet oubli.
60. Dans l'opposition entre science mystique et savoir livresque, vient se glisser un changement important : la pauvreté occupe la place de la science mystique. Elle a fonction de contestation dans une société où richesses et cultures cessent d'être chrétiennes. La religion est donc du côté du pauvre.
61. *Ib.* p. 9
62. M. de CERTEAU, « L'expérience spirituelle », *Christus*, *art. cit.*, p. 418.

63. M. de CERTEAU explique cela longuement dans son introduction au *Guide spirituel*, op. cit., p. 35-38. Voir L. Giard, « Mystique et politique ». op. cit., p. 38-39.
64. M. de CERTEAU, « L'absolu du pâtre, passions de mystiques (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles), *Le Bulletin* (Groupe de recherches sémio-linguistiques, EHESS-CN-RS), n° 9, juin 1979, p. 26-36.
65. M. de CERTEAU, « Extase blanche », *La faiblesse de croire*, op. cit, p. 315.
66. Ph. LÉCRIVAIN, « Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau (1925-1986), *Archives de philosophie*, t. 63 (2000), p. 249-253.
67. Cité par S. BRETON, op. cit, p. 21.
- 

## AUTEUR

### PHILIPPE LÉCRIVAIN

Professeur d'histoire du christianisme aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres)

## Annexe

---

- 1 Les lecteurs trouveront dans cette annexe quelques textes en écho aux études qui précédent. Il nous a paru utile de permettre un prolongement au « voyage » auquel invitent les écrits et l'étude de la mystique.
- 2 Dans les pages qui suivent, l'on pourra donc lire un portrait biographique et spirituel de Dag Hammarskjöld ; un chapitre du *Miroir*, l'écrit mystique de Marguerite Porete ; la publication d'une lettre de Camille C., mystique belge contemporaine ; un article du P. Michel de Certeau à propos des *Exercices spirituels* de St Ignace de Loyola. Sur l'étude consacrée au femmes mystiques du Maghreb, les lecteurs trouveront maints développements dans l'ouvrage de Leïla Babès, *L'Islam intérieur. Passion et désenchantement*, Beyrouth, Éd. Al Bouraq, 2000 (Distributeur à Paris : La Librairie de l'Orient).
- 3 Nos remerciements vont à ceux et celles qui nous ont autorisés à reproduire les textes figurant dans l'annexe : les Éditions Plon pour le texte tiré de *Jalons*, de Dag Hammarskjöld ; le P. Paul Verdeyen pour la traduction du chapitre du *Miroir* ; le Carmel de Toulouse pour l'article consacré à Camille C. ; Madame Luce Giard et le P. Claude Flipo, pour l'article de Michel de Certeau.

# Dag Hammarskjöld

---

- 1 Né en 1905 à Jönköping d'une famille de noblesse ancienne qui donnait depuis des siècles à la couronne de Suède des hauts fonctionnaires et des officiers, Dag Hammarskjöld a pris conscience très tôt d'une vocation politique qui revêtait presque un caractère héréditaire. Son père Hjalmar Hammarskjöld était une personnalité de premier ordre. Membre du gouvernement de son pays en 1905, il participa aux pourparlers de Karlstad qui devaient aboutir à la sécession de la Norvège. Après avoir revêtu quelques années la dignité d'ambassadeur de Suède à Copenhague, il devint Premier Ministre en 1914, charge rendue écrasante par le drame de la Première Guerre Mondiale. Lorsqu'il démissionna en 1917, il s'était acquis, par sa politique autoritaire, la haine des milieux socialistes et libéraux du pays. Sa carrière politique n'excluait nullement une profonde culture littéraire. Spécialiste de Platon, Hofmannsthal et Hesse, il fut également chargé, à la fin de sa vie, par le Comité Nobel d'une enquête sur la poésie portugaise et sud-américaine.
- 2 Il avait épousé en 1890 Agnès Almquist, nièce de l'écrivain Carl Jonas Love Almquist célèbre par son génie littéraire et sa vie orageuse. Elle était par bien des côtés tout l'opposé du terrible Hjalmar. Sa sensibilité l'inclinait vers un démocratisme chaleureux et une piété religieuse où l'effusion l'emportait sur le raisonnement. Elle était liée d'amitié avec Mgr Nathan Söderblom, célèbre théologien suédois, qui était né le même jour qu'elle. Son influence sur son fils fut plus durable et plus profonde que celle de Hjalmar, et l'image du diplomate déjà célèbre accompagnant la vieille dame dans ses sorties ou le dimanche au temple est demeurée dans l'esprit des Suédois inséparable du souvenir de Dag Hammarskjöld.
- 3 Par fidélité peut-être à la tradition familiale, Dag Hammarskjöld renonça aux études de théologie qui l'attiraient et entreprit un doctorat d'économie politique à la faculté de droit d'Uppsala. Mais il l'écrivit « de la main gauche », selon l'expression d'un témoin, c'est-à-dire sans véritable intérêt, car ses préoccupations religieuses demeuraient aussi vives. Il avançait passionnément, à cette époque, dans la connaissance de Pascal, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila. En 1934 la découverte qu'il fit du journal de Jacques Rivière *A la trace de Dieu* et à sa suite des écrits de Bloy, Péguy et Claudel, eurent une influence décisive pour son évolution spirituelle. A ces noms devaient s'ajouter ultérieurement ceux de Martin Buber et Gabriel Marcel, puis plus tard encore, mais d'une importance incomparable, celui de Simone Weil. On ne saurait passer sous silence un drame qui marqua profondément sa vision du monde. Une jeune femme qu'il admirait et

pour laquelle il avait la plus grande amitié fut victime des violences d'un médecin déséquilibré. Les suites de cet incident furent incalculables pour elle-même et pour l'enfant qu'elle attendait et qui naquit infirme. L'un des biographes de Dag Hammarskjöld n'hésite pas à écrire que ce drame revêtit à ses yeux la valeur d'une condamnation de l'existence même et renforça en lui un trait de pessimisme foncier. Dès ses jeunes années, il se plaisait à opposer aux vicissitudes de la vie un idéal de pureté, d'héroïsme, d'incorruptible perfection. La solitude en était le prix inévitable, une solitude qu'aucune amitié ne pouvait briser. « L'amitié, écrivait-il, se passe de mots. C'est une solitude délivrée de l'angoisse de la solitude. »

- 4 Rien de cette vie intérieure intense ne transparait sous l'uniforme du fonctionnaire impeccable et acharné au travail qui franchissait rapidement les échelons d'une carrière de grand commis, depuis le secrétariat d'une commission créée pour lutter contre le chômage jusqu'au poste suprême de ministre d'Etat à partir de 1951. Cet homme austère et silencieux, sans vie privée, sans femme, sans famille, regagnait son bureau après le dîner, et sa lampe ne s'éteignait qu'aux premières lueurs de l'aube. Passionné de ski, il disparaissait parfois plusieurs jours dans le montagnes du Jämtland dont il revenait bronzé par le vent et le soleil, rasséréné, prêt à abattre encore une tâche surhumaine. « J'ai l'impression, dit-il un jour à son ami Sven Stolpe, que la plupart des hommes mariés consacrent les neuf-dixièmes de leur énergie à lutter contre les névroses de leur femme. Sous l'angle professionnel, ça ne peut mener à rien de bon... »
- 5 Plus sérieusement, il se comparait volontiers à un prêtre catholique obligé de renoncer au mariage afin de n'appartenir qu'à tous ses semblables. Pourtant des doutes lancinants le gardaient de toute tentation de complaisance. Son activité n'était-elle pas en vérité une fuite devant les vrais problèmes de la vie ? L'ambition n'avait-elle pas tout étouffé en lui ?
- 6 Son goût de la solitude ne trahissait-il pas une incurable sécheresse de cœur ? « Ne vaut-il pas mieux, écrivait-il, se donner de toute son âme à un seul être que de se sacrifier pour toute l'humanité ? »
- 7 Ces question prirent un sens nouveau — et peut-être même trouvèrent-elles leur réponse — lorsqu'il fut élu Secrétaire Général de l'Organisation des Nations Unies, le 7 avril 1953. Ce poste international — le plus difficile du monde, selon son prédécesseur Trygve Lie — devait donner à toutes ses qualités éminentes l'occasion d'un plein épanouissement. Du jour au lendemain ce méditatif timide devait faire preuve de décision, de chaleur et d'une indiscutable autorité. La crise de Suez fut à la mesure de l'homme nouveau qu'il était devenu. Le drame congolais qui devait lui coûter la vie dépassait à coup sûr, par sa violence et sa complexité, les pouvoirs du premier fonctionnaire du monde. Mais c'est à la libération, presque miraculeuse, en 1955, des aviateurs américains retenus prisonniers en Chine qu'il dut le halo légendaire dont son image s'entourait aux yeux des Américains. Tous les pourparlers avec Pékin avaient échoué quand un diplomate chinois apprenant qu'il reviendrait à Stockholm pour fêter son cinquantième anniversaire lui fit demander quel cadeau lui ferait plaisir. Il fit répondre qu'il aimait certes les livres et les estampes, mais qu'il apprécierait davantage encore la libération de ces prisonniers. Deux jours après son anniversaire ils étaient renvoyés aux États-Unis.
- 8 Mais une fois de plus il ne sacrifiait rien de ses goûts littéraires et de ses préoccupations spirituelles à ses écrasantes obligations politiques. Élu membre de l'Académie royale de Suède, il publiait sa traduction en suédois de « Chronique » de Saint-John Perse et intervenait pour que le Prix Nobel de Littérature fût décerné au poète français. En même

temps, il faisait jouer à Stockholm sa traduction d'un drame de Djuna Barnes, et il s'employait pour que les pièces inédites d'Eugène O'Neill fussent éditées et représentées.

- 9 Certaines pages de son journal intime permettent seules aujourd'hui de soupçonner les abîmes d'angoisse que dissimulait cette double et brillante activité. En vérité l'idée de la mort ne le quittait pas, ni celle d'un sacrifice héroïque couronnant une carrière vouée au bien commun. Dans un pays aussi peu pénétré de christianisme que la Suède, cette attitude ne pouvait pas manquer de surprendre et même parfois de susciter le sarcasme. Lors de la parution de *Jalons* on l'accusa même d'avoir voulu s'identifier au Christ, reproche que rend indécent cela même qui l'a inspiré : la fin de cet honnête homme en 1961 dans le cloaque congolais. « Il est allé à la mort en gants blancs, comme nos Saint-Cyriens en 1914 » écrivit alors un journaliste français. Nul doute qu'il eût aimé cette image si juste et si simple qui atteste le rayonnement universel de ce grand aristocrate nordique et protestant, si proche de nous cependant.

# Margherite Porete

En la mer de la joye<sup>1</sup>

Traduction : Paul Verdeyen

Hee ! très douce pure divine Amour, dit ceste Ame, comment c'est une douce muance de ce que je suis muee en la chose que j'ayme mieulx que moy ! Et tant suis muee, que je en ay perdu mon nom pour amer qui si pou puis amer : c'est en amour, car je n'ayme fors que amour.

*Amour :*

Cette âme nage en l'océan de joie,  
c'est-à-dire en l'océan des délices  
qui s'écoulent et ruissellent de la Divinité.  
Et ainsi nage-t-elle et s'écoule-t-elle en joie,  
sans sentir aucune joie.  
Car elle demeure en joie et joie demeure en elle.  
Elle est joie elle-même par la force de joie,  
qui l'a transformée en elle.  
Il dit aussi qu'elle se réjouit plus  
de ce que l'on ne peut communiquer à personne,  
que de ce que l'on peut communiquer.  
Car ce que l'on peut communiquer est médiocre et temporel,  
tandis que l'incommunicable est infini et éternel.  
Il y a maintenant un vouloir commun [à l'amant et à l'aimée],  
ils sont comme le feu et la flamme  
car l'amour a transformé cette âme en lui.

*Ame :*

Oui, très doux Amour pur et divin,  
quelle douce transformation que d'être transformée  
en ce que j'aime mieux que moi-même !  
Et je suis si transformée  
que j'en ai perdu mon nom pour aimer,  
moi qui puis si peu aimer.  
C'est en Amour que je suis transformée,  
car je n'aime personne d'autre qu'Amour.

---

## NOTES DE FIN

1. Chapitre 28 du *Miroir des âmes simples et anéantiés* (voir ci-dessus, l'article de Luisa Muraro, note 7).



# Une lettre inédite de Camille C.<sup>1</sup>

Paul Verdeyen

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Camille C. (1900-1971) est maintenant bien connue, surtout grâce au beau livre que le Père Henri Caffarel lui a naguère consacré. Le Père Paul Verdeyen, *s.j.*, commente ici une lettre inédite qui relate la recherche profonde d'unité de l'être soumis à l'emprise de Dieu. Les exigences de l'amour unitif relativisent toute activité seulement humaine, même dans le domaine religieux.

- 1 Grâce aux publications du chanoine Henri Caffarel, Camille C. n'est plus une inconnue dans les milieux monastiques et spirituels. Son admirable livre *Camille C. ou l'emprise de Dieu* a donné la parole à une dame, qui vivant dans l'intimité du Seigneur ne cherchait pas à divulger le trésor secret de sa vie.
- 2 Camille Crowet (1900-1971) était née dans une famille absolument athée. Elle ne fut pas baptisée. « Et pourtant, dit-elle, dès l'âge de six ans j'éprouvais un impérieux besoin de m'agenouiller. Un étrange sentiment de joie naissait alors en moi. Il n'y avait certainement là aucune influence extérieure : petites amies, servantes, premières lectures, tout était trié sur le volet pour me protéger contre le prétendu virus de la foi ». Elle devint une des premières étudiantes de l'Université libre de Bruxelles, où elle obtint le grade de docteur en sciences chimiques. Elle y fit la connaissance d'un des rares étudiants catholiques. En 1925 elle se fit baptiser juste avant son mariage. Le 24 novembre de cette année, elle fit sa première communion, qui s'accompagna d'une intense expérience mystique.
- 3 Les époux Louis et Camille Contzen-Crowet n'ont pas eu d'enfants, mais ils sont restés très unis tout au long de leur mariage. Monsieur Contzen appartenait à une famille traditionnellement catholique. Il est mort en 1987 comme président du Conseil de Fabrique d'Église de Profondsart. Et pourtant il n'a jamais compris grand-chose au témoignage de Camille. Il ne s'est même pas rendu compte des expériences

exceptionnelles de son épouse. Il s'avère bien exact que le Seigneur cache ses amis dans le secret de sa Face.

- 4 Le hasard d'une rencontre amicale nous a fait connaître une lettre intéressante de Camille. Cette lettre était adressée à un directeur spirituel qui se rendait peu compte de l'état de son âme. La discrétion nous oblige d'omettre quelques phrases de la section finale. Nous indiquerons ces omissions par des crochets.
- 5 Camille évoque dans cette lettre la période éprouvante pendant laquelle elle a adhéré à une sorte de tiers ordre appelée « Pieuse Union ». Henri Caffarel mentionne cet épisode dans son livre *L'emprise de Dieu* aux pages 303 à 308. Abstraction faite des circonstances particulières, la lettre reste d'une telle grandeur spirituelle, que nous pensons pouvoir la publier sans attendre un plus grand recul du temps.

Benedicite Domino

Samedi de la Passion [1941]

Bien cher et bon Père,

Dans ma dernière lettre, je n'attribuais pas ma tiédeur actuelle au manque de communion et cela parce que depuis un bon moment déjà avant notre installation à Profondsart et alors que je communiais encore tous les jours, ma ferveur était déjà bien tombée. Ces communions étaient déjà comme une nourriture que mon âme n'assimilait plus. Ce fait est certainement dû chez moi à l'accumulation de prières vocales qui ont petit à petit annihilé ma vie intérieure. Pour expliquer cela, il faut que je remonte un peu haut. Vous savez que je n'ai pas eu une formation catholique. Je n'ai ANNEXE donc pas appris la prière vocale avant toute autre. D'autre part, j'ai de tout temps eu beaucoup de difficultés à apprendre des textes de mémoire, la mémoire du mot à mot me faisant presque totalement défaut. Je suis arrivée au baptême à nonnant à grande peine le Pater et le Symbole. Il m'arrive même encore maintenant que les mots exacts d'une prière très courante m'échappent totalement. Depuis ma jeunesse, je me suis d'autre part astreinte à la réflexion méditative. Je possède encore des travaux de style qui en font foi. De là à glisser dans l'oraison dès ma conversion, il n'y eut évidemment qu'un pas, que Jésus m'aida d'ailleurs puissamment à franchir. Dès ma première communion, il se révéla complètement à moi et ma première action de grâces ne fut qu'un long colloque d'amour. Depuis lors, j'ai senti la vie d'union s'épanouir en moi de plus en plus. Les étreintes de Jésus se faisaient de plus en plus fréquentes. De formules, je ne me souciais guère. Elles eussent été des entraves à mon amour, à cet amour que Jésus exigeait si impérieusement et d'une qualité si pure, si désintéressée. Jamais je n'ai même eu en vue la moindre récompense future. Faire le bon plaisir de l'Aimé me suffisait. Pour activer cet amour, il me suffisait de le contempler. Peu m'importait tout ce qu'il avait fait pour nous. Il n'aurait rien fait du tout, que je l'aurais aimé de même. Je l'aimais parce qu'il est lui, le Verbe, la seconde Personne de la Trinité sainte et que quand dans sa gloire il s'est donné à l'âme, cette âme est marquée de son sceau à jamais. Dans ma naïveté, je m'imaginai d'ailleurs qu'il en était de même pour tous les chrétiens et leur tiédeur était mon plus grand sujet d'étonnement. Ce n'est que bien plus tard que je sus qu'il s'agissait là de grâces spéciales et qu'il fallait même tout en raconter à son directeur. Je le fis dès lors scrupuleusement, bien que cela me déchirasse l'âme. À ce point de vue, vous pouvez donc avoir complet apaisement. Quels que soient les phénomènes que j'ai ressentis, tous mes directeurs m'ont affirmé qu'il n'y avait chez moi aucune illusion venant de moi-même ou du démon. Je puisais d'ailleurs trop de force dans mon amour pour mourir à moi-même et me mortifier.

En revanche de tout ce qu'il me donnait, Jésus exigeait peu, à part une grande attention amoureuse, beaucoup de docilité d'âme. Il aimait à ce que je sois toujours prête à recueillir tout l'amour dont les autres ne voulaient pas. Mon âme devait être comme une coupe vide tournée vers lui. Tout cela ne fut évidemment pas sans épreuves. J'en ai connu de terribles. Mais mille fois mieux encore ces souffrances

d'enfer que ma tiédeur actuelle. Je n'ai même plus la force de souffrir profondément pour lui.

Quel que soit l'endroit où Jésus me voulait je tâchais de m'abandonner à lui, ne fût-ce que quelques instants. Pour vous dire jusqu'où allait ma docilité, il me souvient d'avoir abandonné un jour en plein escalier un plateau que je montais à une servante malade, tellement l'appel de Jésus se faisait impérieux. Ce n'était que quelques minutes qu'il me soustrayait ainsi à mes devoirs d'état mais mon âme devait être assez souple pour se donner à la minute. Or, pour cela, il faut que l'âme reste très libre, qu'elle reste fixée en Dieu par ce qu'elle a de supérieur. Une trop grande activité de toutes les facultés plus inférieures nuit énormément à cette liberté, partant à la facilité de se laisser envahir totalement par Dieu. Pour une trop grande jouissance des sens, cela va de soi. Mais pour moi, ce ne fut jamais le grand écueil parce que toute jouissance bonne, je la reçois comme venant directement de Jésus et elle remonte à lui immédiatement. Le grand danger pour moi est surtout la trop grande activité intellectuelle. Laisser prendre le pas à cette activité-là, c'est sûrement écarter Jésus. Je sais me donner tellement à une idée, à un raisonnement, à une recherche. J'en ai eu la preuve concrète quand, sous la direction du Père Draime, je me suis mise à faire de la philosophie thomiste. C'était tellement mon affaire, que Jésus, n'y trouvant sans doute plus du tout son compte, me laissait à mes belles spéculations. Pour mon bonheur, le Père Draime fut envoyé à la Sarthe, avant que le mal ne fût bien terrible. Il est évident qu'une trop grande activité de la mémoire, de l'attention produit le même effet. Ce fut là mon tort de m'encombrer de prières vocales en acceptant le règlement de la Pieuse Union. Moi, qui étais épouse de Jésus depuis son premier baiser, il me plaisait que cela fut sanctionné par des vœux, un nom, un costume. Et c'est pour ces vues humaines que j'ai accepté toutes ces prières vocales qui ont paralysé mon âme. Moi qui n'avais jamais dit non à Jésus, je me dérobaï sans cesse pour bien réciter mon office sans faute. Je lui disais : « Quand j'aurai fini tierce, ou sexte, ou none... » Et quand j'avais fini, c'était lui qui me laissait seule. Le soir, c'était jadis l'heure bénie entre toutes, quand j'étais si bien à lui qu'au réveil, j'étais à lui encore. Or il me faut maintenant consacrer ces instants à lire ou dire tout ce qui me reste à faire. J'ai repoussé si souvent Jésus pour ne pas être en défaut avec la règle. Maintenant je m'endors l'âme sèche et harassée ; et du baiser à Jésus, il n'en est plus question.

Cette désaffection totale ne se fit pas en un jour, mais insidieusement. Lors de ma prise d'habit, je pouvais encore parfois me perdre toute en Jésus ; mais un an après, pour mes vœux, la situation de mon âme était déjà lamentable. J'étais devenue cette sèche machine à prières que je suis maintenant, sans élan, sans plus rien de spontané. Et maintenant cela ne fait qu'empirer. Vous dites que je suis devenue plus mondaine d'idées ; c'était fatal. Ayant perdu ce qu'il y avait de vraiment spirituel en moi, le reste m'est devenu fastidieux au possible, ne m'intéresse plus. Puisqu'il faut supporter la vie quand même, il faut bien chercher quelque intérêt ailleurs. C'est avec un état d'âme pareil que j'ai dû affronter la malheureuse histoire de la Pieuse Union. Vous pouvez deviner le mal qu'elle m'a fait.

J'ai beaucoup hésité à vous écrire tout cela, parce que si pour moi l'état de l'union de l'âme avec Dieu est tout, et tout le reste que des moyens pour y arriver, il me semble que ce n'est peut-être pas tout à fait votre avis. [...] On parle beaucoup de pénitence et de travail. Tout cela est parfait mais n'est tout de même que l'accessoire. Supposez un instant, mon Père, qu'étant jeune vous vous fussiez marié. Votre épouse, très dévouée, passe son temps à travailler pour vous dans son ménage, elle sacrifie tous ses goûts aux vôtres. Et dans ses moments de loisir, elle vous lit de belles pages d'amour écrites par les plus grands écrivains. Auriez-vous été vraiment heureux ? L'essentiel ne manque-t-il pas dans cet amour, le cœur à cœur avec celle qu'on aime, l'amour des deux âmes ? Je sais qu'humainement c'est rare. Nos amours humaines sont souvent sans oraison et c'est pour cela qu'elles restent humaines. Mais ne transportons pas cela dans l'amour divin. Jésus est en

droit d'exiger plus, puisque c'est lui qui fait tout, qu'il ne demande que la docilité de l'âme.

Je suis un triste exemple de ce que devient l'amour quand on n'y met plus que de l'humain.

Maintenant que vous savez tout, il n'y aura plus entre nous d'équivoques. Moi, je ne vois pas de remède à mon mal. Ce qui est fait est fait. Jésus m'avait avertie, j'ai passé outre. C'est le péché contre l'Esprit.

[...]

Excusez mon style décousu, mais je vous écris cette longue épître dans la salle d'attente de la gare d'Ottignies.

Veillez croire, bien cher et bon Père, à ma respectueuse affection.

## Commentaire

- 6 La structure de cette longue lettre est claire. L'introduction évoque d'abord la dernière lettre écrite par l'adressé et donne ensuite l'idée principale de la réponse : « Ma ferveur était déjà bien tombée. [...] Ce fait est certainement dû chez moi à l'accumulation de prières vocationnelles qui ont petit à petit annihilé ma vie intérieure ». « Annihiler » ne signifie pas ici réaliser l'anéantissement spirituel, mais bien détruire ou paralyser la vie intérieure.
- 7 Suivent trois parties bien distinctes. En premier lieu, la description de l'aventure personnelle de Camille. Ensuite, l'origine et la cause principale de sa tiédeur actuelle (« Quel que soit l'endroit... »). Finalement, un appel à la compréhension du directeur spirituel (« J'ai beaucoup hésité... »).
- 8 L'aventure personnelle de Camille C. nous est assez bien connue grâce au livre excellent de Henri Caffarel intitulé *L'emprise de Dieu* (Paris, 1982). La lettre donne un résumé de cette vocation exceptionnelle. Ce qui frappe surtout c'est le ton assuré de Camille, qui ne peut ni ne veut rien renier de son passé lumineux, malgré les ténèbres actuelles. Elle reste convaincue de ce que les directeurs successifs lui ont affirmé : « Il n'y a chez moi aucune illusion venant de moi-même ou du démon ». Cette conviction explique la certitude de ses affirmations, la noble fierté d'une âme amoureuse qui ne peut oublier la présence de l'Époux malgré les ténèbres de son absence. Rappelons quelques phrases qui ont peu d'équivalents dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. « Dès ma première communion, il se révéla complètement à moi ». « Jamais je n'ai même eu en vue la moindre récompense ». « [Jésus] n'aurait rien fait du tout, que je l'aurais aimé de même ». « [Jésus] aimait à ce que je sois toujours prête à recueillir tout l'amour dont les autres ne voulaient pas ». De fait Camille ne se raconte pas elle-même ; elle raconte plutôt les faits et gestes du Bien-Aimé à son égard. N'en doutons plus : Camille est de la race de Hadewijch d'Anvers, de Thérèse d'Avila, de Marie de l'Incarnation. Elle appartient au cercle restreint de femmes élues qui se sont abandonnées totalement à une seule et absolue passion, à l'amour fou de leur Bien-Aimé.
- 9 La seconde partie relate un faux pas de Camille dans sa relation amoureuse. Si nous sommes prêts à accepter le récit de la vocation mystique, pourquoi mettrions-nous en question le récit de la défaillance humaine ? Celle-ci est décrite avec la même lucidité et sans souci de justification. « Moi, qui étais épouse de Jésus depuis son premier baiser, il me plaisait que cela fut sanctionné par des vœux, un nom, un costume ». Nulle mention de l'invitation quasi certaine, des instances probables de la part de son directeur. Elle a cherché une sanction officielle et extérieure, un nom de religion, un costume distinctif.

Elle a préféré une certitude humaine à la conviction intime de sa propre conscience. Faiblesse humaine qui semblera à plusieurs d'un caractère bien inoffensif. Seulement les conséquences ont été désastreuses pour la vie de prière, pour le contact direct avec l'Époux. « C'est pour ces vues humaines que j'ai accepté toutes ces prières vocales qui ont paralysé mon âme ».

- 10 Mise en question de la prière vocale, de l'office quotidien, de la règle de vie prescrite par la Pieuse Union ! Bien sûr, on peut faire observer que Camille ne conteste nullement la valeur de ces pieux exercices pour des personnes qui y trouvent aide et consolation. Elle constate simplement leurs effets désastreux dans sa propre vie. Il est probable qu'elle a vu juste. Entendons-nous bien. Je ne pense pas que son faux pas soit l'origine de la grande nuit qu'elle a vécu de 1946 à 1965. Le Bien-Aimé a l'habitude de purifier ses épouses par de telles épreuves. Il est difficile et inutile d'y faire la part entre la faiblesse humaine et le bon vouloir du Bien-Aimé. Mais il reste évident que l'office quotidien, que les exercices de la Pieuse Union entravaient souvent le dialogue entre l'Époux et l'épouse. La sincérité lucide de Camille ne nous renseigne pas simplement sur son propre cas. Elle comporte à la fois un message pour les âmes qui cherchent et désirent un contact plus intime avec le Seigneur. Ce message ne les invite pas à abandonner toute prière vocale. Il leur rappelle plutôt quelles doivent rester attentives et disponibles pour le Seigneur. Il n'est pas normal que de telles âmes se cantonnent dans la prière vocale. Il n'est pas normal que la vie de prière ne montre aucune évolution au cours des années. Il ne suffit pas de rester fidèle à l'office, au bréviaire, à de pieux exercices librement assumés, si l'Époux veut se donner plus intimement, plus librement, plus directement. De telles âmes oublient quelquefois que les exercices imposés (ou qu'elles se sont imposés) ne sont que des moyens pour trouver le Seigneur. Or tous les moyens ont la tendance de prendre la place du but recherché, et de ce fait ils se changent en obstacles. Mêmes les âmes généreuses courent le risque de préférer leur propre idéal de perfection à la volonté du Bien-Aimé. Elles se cramponnent alors au service visible et sanctionné au lieu de se hasarder sur les chemins d'une vie plus intérieure, plus silencieuse, plus abandonnée au seul plaisir du Bien-Aimé.
- 11 La troisième partie de la lettre est une interpellation du directeur. Pour Camille, « l'état de l'union de l'âme avec Dieu est tout, et tout le reste que des moyens pour y arriver ». Est-ce aussi l'avis du directeur ? Celui-ci semble accentuer le rôle de la pénitence et du travail, il semble sous-estimer la valeur de l'oraison méditative, du « cœur à cœur » d'un dialogue amoureux. Quel amant serait satisfait de belles pages d'amour écrites par les grands auteurs ? Cette question rhétorique exprime encore les limites de la prière vocale. Celle-ci est une belle page d'amour, mais écrite par de tierces personnes !
- 12 On remarque ici combien il est difficile de comprendre et de diriger les âmes comblées de grâces mystiques. Et pourtant de telles âmes ont besoin d'un directeur avisé. « Moi, je ne vois pas de remède à mon mal ».
- 13 La direction de telles âmes exige une certaine connaissance de la vie spirituelle, mais surtout une grande humilité. Le directeur doit être attentif au travail de l'Esprit divin, qui se manifeste surtout dans la vie spirituelle de la dirigée. Saint François de Sales se laissait instruire par les consolations, et même par les désolations et les difficultés de Jeanne de Chantal. À ce point que l'on peut se demander en certaines occasions qui dirigeait qui. On a l'impression que les bons directeurs sont encore plus rares que les âmes en quête de direction. Beaucoup de prêtres pensent avoir des tâches bien plus importantes que d'écouter une bonne femme qui se fait des idées !

## NOTES DE FIN

1. *Mystiques laïques du xx<sup>e</sup> siècle*, revue *Carmel* 1999/3, p. 41-48

## AUTEUR

**PAUL VERDEYEN**

Professeur émérite aux Facultés universitaires Saint-Ignace, Membre du Centre Ruusbroec, Anvers.

# L'espace du désir ou Le « fondement » des Exercices Spirituels\*

Michel de Certeau

---

- 1 Le *libretto* des Exercices Spirituels est un texte fait pour une musique et des dialogues qu'il ne donne pas. Il se coordonne à un « hors-texte » qui est pourtant l'essentiel. Aussi ne tient-il pas la place de cet essentiel. Il ne se substitue pas aux voix. Il ne les prévient pas ; il ne prétend pas les « exprimer » ni les métamorphoser en *écriture*. Ce n'est pas plus le récit d'un itinéraire qu'un traité de spiritualité. Les Exercices fournissent seulement un ensemble de règles et de pratiques relatives à des expériences qui ne sont ni décrites ni justifiées, qui ne sont pas introduites dans le texte, et dont il n'est d'aucune façon la représentation puisqu'il les pose comme extérieures à lui sous la forme du dialogue *oral* entre l'instructeur et le retraitant, ou de l'histoire *silencieuse* des relations entre Dieu et ces deux répondants.

## Une manière de procéder

- 2 La meilleure définition des Exercices nous est donnée par Pierre Favre, de loin l'interprète, le diffuseur et même le co-rédacteur le plus important du texte aux origines de son histoire<sup>1</sup>. C'est, dit-il, « une manière de procéder »<sup>2</sup>. Occasionnellement, Ignace de Loyola parle de *l'orden de proceder*, de *la forma de proceder*, ou du *modo* qui caractérise un *proceder*<sup>3</sup>. Quoi qu'il en soit des mots, la méthode suppose ce qu'elle ne représente pas — disons, pour faire bref, les voix du désir, et elle a pour objectif de les articuler. Naguère, on pensait que les consonnes avaient pour fonction d'articuler des voyelles et de composer ainsi des mots. De même, ici, une phrase — un langage — doit articuler la voix du désir. Mais la phrase sera une *trajectoire* qui mène de la position initiale du retraitant à une position finale. Ce que rend possible la traversée d'une série de lieux, c'est un changement de conduite, de statut, ou de mode de vie.

- 3 La « procédure » ignatienne implique un « désirant » — le retraitant, poussé par un désir et en quête d'une décision à prendre —, et elle vise à lui donner le moyen de nommer son désir aujourd'hui, provisoirement. Elle le conduit du lieu où il se trouve au départ à un lieu de plus grande vérité, par une élucidation qui s'effectue dans les termes de pratiques effectives. Elle organise des lieux proportionnés à un voyage du retraitant. Elle lui procure des repères, et non l'histoire du voyage. Elle déploie les possibilités, les alternatives et les conditions d'un déplacement pris en charge par le retraitant lui-même.
- 4 Ce texte est donc un discours de lieux — une série articulée de *topoi*. Il se caractérise par des « compositions de lieux » de toute sorte, réparties en quatre « Semaines » (comme en quatre « actes » d'une pièce): des lieux traditionnels de prière (par exemple, des découpages et des schémas évangéliques); des mises en scènes artificielles (par exemple, les méditations ignatiennes du « Règne », des « Etendards », etc.); des compositions gestuelles (comportements et attitudes de forant); des indications sur l'éclairage qui spécifiera un lieu (obscurité en troisième Semaine, ou lumière en quatrième); des trajectoires de retour et de reprise (les « répétitions » de méditation); des simulations demandant au retraitant de faire comme s'il était dans d'autres dispositions (intérieures) ou dans une autre situation (la mort) que les siennes, etc. Mais toute cette organisation topologique joue sur un « principe » complémentaire, et apparemment contradictoire, qui est la condition de son fonctionnement: un non-lieu, désigné comme « le fondement ».

## Un espace pour le désir

- 5 La procédure qui articule un déplacement du sujet grâce à une mise en scène (fictive et opératoire)<sup>4</sup> de lieux relatifs les uns aux autres commence par un « principe et fondement », qui consiste essentiellement à *ouvrir un espace au désir, à laisser parler le sujet du désir* en une place qui n'est pas un lieu et n'a pas de nom. Ce commencement n'entre pas dans la série des jours et des heures: le « principe » échappe à la fragmentation du temps<sup>5</sup>. Il n'appartient pas à la suite de « lieux » qui débute avec la première Semaine. Il en est le postulat et le ressort permanent, et il peut être explicité plus ou moins selon les besoins. Il y en a d'ailleurs des rappels ou des équivalents plus discrets tout au long des *Exercices*, nous le verrons.
- 6 Le « Londement » a pour sens d'opérer une rupture initiale sur laquelle s'appuie tout le développement qui suit: il est retour au désir et place faite à l'énonciation. Dans les *Exercices spirituels*, ce mouvement s'exprime en fonction du climat cosmologique et idéologique de l'époque. Le mouvement qui reconduit à Dieu comme à « la fin pour laquelle nous sommes créés » est le moyen de rétrograder de la particularité des connaissances ou des activités religieuses à leur insaisissable principe et terme. Il est décrit dans les termes de l'univers fortement architecturé qui est en grande partie celui de l'époque et, en tout cas, encore celui d'Ignace. Une problématique « philosophique » de la « fin » et des « moyens » vise, comme chez Erasme<sup>6</sup>, à relativiser et à rectifier les « moyens » par rapport à la « fin »: c'est une tactique morale destinée à favoriser « l'indifférence » en vue d'une révision des moyens que l'on prend pour parvenir à la « fin ».
- 7 Mais cette tactique joue ici comme une sorte de reflux par rapport aux pratiques concrètes ou aux affirmations doctrinales du retraitant. Cette problématique qui n'est pas



spécifiquement chrétienne et qui est déjà détachée de toute particularité théologique a pour fonction de laisser *parler le désir fondamental*, de délivrer quelque chose qui n'est pas de l'ordre des choix objectifs ou des formulations. Le chrétien est désancré des soucis concernant l'amélioration du *faire* ou du *dire*. Le « Fondement » crée un point de fuite par rapport aux choses qui peuvent être examinées et améliorées. Il renvoie à une « fin » qui n'a pas de nom appropriable, ou à un « principe » qui est tracé dans un désir plus « fondamental » que tous ses signes ou ses objets.

- 8 Il y a donc ici une manière de dé-régionaliser le désir investi dans tel ou tel lieu de travail ou comportement. A qui vient en retraite avec l'idée que Dieu le « veut » plutôt ici que là, ou que ceci serait mieux que cela, est présentée une opération de décollage — de désinvestissement : ton désir est sans nom, impossible à circonscrire, insolite par rapport aux lieux que tu lui fixes, venant d'en deçà et allant au-delà de toute détermination. A qui se dit : « Dieu veut de moi ceci ou cela », la réponse est d'abord : Non, Dieu est indifférent, « plus grand »<sup>7</sup> que tes rendez-vous — vrais ou supposés — avec lui. Aussi faut-il commencer par reconnaître cette *enfance* irréductible à ce qu'on dit ou fait, sauvage par rapport au langage pourtant nécessaire des formules ou des actions. Alors seulement il deviendra possible de l'articuler dans les termes limités et provisoires d'une décision. Revenir au « principe », c'est avouer, avec des métaphores qui parlent tour à tour d'une *béance* et d'une *fête*, un désir *étranger* à l'idéal ou aux projets qu'on se forgeait. C'est accepter d'entendre la rumeur de la mer.

## La « volonté »

- 9 Dans l'anthropologie et la théologie qui sont sous-jacentes au texte ignatien, il y a un point de fuite par rapport à l'ordre du monde : la « volonté ». Ainsi, pour les théologiens du temps, l'univers hiérarchisé n'est qu'un ordre de fait, relatif à ce que Dieu a effectivement établi, mais il pourrait être *tout autre* si Dieu le voulait. Cette référence à un vouloir insondable introduit un ver dans le fruit de la connaissance. La rationalité du monde est fêlée par l'inconnaissable de la volonté divine. La « puissance absolue », échappe elle-même à ce que révèle d'elle-même l'ordre qu'elle crée. Elle est « exceptée », soustraite à la cohérence de son œuvre, déliée (*absoluta*) de l'ordre où se manifeste quelque chose d'elle<sup>8</sup>. Il y a une altérité de la volonté par rapport à ce dont elle est la source.
- 10 Cette conception théologique du temps renvoie à la « volonté », comme au « principe et fondement » inconnaissable de tout ce qui peut être connu. Dans l'homme, il en va de même. Les « motions », chez Ignace de Loyola, sont précisément les irrptions de ce vouloir qui reste autre par rapport à l'ordre manifesté. En l'homme, quelque chose d'inattendu se met à parler, qui naît de l'inconnaissable, remue la surface du connu et la trouble. Ce sera l'origine d'une nouvelle « ordonnance de la vie »<sup>9</sup>. Toute instauration d'un ordre s'inaugure à partir de la « volonté ».
- 11 Par la démarche qui efface toutes les particularités de la vie chrétienne et fait remonter à son ultime, c'est-à-dire au Dieu créateur, à *l'autre* de l'ordre, le « Fondement », explicite le principe effectif de ce que cherche le retraitant venu pour remettre en ordre sa vie. Exhumer le *désir*, c'est la condition d'un *ordre*.
- 12 Désherber la « volonté », voilà donc le commencement. Au XVI<sup>e</sup> siècle, cela parut très neuf. Les premiers interlocuteurs et retraitants d'Ignace de Loyola, de Pierre Favre, ou de

François-Xavier étaient surpris de ce qu'ils appelaient *theologia affectus*, une « théologie du cœur ». Bien loin d'être un ensemble de discours qu'il fallait « faire passer » dans la vie, de sorte que l'affectivité et la pratique seraient les conséquences et les dépendances de connaissances assurées, cette théologie avait pour « principe » l'*affectus* : le « logos » (la mise en ordre discursive) se construisait sur un vouloir fondamental qui donnait force et ressort à la tâche de réorganiser sa vie<sup>10</sup>. Les règles et « compositions de lieux » destinées à préciser cette révision dans le champ des états de vie ou des pratiques possibles jouent en fonction d'un « fondement » autre qu'elles, l'inconnu de la « volonté ». Les méthodes ou les « exercices » ne sont « spirituels » qu'articulés sur un principe *absolument différent*.

## La coupure et la confession du désir

- 13 Le « Fondement » introduit une coupure dans la suite des raisonnements ou des pratiques. Il opère un effet de dissuasion. Il brise le chemin qui conduit déjà le retraitant d'un mode de vie insatisfaisant à la nécessité d'un autre meilleur, ou de son existence distendue à l'utopie religieuse d'un lieu unificateur. Il brise d'abord ce discours qui développe une même logique. Un arrêt est marqué, interdisant la voie qui mène directement d'une situation à la suivante. Entre les deux, entre celle que le retraitant abandonne et celle que la retraite permettra de décider, il y a un point de fuite. Cet espace vacant offert au désir est l'équivalent d'une fête : passage à la limite et passage à vide. Entre un pas et un autre pas, il y a un instant de déséquilibre.
- 14 Il n'est pas surprenant que cet instant soit précisément un seuil. Dans le texte, le Fondement est une zone frontière, déjà étrangère au lieu qu'on quitte pour venir en retraite et pourtant indépendante de la loi qui organise en quatre Semaines le lieu et les temps de la retraite. C'est un *bord*, un *entre-deux*.
- 15 Sans doute est-ce la raison pour laquelle quelque chose s'avoue là, qui ne se dit pas dans la régularité des lieux organisés et qui ne peut se dire qu'en transit, dans le passage par la limite. On sait que dans les conversations quotidiennes (tout comme dans les cures psychanalytiques) les mots importants se disent le plus souvent sur le pas de porte, à l'instant de la fin ou du transit entre deux lieux. *C'est dans les coupures que ça parte*. Il en va de même jusque dans la vie des sociétés. La rupture ouvre aux désirs un espace dans le langage établi : paroles et fêtes révolutionnaires. Tout le problème est de savoir si cette parole née de la coupure sera complètement déliée (ab-solue) de l'ordre qui vient ou revient ensuite, et donc « oubliée » comme une fête sans lendemain, ou bien si et comment il est possible d'articuler sur un autre « lieu » et sur un ordre nouveau ce qui a parlé dans l'entre-deux, au moment du transit.
- 16 Ce problème est celui qu'Ignace entreprend de traiter en ce qui concerne le retraitant, lorsqu'il conjugue au passage à la limite la plus absolue une organisation très stricte de règles, de lieux-dits, de représentations compensatoires et de « chicanes »<sup>11</sup>. L'un rend possible la parole de désir que l'autre conduit à une manière d'ordonner sa vie. Le texte des Exercices a d'ailleurs été mis en place au moment où Ignace lui-même passe de son temps d'« illuminé » (*alumbardo*) à son inscription dans la vie scolaire, ecclésiale, bientôt administrative, c'est-à-dire au moment où il pratique lui-même cette articulation.
- 17 Le « Fondement » (auquel je me limite) maintient donc la coupure. Il fonctionne exactement comme le retour ou le passage au zéro qui permet la constitution d'une *série*. Il semble en effet que l'on accède à la plus grande « vérité » de la parole, à ce qui spécifie le

plus le *dire* par rapport au *faire*, là où la parole est le plus dépossédée de la chose, là où elle est dissociée de la résidence et de l'appartenance, dans le risque et la faille de l'entre-deux, au moment où *dire*, c'est précisément ne pas avoir de lieu, ou n'avoir plus d'autre lieu que la parole même. Alors reflue dans le langage, pour se faire parole, à demi-mot peut-être, ce qui ne peut plus être possédé dans la présence, dans la fréquentation, dans les secrètes appropriations qu'implique toute pratique. La « parole » est liée à la séparation. Elle surgit dans tous ces interstices où se marque le rapport du désir avec la mort, c'est-à-dire avec la limite. C'est l'absence, ou la dépossession, qui fait parler.

- 18 Cette expérience peut avoir des régimes différents. Elle est posée au seuil de la retraite comme un principe. Il y en aura des rappels ou des citations tout au long des Exercices. Ainsi, à la fin des grandes mises en scène des « méditations » (l'appel du roi temporel », « l'incarnation », les « deux étendards », etc.), les « colloques » (ou prières) semblent ouvrir de nouveau un point de fuite, mais désormais relatif à un lieu posé : il s'agit alors d'une *sortie*, alors que le « Fondement » se place à l'accueil du retraitant, comme une entrée, avant les Semaines de méditations.

## Le fondement d'un itinéraire

- 19 De toute façon, le « Fondement » n'est pas l'exposé d'une vérité universelle. Ce n'est pas un discours général d'où l'on pourrait tirer ensuite des conclusions particulières. C'est le schéma d'un mouvement ou, si l'on veut, d'un détachement. Relatif aux adhérences qui identifient le désir à un objet, à un idéal, à un état de vie ou à un langage religieux, il effectue un décollage. Il crée par rapport à tous ces objectifs ou à tous ces « lieux » une distanciation qui prend la forme de la parole pauvre et fondamentale. *L'évanouissement du déterminé* crée l'équivalent de ce que Rilke appelle « le langage de l'absence », « L'ouvert, c'est le poème ». La disparition des choses et le retour au silence ouvrent l'espace où apparaît le poème - « l'espace de la mort et l'espace de la parole »<sup>12</sup>.
- 20 Mais alors que Rilke tient le poème dans cet espace et définit l'un par l'autre, ici la confession du désir n'est pas poème, mais point de départ d'une *trajectoire*. Elle amorce une re-traversée et une réorganisation des conduites effectives. Elle énonce le principe même selon lequel une nouvelle articulation des pratiques va ou doit s'effectuer au cours de la retraite. De ce que le « Fondement » *rend possible*, on peut reconnaître le fonctionnement dans un certain nombre de procédures des *Exercices*. A titre d'exemples, j'en retiens deux qui me semblent particulièrement importantes (et qu'il faudrait comparer à la pratique de l'écriture, chez Ignace de Loyola<sup>13</sup>) : la construction de l'objet à partir du désir, et la pratique de l'écart.
- 21 La première procédure renvoie à la « volonté » telle que l'entendait le XVI<sup>e</sup> siècle. Elle a pour marque, dans les Exercices, cet *in quod volo*, (*lo que quiera* : ce que je veux) que l'on a tant de fois souligné dans les préambules des méditations ignatiennes. Elle repose sur le postulat d'une foi chrétienne : ce qu'il y a de plus profond et de moins connu en Dieu (l'inquiétante étrangeté de sa volonté) est ce qu'il y a de plus profond et de moins connu en l'homme (l'inquiétante familiarité de notre propre volonté). Aussi la tactique ignatienne ramène-t-elle le retraitant à l'indéterminé de ce vouloir en vue d'une nouvelle détermination de ses objets. On va du *volo* à son objet, itinéraire possible grâce au mouvement qui consistait d'abord à dégager des premières représentations où il était

fixé, voire gelé, un désir du retraitant. A cet égard, la construction de l'objet à partir d'un « vouloir » s'inscrit dans la ligne du « Fondement ».

- 22 Il en va de même pour la *pratique de l'écart*, un trait encore plus caractéristique, et complémentaire du précédent. Les scènes et les temps prévus pour les séjours successifs du retraitant en chacun de ces lieux ne composent pas l'exposé d'une doctrine, mais plutôt une série d'écarts chaque fois relatifs à la position antérieure. L'important n'est pas la « vérité » de chaque lieu, comme si l'on avait à parcourir les articles d'un *credo* ou d'un catéchisme. Ce qui importe, c'est la relation que crée, par rapport au lieu où l'on est, la « composition » d'un nouveau lieu. Les mises en scène (les méditations) ou les indications de mouvement (par exemple les demandes suggérées au retraitant) réitèrent le travail d'une différence et jouent le rôle d'un pas *de plus* à faire. Cette série n'organise pas des vérités, mais des opérations. Elle articule non des idées, mais des pratiques (ou des « exercices ») visant chaque fois à produire un effet de distance proportionné à la pratique antécédente.
- 23 Tel est le type de « discours » qu'a inauguré le « Fondement » en ouvrant un espace libre au désir et en mettant à distance les visées ou les représentations immédiates du retraitant.

## Un « discours » organisé par l'autre

- 24 Il y a bien « discours », mais au sens où le texte l'entend : un discours de pratiques. Le terme (*discurso*) intervient surtout à la fin des *Exercices*, dans les « Règles pour un plus grand discernement des esprits »<sup>14</sup>. Il désigne une série et un déroulement : d'une part un rapport entre des moments de l'expérience (« consolations », « désolations ») ou entre des lieux à parcourir (les points à méditer), et d'autre part le *sens* ou l'orientation de la série. Ainsi la « consolation » ou la « désolation » ne saurait être considérée en elle-même. Impossible d'affecter un sens à l'une ou à l'autre prise isolément, comme si l'une disait « l'agrément » de Dieu et l'autre son « déplaisir ». Le sens résulte de leur *relation* et de la direction qu'elle indique. Seul un déroulement est signe<sup>15</sup>.
- 25 Dans sa singularité, aucun moment n'a de valeur ; aucun lieu n'est vrai ou faux ; aucune objectivité n'est donc sacrée ; aucun langage n'est invulnérable. Ils ne *prennent sens* qu'inscrits dans une relation dynamique, en fonction des *trajectoires* du retraitant.
- 26 Cette analyse du mode sous lequel se manifeste le sens a pour réciproque une production technique : le texte multiplie artificiellement les protocoles destinés à faire apparaître des séries, grâce à un jeu de répétitions, de variantes, d'hypothèses arbitraires et de contre-mesures<sup>16</sup>. Le but n'est pas d'épuiser toutes les ressources d'une vérité, mais de construire un discours organisant, par une succession d'écarts, la manifestation du désir dans l'effectivité d'une situation : ce sera « l'élection » ou le choix. En somme, un calcul permet la production du sens.
- 27 A chaque étape, le système qui pose un lieu nettement découpé en fait donc le moyen de *faire place* à un autre, et ainsi de suite. Ces lieux sont donc séparés par une coupure qu'aucune explication ou idéologie ne surmonte et qui renvoie finalement à l'itinéraire effectué par le retraitant : la coupure entre les lieux est dans le texte la trace de l'autre auquel il est destiné. Déjà de cette manière, la composition de lieux permet le déploiement de démarches diversifiées, sans se substituer à elles. De la sorte, elle fait place à l'expérience dont elle organise l'explicitation. Aussi ne décrit-elle pas

l'expérience. Le récit est interdit, marqué seulement dans ces interstices qui indiquent la *place de l'autre*, hors texte.

- 28 Au long des *Exercices* prévus pour les quatre « Semaines », comme en leur principe et fondement, tout suppose le désir (ou la « volonté ») qui vient d'ailleurs, circule, s'essaie, et se manifeste dans une série de rapports aux objets présentés par le livret. Le texte lui-même fonctionne donc comme une *attente de l'autre*, un espace ordonné par le désir. Il est le jardin construit pour un marcheur venu d'ailleurs. Il marque par des coupures et des silences cette place qu'il n'occupe pas. Ce qui réunit les pièces ordonnées en vue d'un discernement, c'est l'absence de l'autre - le retraitant - qui en est le destinataire mais qui seul fait le voyage. Un voyage dont aucune description ni aucune théorie ne tient lieu.
- 29 A cette structure dont les compositions de lieux fournissent un premier indice, il faut ramener aussi la totalité des *Exercices*. Le livre est formé de grands blocs. La mise en place des quatre « Semaines », n'est que l'un d'eux, le second. Il est précédé d'un bloc *d'Annotations*, puis suivi d'un bloc rassemblant des *manières de prier*<sup>17</sup>, d'un autre constitué par une suite de schémas et de sélections *évangéliques*, et enfin d'une série de *Règles*. Ces ensembles correspondent à des fonctions différentes : aucune loi inscrite dans le texte ne les hiérarchise ou ne les vérifie autour d'un énoncé qui serait le centre ou la « vérité » des *Exercices*. Ils obéissent pourtant à une loi commune, mais posée hors d'eux et hors du texte. Leurs rapports entre eux se définissent par la relation que chacun entretient avec une extra-textualité, avec un non-énonçable. Cette partition ordonnée « tient » par son dehors. Ce qui veut dire aussi que cette pluralité pose son sens global comme autre. Le texte est structuré par cet *autre* qu'il ne dit pas - l'expérience du retraitant -, qu'aucun savoir ne remplace et auquel, par toutes les dispositions prévues, il est fait place.
- 30 Cette « manière de procéder » est une manière de faire place à l'autre. Elle s'inscrit donc elle-même dans le processus dont elle parle depuis le « principe », et qui, dans son déploiement total, consiste, pour le texte, à faire place au « Directeur » ; pour le directeur, à faire place au retraitant ; pour celui-ci, à faire place au désir qui lui vient de l'Autre. A cet égard, le texte fait ce qu'il dit. Il se forme en s'ouvrant. Il est le produit du désir de l'autre. C'est un espace construit par ce désir.
- 31 Le texte qui articule ainsi le désir sans prendre sa place ne fonctionne que s'il est pratiqué par l'autre et s'il y a un Autre. Il dépend de son destinataire, qui est aussi son principe. Qu'advient-il de ce texte, lorsque son Autre lui manque ? Le discours n'est plus qu'un objet inerte quand le visiteur qu'il attend ne vient pas et si l'Autre n'est qu'une ombre. Il n'en reste qu'un outil encore marqué par des présences disparues, si, hors de lui, il n'y a plus de place pour le désir qui l'a organisé. Il ne donne pas ce qu'il suppose. C'est un espace littéraire auquel seul le désir de l'autre donne sens.

---

## NOTES

1. La récente édition scientifique des versions du texte *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia* (éd. José Calveras et Candido de Dalmases, MHSJ, Rome, 1969) souligne l'importance de Favre dans l'élaboration et la diffusion des *Exercices spirituels*. La découverte ou la meilleure

connaissance des premiers montre de plus en plus le rôle qu'a tenu cet homme mort à 40 ans et aussitôt enterré dans les fondations de l'édifice.

2. Cf. Pierre FAVRE, *Mémorial*, édité par Michel de Certeau, DDB, 1960. Introduction, p. 7-101, surtout p. 73-76 : « Notre manière de procéder ».

3. *Exercices spirituels*, n° 119, 204, 350, etc.

4. C'est un simulacre, comme tout modèle qui vise à organiser une opération.

5. D'après les premiers Directoires sur les *Exercices*, quand le « Fondement » est donné, il n'y a pas (à la différence de tout le reste de la retraite) de durée fixée à la méditation (cf. MHSJ, *Direct.* Rome, 1955, p. 102, 434, etc.)

6. En particulier, le parallélisme entre le « Fondement » et l'*Enchiridion* d'Erasmus est frappant. Il a été souvent souligné. Cf. *Exercitia Spiritualia*, *op. cit.*, p. 56-58.

7. Cf. sur la portée de ce comparatif indéfini, Michel de CERTEAU, « L'expérience spirituelle », in *Christus*, t. 17, 1970, p. 488-498.

8. Cf. Pierre FAVRE, *Mémorial*, *op. cit.*, Introduction, p. 21 sq.

9. « Pour amender et réformer sa propre vie et son état », dit le texte, n° 189.

10. Cf. Pierre FAVRE, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 26 : « *Magistri in affectus* » disait on des premiers compagnons. « L'arbre renversé », image d'origine platonicienne (l'homme, « plante céleste »), est chez Favre le symbole archétypal de cette théologie ; cf. *ibid.*, p. 89-90.

11. C'est le « scénographe », le « fondateur de langage » ou *logothète*, l'organisateur de *texte*, que Roland Barthes analyse dans les « Exercices », in *Sade. Fourier, Loyola*, Le Seuil, 1971, p. 43-80.

12. Maurice BLANCHOT, « L'œuvre et l'espace de la mort », in *l'Espace littéraire*, coll. « Idées », Gallimard, Paris, 1968, p. 182-190.

13. Essentiellement, cette pratique de l'écriture - ou opération de lecture - se décompose en deux moments complémentaires. Il y a l'écriture en tant qu'elle *me fait parler* : elle éveille en moi ce que je n'aurais pas pu dire de moi sans elle ; elle tire de nous une parole, mais parole de *foi* parce qu'indissociable de l'altérité qui la rend possible. Il y a aussi l'écriture en tant qu'elle est *un objet destiné à produire des effets* : à ce titre, l'écriture n'apparaît pas comme un discours de vérité, mais comme un *moyen de faire* la vérité ; elle est donc « traitée » (comme on « traite » la bauxite), découpée et utilisée en fonction de règles qui ne dépendent pas d'elle et qui sont toutes relatives à une production.

14. *Exercices spirituels*, n° 333, 334, 336. Dans ses autres emplois (n° 19 et 243), il désigne aussi un parcours à suivre, l'ordre d'un déroulement.

15. *Exercices spirituels*, n° 331, 333.

16. Par exemple : si vous êtes porté à ceci, essayez l'inverse, etc. Cf. dans R. Barthes, *op. cit.*, p. 76-79 (« la balance et la marque ») l'analyse de ce système : « Un paradigme de deux termes est donné ; l'un des termes est marqué contre l'autre ».

17. Bloc dont fait partie la « contemplation pour obtenir l'amour » (*Exercices spirituels*, n° 230-237).

## NOTES DE FIN

\*. M. de CERTEAU, *L'espace du désir ou le « fondement » des Exercices spirituels*, *Christus* 20 (1973) 118-128.

AUTEUR

**MICHEL DE CERTEAU**

*Université Paris VII, Département d'Anthropologie, Institut Catholique, Faculté de Théologie*