Introduction

Laurence Wuidar (Bologna/Genève)

Le titre de ce volume, ‹ Mystique, langage, image. Montrer l'invisible ›, laisse présager un ensemble de cas et de réflexions sur le statut, la fonction et la sémantique de l'image dans son rapport à la théologie et à l'expérience mystique.

Tous les exemples historiques rassemblés ici, interrogeront certes l'invisible, nous y reviendrons, mais également, indissociablement, son rapport au langage. L'invisible, réalités et expériences intérieures ou divines, essence des choses ou essence de l'être, est en soi indicible et se dit donc nécessairement par l'image puisque les mots rencontrent leur limite. Or cette image, au fil des textes, des documents, des sources, est visuelle, verbale, musicale nous invitant à entendre la notion même d'image non seulement dans sa nature matérielle et spirituelle mais dans ses composantes visuelles et sonores (du bruit à la mélodie en passant par les mots). Autrement dit, l'indicible se dit par l'image visuelle, verbale ou musicale, chacune avec sa sémantique, chacune venant combler la déficience des mots communs.

Toute expérience est, en soi, quelque part indicible car il y a une différence de nature entre vécu et langage, être et dire. Toute expérience mène donc à une connaissance en partie ineffable. La connaissance par expérience des réalités spirituelles – Dieu par exemple, la *cognitio dei experimentalis* définie par Thomas d'Aquin[1] – élève au carré la distance entre vécu et dit, associant indéfectiblement insuffisance du langage et émergence d'un langage imagé – du déploiement des métaphores et autres figures au langage des images. Elle l'élève au carré d'une part parce que l'expérience de Dieu ou expérience mystique est expérience de l'Ineffable, d'autre part parce qu'au sein de cette dernière s'offre, comme l'une de ses modalités, la vision de ce qui est, en temps ordinaire, invisible : dans la vision mystique, extatique préférera dire Augustin,[2] l'invisible se montre, il montre les réalités généralement invisibles, bons esprits, anges, saints, danses et prés verdoyants du paradis, concerts célestes ou il permet que se montrent des réalités spirituelles généralement invisibles, les mauvais esprits, les démons, êtres spirituels qui peuvent néanmoins assumer des corps visibles ou audibles et apparaître en chat noir, homme au pied tordu, bruit assourdissant, cacophonie. Quand ces réalités spirituelles apparaissent, alors non seulement les limites du langage verbal se révèlent dans la distance infranchissable entre être et dire, mais elles se dédoublent de la distance qui sépare l'intériorité de l'extériorité, le vécu spirituel

1 Thomas d'Aquin, Summa Theologiae, II, II, q. 97, a. 92, arg. 2.
2 Augustin, De Genesi ad litteram XII, 2, 3.

de sa matérialisation dans l'épaisseur du langage, que celui-ci soit mots parlés ou chantés, images visuelles, verbales, musicales. Ce sont toutes ces catégories que les contributions recueillies ici questionnent.

Il n'est sans doute pas inutile en exergue d'interroger les fondements théoriques qui sous-tendent les exemples historiques analysés, tous circonscrits entre le XIIe et le XVIIe siècle, exception faite d'une échappée contemporaine. Pour ce faire, il semble opportun de s'arrêter sur les termes en jeu, à commencer par l'invisible.

L'Invisible et son image

Le premier grand invisible c'est Dieu, celui qui habite dans une lumière inaccessible (I Tim 6). Lumière qui illumine le monde, mais lumière en soi aveuglante. Lumière qui, si elle parvenait directement à l'œil, annulerait l'œil lui-même par la puissance de ses rayons. C'est l'image classique du soleil que l'on ne peut voir directement sans perdre la vue. Dieu étant plus que n'importe quel soleil, le voir ferait non seulement perdre la vue mais la vie : « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Ex 33,20) dit Dieu à Moïse et Jean de réaffirmer : « Personne n'a jamais vu Dieu » (Io 1,18). Affirmation qui appelle plusieurs nuances qui évoluent au cours de l'histoire.

Ses couleurs

« Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Ex 33,20). À partir de là, dans la culture juive et chrétienne, on se contente de voir le dos, les épaules de Dieu (Ex 33,23) ou on se contente de voir une image. Dès la Genèse, il est évidemment une image privilégiée, une possibilité de voir l'invisible à travers l'image qu'il fait de lui-même et cette possibilité c'est l'être humain.

« Dieu fit l'homme, il le fit à l'image de Dieu » (Gn 1,27). Il façonne le corps (Gn 2,7) et fait l'être. Ce qui a été « fait à l'image de Dieu », c'est, dit Origène, « notre homme intérieur, invisible, incorporel, incorruptible et immortel ».[3] Cette première image invisible de l'Invisible, Origène imagine pour la saisir l'allégorie d'un Dieu peintre. Cette allégorie renforce le caractère iconographique de l'archétype humain et postule l'indestructibilité de l'image. En effet, étant donné les qualités du peintre, l'image pourra éventuellement être abîmée, mais elle ne pourra jamais être détruite. Rien ne pourra anéantir la nature de l'image, l'être humain peut y ajouter un tas de couleurs terrestres comme autant de vices et malice, l'image peut donc être altérée

3 Origène, Hom. in Genesim, I, 13, dans : Homélie sur la Genèse, éd. par Doutreleau, Louis (Sources Chrétiennes 7), Paris 1976. En absence d'indication sur les traductions, ces dernières sont libres.

et maculée, elle restera bonne, comme toute chose créée, bonne par nature.[4] Une couleur ajoutée n'entache pas essentiellement les sous-couches naturelles. L'être humain pourra tendre à retrouver les couches primaires pour, en enlevant les couleurs terrestres, faire resplendir l'image originaire.[5]

Origène propose ainsi un exercice de réduction. Et plus l'être sera proche de sa source, plus il sera proche d'y voir le peintre, Celui qui fit l'être à son image. C'est, quelques siècles plus tard, l'affirmation de Maître Eckhart selon laquelle la lumière du visage de Dieu est imprimée en l'être, mais elle n'apparaît pas toujours. Elle n'apparaît que lorsque toutes les images extérieures apposées sur l'intériorité sont enlevées.[6] La lumière inaccessible n'est plus là où l'invisible habite, là où se loge Celui que personne n'a jamais vu, mais sa lumière qui habite en chaque être, sa lumière qui crée et maintient en vie tout être.

L'originaire se découvre lorsqu'on retire les images qui le cachent, comme le sculpteur qui enlève le surplus de matière et fait apparaître l'image toujours déjà là mais enfouie dans le bois ou le marbre. Fameuse métaphore de Plotin[7] qu'utilise, entre autres, le Ps.-Denys l'Areopagite dans sa ‹ Théologie mystique › lorsqu'il célèbre le principe de toute chose par l'élimination. Abandonner la prétention à la connaissance de l'Inconnaissable, à la vision de l'Invisible, à la parole sur l'Ineffable, éliminer dès lors tout résultat de la connaissance, toute image et tout mot c'est s'approcher de la connaissance de Dieu. Et il compare ce processus d'élimination au processus de création artistique. Au créateur peintre qui colorant les êtres humains à son image rend l'image indestructible, s'adjoint l'être humain re-créateur qui, comme le sculpteur, élimine les surplus de matière et les images extérieures pour atteindre l'image originaire qui est (en) lui.[8]

---

4 Question ouverte comme piste de réflexion sur le dire et le voir, thématique centrale du volume : L'Écriture dit de tous : « Et Dieu vit qu'ils étaient bons » (Gn 1,21). Mais pourquoi n'est-il pas écrit : « Et Dieu dit qu'ils étaient bons », mais « Dieu vit qu'ils étaient bons ? », Origène (note 3), I, 10.

5 *Filius Dei est pictor huius imaginis. Et quia talis et tantus est pictor, imago eius obscurari per incuriam potest, deleri per malatiam non potest. Manet enim semper in te imago Dei, licet tu tibi ipse superducas ‹ imaginem terreni ›. Istam picturam tu tibi ipse depingis. Cum enim te libido fuscaverit, induxisti unum colorem terrenum* (« Le peintre de cette image est le Fils de Dieu. Peintre d'une telle qualité et d'une telle puissance que son image peut bien être obscurcie par la négligence, mais non détruite par la malice. L'image de Dieu subsiste toujours en toi, quand bien même tu lui superposes ‹ l'image du terrestre ›. Ce tableau-là, c'est toi qui en es le peintre. La luxure t'a terni ? C'est une couleur terrestre que tu as appliquée »), Origène (note 3), XIII, 4.

6 Maître Eckhart, Expositio Libri Genesis, XXXVII, 301. *Revelatur autem heac imago, ut appareat, per eiectionem imaginum superinductarum* (« Cette image se révèle quand toutes les images ajoutées sont expulsées »).

7 Plotin, Ennéades, I, 6, 9, 3, dans : Ennéades I, éd. par Bréhier, Émile (Collection Des Universites de France, Serie Grecque), Paris 1924.

8 *Intra te namque collocata est imago regis caelestis* (« C'est en toi qu'a été placée l'image du roi céleste »), Origène (note 3), XIII, 4.

Enfin, dans ce processus d'élimination, l'être tend à se confondre à la définition de Dieu car la seule définition possible de Dieu c'est enlever tout ceci ou cela, toute détermination.[9] L'être humain retirant le surplus, les couleurs ajoutées, les images extérieures atteint l'image primordiale au-delà de ce qui peut être nommé, ceci et cela, cette image et cette couleur qu'elle soit vice ou vertu. Le retrait mène en cela à la divinisation de l'être en ce que si ce dernier a effectué le retrait maximal – non tant le retrait du monde, mais le retrait de sa propre extériorité – il atteint son essence propre, l'intériorité augustinienne, le fond de l'être eckhartien, là où Dieu se tient, là où l'être humain et Dieu ne sont qu'un.

Dedans

Éliminer les images extérieures pour atteindre l'image originaire c'est révéler Dieu en soi, découverte platonicienne reprise par les néoplatoniciens chrétiens à partir d'Augustin : « Dieu habite à l'intérieur de l'être ».[10] Dès lors il est, en l'être, au fond de lui, une lumière inaccessible. Mais aussi un lieu hors de la détermination spatio-temporelle, lieu donc capable de recevoir et contenir l'éternel, lieu où faire l'expérience de l'invisible : l'intellect indéterminé contenant le devenir de toute chose, à travers lequel et où Dieu parle à l'être.[11] L'intellect indéterminé est alors l'image qui exprime complètement ce dont elle est image et non un aspect, déterminé de son modèle. Il exprime l'invisible, est le lieu où Il parle à l'être mais aussi, de manière circulaire, d'où parle l'être humain.

En effet, la découverte de Dieu dans l'être est une invitation à entrer en soi et la prise de conscience d'une responsabilité de la parole. Dedans, dans cet « intérieur de l'être », au cœur de l'indéterminé potentiellement ouvert à l'infini, loge le *logos*, à la fois rationalité et langage. La responsabilité de l'être parlant est celle de l'être activant l'image du *logos* divin qu'il porte en lui. Responsabilité envers le modèle, envers les êtres et les choses car, d'une part, cette parole humaine se donnant aux autres est écho du logos divin et image de l'intériorité d'où elle provient, de l'autre, nommant les choses elle leur confère leur plénitude d'êtres au monde.

La première image de l'invisible se montre donc dans l'exercice de la faculté relationnelle et rationnelle autant que dans l'expression langagière de l'être. Ce n'est plus seulement l'image originaire que chaque être est appelé intérieurement à découvrir par le processus d'élimination des images extérieures mais l'image extérieure que chaque être parlant projette sur le monde tel un écho de l'invisible.

---

9 Maître Eckhart, Liber parabolarum Genesis, I, 66 : ‹ *Tolle hoc et hoc* ›, *et quod relinquitur deus est* ; Augustin, De Trinitate, VIII, 3 : *Tolle hoc et tolle illud.*

10 Augustin, De vera religione, 39, 72 : *Ut ipse interior homo cum suo inhabitatore*.

11 Maître Eckhart, Liber parabolarum Genesis, I, 116.

L'éternel non-dit et ses images

L'invisible se dédouble : l'Unique habitant une lumière inaccessible, Celui que nul n'a vu et invisible que chaque être porte en lui. Son image originaire d'une part, inaccessible, le fond de l'être restant toujours en partie inconnaissable à l'être. Son intériorité qui, du fond de l'indétermination, se détermine dans les mots qu'il formule intérieurement de l'autre. L'intériorité parlante de l'être – le verbe intime d'Augustin, le verbe mental des scolastiques – se montre néanmoins dans les mots qu'il prononce : il dévoile ses intimes pensées par les paroles qui les incarnent. D'où les analogies augustiniennes entre *logos* divin et humain : le verbe intérieur de l'être humain est à ses manifestations extérieures ce que le verbe éternel est au verbe incarné.[12] Les premiers, à jamais cachés en soi, les seconds matérialisés, descendus sur terre – descendus dans les mots, pour être entendus. Ces mots qui révèlent au monde l'intériorité de l'être à jamais cachée en soi ont également la fonction de nommer les composantes du monde. Dans la Genèse (Gn 2,19–20), Dieu demande à l'homme de donner un nom au créé pour le faire sortir du silence, pour le porter à la conscience des mots par les mots. Passage scripturaire où l'Invisible après avoir créé toute chose par sa parole créatrice exige de l'homme de conférer un nom aux êtres vivants comme si le nom portait les êtres à une existence plus pleine.

Si le langage humain, miroir du logos divin, nomme toute chose, ces choses ont cependant en soi un langage en ce que chaque élément du monde est une parole de l'Invisible qui dit en elle-même, indépendamment du langage rationnel, son origine. S. Paul : toutes les choses visibles sont miroirs de l'invisible (Rm 1,20). Dans tout dit, dans toute réalité, dans toute matière, le regard vivifié par l'esprit cueille la beauté immuable de l'invisible. Que ce soit le regard de la vue – c'est l'exemple d'Origène qui invite à s'approcher de l'esprit divin en observant la perfection d'une fourmi (‹ Tractatus in Psalmos ›, 91, 5) – ou le regard de l'ouïe qui, dans l'ordre du discours ou de la mélodie, entend l'ordonnance rythmique des sonorités comme reflet de la mesure de l'univers. Ces passages du sensible à l'intelligible opèrent la transposition de la perception corporelle à l'entendement. Que le sensible soit nature, art ou Écriture. Philon d'Alexandrie trace l'analogie entre le texte sacré et un être vivant dont le corps est la lecture littérale et l'âme « l'esprit invisible déposé dans les mots » (‹ De vita contemplativa ›, 78).[13] Grâce à l'esprit, l'âme voit dans les mots comme dans un miroir : elle voit s'y réfléchir l'énigme du sens sous le voile des mots; ceci « pour ceux qui peuvent, à partir d'un indice infime, remonter par le visible à la contemplation de l'invisible » (‹ De vita contemplativa ›, 78). Chaque être au monde étant un indice par le fait même d'être un dit de Dieu, chaque réalité dit Dieu mais toujours de manière impropre. Il demeure le non-dit.

---

12 P. ex. Augustin, De fide et symbolo, 3, 3.

13 Philon d'Alexandrie, De vita contemplativa, éd. par Daumas, François et Miquel, Pierre (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 29), Paris 1963.

Dieu est une parole inexprimée qui se dit elle-même. Là où quelque chose est, Il se dit car toute réalité créée est un dire de Dieu, mais Il ne pourra jamais être dit. Il restera toujours le non-dit, l'inexprimé car inexprimable.

L'objet de ce volume est cet invisible et inexprimable qui se voit et s'exprime à travers toute chose, qu'on ne voit donc ici et maintenant qu'en image. S. Paul toujours.[14] Maintenant l'image de l'invisible, après la vision face à face. Temporalités bien distinctes : maintenant le miroir, après l'abandon du miroir pour la vision de la face. Temporalité et possibilité humaine clairement établies par toute la tradition paulinienne et augustinienne : la vision béatifique qui est le face à face avec la divinité est réservée au futur.

Tout cela, les temporalités distinctes, le voir l'invisible uniquement à travers le miroir du créé, l'interdit asséné à Moïse, l'impossibilité de voir la face et vivre, certains mystiques le renversent. Et disent, avec Jacob, « J'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve » (Gn 32,31), semblant contredire le « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Ex 33,20) de l'Exode.

« J'ai vu »

Le « J'ai vu Dieu face à face », problématique sur le plan théologique et néanmoins réaffirmé par de nombreux mystiques, pose de manière plus large la question de la vision divine ou mystique. Mystique, il convient d'abord de s'arrêter un instant sur le terme, dont la signification varie au cours des siècles. Mystique est d'abord synonyme d'intérieur, ce même intérieur invisible et mystérieux où resplendit l'image divine. Mystique chez Origène désigne ainsi par exemple l'accomplissement spirituel, intérieur des épisodes racontés dans l'Ancien Testament. Le passage de la mer rouge et autres événements adviennent dans l'être (*omnia complentur in te secundum mysticam rationem*).[15] De même, à la signification littérale, extérieure, des Écritures, s'adjoignent ses significations symboliques, intérieures, dites mystiques.[16] Mystique est ensuite une forme de connaissance. Thomas d'Aquin trace la célèbre distinction entre la connaissance rationnelle de Dieu et la *cognitio Dei experimentalis*,[17] connaissance expérimentale et affective, complémentaire à la connaissance rationnelle, à la méditation et à la médiation des Écritures. Pas toujours complémentaire car l'expérience

14 « Nous voyons actuellement de manière confuse, comme dans un miroir ; ce jour-là, nous verrons face à face. Actuellement, ma connaissance est partielle ; ce jour-là, je connaîtrai parfaitement, comme j'ai été connu », I Cor 13,12.

15 Origène, In Jesu Nave, IV, 1 : « Toutes ces choses s'accomplissent en toi d'une manière spirituelle », traduction dans : Origène, Homélies sur Josué, éd. par Jaubert, Annie (Sources Chrétiennes 71), Paris 1960, p. 149.

16 Parmi pléthores d'exemples patristiques et médiévaux, Origène, Commentarium in Cant. Canticorum, I, 2, 7 et I, 6, 2.

17 Thomas d'Aquin, Sum. Theol., II, II, q. 97, a. 92, arg. 2.

peut être donnée et vécue indépendamment de toute connaissance scripturaire. N'importe qui peut faire l'expérience de Dieu et en recevoir une connaissance propre sans avoir jamais entendu ni lu un traître mot des Écritures. À partir de là, l'individu qui fait l'expérience immédiate de la divinité et en tire une connaissance expérimentale et affective se trouve désigner comme « mystique », étymologiquement parent de « mystère ». Le mystique est alors celui qui pénètre le mystère, dans le mystère, dans la lumière inaccessible.

Cette expérience qui transforme le sujet et souvent transforme son rapport à la tradition, prend plusieurs formes, notamment le ravissement, l'extase, la vision corporelle, spirituelle, intellectuelle pour reprendre la tripartition augustinienne[18] qui sous-tend la théologie scolastique et se retrouve dans de nombreux récits visionnaires de même que dans divers écrits théoriques, comme ceux de David d'Augsbourg dont traite la contribution de René Wetzel. Elle est transcrite dans les livres de visions et révélations écrits ou dictés à un tiers que les hommes et surtout les femmes rédigent essentiellement à partir du XIIe siècle – Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Richalm von Schöntal (objet de la contribution de Jean-Claude Schmitt).

La représentation insinuée

La vision constitue un des points culminants de l'expérience de Dieu. Théorisée par les philosophes juifs et chrétiens, parente des rêves, elle fait partie des prophéties.[19] Dans sa division des charismes, Thomas d'Aquin débute par la prophétie et ses divisions citant les sept types de prophétie énumérés par Isidore de Séville dont l'extase, la vision, le rêve et la voix venue du ciel. Tous sont des grâces charismatiques et touchent à la connaissance (alors que d'autres charismes ont trait à la parole ou aux œuvres). Et cette connaissance a pour objet les événements futurs, les réalités divines (objets de la foi – que tout chrétien est tenu de croire – ou mystères réservés, objets de la sagesse) et les substances spirituelles (anges et démons, donc capacité du discernement des esprits).[20] Concernant la vision, Thomas reprend la classification augustinienne et explique que, dans la vision, Dieu s'insinue dans l'âme et, par une divine représentation, fait voir à l'individu tout ce qu'Il veut qu'il voie par le regard du corps, par l'imagination ou par le regard intérieur ; lui fait entendre tout ce qu'Il veut qu'il entende par l'oreille du corps, par l'imagination ou par l'oreille intérieure[21] – souvent il fait voir et fait entendre simultanément, ce sont toutes les visions où les éléments visuels s'accompagnent de bruits, paroles, musiques comme en témoigne parfois l'iconographie même, telle la miniature du Christ qui apparaît au sujet jouant

18 Augustin, De Gen. ad litt., XII, 7, 16, mais plus largement de XII, 2, 3 à XII, 12, 26.

19 Isidore de Séville, Etymologies, VII, 8 ; Maimonide, Guide des perplexes, II, XLIV sur les prophéties reçues durant les visions (notamment auditives) et durant les rêves ; II, XLV sur les onze degrés de prophétie.

20 Thomas d'Aquin, Sum. Theol., II, II, q. 171.

21 Ibid., II, II, q. 174, a. 1.

d'un instrument à cordes analysée dans le présent volume par Barbara Fleith ou telles les miniatures, gravures et peintures de l'ange musicien apparut à François d'Assise ; la question de la dévotion ou d'une peinture mystique franciscaine sera, elle, traitée par Nicolas Bock, alors que l'incarnation sonore dans ses relations secrètes avec l'intelligible sera au centre de la recherche de Brenno Boccadoro.

Montrer l'invisible prend alors une nouvelle signification, ce n'est plus l'Invisible qui se montre dans son image ni à travers ses images, ce n'est plus l'Invisible dont l'être cherche en lui l'image ni sa découverte de l'image originaire une fois toutes les images extérieures éliminées, ce n'est plus l'Invisible qui se voit dans toutes les composantes du monde ni l'invisible intériorité de l'être parlant extériorisée dans le langage. Dans la vision mystique, l'Invisible montre tout ce qu'Il veut aux divers regards – corporel, spirituel, intellectuel – de l'être. Il arrive même que l'invisible se montre (« J'ai vu Dieu face à face »).

Néanmoins, parce que la source de la représentation est invisible, une question essentielle sera celle de son origine. Est-ce effectivement Dieu qui s'insinue dans l'âme par une représentation ou serait-ce le diable, entité spirituelle, invisible sauf s'il décide d'assumer un corps – de chat noir, d'humain au pied tordu et autres manifestations standards du malin ? La vision peut en effet être divine ou diabolique et la question du discernement des esprits dont parle déjà S. Paul est centrale (I Cor 12,10).[22] Cette dernière intéresse les philosophes, les théologiens et les médecins – le corps et l'imagination peuvent être troublés par quelques herbes et fumées hallucinogènes provoquant des visions qui n'ont rien ni de divine ni de diabolique, mais relèvent d'une altération naturelle. Le discernement demande des techniques et l'établissement de signes distinctifs pour saisir l'origine des visions, à son tour garante de leur contenu (vérité/mensonge). Un savoir se bâtit qui veut que le pouvoir ecclésiastique pénètre dans l'invisible des visions intérieures et en détermine la provenance.

Un autre montre quelque chose – nous reviendrons sur ce quelque chose – et parle à travers la vision, mais qui est cet autre ? La folie, l'hallucination, le bon Dieu, le mauvais diable ? Le mystique est au long de l'histoire tantôt confondu avec le fou, sa raison étant aliénée mais en Dieu, tantôt avec le démoniaque, son corps paralysé durant l'extase, ses yeux révulsés durant les visions brouillent les frontières. L'autorité devra se baser sur les signes et regarder de près au cas par cas analysant la vie – vertueuse – de l'individu. Surtout avec la prolifération des visionnaires à partir du XIIIe siècle, siècle où de plus en plus de femmes voient des réalités célestes et en extraient autant de vérités théologiques, voire même s'en servent pour affirmer des nouvelles pratiques liturgiques (que l'on pense à Brigitte de Suède). Ce qui conduira, aux siècles suivants, à divers traités sur le discernement, à partir du ‹ De distinctione verarum visionum a falsis › (1401) de Jean Gerson et du ‹ Formicarius › (1475) du dominicain Johannes Nider sur la distinction entre révélations divines et révélations diaboliques (lib. III, chap. 8).

---

22 Augustin, De Gen. ad litt., XII, 13, 28 ; ibid., 14, 29 sur les visions diaboliques et divines.

Au fond inaccessible à soi-même et à l'intériorité qui se révèle dans les signes extérieurs – mots, gestes, regards, pleurs : langage des paroles, langages du corps – s'ajoute, à la manière d'un don ou d'une grâce, l'ensemble des visions qui se présente au regard corporel, à l'imagination ou à l'intellect. Un autre niveau du rapport mystique, langage, image s'y dessine.

La parole qui se voit. Le langage dans les visions mystiques

Celui qui insinue un message en l'être peut user de tous les sens intérieurs ou extérieurs du sujet. Néanmoins, les deux sens supérieurs, la vue et l'ouïe, sont privilégiés, bien que l'odorat soit également présent dans les descriptions de visions : bonne odeur du Christ, parfum de l'aimé.e sur le modèle du ‹ Cantique des cantiques ›, puanteur des régions infernales sont le double olfactif des douces mélodies divines et des hurlements cacophoniques des apparitions diaboliques, des mots doux ou des mots vulgaires, des paroles saintes ou des paroles blasphématoires que prononce l'esprit divin ou malin à l'esprit du sujet.

Lorsque, dans la vision mystique, Dieu parle à l'être, se réactualise chaque fois le dialogue de Moïse avec Dieu. Moïse ne le voit pas – même s'il demande à Dieu de se montrer (Ex 33,13), la vision face à face est destinée et réservée à l'éternité – mais ils se parlent face à face (Ex 11,17), de manière secrète et ineffable, précise Augustin.[23]

Certains théoriciens de la locution divine – thème qui occupe les théologiens depuis les Pères et que la scolastique continuera à chérir – posent un constat qui nous intéresse particulièrement dans ce cadre. Ils notent en effet que lorsque Dieu parle au sujet, il use d'un langage qui se fait le plus proche possible de l'image. Il y a là, dans les considérations théologiques sur la locution divine, un ensemble de réflexions utiles pour penser les particularités des paroles reçues par le sujet durant les visions mystiques et pour expliquer le recours aux images verbales dans la description de ces dernières. Les paroles visionnaires offrent l'occasion aux théologiens de se pencher sur les distinctions entre mot et image, entre langage parlé et langage imagé essentiellement en termes de temporalité et de performativité.

Grégoire le Grand, qui, comme d'autres, réfléchit sur la locution divine le dit de manière efficace dans les ‹ Moralia in Iob ›, lues et relues au Moyen Âge :

> Dei locutio ad nos intrinsecus facta videtur, potius quam auditur, quia dum semetipsam sine mora sermonis insinuat, repentina luce nostrae ignorantiae tenebras illustrat.
>
> La parole que Dieu nous dit intérieurement se voit donc plutôt qu'elle ne s'entend, parce que, se communiquant sans la lenteur inhérente au langage, elle illumine soudain de sa lumière les ténèbres de notre ignorance.[24]

---

23 Augustin, De Gen. ad litt., XII, 27, 55.

24 Grégoire le Grand, Moralia in Iob, XXVIII, 2, traduction dans : Morales sur Job, éd. par Les moniales de Wisques (Sources Chrétiennes 476), Paris 2003.

La parole humaine était la possibilité de montrer l'intériorité au-dehors, la parole divine qui se voit illumine du dedans le dedans. La force de la parole, au fondement de la parole créatrice et rédemptrice, acquiert une dimension de performativité individuelle qui s'inscrit dans l'intimité du sujet. Ni parole créatrice ni parole des Écritures, la parole qui se donne à un seul individu, récupérant la performativité créatrice de la première et le pouvoir transformateur de la seconde, génère l'action dans le sujet qui la reçoit/perçoit (« Pour l'esprit de Dieu nous parler c'est, pour ainsi dire, nous pousser par une force secrète à agir », dit Grégoire dans le même paragraphe). Outre son pouvoir actif, cette parole insinuée, comme toute vision mystique communiquée au regard d'un sujet choisi, porte en elle un pouvoir cognitif nouveau. Nouveau à double titre : par le contenu et par la forme de la connaissance qui tous deux dépassent, sans la contredire, la rationalité humaine. La nouvelle connaissance est immédiate : d'un seul coup l'être illuminé est instruit. L'immédiateté du savoir se substitue à la médiation de l'apprentissage et à la temporalité discursive pour en rendre compte. Ce qui posera le problème du comment dire ce soudain d'une connaissance divine, problème redoublé lorsqu'il s'agit des secrets divins, thème qu'aborde la contribution de Andreas Keller qui analyse les vocables et catégories du ‹ soudain › mystique.

Au sein des questions sur la parole visionnaire, Grégoire analyse le mode de connaissance par l'ouïe – fondamentale pour le chrétien dont la foi lui vient, comme dit S. Paul, *ex auditu*, par l'écoute des Écritures – et ses différences par rapport au mode de connaissance par la vue – impossible pour les réalités spirituelles et ultra-terrestres.

> Nam quia auditus ea quae ad se fiunt non simul omnia dicta comprehendit, quippe qui et causas per verba et particulatim verba per syllabas percipit, visus autem noster in eo quod se dirigit, totum subito et simul apprehendit.
>
> L'ouïe, en effet, ne saisit pas d'un seul coup tout ce qu'on lui dit : elle perçoit le sens par les mots et chaque mot séparément par les syllabes qui le composent. Notre regard, par contre, appréhende d'un seul coup et dans son ensemble l'objet sur lequel il se dirige.[25]

Nous sommes là au cœur des problématiques mystique, langage, image et nous en saisissons à travers ce passage patristique un des fondements théoriques. Grégoire, après avoir posé l'immédiateté et la performativité du parler divin dans l'expérience mystique en vient à le distinguer de la parole humaine et de la perception visuelle.

S'élabore petit à petit un modèle linguistique dégagé des contraintes de la parole : le temps et sa lenteur, les mots et leur fragmentation. Au centre des distinctions se trouve bien le ‹ soudain ›, muté en ‹ d'un seul coup ›, parent de l'unité, donc parent de l'unité de l'image et de son immédiateté perceptive. Ce que souligne Grégoire, et que reprendront de manière plus ou moins structurée de très nombreux écrits médiévaux hagiographiques et visionnaires, ce sont les limites du langage humain et les possibilités du langage divin de se faire image, possibilités que le langage humain

25 Grégoire le Grand (note 24), XXVIII, 2.