



HAL
open science

Hypothèses sur les vœu dans la spiritualité du XVIIe siècle

Sophie Houdard

► **To cite this version:**

Sophie Houdard. Hypothèses sur les vœu dans la spiritualité du XVIIe siècle. Fables mystiques Savoir, expériences, représentations du Moyen Âge aux Lumières, Chantal Connochie-Bourgne et Jean-Raymond Fanlo., 2013, Aix-en-Provence, France. p.189-203. hal-01492106

HAL Id: hal-01492106

<https://univ-sorbonne-nouvelle.hal.science/hal-01492106>

Submitted on 4 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

FABLES

MYSTIQUES

SAVOIRS, EXPÉRIENCES,
REPRÉSENTATIONS
DU MOYEN ÂGE
AUX LUMIÈRES

SOUS LA DIRECTION DE

CHANTAL CONNOCHIE-BOURGNE
ET JEAN-RAYMOND FANLO



SENEFIANCE



Hypothèses sur le vœu dans la spiritualité du xvii^e siècle

Sophie Houdard

Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris 3

GRIHL

Dans un article où il regardait l'usage et la fabrication d'une « tradition » mystique à partir de la façon dont Jean-Joseph Surin avait été le lecteur de Jean de la Croix, Michel de Certeau soulignait le déplacement opéré par le jésuite des « grands symboles organisateurs de l'expérience sanjuaniste » vers des activités psychologiques et techniques produisant « une organisation nouvelle dont le fonctionnement déplace le matériau symbolique reçu du passé¹ ». L'étude éclairait un double foyer à l'œuvre dans l'écriture mystique : son inscription dans des langages reçus – ce que l'historien de la mystique appelait le « nous » d'un langage – et une interprétation singulière issue de l'appropriation de ce langage commun : Michel de Certeau notait ainsi à titre d'exemple comment Surin retaillait les images du carme espagnol pour y inscrire des états (psychologiques) ou des conduites (morales), « indices d'une autre époque² », et signes pour nous de ce que le discours des mystiques prend place dans un temps, dans une histoire, dans des savoirs.

Cette relation qui fait qu'aucun discours mystique ne « tient » jamais tout seul nous oblige à ne pas considérer qu'il dépend d'un contexte qui attendrait qu'on le mette au jour mais d'un rapport d'usage et de déplacements qu'il faut à chaque fois préciser. Le vocabulaire du vœu et du contrat me permettra de vérifier quelques hypothèses qui concernent les mutations du langage mystique au xvii^e siècle et des savoirs auxquels il emprunte pour dire l'expérience et en fournir des représentations.

1 M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, chap. 2, p. 58.

2 *Ibidem*.

Les contrats de Jean-Joseph Surin : la vie mystique comme transfert de propriété

La difficulté m'était apparue à la lecture des *Contrats spirituels* que le chanoine Étienne Catta avait découverts en 1939 aux archives de la Visitation de Nantes dans un cahier manuscrit qui portait le titre *Les Poésies spirituelles du RP Jean Joseph Surin sur les divers estats de l'amour divin*. Aux quinze poèmes s'ajoutaient quatorze pièces que le chanoine jugeait authentiques et dans lesquelles Jean-Joseph Surin traduisait selon lui, « sous une forme juridico-mystique [...] les effusions de son amour³ » : c'est encore à l'éditeur que l'on doit ce titre de *Contrats* qui identifiaient une série d'actes juridiques ou notariés dont Surin aurait semble-t-il dressé l'inventaire de sa main et dont il aurait élaboré l'étrange collection.

Datée du 19 octobre au 29 décembre 1655 la série a très vraisemblablement été dictée au moment même où Surin sortait des « peines » qui avaient été les siennes pendant presque dix-huit années après son séjour comme exorciste à Loudun⁴. C'est au moment où il se rendait à La Croix dans la propriété de M. Du Sault qu'il aurait rédigé son « Testament de l'âme », premier et étrange de ces actes juridiques qui scellait sa « guérison » par une donation de soi étant « sur le point de mourir », mais d'une mort que l'auteur désignait cependant comme une « mort mystique et morale⁵ ». Étienne Catta, leur éditeur attentif, voulait y voir une pieuse récréation, celle d'un fils et neveu de parlementaires qui exploiterait un savoir et un vocabulaire reçus. Michel de Certeau évoquant ces écrits dans son édition de la *Correspondance* de Surin notait que le « lyrisme du mystique s'exprime selon toutes les règles d'une stricte procédure », laissant affleurer sous la « rigidité du style juridique » la « vie étouffée » de Surin⁶. J'avais quant à moi été frappée par l'intensité de l'économie spirituelle que le jésuite élaborait à partir du savoir et du vocabulaire juridiques de l'école de droit naturel que Jean-Baptiste Daumat mettait en place dans les mêmes années pour encadrer le régime des obligations du droit

3 Étienne Catta, « Introduction » à Jean-Joseph Surin, *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, par Ét. Catta, Chanoine honoraire de Nantes Docteur ès lettres, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957, p. 14.

4 Jean-Joseph Surin a été l'exorciste particulier de la supérieure des ursulines de Loudun, Jeanne des Anges, durant la célèbre possession de 1634 à 1637 : renvoyé à Bordeaux quand son état psychique se détériore, il sombre dans un état de prostration, d'angoisses, ce « furieux mal » comme il l'appellera plus tard, jusqu'à sa guérison qu'il date d'octobre 1655. C'est chez M. Du Sault, conseiller au siège présidial de Guyenne, à La Croix près de Bordeaux où il séjourne souvent durant ses « peines », qu'il rédige ses *Contrats*.

5 *Contrats spirituels*, *Op. cit.*, p. 167 : « Testament de l'Ame. L'Ame sur le point de mourir du tout a soy-mesme a fait et dressé son testament en cette sorte ». L'orthographe est celle que l'éditeur Étienne Catta a choisie de conserver au vu des manuscrits.

6 J.-J. Surin, *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, 1966, p. 517.

civil⁷. Le manuscrit des *Contrats* méritait qu'on interroge le fonctionnement de ce « style juridique », et pas seulement comme la forme d'un empêchement encore actif (Surin n'est pas encore totalement guéri en effet) ni la manière de dire une certitude inacceptable (celle d'avoir été damné pendant toutes ces années) : il me semblait plutôt que le langage juridique élaborait une « forme de vie » mystique dont la forme contractuelle et commerciale était déterminante. Il était donc très important de regarder de près le fonctionnement de la dette, des intérêts et des échanges dont la modernité juridique était très impressionnante en regard d'une anthropologie mystique avec laquelle elle formait une curieuse synthèse : un *Testament de l'âme*, un *Codicile en suite du Testament*, un *Contrat de mariage entre Jesus Christ et l'Ame*, une *Donation entre vifs faite en faveur de Jesus-Christ par un sien Serviteur*, un *Serment de Fidélité preste a Jesu [sic] Christ*, un *Contrat de Société Perpétuelle avec la Croix*, un *Contract d'Echange entre Jesus-Christ et l'Ame*, une *Transaction entre Jesus Christ et l'Ame*, *Denonciation, avertissement et sommation de tous les hommes d'aimer Jesus-Christ*, un *Ajournement Personnel à une Dame de comparoitre devant J.C.*, *Tres Humble reconnaissance de la créature envers son Seigneur J.C.*, *Contract de Servitude vers Notre Seigneur Jesus Christ*, un *contrat de totale conversion vers Notre Seigneur JC*, *2de Requete A J.C.N.S*, forment un ensemble d'écrits destinés à pervertir ou à déplacer le modèle éthico-économique de l'échange en train de s'imposer dans l'espace social du XVII^e siècle⁸. Les *Contrats* de Surin engagent en effet un sujet doté de droits et d'avoirs dans une relation de « donation pure et simple » de soi à Dieu, sous la forme d'obligations entre Dieu et Je, le signataire étant à la fois le sujet et l'objet d'un échange ou d'un commerce absolument désintéressé, au sens fort que ce terme possède dans la littérature mystique :

Premièrement je declare et constitue mon héritier de tous mes biens mon Seigneur Jesus C. voulant qu'après ma mort, il soit maistre universel de tout ce qui m'appartient, pour en disposer à sa volonté. C'est à dire de tous mes dits biens, meubles et immeubles, patrimoine et acquêts, du corps, de l'ame, de l'intérieur, de l'extérieur et de toutes mes facultés sans qu'il y ait rien qui ne soit absolument a luy⁹.

La force de ces écrits était impressionnante et elle l'est encore : le sujet, parfois nommé Jean Joseph Surin, mais plus souvent anonymé sous la lettre N., s'y présente dans chaque pièce, dans un inventaire de soi où s'articulent l'avoir et l'être selon une logique paradoxale, le sujet s'affirmant à proportion de son obéissance absolue à Dieu ou Jésus-Christ et de sa totale désappropriation (par donation, abandon de soi, servitude, dot, obligation, etc.) et abnégation.

7 Nous nous permettons de renvoyer à notre article, S. Houdard, « *La donation pure et simple*: la mystique contractuelle chez Jean-Joseph Surin », *Littératures classiques*, 40, 2000, p. 295-309.

8 Cette analyse des *Contrats* de Surin fournissait un chapitre complémentaire, davantage axé sur le vocabulaire juridique, à celui que M. Bergamo avait donné, selon un axe plus anthropologique, dans *La Science des Saints Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992, « Le pur amour face à la loi de l'échange », p. 161-269.

9 « Testament de l'Ame », *Contrats spirituels*, op. cit., p. 168.

En 1637, Surin entrait dans le temps de sa longue maladie, en décembre de la même année il perdait son père, tandis que sa mère faisait don au collège jésuite de la Madeleine de Bordeaux de ses biens ; plus tôt en 1626, le père de Surin, Jean, avait fait une donation pure et simple au même collège, en particulier la maison de Chelivettes où, durant le temps de sa maladie, Surin sera tenu éloigné des autres et reclus¹⁰. Les donations matérielles et mystiques constituent autre chose qu'un contexte social et familial, elles sont le terreau de la négation, de l'abandon, de la destruction qui est au cœur de la mystique au XVII^e siècle, comme l'a si bien montré Jacques Le Brun¹¹. On notera que ces écrits se rapprochent de ce que Michel Foucault dans sa réflexion sur le pouvoir pastoral écrit du sujet qui s'y constitue dans un « rapport de servitude intégrale », le « mode d'individuation » ne passant pas par l'affirmation du moi, mais par « sa destruction¹² », prolégomène au bio-pouvoir où le sujet moderne se constitue dans la conscience de son assujettissement aux pouvoirs et des *formes de vie* qu'il détermine.

Mais le plus remarquable dans ces écrits juridico-mystiques reste peut-être la forte impression produite sur ceux qui lisent ces textes, moins à cause d'une singularité inouïe que du contraire : la mobilisation du modèle juridique – l'éthique économique fondée, chez Daumat, sur l'intérêt et le profit – et son détournement étant destinés, avec une rigueur théorique étonnante (obsédante), à mettre en place une forme de vie mystique anti mondaine, voire anti humaine, selon le droit d'une société mystique dont Surin élaborait les règles de fonctionnement dans le déplacement ironique de celles de la société ordinaire. Les poésies, les contrats constituent chez Surin des sortes de théories décalées, des manières d'écrire la radicalité d'une abnégation qui reste difficilement théorisable autrement et dont quantités de lettres offrent un complément, comme cette exhortation figurée sous la forme d'un voyage à une ursuline de Loudun datée de 1637 :

Il se présente à nous des troupes de voyageurs pour être conduits au pays du pur amour. Mais nous ne choisissons que des personnes destinées à tout souffrir. Peu de gens se trouvent propres à faire de grands progrès dans le chemin qui mène au terme où ils prétendent arriver, parce qu'il n'y en a que très peu qui veuillent assujettir leur raison. Cet assujettissement est incommode à la nature. Mais la grâce adoucit tout et nous espérons d'elle une grande assistance. Ayez le courage de renoncer à vos lumières et vous serez très bien reçue¹³.

L'écriture juridique de Surin continue de produire une étrangeté forte, qui est moins due à un contenu (on trouve des éléments identiques chez Lallemand par

10 M. de Certeau a reconstitué dans un dossier très complet la généalogie de la famille de Jean-Joseph Surin (et Arréac par sa mère) jusqu'à leur ruine au moment de la mort du jésuite, *Correspondance, op. cit.*, « Appendice I », p. 1685-1720.

11 J. Le Brun, *Le Pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire*, Paris, Gallimard, 2009.

12 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil/Gallimard, 2004, p. 183.

13 *Correspondance, op. cit.*, Lettre 142, à la Mère Angélique de Saint-François, p. 421.

exemple¹⁴) qu'à un juridisme presque obsessionnel, cette « rigidité juridique » évoquée par Michel de Certeau qui appartient à la configuration mystique au sens où elle est une « figure » pour penser l'abandon total à Dieu¹⁵.

Le vœu religieux dans la spiritualité : le travail de la parole efficace

Il est frappant de constater que quantités d'écrits spirituels laissent une place importante aux vœux en tant qu'ils permettent de formuler des engagements, des promesses et des obligations que le sujet contracte avec Dieu, sans approcher cependant la rigueur hallucinée de Surin. Qu'il s'agisse de religieux ou de laïques, beaucoup insistent sur un ou des vœux de religion plutôt que des vœux religieux au sens institutionnel étroit du terme¹⁶. Dès lors, les contrats de Surin pourraient être seulement la partie émergée de modes d'obligation qui manifesterait un changement de configuration sous la forme d'une mutation juridique du vœu ; de ce point de vue la nature juridique soulignerait un processus peut-être plus général de déplacement du vocabulaire qui structure l'engagement et l'adhésion de la sphère politico-religieuse à la sphère politico-juridique du droit privé ou en tout cas ses prolégomènes. En tout cas, une étude qui prendrait en écharpe le vœu et contrat devrait observer le fonctionnement du paradigme de la parole efficace qui est à l'époque moderne au cœur des débats portant sur les sacrements (dans la vie religieuse), les promesses (dans la vie civile) et le serment (dans la vie politique) : les « formes de vie » mystiques y trouveraient elles aussi leur inscription¹⁷.

14 Surin a fort bien pu trouver chez Louis Lallemand, instructeur du Troisième An, les éléments de sa spiritualité : la vraie grandeur consiste dans l'assujettissement au bon plaisir de Dieu qui est souverain sur les cœurs (sur l'intérieur) qui sont hors du domaine des puissances séculières et même de l'Église, voir L. Lallemand, *Doctrines spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959 et surtout la nouvelle édition augmentée, éditée et présentée par D. Salin, Desclée de Brouwer, 2011.

15 Les contrats de Surin permettent d'approcher au plus ce voisinage que notait M. de Certeau entre la mystique et la révélation schreberienne, quand il notait que pendant la nuit de 1894, une voix ne cessait de dire au président *Luder*, c'est-à-dire charogne, pourriture, où il voyait parmi les analogies, celle de la pulsion de mort, rêve de destruction du langage religieux, *Luder* nommant le sujet comme « rapport à la décomposition du corps symbolique, institution identificatrice », p. 223 ; « l'appellation nouvelle se donne comme programme d'être », nom insultant chez Schreber, anonymat de la chose donnée en usage à Dieu chez Surin, car la folie « n'est pas une folie passagère, particulière elle est générale. Elle tient toute institution qui assure un langage de sens, de droit ou de vérité. » *ibid.*, p. 226, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, 1987. Voir l'étude de Freud sur le Président Schreber, *Cinq psychanalyses*, PUF, 1954.

16 Spirituel et mystique ne sont pas des synonymes. Si leur emploi dans cet article paraît les rendre équivalents c'est parce que le domaine de l'histoire de la spiritualité me paraît plus large que celui de l'histoire de la mystique qu'elle englobe tout en s'en distinguant. La spiritualité se soustrait elle-même à la fixation dans un domaine de sens, se démarquant d'une histoire de la théologie, de la mystique et de la philosophie. C'est au carrefour de ces négations et de l'opacité qui en résulte que se situe le domaine de la spiritualité. Voir, P.A. Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne, perspectives de recherche », *Recherche de Science religieuse*, 2009/1, t. 97, p. 33 à 55.

17 Dans un travail à paraître et qu'A. Boureau a eu la gentillesse de me faire lire, l'auteur élabore une *Histoire du vœu à l'époque médiévale* en partant de l'interrogation suivante : « comment et pourquoi

On peut songer aussi au rôle joué dans la définition de la souveraineté monarchique par le pacte démoniaque (une autre forme de l'anti-monde avec laquelle la vie mystique est bien souvent liée). Pour Jean Bodin, le fondement du crime de lèse-majesté divine et humaine n'est pas un fait mais un acte de parole (le pacte exprès ou tacite, écrit ou pas) adressé à Satan par la sorcière jurée « d'une pure, franche et libérale volonté¹⁸ ». Pour le publiciste Bodin, le pacte suffit à condamner à mort, indépendamment de tout maléfice commis : l'accent porté par le juriste sur la « convention » démoniaque au détriment du fait criminel, au moment où il met en place sa théorie de la souveraineté monarchique n'est pas un hasard, l'insistance permet de voir le rôle que la parole de promesse acquiert dès lors qu'une volonté s'en saisit dans la dérive singulière, ici perverse, du séparatisme sectaire¹⁹.

Pourtant et à la différence du contrat mystique tel que Surin l'élabore, le vœu paraît déjà désuet au xvii^e siècle, les grandes synthèses doctrinales sur le vœu sont absentes à l'époque moderne, comme si depuis l'époque médiévale marquée par les travaux des canonistes et les polémiques qui ont traversé les ordres mendiants à propos du vœu de pauvreté, le vœu était devenu une question somme toute secondaire²⁰. Dans un article, Louis Cognet se demandait d'ailleurs pourquoi les auteurs spirituels du xvii^e siècle qui avaient fondé des congrégations et travaillé à réformer les ordres religieux au moment de la Contre Réforme, étaient à ce point indifférents aux vœux de religion²¹. Selon lui, la réponse était à chercher dans la défiance désormais installée à l'égard des réguliers dont on critiquait les revenus, les exemptions et évasions fiscales, en somme les compromissions avec l'ordre économique des familles et du monarque grâce au système bénéficiaire et à celui de la commende. Il est certain aussi que la charge de Luther contre les vœux monastiques en 1521 avait laissé des traces : il les avait dénoncés et repoussés en tant que pratique politique temporelle (ce que montraient les dispenses pontificales)

substituer des paroles à un mouvement intérieur ? » Cette histoire irait de saint Augustin à Luther en 1521, pour sombrer malgré quelques *revival* dans le magasin des vieilleries catholiques. Le vœu dans la mystique à l'époque moderne constitue sans doute l'un des lieux où s'effectue ce retour d'une parole efficace.

- 18 Satan ne « force personne de renoncer à Dieu ni de se vouer au diable : ains au contraire sur toute choses il demande une pure, franche et libérale volonté de ses sujets et contracte avec eux par convention. » ; « Car quand bien le sorcier n'aurait jamais fait mourir ni maléficié homme, ni bête, ni fruit, et même qu'il aurait toujours guéri les hommes ensorcelés, et chassé la tempête [...] si est-ce que pour avoir renoncé à Dieu et traité avec Satan, il mérite d'être brûlé tout vif [...]. Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, 1587, Slatkine Reprint, 1989, p. 260 et p. 262.
- 19 N. Jacques-Chaquin, « Demonic Conspiracy », *Changing Conceptions of Conspiracy*, dir. C.F., Graumann et S. Moscovici, New-York-Berlin, Springer Verlag, 1987.
- 20 Sur le vœu, nous renvoyons à quelques travaux récents importants : « Pour une histoire comparée du vœu », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, A. Boureau dir., avril 1996, 16 ; A. Boureau, « Le vœu, la dette et le contrôle pontifical des échanges au début du xiii^e siècle », *Annales Histoire, Sciences sociales*, 2, avril-juin 2012, p. 41-449 ; *Rendre ses vœux, les identités pèlerines dans l'Europe moderne xv^e-xviii^e siècles*, sous la direction de Ph. Boutry, P. A. Fabre, D. Julia, Editions de l'EHESS, 2000.
- 21 L. Cognet, « Les vœux de religion dans la spiritualité française du xvii^e siècle », *Cahier Eudistes*, 6, 1963, p. 47-53.

nourrissant une fausse perfection et constituant une entrave puissante à la liberté évangélique, ce qu'il concluait par une formule efficace « Puisque donc tout cela n'est qu'invention, mensonge et vanité, les vœux monastiques sont nuls et n'obligent personne²² ». Comme on le sait aussi, c'est du côté des congrégations séculières, sous l'autorité des évêques et dans l'esprit du Concile de Trente, que les spirituels se tournent en France majoritairement au lendemain des guerres de Religion. Le vœu religieux est, dans ce contexte, dénoncé comme une pratique extérieure purement institutionnelle relevant d'une politique ecclésiale qui s'accorde mal avec l'esprit du sacerdoce séculier.

Le vœu chrétien, comme acte de spiritualité et de volonté personnelle était en effet depuis longtemps devenu un objet juridique, relevant moins de la conscience individuelle que des collectivités arbitrées par une autorité, en l'occurrence pontificale, et c'est ce modèle qui devient l'objet de critiques ou de défiance au moment où les pouvoirs du roi, du pape, de l'évêque sont âprement discutés en France. C'est ainsi que François de Sales le conçoit dans sa correspondance spirituelle ou dans son *Introduction à la vie dévote* : selon l'évêque de Genève, les trois vœux (obéissance, chasteté et pauvreté) doivent être observés au lieu que d'être seulement voués (ratifiés, pensés promis), car s'ils contribuent à « l'état de perfection » (état de vie monastique), rien ne prouve que ces religieux mènent une vie parfaite et qu'ils pratiquent ces conseils évangéliques qui donnent beaucoup de grâce et de vertus, mais qui ne garantissent pas la perfection qui dépend de la seule charité²³. François de Sales a d'ailleurs résisté longtemps à l'idée d'introduire des vœux solennels à la Visitation, les vœux simples lui paraissant suffisants sans entraîner de conséquence canonique ou sociale. Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, Théotime est appelé à s'assujettir à Dieu comme le fait une fille à son époux par « libre élection », et comme le fait un gentilhomme qui se soumet au service d'un prince étranger ou d'un supérieur dans un ordre religieux : François de Sales n'écrit pas le mot de vœu, préférant la notion de « conformité à la volonté signifiée » de Dieu par laquelle « Dieu désire d'un vrai désir que nous fassions ce qu'il déclare »²⁴.

François de Sales invoquant une volonté libre, non violentée, faite de désir réciproque et de « faveur » tâchait de renouer avec une histoire du vœu dégagée de la pesanteur institutionnelle, pour la doter d'une force langagière performatrice quasi immatérielle²⁵.

22 Luther, *De votis monasticis judicium*, 1521, *Œuvres*, M. Lienhard, dir., Gallimard, La Pléiade, 1999 ; du même, *Confession d'Augsbourg*, article 27, « Des vœux monastiques » : Luther distingue le vœu commun du baptême nécessaire au salut du vœu simple de religion qui n'octroie pas, comme les canonistes le prétendent, une plus grande perfection à la vie monastique à laquelle prétend « cette fausse apparence de pauvreté, d'humilité et de chasteté ».

23 *Introduction à la vie dévote*, in *Œuvres*, La Pléiade, p. 161.

24 *Ibid.*, *Traité de l'Amour de Dieu*, p. 719.

25 Voir les travaux déjà cités d'A. Boureau.

Histoires de vœux : les pouvoirs de la fiction

Si le vœu disparaît de la réflexion théologique pour se cantonner dans le domaine étroit du droit canonique, et si son sort paraît réglé au début de l'époque moderne il est curieusement au centre de quantités d'histoires tragiques et dévotes comme d'autres dispositifs fictionnels. Il y intervient par exemple comme parole qui oblige celui qui l'a imprudemment formulée : c'est le cas des vœux malheureux de Thésée dans *Phèdre* de Racine ou ceux d'Idoménée dans le *Télémaque* de Fénelon. La fiction romanesque ou théâtrale observe alors les effets d'une parole promise aux dieux, fussent-ils païens, qui engage ceux qui l'ont prononcée et qui ont invoqué leur nom, elle regarde comment ceux qui ont promis sont liés à ce qui est un contrat de promesse fondé sur un échange, une économie (on pourra racheter le vœu par exemple). Le vœu est en effet bien présent dans les écrits du xvii^e siècle sous la forme de vœux secrets (qu'on pense aux malédictions, aux adresses à la Fortune, aux vœux calendaires) dont la fiction peut élaborer les effets et rendre sensibles toute une théorie plus moins élaborée de la parole qui lie.

Mais les vœux sont surtout nombreux dans les récits édifiants destinés à convertir les lecteurs mondains du début du xvii^e siècle. Ils ponctuent les étapes d'un itinéraire spirituel qui sans les engagements écrits ou seulement pensés serait difficile à repérer derrière les épisodes d'un récit d'aventures héroïques et profanes qui masquent le projet dévot ou le voilent pour le rendre plus attractif. Dans ces narrations, les vœux (vœux de pèlerinage, de chasteté, vœux à la Vierge, etc.) viennent en conclusion d'un récit pour sceller une vie d'ascèse après les aventures romanesques du couple héroïque arrivé au port, c'est-à-dire à l'ermitage ou au couvent et décidé à se quitter pour servir Dieu²⁶. Il est remarquable que les récits grâce à la fiction « naturalisent » des débats qui ne vont pas de soi, faisant comme si l'enchaînement narratif valait comme causalité théorique : ainsi la question du vœu de chasteté et des empêchements au mariage qui est une affaire sensible, politique autant que religieuse, depuis l'ordonnance de Blois de 1579.

C'est grâce au vœu, comme promesse de se donner à Dieu, que Philippe d'Angoumois tente ainsi d'attirer à une vie d'ascétisme sévère le jeune Gaston d'Orléans pour lui faire remplir les conditions d'une deuxième conversion qui soit une action héroïque de dévouement²⁷ : le modèle célèbre d'Ange de

26 Ainsi par exemple *Les Saintes inconstances de Leopold et de Lindarache*, Henri de Lisdam, Paris, François Huby, 1619.

27 « Quand Dieu nous touche, allons et suivons le, bien qu'il pleuve des flèches ; nos courages où il y va de son honneur ne doivent rien craindre ; les dangers qu'on propose à ceux qui le veulent servir, ne doivent rien craindre ; les dangers qu'on propose à ceux qui le veulent servir, doivent les rendre plus vigoureux, les adversitez plus fermes, les difficultez plus roides, les combats plus vaillans, les assauts plus hardis, jamais et il est vray, Dieu ne donne pour l'ordinaire des heureux sucez à ce que l'on entreprend pour luy, sinon aux courges qui ne blémissent point de peur à la bataille », *Royales et divines amours*, np ; cité par N. Oddo, « "Pensez que je parle à des esprits profanes" : Philippe d'Angoumois et la dévotion pour mondains », *Littératures classiques*, 79, 2012, p. 46.

Joyeuse, capucin autorisé par le pape à quitter temporairement la vie religieuse pour prendre le commandement des armées ligueuses en Languedoc à la mort de son frère Scipion²⁸, permettait de faire l'éloge du vœu comme puissance de donation de soi, promesse volontaire et singulière, tout en montrant au frère du roi qu'une puissance absolue, comme celle du pape, pouvait dispenser d'un vœu solennel selon l'utilité politique. En devenant l'instrument de mesure dans la fiction du degré d'autonomie de la promesse et des choix de vie, le vœu est un élément de la mise en intrigue de la « vie spirituelle », comme « forme de vie », de manière à illustrer les différences entre le tribunal externe qui vérifie le respect du serment et le tribunal pénitentiel, qui dans la conscience, délibère du péché commis. La fiction était mieux à même de traiter de questions destinées à un lectorat mondain, en tout cas pas forcément religieux et donc en principe soumis au droit civil : la fiction traite de ces nouveaux domaines qui échappaient au droit canonique cantonné à la vie des religieux, en ouvrant l'espace de l'éthique et de la conduite de soi aux pouvoirs de persuasion de la narration.

Dans les *Histoires tragiques* de Rosset comme dans celles de Camus, le vœu et le mariage (auquel la doctrine du vœu est liée) permettent ainsi de travailler les relations entre liberté individuelle, devoirs familiaux et autorité paternelle et mesurer, souvent tragiquement, le procès d'autonomisation de la personne²⁹. Le vœu de religion occupe une place importante dans les fictions, Jean-Pierre Camus lui-même, tout hostile qu'il est aux réguliers, s'en sert pour discuter et produire une légitimité juridique religieuse face à l'essor du droit monarchique. Le plus frappant est que le vœu est saisi dans tous ces cas comme une parole qui oblige et c'est moins ou pas seulement la question institutionnelle qui l'emporte que la force du dire (ou de l'écriture), la force d'un désir (du Ciel ou de la Nature). C'est dans la puissance potentiellement anarchique du vœu qu'il trouve à jouer un rôle chez les spirituels qui cherchent à domestiquer ce désir par l'institution d'une promesse tenue et à produire une sphère de conduite et de décision³⁰.

28 La question des vœux qui se superposent ou s'annulent, celle de la libération des obligations (peut-on revenir en arrière ?) est cruciale au moment où les pouvoirs décisionnels civils et religieux sont l'objet de discussion dans l'Église gallicane en particulier dans les affaires qui entourent le mariage et l'entrée au couvent et qui mettent en rivalité le pouvoir du roi et du droit civil face à la décision personnelle et du choix de vie.

29 Voir par exemple, l'Histoire de la religieuse forcée Mélisse dans les *Histoires tragiques* de Rosset, 1619, (histoire XX, Bibliothèque classique, 1994), histoire dans laquelle les inclinations naturelles et les passions l'emportent sur les vœux. L'autonomie de la personne dont l'histoire souligne le processus se gagne ici tragiquement par la violence et la mort de la fille, comme si à l'*hybris* paternelle répondait la fureur de la fille. Voir le travail de Th. Pech sur le fonctionnement juridique dans les *Histoires tragiques*, *Contre le crime Droit et littérature sous la Contre Réforme*, Paris, Honoré Champion, 2000.

30 Chez Louis Lallemand le vœu n'est pas grand chose dans le projet de perfection qui est de l'ordre d'un désir. Mais s'adressant à de jeunes religieux, il écrit aussi que les vœux « nettement gardés » permettent d'arriver à la perfection et qu'en aucun cas la dispense des vœux ne doit être acceptée au risque sinon d'être apostat (*Doctrine spirituelle*, *op. cit.*, p. 130) : le vœu me paraît le moyen de construire un *habitus* spirituel.

De quelques vœux en contexte spirituel

Michel de Certeau écrivait dans *L'Écriture de l'Histoire* à propos du repli ou du retrait mystique au début de l'époque moderne suite à la dissipation des rêves politiques du parti dévot :

Les comportements religieux qui manifestaient un sens chrétien dans une pratique sociale se brisent. Il y a dissociation entre l'exigence de dire le sens et la logique sociale du faire. L'affirmation d'un sens chrétien s'isole dans un dire et semble de moins en moins compatible avec l'axiomatique des pratiques³¹.

En d'autres termes, la vie spirituelle se détache au xvii^e siècle des institutions ecclésiales, et toute la difficulté est et sera de refonder une communauté non sur un corps (unitaire ou sacramentaire) mais sur des individus à qui Dieu « parle » intérieurement, avec lesquels il communique. On peut alors peut-être avancer l'hypothèse que les spirituels saisissent cette fracture entre une pratique et un sens en faisant jouer à une forme institutionnelle comme le vœu le rôle d'une parole individuelle, fortement ancrée dans un désir de Dieu (dans les deux sens du terme) : avec le vœu religieux (plus que de religion), les spirituels renoncent librement à leur liberté, recomposent un corps de saints modernes (une communauté d'individus) en s'aliénant à Dieu.

Il faudrait vérifier cette hypothèse à partir de quelques cas célèbres qu'on ne fera qu'évoquer ici. À propos du « Contract de servitude vers Nostre seigneur Jesus Christ », Étienne Catta suggère une origine thérésienne à ce texte, renvoyant le lecteur au *Château de l'âme* où Thérèse fait de l'esclavage la forme même de la vie spirituelle. Par contre, il lui paraît nécessaire de souligner les différences avec le contrat de servitude de Bérulle, celle-ci étant « une servitude d'état » relevant de notions théologiques relatives au mystère de l'Incarnation, là où chez Surin la servitude serait « une servitude d'action liée fortement aux *Exercices* d'Ignace³² ». S'il ne fait pas de doute que les traditions spirituelles sont différentes entre Bérulle et Surin, c'est peut-être la forme qui distingue un vœu puis un contrat qui m'arrêtera un instant. L'affaire du vœu de servitude qui met aux prises Bérulle et un certain nombre de couvents de carmélites hostiles à son « gouvernement » s'est, on le sait, focalisée sur le vœu, en faisant le procès du caractère opaque voire peu orthodoxe de ce qui paraissait être un 4^e vœu de religion obligatoire. Les ouvrages de Paul Cochois³³ et Michel Dupuy ont souligné l'importance de la mystique dionysienne et du christocentrisme, Stéphane-Marie Morgain a montré de son côté la dimension absolutiste du modèle bérullien qui substitue la vertu d'obéissance totale à

31 M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 197.

32 *Contrats spirituels*, op. cit., p. 194.

33 P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1963 ; M. Dupuy, *Bérulle et le sacerdoce. Étude historique et doctrinale*, « Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétienne », n°7, 1969.

la pénitence si forte à l'époque précédente³⁴. Dans la servitude que Bérulle construit dans les termes de l'essentialisme et dans ceux de la politique du souverain ou du maître, la question du vœu, c'est-à-dire du type de parole et de la forme de l'engagement a toujours été un peu négligée. Pourtant quand Bérulle publie en 1625 le *Narré de ce qui s'est passé sur les Elevations suivantes à Jésus et à la très-sainte Vierge*, il insiste sur la nature du formulaire destiné seulement à quelques religieuses choisies, « en forme d'oblation simple et non pas en forme de vœu » (p. 385), même si « quelques âmes désireuses et accoutumées de servir Dieu en l'estat et la forme de Vœu, l'ont voulu et l'ont eu en cette forme », enfin il rappelle que si vœu il y a eu, la promesse ne portait que sur celle de ne pas « désavouer » l'« hommage et servitude ». Et Bérulle d'insister sur le fait que le vœu ne porte que sur cela : il n'est pas un vœu de religion, il n'est pas solennel, mais il est simple, « particulier », obligeant et non obligatoire. Au lieu de favoriser les « dévotions nouvelles » comme on l'accuse, Bérulle défendrait donc un état de dépendance qui n'est pas tant d'institution que d'intention, de libre volonté³⁵. Même si depuis avril 1614 il a été désigné par un bref visiteur perpétuel des Carmélites de France (ce que contestent certaines branches du Carmel qui se veulent fidèles à l'esprit de Thérèse), les religieuses font le vœu, selon lui, de ne jamais désavouer « l'intention de dévotion » qui est celle de Bérulle lui-même, prêtre et visiteur du carmel, médiateur dionysien de Jésus-Christ³⁶. L'institution est donc ce qui garantit l'obéissance pure à une oblation permanente que seul celui qui lie peut délier, car pour Bérulle le vœu de religion dépend d'une volonté humaine alors que la consécration sacerdotale est une initiative divine qui « garantit » la promesse passée³⁷.

Quelle pourrait être alors la réponse à la question de savoir pourquoi le vœu hante, fait retour dans la littérature spirituelle ? Une réponse provisoire pourrait être que le vœu permet de détruire la nature pour que l'engagement de la volonté l'emporte sur le sensible et l'imagination, et pour que la volonté libre soit première : d'où le « renouvellement » contre les inclinations et les tentations, qui font que rien n'est jamais acquis et que c'est « tous les jours » qu'il faut les renouveler (chez Mademoiselle le Gras, chez l'ursuline Marie de l'Incarnation), ou tous les ans comme chez les sœurs de Saint Vincent de Paul. Le vœu dépend et rend sensible l'ordre d'une vie précaire ; il court-

34 St.-M. Morgain, *La théologie politique de Pierre de Bérulle*, Paris, Publisud, 2001 : l'auteur cite l'Oblation à Jésus de Bérulle, « Usez de moi selon votre puissance et votre bon plaisir », p. 191 ; il montre que la dévotion espagnole à la Vierge, à l'origine de la « servitude », est transférée par Bérulle au Christ. Posée dès 1611, elle sera ensuite proposée sous forme de vœu.

35 Le rôle du vœu dans les écrits mystiques serait celui de proposer une « forme-de-vie », selon l'expression employée par G. Agamben, *De la très haute pauvreté Règles et forme de vie Homo Sacer IV, 1*, tr. fr. Paris, Rivages Poche, 2013, à propos de la règle franciscaine qui est une promesse inconditionnée et indivisible de la règle et de la vie, p. 80.

36 St.-M. Morgain, p. 286 *Pierre de Bérulle et les carmélites de France, La querelle du gouvernement 1583-1629*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

37 P. Cochois, *Bérulle initiateur mystique, les vœux de servitude*, thèse dactylographiée, Institut Catholique de Paris, 1960.

circuite l'institution, en produisant une institution individuelle si l'on veut bien admettre cette curieuse formulation, il met si l'on préfère de l'institué en face du naturel, il oblige l'individu et Dieu.

Le vœu produit alors une « forme de vie » mystique, comme le montrent par exemple les synthèses du vœu qu'aurait prononcées Louise de Marillac (Melle Le Gras)³⁸ par lesquelles elle « se donne à Dieu en propriété » dans une relation de réciprocité telle que Dieu à son tour réponde à ce désir volontaire de faire le sacrifice de la liberté. Le vœu y étant, selon elle, identique au sacrifice de la partie inférieure du Christ au moment de sa mort, elle cite Jean à l'appui de leur renouvellement : « Je tireray tout à moy », ce qui lui permet de donner une lecture mystique du vœu de religion où chaque terme, pauvreté, chasteté, obéissance est « traduit » dans le langage mystique comme « figure » de la désappropriation : la pauvreté signifie « se désapproprier de tout », la chasteté doit être obéissance totale de la nature, et l'obéissance, la « sainte indifférence de l'âme » à faire ce que Dieu veut ce qui est d'autant plus nécessaire que les Filles de la Charité ont la liberté d'aller en divers lieux³⁹.

D'où l'existence de vœux en nombre indifférent : on en compte sept chez Jeanne de Chantal, car ce qui compte c'est la promesse, le vœu formulé ou pensé et renouvelé. La mère de Chaugy les fait entrer dans les écritures du couvent, car Jeanne de Chantal les aurait réécrits dans le « livre du monastère de Nevers » et avant de mourir à Moulin « selon le formulaire de nos professions⁴⁰ » : la *Vie* de Jeanne de Chantal par la mère de Chaugy rapatrie le vœu dans les écritures conventuelles avant d'en refaire la liste dans la troisième partie (« Pratique de ses vertus héroïques »), essayant d'estomper la tension propre au vœu entre individu et collectivité, tension qui est le propre de la vie mystique.

Le vœu de servitude et les contrats de donation de soi sans intérêt et sans profit, ne sont que quelques uns des vœux spécifiques que les spirituels en plus des trois vœux de religion écrivent, prononcent et renouvellent quel que soit leur mode de vie (conventuel ou apostolique, si l'on songe à Madame Guyon). Jeanne de Chantal, selon la mère de Chaugy en avait passé quatre de plus : « obéissance particulière à François de Sales pour son intérieur ; faire toujours le plus parfait ; dire tous les jours son chapelet et honorer la sainte Vierge, enfin ne s'arrêter jamais ni peu ni prou aux tentations⁴¹ ».

38 Nicolas Gobillon, prêtre, curé de Saint-Laurent, *La vie de mademoiselle Le Gras, fondatrice et première supérieure de la Compagnie des Filles de la Charité servantes des pauvres malades*, Paris, André Pralard, 1676.

39 *Ibid.*, chap. V, « Pensées sur les vœux », p. 280 sq.

40 *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal*, Françoise-Madeleine de Chaugy, Paris, Plon, t. 1, 1874, chap. 31, p. 318.

41 *Ibid.* ch.29, p. 535. Un grand merci à Marion de Lencquesaing qui m'a fait connaître ces pages et l'importance du vœu chez Jeanne de Chantal.

Comme on le voit en plus du pouvoir absolu chez Bérulle et du pouvoir contractuel chez Surin, Jeanne de Chantal produit le régime de la médiation et de l'arbitrage qui délègue à l'évêque, à un tiers, le pouvoir sur soi impliqué par le vœu d'obéissance. Le vœu des spirituels du XVII^e siècle construit donc au moins trois figures du sujet politique de l'époque moderne, il permet de mesurer comment la relation du sujet à Dieu se nourrit et se construit de savoirs d'époque et construit des formes modernes d'autonomie relative du sujet.

Table des matières

Chantal Connochie-Bourgne & Jean-Raymond Fanlo Avant-propos	5
Iconologies de la fable mystique	
Stéphane Lojkin Le retable de Gand à la lumière du <i>De icona</i> de Nicolas de Cues	13
Denis Hüe La poésie conceptionniste rouennaise, de l'emblème à la fable	27
Jean Arrouye La représentation du Paradis et l'expérience mystique	47
Aurélie Betton-Tinard Représenter l'ineffable : écrits mystiques et sémiotique de l'image visionnaire au xvii ^e siècle	69
Fables	
Théa Picquet Une voix mystique : la correspondance de Catherine de Sienne (1347-1380)	85
Geneviève Goubier-Queffélec L'opium de la baronne Krüdener	97
Madeleine Jeay Jacques de Vitry et Thomas de Cantimpré : mettre en scène le dialogue entre le biographe et la sainte femme	109
Marion de Lencquesaing Les enjeux d'une représentation mystique. Les <i>Vies</i> de Jeanne de Chantal (1642-1912)	121
Colette Collomp Le Mémorial d'Angèle de Foligno à la croisée des voies/voix littéraire et mystique	131
De l'aventure singulière...	
Isabelle Fabre « Se nourrir du sang divin ». L'écriture mystique des <i>Carmina de rebus divinis</i> de Marcantonio Flaminio (1550)	145
Daniel Martin Le moment mystique dans <i>Les Prisons</i> de Marguerite de Navarre	157
Clément Duyck De la physique de l'inspiration à la poétique de l'extase (France, xvii ^e siècle)	169
Adrien Paschoud Jean-Joseph Surin : mystique et poésie	179
Sophie Houdard Hypothèses sur le vœu dans la spiritualité du xvii ^e siècle	189

Jean-Raymond Fanlo	
La mystique en vers et en prose. Le <i>Cantique spirituel</i> de Jean de la Croix	203
Ghislain Waterlot	
Vivre de mourir par l'amour de Dieu. La mort de l'âme à elle-même dans la mystique de Madame Guyon	213
...à l'expérience du partage	
Michèle Clément	
Existe-t-il une langue mystique en français au xvi ^e siècle ? L'expérience de la relation mystique	225
Marie-Pascale Halary	
Sur une traduction des <i>Sermons sur le Cantique</i> de Bernard de Clairvaux : dire l'expérience mystique en français au xii ^e siècle	239
Patrick Goujon	
De la <i>Fable</i> à la <i>Correspondance</i> . Relire Surin avec Michel de Certeau	251
Xenia von Tippelskirch	
Traductions mystiques. Madame Guyon et Wolf von Metternich : une direction spirituelle à distance	259
Audrey Duru	
Quelle connivence par la fable mystique ? Étude d'un exemple, la poésie du pur amour de langue française du premier xvii ^e siècle (Mage de Fiefmelin, Rabbi, de Croix, Hopil, Marillac)	273
Jan Miernowski	
Mysticisme et humanisme. Autour du tombeau vide	291
François Trémoilières	
Mystique et panthéisme : une querelle française	303
Jean-René Valette	
La littérature courtoise est-elle une fable mystique ?	315
Résumés	331
Index des notions	347
Index des noms de personnes et des œuvres anonymes cités	349
Index des illustrations	355



FABLES MYSTIQUES

SAVOIRS, EXPÉRIENCES, REPRÉSENTATIONS
DU MOYEN ÂGE AUX LUMIÈRES

SENEFIANCE

se consacre
à l'étude
des œuvres
littéraires et
artistiques
du Moyen Âge.
Ouverte sur les
représentations
ultérieures,
cette collection
interdisciplinaire,
se situe au
carrefour de
diverses sciences
humaines.

En couverture :
En Patagonie, photographie
de J-R. Fanlo.

La *Fable mystique* de Michel de Certeau associe à l'expérience mystique du XII^e au XVIII^e siècle un inédit « système de différenciation des discours qui articule un nouvel espace de savoir ».

Dans ce système instable, le désir de Dieu ou l'union à Dieu se relie à des pratiques de discours nécessairement singulières : l'union à la divinité immédiate, sans intermédiaire, sans pensée, sans mots, l'expérience de l'anéantissement ne se disent pas mais se désignent depuis un langage paradoxal.

Ce sont ces expériences, ces langages que des spécialistes d'art, d'histoire de l'art, d'histoire de la pensée, de littérature examinent dans ce volume, en confrontant les débats d'idées, les systèmes de pensée aux formes de langage et de représentation.

Chantal Connochie-Bourgne est professeur émérite (langue et littérature du Moyen Âge) de l'université d'Aix-Marseille.

Jean-Raymond Fanlo est professeur de littérature française à l'université d'Aix-Marseille.

CielLam
Centre interdisciplinaire d'étude des littératures d'Aix-Marseille

Aix-Marseille
université



28 €