

Articoli/11

La disparition de l'extase mystique (fin XVI^e-XVII^e siècle)

Clément Duyck  0000-0001-6014-1006

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 15/02/2022. Accettato il 17/05/2022.

THE DISAPPEARANCE OF MYSTICAL ECSTASY. (LATE 16TH TO LATE 17TH CENTURY)

This paper aims at shining a light on some of the theoretical processes that led mystical ecstasy to disappear between the end of 16th and the end of 17th century. The involvement of mystical ecstasy in religious practices during the early-modern period posed such semiotic issues to the “discernment of spirits” that a new kind of ecstasy, namely invisible, was invented. However, such invention proved also to be a contribution to the disintegration of mystical theology itself.

L'extase n'est pas un simple attribut de la mystique chrétienne, mais ce qui la fonde comme pratique de l'union de l'âme à Dieu. Observer la disparition de l'extase mystique à l'époque moderne, c'est donc revenir sur un travail, entrepris par de nombreux historiens, d'élucidation de la ruine de la «théologie mystique». En nous penchant sur des discours qui théorisent et évaluent l'extase, dont le corpus principal sera fourni par les écrits de Thérèse d'Avila en Espagne et ses relectures françaises au XVII^e siècle¹, nous proposons de montrer comment la mise en place d'une nouvelle «formalité» de l'extase – visant à en préserver le contenu de critiques portant sur sa nature et sa valeur – a contribué à invalider le cadre même dans lequel l'extase mystique est pratiquée².

¹ Une telle étude pourrait sans doute être élargie à l'Italie et à l'Allemagne, comme le suggère l'ouvrage récent de B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 6, part 3, *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany (1500-1675)*, New York 2020.

² Voir M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* [1975], Paris 2002, pp. 178-241, dont le cadre théorique de la «formalité des pratiques» lui sert à penser l'articulation historique des pratiques et des doctrines, en prenant en compte l'émergence de nouveaux régimes de fonctionnement (ou formalités) de pratiques dont le «contenu» idéologique ou symbolique ne change guère.

1. La tradition de l'extase mystique

Ce cadre est d'abord relatif à une tradition de l'extase mystique (ou de son synonyme, le ravissement), dont la situation à l'époque moderne est l'aboutissement d'un long processus d'élaboration théorique³. La source principale provient des œuvres du théologien néo-platonicien d'expression grecque le Pseudo-Denys l'Aréopagite (fin v^e-début vi^e siècle), que certains confondaient encore jusqu'au xvii^e siècle avec la figure légendaire de saint Denis, premier évêque d'Athènes puis de Paris⁴. Les lectures médiévales des courts traités du Pseudo-Denys, en particulier *Les Noms divins* et *La Théologie mystique*, instruisent en effet une part essentielle de la réflexion théologique moderne sur l'extase, qui revêt chez le Pseudo-Denys deux sens complémentaires: dans *Les Noms divins*, elle est un principe métaphysique qui permet d'éclairer le mécanisme de production et de subsistance d'un ordre cosmique fondé sur l'amour divin (*eros*) communiqué hiérarchiquement de Dieu aux créatures, et des créatures à Dieu⁵. L'extase (*ekstasis*) sert justement à désigner la force amoureuse par laquelle l'être se produit hors de lui-même pour se projeter dans l'autre: «En Dieu le désir amoureux (*eros*) est extatique. Grâce à lui, les amoureux ne s'appartiennent plus; ils appartiennent à ceux qu'ils aiment⁶.» Ce principe universel s'applique en outre dans *La Théologie mystique* à un mouvement anagogique d'union de l'âme à Dieu par le dépassement de l'intelligence (*noûs*). Timothée, destinataire du traité, est invité à s'«unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir», à s'élever comme Moïse «dans une pure extase (*ekstasis*) jusqu'au rayon ténébreux de la divine Surescence»⁷. Concernant d'abord l'intelligence, l'extase selon Denys doit produire un dépassement total des facultés humaines en vue d'une participation à la «surescence» divine.

Cette seconde sorte d'extase retient particulièrement l'attention des commentateurs médiévaux du *corpus* dionysien, qui inventent d'après le titre du traité du Pseudo-Denys une «théologie mystique» distincte de la théologie

³ Sur l'histoire de l'extase mystique, voir C. Baumgartner (éd.), *Extase*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1932-1995, t. 4, vol. 2, col. 2045-2189; pour la période médiévale, voir la synthèse de D. Elliot, *Raptus/Rapture*, in A. Hollywood, P. Z. Beckman (éd.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge 2012, pp. 189-199; pour la période moderne, voir J. Le Brun, *Refus de l'extase et assumption de l'écriture dans la mystique moderne*, «Savoirs et clinique», 8, 2007, pp. 37-45, et C. Duyck, *Poétique de l'extase. France, 1601-1675*, Paris 2019.

⁴ Ac 17, 34. Voir J.-M. Le Gall, *Le Mythe de saint Denis entre Renaissance et Révolution*, Seyssel 2007.

⁵ G. Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, «Revue d'ascétique et de mystique», 6, 1925, pp. 278-289; R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, pp. 53-67; Y. de Andia, *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden/New York/Köln 1996, pp. 352-354.

⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, IV, 13, in *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris 1980, 712 A. Pour une mise en perspective historique de cette conception dionysienne de l'amour extatique, voir J. Orcibal, *Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle* [1959], in *Études d'histoire et de littérature religieuses. xvii^e-xviii^e siècles*, éd. J. Le Brun et J. Lesaulnier, Paris 1997, pp. 509-526.

⁷ *La Théologie mystique*, I, 1, *ibid.*, 997 B-1000 A.

symbolique et de la théologie spéculative, dont l'objet propre serait, comme l'écrit Bonaventure dans son *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, de «nous ravir aux extases au-dessus de l'esprit (*supermentales excessus*)»⁸. Cet *excessus*, traduction latine du grec *ekstasis*, est de fait conçu non seulement comme le trait distinctif et constitutif de la théologie mystique, mais encore comme l'ultime degré de la contemplation terrestre, la plus haute «expérience» qui puisse être faite de Dieu avant la vision béatifique⁹. L'extase entre dès lors dans un «itinéraire» de progrès spirituel qui va du sensible au transcendant, dont le terme peut être atteint à travers une technique, la prière ou oraison¹⁰, et qui donne lieu à des organisations pratiques au sein de communautés religieuses tournées vers la contemplation. La *Devotio moderna* à partir de la fin du xiv^e siècle aux Pays-Bas, la diffusion au début du xvi^e siècle en Espagne de méthodes d'oraison mentale, contribuent par la suite à affiner des techniques de prière tournées vers l'extase¹¹.

L'appareil théorique et pratique de l'extase s'adosse en outre aux apports de la théologie scolastique qui en enrichissent la description psychologique et phénoménologique. Thomas d'Aquin interroge l'extase ou le ravissement (la première étant le genre et le second une espèce «violente») en déterminant le rôle et le fonctionnement des «puissances» de l'âme que sont l'intellect et la volonté, qui lui permettent de rendre compte d'un phénomène qui apparaît comme une suspension temporaire, violente et passive de l'opération des puissances et des sens arrachés à leur fonctionnement «naturel»¹². D'autre part, une riche exégèse du Cantique des cantiques, dont se démarquent les *Sermons* de Bernard de Clairvaux, assimile l'extase aux noces de l'Épouse et de l'Époux, pour mettre au premier plan le rôle de l'amour dans la causalité extatique d'une «expérience» définie par des coordonnées affectives¹³. Enfin, le recours à l'usage de «sens spirituels» dans la contemplation permet de configurer l'extase dans le cadre d'une «intérieurité» mystique qui coïncide avec les données d'une expérience personnelle où prédominent le goût et le toucher divins¹⁴. L'extase mystique devient de la

⁸ Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. H. Duméry, Paris 1994, I, 7, pp. 34-35.

⁹ *Ibid.*, VII, 5, pp. 104-107.

¹⁰ *Ibid.*, I, 1, pp. 26-27.

¹¹ Pour une vue d'ensemble, voir L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, *La Spiritualité du Moyen Âge*, Paris 2011, pp. 512-533, pp. 632-644; B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 5, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, New York 2012, pp. 1-176, et vol. 6, part 2, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, New York 2017, pp. 1-61.

¹² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2^a 2^{ae}, q. 175; *Questions disputées sur la vérité*, q. 13. Voir D. Elliot, art. cité.

¹³ Voir par exemple les *Sermons* 49 et 52 de Bernard de Clairvaux. Sur l'interprétation nuptiale du Cantique des cantiques par Bernard, voir E. A. Matter, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990, p. 123-133. Sur l'anthropologie affective cistercienne, voir D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Ælred de Rievaulx*, Caen 2005; plus largement, D. Boquet, P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris 2015.

¹⁴ Bonaventure, *op. cit.*, IV, 3, pp. 74-75. Cf. K. Rahner, *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen Âge. En particulier chez saint Bonaventure*, «Revue d'ascétique et de mystique», 14, 1933, pp. 263-299, et M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in *Nos sens et Dieu*, Paris 1954, pp. 179-193.

sorte lisible et visible sous les espèces d'une psychophysiologie qu'illustrent des exemples d'hommes ou de femmes insensibles et figés dans leur contemplation, ou en proie à une jubilation faite de cris, de sauts, de courses, dont la valeur spirituelle se soutient de la référence aux images bibliques de l'ivresse¹⁵. L'extase, qui conservait un caractère fort abstrait chez le Pseudo-Denys, s'établit ainsi à la fin du Moyen Âge comme une composante répertoriée de la vie spirituelle, avec les autres «grâces extraordinaires» que sont les visions, les apparitions ou les prophéties. Elles constituent les attributs souvent controversés d'un «pouvoir surnaturel» contribuant à l'établissement de saintetés nouvelles, à l'image de François d'Assise, Brigitte de Suède ou Catherine de Sienne¹⁶.

À l'époque de la Contre-Réforme catholique, des pratiques spirituelles jusqu'alors réservées aux institutions religieuses régulières gagnent des milieux civils, et confortent l'inscription de l'extase dans un champ plus visible de la vie religieuse, que ce soit dans l'expérience sociale ordinaire ou dans les discours mystiques en langue vernaculaire qui en multiplient les occurrences. L'apport de l'œuvre de Thérèse d'Avila (1515-1582), publiée à Salamanque en 1588 et diffusée à la faveur du succès européen de sa réforme du Carmel, est à cet égard considérable. Dans sa *Vie* (composée en espagnol entre 1562 et 1565), elle affronte les données théologiques, spirituelles et psychologiques de l'extase humaine en les conciliant dans un récit par lequel elle cherche à unifier la durée de l'itinéraire spirituel avec celle de son existence, en tant qu'ils sont ordonnés en vue du ravissement. Le ravissement constitue en effet le terme et le sommet d'une sorte de traité de l'oraison placé au cœur de son autobiographie qui en interrompt le récit (chapitres XI à XXII). Elle y expose un itinéraire spirituel où s'établit une relation de l'âme à Dieu mesurée par le degré d'union, jusqu'à l'oraison de ravissement ou d'extase dont elle retire les meilleurs «profits» spirituels (science infuse des mystères divins, perfectionnement de l'amour et de l'humilité, mépris du monde, abandon de la volonté propre, héroïcité des vertus, etc.). Exposée au moyen d'une comparaison de l'âme à un jardin destiné à accueillir Dieu, et que la prière sert à arroser, une telle production spirituelle se voit transposée de façon assez libre dans l'appareil aristotélico-thomiste des puissances de l'âme. Les travaux du jardinier sont énoncés en termes d'«opérations» des «puissances» de l'âme. Dans les trois premiers degrés, le travail est assuré par l'opération de l'entendement et de façon moins explicite par celle de la mémoire, tandis que la volonté se «recueille» progressivement au-dedans de l'âme, c'est-à-dire en Dieu, attirant peu à peu à soi les deux autres puissances, jusqu'au «sommeil des puissances» du troisième degré, sorte d'état intermédiaire entre opération

¹⁵ Voir dans la tradition franciscaine les exemples des *Fioretti de saint François*, trad. A. Masseron, Paris 2015, chap. 28, pp. 119-121; chap. 32, pp. 128-129; Jan van Ruusbroec (vers 1293-1381), *Les Noces spirituelles*, II, in *Écrits*, Bégrolles-en-Mauges 1990-1999, t. 2, pp. 97-99 sur l'ivresse spirituelle. Cf. Ct 1, 1; 1, 3; 2, 4; 4, 10; 5, 1; etc.; Ac 2, 1-13.

¹⁶ A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999.

et suspension des puissances¹⁷. À la hausse de la productivité de l'arrosage correspond donc une suspension progressive des opérations de l'âme. La cessation du travail de l'âme dans l'oraison d'union (quatrième degré), est donnée comme une «suspension»¹⁸ mais aussi une «union de toutes les puissances» à Dieu lors de laquelle «l'âme sort quelquefois d'elle-même», perdant alors tout sentiment des choses extérieures et intérieures, pour ne faire que «jouir, sans savoir ce dont on jouit»¹⁹. Les choses se passent de façon semblable dans l'oraison de ravissement, qui n'est qu'un degré supérieur, irrésistible, de l'union qu'elle parachève²⁰. La description de l'extase thérésienne est donc dans ses grands traits conforme à la «théologie mystique»²¹ dionysienne conçue comme un dépassement amoureux de l'entendement.

Toutefois cette apparente conformité du chemin d'oraison de la *Vie* avec celui de la théologie mystique est brouillée par la présence d'éléments hétérogènes qui en perturbent le modèle extatique. Thérèse inscrit en effet les descriptions de ses extases dans le cours de son existence, dans une durée qui se rapporte à des circonstances et à une histoire: l'extase dionysienne comme mouvement essentiel de sortie de soi aussi bien que les conditions psychologiques de ce mouvement telles qu'elles sont exposées dans la topique aristotélico-thomiste se trouvent reportées sur un plan personnel qui déstabilise la progression abstraite de l'itinéraire spirituel²². La dimension spectaculaire des extases, marquées par l'insensibilité du corps, les embrasements de la peau, les lévitations ou les cris, en fait une manifestation tout autant corporelle et visible qu'intérieure et spirituelle, dont il faut maîtriser les effets sur la vie ordinaire du couvent. Cet itinéraire est ainsi un chemin de vie; l'ascension n'a qu'un temps, qui n'est jamais un arrachement absolu du monde dans lequel Thérèse se trouve exister et où il lui faut se compromettre: l'histoire de la *Vie* ne s'arrête pas au ravissement qui en est le sommet.

2. Le discernement de l'extase

Une telle humanisation de l'extase contribue à la dégager d'un lieu spécifiquement théologico-métaphysique pour l'affronter à des préoccupations

¹⁷ Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, chap. XVI, § 1-3, in *Œuvres complètes*, trad. Marie du Saint-Sacrement, carmélites de Clamart et B. Sesé, Paris 1995, t. 1, pp. 114-115. Sur la suspension des puissances, voir les mises au point de M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris 1947, pp. 406-408; E. Renault, *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique* [1970], Paris 2007, p. 108; G. T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca/London 1996, pp. 104-112; B. McGinn, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, *op. cit.*, pp. 146-152.

¹⁸ Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, *op. cit.*, chap. XVIII, § 12, p. 129.

¹⁹ *Ibid.*, § 1, p. 124-125.

²⁰ *Ibid.*, chap. XX, § 1, p. 140.

²¹ *Ibid.*, chap. XVIII, § 2, p. 125.

²² J. Le Brun, art. cité, p. 39, note à propos de l'extase dionysienne: «Rien là d'un processus psychologique ou d'une expérience propre, mais un mouvement essentiel, au-delà de toute dimension personnelle».

afférentes, pratiques dans le cas des méthodes d'oraison, mais encore philosophiques et médicales concernant les pouvoirs et les limites de l'âme humaine, ou morales lorsque l'on pointe l'indécence des manifestations extatiques. Bien plus, le phénomène devient dangereux dès lors qu'on le trouve également exploité sur un terrain démoniaque²³. Dans ces conditions, tout en servant à manifester la compétence spirituelle de ceux qui en font l'expérience, l'extase s'affronte à la curiosité et à la méfiance suscitées par l'ambivalence de ses signes et de ses usages. La question de la nature des extases se pose en particulier au discernement spirituel, qui vise à déterminer l'origine divine, angélique, humaine ou diabolique des «esprits» qui meuvent l'âme humaine, et dont le développement accompagne celui de la pratique de l'oraison mentale à l'époque moderne²⁴. L'extase, au même titre que les autres grâces extraordinaires, doit pouvoir se prêter à un examen de discernement d'autant plus attentif qu'elle s'avère un refuge commode de l'illusion diabolique et de la dissimulation²⁵. Les exemples ne manquent pas: au cas récent et fameux de la clarisse de Cordoue Madeleine de la Croix, convaincue en 1543 de sorcellerie après avoir utilisé ses extases pour s'acquérir une réputation de sainteté²⁶, ou celui similaire de Nicole Tavernier dans le Paris des années 1590²⁷, s'ajoutent des collections d'anecdotes recueillies depuis l'Antiquité qui servent à souligner combien les extases ont pu servir à autoriser des générations de faux prophètes, de saintetés truquées et de magiciens qui les ont utilisées à leur profit²⁸. L'extase peut également ressortir au domaine profane: elle constitue une catégorie pathologique reconnue par la médecine depuis l'Antiquité²⁹, tandis que les extases philosophiques

²³ J. Bodin, *Démonomanie des sorciers* [1580], Paris 1587, II, 5 («Du ravissement ou extase des sorciers, et des fréquentations ordinaires qu'ils ont avec les démons»); M. A. Delrío, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lovanii, 1599-1600, t. 1, II, 25 («*Quid Diabolus queat in anima a corpore separanda, ipsaque separatione? Ubi de extasi et mirandis circa cadavera*»); Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extases des sorciers* [1615], éd. critique augmentée d'études, Paris 1990. Voir à ce sujet R. Poma, *Les limites de l'extase. Le débat sur les pouvoirs magiques des sorciers au XVI^e siècle*, in R. Poma, M. Sorokina, N. Well-Parot (éd.), *Les Confins incertains de la nature (XIV^e-XVI^e siècle)*, Paris 2021, pp. 201-211.

²⁴ À la riche bibliographie sur le discernement spirituel à l'époque médiévale (voir en particulier la synthèse de N. Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca 2003), on ajoutera pour la période moderne l'ouvrage de M. Sluhovskiy, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007, et celui de Simon Icard (éd.), *Le Discernement spirituel au dix-septième siècle*, Paris 2011.

²⁵ C. Belin, *Illusion et expérience mystique de saint Ignace à Fénelon*, in *Deceptio. mystifications, tromperies, illusions de l'Antiquité au XVII^e siècle*, éd. MA-REN-BAR, Montpellier 2000, pp. 549-566.

²⁶ J. Bodin, *op. cit.*, II, 6, f. 119 r^o; IV, 3, f. 202 r^o.

²⁷ A. Du Val, *La Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse en l'ordre de Notre-Dame du mont Carmel, appelée au monde la demoiselle Acarie [...]*, Douai 1621, pp. 123-131.

²⁸ Voir par exemple les anecdotes rassemblées, à partir de sources diverses, dans la conférence de vulgarisation «De l'extase», dans Théophraste Renaudot (éd.), *Quatrième centurie des questions traitées aux conférences du Bureau d'adresse, depuis le 24 janvier 1639 jusques au 10 juin 1641 [...]*, Paris 1641, pp. 225-232.

²⁹ Voir par exemple Hippocrate, *Prénotions de Cos*, XXIII, 486, qui assimile extase et folie; Daniel Sennert, *Medicinæ practicæ tomus primus*, I, II, 30, in *Operum tomus I[-III]*, Parisiis 1641,

de personnages comme Socrate, Carnéade et Archimède arrêtés dans une contemplation sollicitant l'intellect seulement, rappellent qu'il existe des extases naturelles qui n'ont rien à voir avec la conception relevée que s'en fait la théologie mystique³⁰. Difficilement discernables, les manifestations corporelles de l'extase ne forment qu'un signe réversible du sacré comme du profane, du naturel et du surnaturel, du bon et du mauvais, du vrai et du faux, un signifiant dont le signifié ne peut être avéré qu'en fonction de circonstances locales, relatives au comportement, à la réputation, à la position sociale de ceux ou celles dont les extases ont été institutionnellement reconnues³¹.

Alors que les pratiques de l'oraison mentale et de l'extase sont entourées d'une grande suspicion depuis la condamnation des *Alumbrados* par l'édit de Séville de 1525³², Thérèse explique, en particulier dans *Les Fondations* (écrites entre 1573 et 1576) et *Le Château intérieur* (écrit en 1577), qu'elle doit fréquemment faire face à des sœurs qui font passer pour extase ce qui n'est en réalité qu'un «faux ravissement» dont la cause doit être rapportée à une origine non divine. À ce titre, les esprits humain et diabolique y apparaissent comme intimement mêlés sans qu'il soit toujours possible d'en débrouiller les parts respectives³³. La vie spirituelle est un affrontement à des apparences douteuses, à des illusions subtiles, dont Thérèse reconnaît le pouvoir trompeur: «On me dira peut-être: quelle différence y a-t-il donc entre cet état [les défaillances causées par la faiblesse corporelle qui surviennent dans l'oraison] et le ravissement, puisqu'en apparence tout est semblable? En apparence oui, mais pas en réalité³⁴.» En apparence en effet

t. 2, pp. 217-219, qui considère l'extase comme une forme de catalepsie; F. Thevenin, qui dans le *Dictionnaire étymologique des mots grecs servant à la médecine*, in *Œuvres* [1658], Paris 1669, p. 386, distingue deux catégories d'extases pathologiques, une «extase mélancolique ou taciturne» et une «extase frénétique ou maniaque». Le théologien jésuite M. Sandæus, dans son dictionnaire de termes mystiques *Pro theologia mystica clavis* [...], Coloniae Agrippinae 1640, s. v. «Ecstasis», p. 190, retient également, entre autres définitions, une acception pathologique de l'extase: «*Insania mentis, vel delirium, quæ oriri potest aut ex nimio senio, aut ex atra bile, aut alio morbo*» («démence, ou délire, qui peut naître de la sénilité, de la mélancolie ou d'une autre maladie»); de même, dans sa *Theologia mystica, seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, Moguntiae 1627, M. Sandæus définit-il à partir de Galien l'extase comme une «*insaniam non diu perseverantem*» («une démence qui ne dure pas») (p. 547). Voir R. Poma, art. cité, pp. 201-202.

³⁰ Voir entre autres M. Sandæus, *Theologia mystica, op. cit.*, pp. 555-556, et J.-P. Camus, *La Théologie mystique* [1640], Grenoble 2003, pp. 136-137 et pp. 180-181.

³¹ A. Roulet, *L'institution du ravissement: les équivoques du corps mystique et les contraintes sociales de la vie conventuelle*, in V. Ferrer, M.-C. Gomez-Géraud, J.-R. Valette (éd.), *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 3, *L'Institution à l'épreuve*, Paris 2021, pp. 330-351. Je remercie A. Roulet d'avoir bien voulu me communiquer son article avant sa parution.

³² Voir par exemple A. Weber, *Demonizing Ecstasy: Alonso de la Fuente and the Alumbrados of Extremadura*, in R. Boenig (éd.), *The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*, Aldershot/Burlington/Singapour/Sydney 2000, pp. 141-158.

³³ A. Weber, *Saint Teresa, Demonologist*, in A. J. Cruz et M. E. Perry (éd.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis 1992, pp. 171-195; de la même, *Between Ecstasy and Exorcism: Religious Negotiation in Sixteenth-Century Spain*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 23, 1993, p. 221-234.

³⁴ Thérèse d'Avila, *Les Fondations*, chap. VI, § 4, in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 471.

peu de choses distinguent, par exemple, les «véritables» ravissements des «accès de rage dont parle saint Vincent»³⁵. De simples évanouissements, des moments d'abrutissement et de faiblesse chez des femmes qui ont abusé des pénitences et de l'oraison, à l'imagination faible³⁶ ou sujettes à la mélancolie³⁷, sont également susceptibles d'être confondus avec des ravissements³⁸. Dans ce contexte, le «naturel» féminin est réputé constituer un facteur aggravant de confusion, car les femmes, par leur «tempérament faible», sont plus sujettes que les hommes à subir une «défaillance physique»³⁹. Ces contrefaçons, même involontaires, risquent toutefois de jeter le discrédit sur les ravissements eux-mêmes, car ensuite «l'on refuse de croire, non sans raison, les personnes que le Seigneur en gratifie»⁴⁰. Il importe donc de mettre en place un appareil de discernement spirituel, dont les principaux critères sont les suivants: le vrai ravissement est irrésistible, il est bref, il est accompagné de «profits» spirituels, de «grands sentiments» de joie, et possède un contenu noétique. L'énoncé des caractéristiques phénoménales de l'extase vise, en dernier ressort, à en débusquer les contrefaçons, à tel point que la rhétorique du discernement spirituel prend le pas dans *Le Château intérieur* sur la logique de l'exposé de la production spirituelle qui animait la description du ravissement dans la *Vie*: «Je ne sais si j'ai réussi à faire comprendre en partie – car entièrement, encore une fois, c'est impossible – la nature du ravissement; mais ce que j'ai dit aura, je crois, son utilité pour aider à reconnaître les véritables⁴¹.» La caractérisation positive du ravissement semble se réduire à l'exposition des critères de son discernement. En exagérant le propos, l'on pourrait avancer que ce sujet spirituel n'est plus abordé dans les *Fondations* et le *Château intérieur* que dans le but de prévenir et de démasquer ses fréquentes contrefaçons.

De tels doutes sur la sémiologie de l'extase favorisent les remises en cause de sa valeur et de son utilité. On pose la question morale du caractère libre et méritoire des extases, qui supposent une suspension de l'opération naturelle des puissances de l'âme⁴². La ressemblance de l'extase avec le sommeil, soulignée à des fins polémiques, l'assimile par exemple à un penchant oisif⁴³, tandis que le

³⁵ *Livre de la vie*, *op. cit.*, chap. XX, § 23, p. 149, cf. Vincent Ferrier (1350-1419), *Traité de la vie spirituelle par S. Vincent Ferrier de l'ordre des frères-prêcheurs*, trad. Matthieu-Joseph des frères-prêcheurs, Poitiers 1866, chap. XIV, p. 381.

³⁶ *Les Fondations*, *op. cit.*, chap. VI, § 3-6, p. 471-472.

³⁷ *Ibid.*, chap. VII («Conduite à tenir envers les personnes atteintes de mélancolie.»), pp. 479-485.

³⁸ Thérèse d'Avila, *Le Château intérieur*, IV, 3, § 11, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, pp. 1030-1031.

³⁹ *Ibid.*, VI, 4, § 9, p. 1087.

⁴⁰ *Ibid.*, § 17, p. 1090.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Voir F. Suárez, *Opus de virtute et statu religionis*, Lugduni 1609-1610, t. 2, pp. 135-144; la synthèse de M. Sandæus, *Theologia mystica*, *op. cit.*, pp. 576 sq.; les critiques à visée polémique de J.-P. Camus, *op. cit.*, pp. 217-218, et de J. Chéron, *Examen de la théologie mystique: qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, assuré et catholique chemin de la perfection, de celui qui est parsemé de dangers, & infecté d'illusions [...]*, Paris 1657, p. 88, pp. 198 sq., pp. 204 sq., etc.

⁴³ Voir la défense contre le reproche d'oisiveté de M. Sandæus, *Theologia mystica*, *op. cit.*, pp. 550-551.

développement de la «dévotion civile» en France au début du XVII^e siècle cherche les moyens d'accommoder les bénéfices de la vie contemplative aux contraintes d'une vie civile où l'extase peut difficilement trouver une place. Ainsi, François de Sales, qui refusait à l'extase la qualité de vertu dans son *Introduction à la vie dévote* (1609)⁴⁴, lui consacre le livre VII de son *Traité de l'amour de Dieu* (1616) dans le but de promouvoir au sommet de «l'union de l'âme avec son Dieu» une «extase de l'action», une «extase de la vie et opération», qui n'a en fait d'extase que le nom. En s'appuyant sur une définition large de l'extase comme sortie de soi, il considère en effet que cette extase d'action, dépourvue de qualités contemplatives et de manifestations somatiques, est l'accomplissement d'une «vie surhumaine» «au-dessus des instincts et des inclinations de notre nature»⁴⁵ consistant dans la pratique héroïque des vertus. Cette extase a pour avantage de régler la question du discernement, puisqu'elle est la seule à pouvoir revendiquer, sans erreur possible, le titre d'«extase sacrée», tandis que les extases de l'«entendement» et de la «volonté», trop susceptibles d'être d'origine humaine ou diabolique, s'avèrent superfétatoires dans la perspective de la sainteté⁴⁶. François de Sales préfère trancher de la sorte le nœud gordien du discernement des extases plutôt que de s'aventurer à le dénouer: loin d'élaborer un subtil appareil de discernement, il invente une extase qui n'en est pas une, tout en conservant un nom auquel est attachée une dignité spirituelle indiscutable. C'est encore cette perspective ascétique qui conduit plusieurs théologiens mystiques à suivre la leçon de Jean de la Croix dans la *Nuit obscure* et le *Cantique spirituel*, en exprimant leur défiance à l'endroit de la sensualité de l'extase, qui pourrait à la rigueur servir de «consolation» pour encourager un débutant sur la voie de l'oraison, mais qui ne correspond jamais qu'à un état imparfait du progrès spirituel sur lequel il convient de ne pas s'attarder dans la mesure où l'extase risque de «dégénér[er] en sentiments charnels», où l'extatique prendrait «pour sa fin ce qui lui devrait servir de moyen»⁴⁷.

À ces remises en cause théologiques s'ajoute l'inacceptabilité morale et sociale de l'extase, dont témoigne le très sévère *Examen de la théologie mystique* du carme Jean Chéron (1657). L'auteur y fait, après Jean-Pierre Camus, le compte des déportements burlesques d'extatiques «qui dans leurs ravissements

⁴⁴ *Introduction à la vie dévote*, III, 2, in *Œuvres*, éd. A. Ravier, Paris 1969, pp. 131-132.

⁴⁵ *Traité de l'amour de Dieu*, VII, 6, in *ibid.*, p. 682.

⁴⁶ *Ibid.*, VII, 7, pp. 685-687. L'examen de l'héroïcité des vertus, à laquelle François de Sales identifie l'extase d'action, est d'ailleurs expressément requis dans les procès de canonisation après le concile de Trente. Voir R. de Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del cinquecento*, Napoli 1992, pp. 253-275; G. Sodano, *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*, in C. Mozzarelli et D. Zardin (éd.), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma 1997, pp. 189-205.

⁴⁷ L. Chardon, *La Croix de Jésus où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies* [1647], éd. G. M. Carbone, Paris 2004, p. 727-728, qui suit Jean de la Croix, *Nuit obscure*, II, 1, § 2 et *Cantique spirituel* B, XIII, 6, in *Œuvres complètes*, trad. A. Bord, Paris/Perpignan 2016, pp. 564-565 et pp. 733-734. Voir de même les ouvrages des carmes déchaux Tomás de Jesús, *De contemplatione divina libri sex* [...], Antverpiæ 1620, pp. 89-90 et Julien Esprit, *Summa theologiae mystica* [...], Lugduni 1656, p. 289.

tremblent, chantent, battent des mains, sautent et gambadent, hurlent et profèrent des voix qui ne signifient rien, courent à perte d'haleine par les champs», en contradiction manifeste avec «la bienséance que la droite raison fait garder ès personnes prudentes et sages»⁴⁸, bienséance définie par le *decorum* de comportements convenables aux diverses «conditions» sociales. L'ordre social, moral et esthétique du comportement bienséant se substitue à l'ordre mystique de l'inspiration divine, de sorte que toute grâce qui ne marquerait pas premièrement sa déférence aux bienséances ne peut nullement prétendre relever d'un ordre divin. Loin de renvoyer l'extase à une causalité surnaturelle divine ou démoniaque, J. Chéron la considère au contraire comme le symptôme d'une mélancolie avancée⁴⁹, convoquant sur ce point l'antique tradition médicale de l'extase pathologique, qui connaît une vitalité certaine à une époque où les récentes affaires de possession dans le couvent des ursulines de Loudun (1632-1637) ou dans celui des ursulines de Louviers (1643-1647) ont progressivement consacré la prééminence de la perspective médicale sur le surnaturel démoniaque⁵⁰.

Cette critique naturaliste de l'extase se retrouve également dans les ouvrages de discernement spirituel de la deuxième moitié du XVII^e siècle. Le *Traité du discernement des esprits* du cardinal italien Giovanni Bona, publié en latin à Rome en 1672, ou *Les Secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions* du jésuite François Guilloché (1673), manifestent à leur tour un profond scepticisme quant à l'attribution de l'extase à l'esprit divin voire diabolique, pour leur préférer l'explication «naturelle» de l'amour-propre qui pousse l'âme à prendre pour un mouvement divin ce qui n'est que l'effet de sa nature corrompue⁵¹. Selon ce naturalisme augustinien, l'amour-propre a entièrement colonisé le territoire de l'esprit humain sous la forme d'une intériorité psychologique retorse, ignorée du sujet lui-même. Dans ces conditions, il semble plus raisonnable de dénier à l'extase toute valeur spirituelle, la nature humaine détenant seule désormais les prérogatives sur les manifestations extatiques en apparence les plus extraordinaires.

3. L'invention d'une extase invisible

L'évolution de l'itinéraire thérésien peut être considérée pour son rôle de modèle dans les solutions tactiques d'accommodement de l'extase face à de telles critiques. L'équivocité des signes de l'extase conduit Thérèse à envisager dans le *Château intérieur* une solution aux défauts qui obèrent les bénéfices spirituels du ravissement: elle modifie dans ce dernier ouvrage l'itinéraire spirituel de la

⁴⁸ J. Chéron, *op. cit.*, pp. 451-452, en référence à la *Theologia mystica* du carme espagnol Juan de Jesús María (1607). Nous modernisons la graphie, ici comme ailleurs.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 273, 276, 376, 446-447, etc.

⁵⁰ R. Mandressi, *Les médecins et le diable. Expertises médicales dans les cas de possession démoniaque au XVII^e siècle en France*, «Chrétiens et sociétés», 13, 2006, pp. 35-70; M. de Certeau, *La Possession de Loudun* [1970], éd. L. Giard, Paris 2005, pp. 209-231.

⁵¹ G. Bona, *De discretione spirituum liber unus* [1672], Paris 1673, pp. 224-255; F. Guilloché, *Les Secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions*, Paris 1673, pp. 417-426.

Vie en y ajoutant un étage supplémentaire. Alors que dans la *Vie* le ravissement constitue le sommet de l'itinéraire de perfection, il se retrouve dans le *Château* rétrogradé à l'avant-dernière place: dans la division de l'âme et de son itinéraire spirituel en sept «demeures», l'oraison de ravissement occupe la sixième, tandis que c'est le «mariage spirituel» de Dieu et de l'âme qui tient la place de choix de la septième et dernière demeure.

Dans le mariage spirituel, l'union à Dieu se déroule non plus comme pour l'oraison d'union ou de ravissement dans la partie supérieure de l'âme, mais dans ce que Thérèse appelle son «centre» où elle «demeure toujours avec son Dieu»⁵². La modélisation temporelle des états de l'âme dans la sixième demeure fait de la sorte l'objet dans la septième demeure d'une reconfiguration spatiale. Au lieu de l'alternance entre de brefs moments d'union à Dieu par ravissement des puissances et des plages où l'âme désunie est installée dans son activité habituelle, le mariage spirituel propose une topique de l'âme partagée entre son centre et ses puissances⁵³. Le centre de l'âme se trouve dans la «présence» habituelle de Dieu dont il jouit dans la «paix» tandis que dans le même temps les puissances et les sens se trouvent dans les «peines» et les «souffrances» du monde sensible⁵⁴. L'âme conserve sa capacité d'être au monde tout en étant à Dieu: «l'âme n'a plus de ravissement», ou si peu, les puissances ne se trouvant plus suspendues mais «comme saisies d'étonnement»⁵⁵. Le mariage spirituel concilie donc des traits qui dans les précédentes demeures de l'union et du ravissement étaient exclusifs les uns des autres, puisque la présence de Dieu dans le centre de l'âme n'atteint pas la capacité du sujet à agir, souffrir et servir Dieu dans le temps même de l'union⁵⁶. La vision intellectuelle du mystère de la Trinité sans suspension des puissances de l'âme qui marque l'entrée dans la septième demeure inaugure un nouveau type de contemplation débarrassée des effets «extérieurs» du ravissement⁵⁷. Le mariage apparaît somme toute comme un ravissement dépouillé de ses incidences somatiques, ce qui en accroît le rendement spirituel. La contemplation et l'action s'en trouvent réconciliées: le dernier chapitre du *Château intérieur* s'achève sur la réunion heureuse de Marthe l'active et de Marie la contemplative, Marthe compensant le service défaillant de Marie⁵⁸.

L'invention thérésienne du mariage spirituel est astucieuse⁵⁹: elle déjoue les pièges de l'extase en laissant de côté ce qui n'en est pas la meilleure part. La quasi-disparition des ravissements résout le problème de l'équivocité de ses manifestations corporelles, tandis que le caractère continu de l'union permet de

⁵² *Le Château intérieur*, op. cit., VII, 1, § 4, p. 1137 et VII, 2, § 4, p. 1142.

⁵³ *Ibid.*, VII, 1, § 10, p. 1139.

⁵⁴ *Ibid.*, VII, 1, § 8, p. 1138 et VII, 2, § 10, p. 1145.

⁵⁵ *Ibid.*, VII, 3, § 11-12, p. 1150.

⁵⁶ *Ibid.*, VII, 1, § 8, p. 1138.

⁵⁷ *Ibid.*, VII, 1, § 6, p. 1138 et VII, 3, § 11-12, p. 1150.

⁵⁸ *Ibid.*, VII, 4, § 12-13, pp. 1157-1158. Voir l'Évangile de Luc, 10, 38-42.

⁵⁹ Invention qui consiste à désigner par ces mots le «degré le plus élevé de la contemplation infuse et de l'union mystique de l'âme avec Dieu», même si «l'idée de noces spirituelles et d'épousailles divines est bien antérieure», précise P. Adnès, *Mariage spirituel*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, op. cit., t. 10, col. 388-389.

réconcilier la durée de l'itinéraire spirituel avec celle de l'existence, que Thérèse n'était pas parvenue à articuler dans sa *Vie* en raison du caractère transitoire et discontinu du ravissement. Le mariage offre de plus des garanties en termes de discernement, puisque l'articulation de la contemplation à l'action permet de mesurer la valeur de celle-là au caractère vertueux de celle-ci⁶⁰.

L'idée que la hauteur de l'oraison doit être opportunément balancée par un usage prudent des grâces extraordinaires, qui ne peuvent être considérées comme le *terminus ad quem* de la vie spirituelle, aide les promoteurs de la spiritualité thérésienne à faire de la réformatrice espagnole la figure d'une mystique orthodoxe, civile et raisonnable, dont l'autorité est en outre renforcée par sa béatification en 1614 puis sa canonisation en 1622. Le mariage spirituel se voit promu sous la forme d'une vulgate qui arrête le chemin d'oraison thérésien dans une progression-type: oraison de recueillement, oraison de quiétude, oraison d'union, de ravissement et enfin mariage spirituel. On publie des «sommaires» et des «abrégés» de la doctrine de Thérèse d'Avila, qui réduisent la diversité des œuvres thérésiennes à une pensée unifiée, comme la *Suma y compendio de los grados de oración* du carme Tomás de Jesús (1610). Un tel itinéraire spirituel qui minore l'extase au profit du mariage spirituel s'établit en une espèce de norme pratiquée ou exposée par certains des défenseurs de la mystique. Tomás de Jesús encore s'appuie longuement dans son *Divina orationis sive adeo infusa methodus, natura et gradus* (1623) sur le mariage spirituel des septièmes demeures de Thérèse d'Avila pour illustrer son suprême degré d'union fructifère à Dieu, union à la fois «actuelle» et «habituelle»⁶¹. Le jésuite français Jean-Joseph Surin s'inspire pour sa part des degrés d'oraison thérésiens dans la septième partie de son *Guide spirituel* (1661), consacrée aux «choses mystiques»: oraison de quiétude et de silence (chapitre I), oraison de transport (II), oraison d'union (III), extase et ravissement (IV et V), puis purgatoire et enfer de l'âme (VI et VII) qu'il assimile à la «peine extatique» de Thérèse et à la nuit obscure de Jean de la Croix, pour aboutir au «dernier état de la vie spirituelle, que quelques saints ont appelé mariage spirituel»⁶² (VIII). Dans ce mariage, l'essence divine s'unit à l'âme dans son «fond» et devient «comme un instinct intérieur et secret»⁶³ où l'âme incline «à tout bien et à ce qui regarde Dieu et son service» par une loi gravée «en sa plus intime faculté d'opérer, vouloir et aimer», tandis qu'elle est dans une «communication fréquente avec Jésus Christ et les trois Personnes divines dont il fait une»⁶⁴.

Cette promotion d'une pratique de l'union à Dieu qui dépasse les signes équivoques de l'extase est sans doute en partie redevable de modifications dans les conceptions officielles et officieuses de la sainteté au début du XVII^e siècle. Si, comme l'explique Antoine Rouillet au sujet de la vie conventuelle carmélite

⁶⁰ *Le Château intérieur*, op. cit., VII, 4, § 6-7, pp. 1154-1155.

⁶¹ Tomás de Jesús, op. cit.. Sur l'union actuelle et habituelle, voir lib. IV, cap. XII, pp. 446-450. Thérèse est citée aux pp. 418-421 et 460-463.

⁶² J.-J. Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, éd. M. de Certeau, Paris 1963, p. 312.

⁶³ *Ibid.*, p. 314.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 315.

dans l'Espagne du Siècle d'or, la disparition des signes de l'extase lors du mariage spirituel est à replacer dans le cadre d'une carrière conventuelle qui présuppose que la religieuse mystique ait d'abord été reconnue comme telle à travers les manifestations visibles mais périlleuses de l'extase, avant qu'elle ne puisse tirer les bénéfices spirituels et sociaux de leur dépassement⁶⁵, il semble que l'effacement de l'extase dans la première moitié du XVII^e siècle obéisse à d'autres types de contraintes: l'intolérance de plus en plus affirmée de l'Église catholique à l'égard des formes spectaculaires de dévotion, qui se traduit par la marginalisation des grâces extraordinaires dans les preuves de sainteté⁶⁶, ou encore par le repli du martyr sur les souffrances ordinaires de la maladie⁶⁷, coïncide avec une nouvelle économie des signes de la mystique rabattus sur le secret d'une intériorité que le corps ne sert plus à montrer mais à masquer⁶⁸. Les biographies spirituelles féminines écrites ou publiées en France à cette période semblent marquées par un tel infléchissement⁶⁹. La succession des *Vies* de la fondatrice de l'ordre de la Visitation Jeanne de Chantal (1572-1641), écrites de 1642 à 1717, permet ainsi de saisir ce que Marion de Lencquesaing appelle les «mutations du geste hagiographique» au XVII^e siècle, dont les occurrences remettent à chaque fois en jeu des catégories de la sainteté. Parmi celles-ci, la catégorie de mystique, encore opérante au milieu du XVII^e siècle, ne s'illustre pas chez Jeanne de Chantal dans des extases ou d'autres excès relevant d'un extraordinaire corporel, mais dans les efforts biographiques pour figurer la hauteur d'une oraison dont elle n'a pour ainsi dire rien écrit, avant que la controverse sur le «quiétisme» des années 1680-1690 n'acte la disparition de ce régime mystique d'accréditation de la sainteté⁷⁰. Si extases il y a, elles ne surgissent que par effraction, à l'image de la dominicaine Élisabeth de l'Enfant-Jésus dont les extases – qui d'ailleurs ne sont pas nommées

⁶⁵ A. Roulet, art. cité, p. 341-343. Voir aussi, dans une autre perspective, les stratégies d'accommodement «rhétoriques» mises en lumière par A. Weber dans *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1990, par lesquelles Thérèse d'Avila exploite des «stéréotypes sur le caractère et la langue des femmes» (p. 11) afin de conquérir une place sociale dans l'Église.

⁶⁶ C. Renoux, *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 105/1, 1993, pp. 177-217; *De l'extase à l'autel. Sainteté, mystique et mort dans l'Italie baroque*, «Revue de l'histoire des religions», 215/1, 1998, p. 91-115; voir aussi J. Le Brun, *La sainteté à l'époque classique et le problème de l'autorisation*, in *Sœur et Amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, Paris 2013, pp. 241-260.

⁶⁷ A. Gimaret, *Extraordinaire et Ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant. 1580-1650*, Paris, Champion, 2011; J. Le Brun, *Cancer serpent*, in *Sœur et Amante, op. cit.*, pp. 177-201.

⁶⁸ A. Gimaret, *Le corps marqué: intimité ou dépossession?*, in S. Crinquand et P. Bravo (éd.), *L'Intime à ses frontières*, Bruxelles 2012, pp. 125-138; voir aussi N. D. Paige, *Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2001; S. Houdard, *Des fausses saintes aux spirituelles à la mode: les signes suspects de la mystique*, «XVII^e siècle», 200, 1998, pp. 417-433.

⁶⁹ Voir, outre les études de J. Le Brun dans l'ouvrage cité *Sœur et Amante*, A. Gimaret, *Le genre de la biographie mystique au XVII^e siècle: les particularités d'une hagiographie officielle*, in V. Ferrer, M.-Ch. Gomez-Géraud, J.-R. Valette (éd.), *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, op. cit., pp. 533-558.

⁷⁰ M. de Lencquesaing, *Crises et Renouveaux du geste hagiographique. Les Vies de Jeanne de Chantal (XVII^e et XX^e siècles)*, Paris 2021, pp. 473-517.

comme telles – ne paraissent qu’après que la biographie a montré tous les efforts de la mère pour se conformer à la recommandation de son directeur Jean-Baptiste de Saint-Jure: «Prenez garde que rien ne paraisse à l’extérieur de ce qui se passe dans votre intérieur»⁷¹. Cette intériorisation de l’extraordinaire ne se laisse pas pour autant réduire aux contraintes institutionnelles de projets hagiographiques comme celui de la *Vie* d’Élizabeth de l’Enfant-Jésus: dans les relations manuscrites que Claudine Moine, modeste laïque, a écrites entre 1652 et 1655 à la demande de son directeur spirituel⁷², l’autrice fait le compte d’une existence passée dans une extase invisible et continue où s’engloutit une «existence sans relief»⁷³ telle que rien, pour l’extérieur, ne la distingue.

La réduction durant le XVII^e siècle de la mystique à une science de l’«intime» ou de l’«intérieur», visant une union à Dieu ayant désormais pour scène exclusive le «cœur» ou le «centre» de l’âme⁷⁴, dont seule la parole ou l’écriture peut énoncer le secret, a pour corollaire cette invisibilisation de l’extase⁷⁵. C’est cette même invisibilité des grâces que la *Vie* de l’ursuline Marie Guyart de l’Incarnation prétend faire valoir, en plaçant au sommet de l’itinéraire spirituel de la religieuse un «mariage spirituel» qui est une «union perpétuelle et consommée dans le fond de l’âme»⁷⁶, excluant «extases, [...] ravissements, [et] autres semblables opérations qui lient la liberté des sens»⁷⁷. Dans les *Justifications* que Jeanne-Marie Guyon (1648-1717) écrit en 1694 pour se défendre des graves accusations de «quiétisme» qui étaient portées contre elle, l’autrice s’appuie sur les propos de Thérèse d’Avila dans la septième demeure du mariage spirituel et de Jean de la Croix sur les «notices» surnaturelles spirituelles de Dieu pour dénigrer l’extase «de faiblesse», «qui est passagère et dans les puissances, qui paraît au dehors», au profit d’une autre sorte d’extase «douce et continuelle, qui ne cause plus d’altération aux sens, l’âme étant passée en son Dieu par l’heureuse sortie d’elle-même»⁷⁸. Ce faisant, elle indexe une part de la valeur spirituelle de cette extase d’un nouveau genre sur une absence de marques corporelles qui lui donne toutes les apparences de la discrétion, au sens civil du mot.

⁷¹ *La Vie de la vénérable mère Élizabeth de l’Enfant-Jésus religieuse de l’ordre de saint Dominique au monastère de S. Thomas d’Aquin à Paris*, Paris 1680, p. 107.

⁷² C. Moine, *La Couturière mystique de Paris. Relation spirituelle*, éd. J. Guennou, Paris 1981.

⁷³ C. Louis-Combet, *Des Égarées. Portraits de femmes mystiques du XVII^e siècle français*, Grenoble 2008, p. 65.

⁷⁴ B. Papisogli, *Le «Fond du cœur». Figures de l’espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris 2000.

⁷⁵ J. Le Brun, *Refus de l’extase et assomption de l’écriture dans la mystique moderne*, art. cité, p. 42: «Devant ces possibles apories, devant le risque de l’illusion et l’ambiguïté des paroles et des signes, une solution s’était pourtant dessinée au cours du XVII^e siècle: l’extase, la “vraie” extase serait celle qui, tout intérieure, reste muette, acte pur de la volonté, transport invisible en Dieu qui laisse le sujet mener une vie “ordinaire”; l’extraordinaire, c’est le caché, c’est l’intérieur, c’est l’intention.»

⁷⁶ C. Martin, *La Vie de la vénérable Marie de l’Incarnation, supérieure des ursulines de la Nouvelle France*, Paris 1677, p. 693.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 694.

⁷⁸ J.-M. Guyon, *Les Justifications de Mad. J. M. B. de la Mothe Guion. Écrites par elle-même, suivant l’ordre de messieurs les évêques ses examinateurs [...]*, Cologne [i. e. Amsterdam] 1720, t. 1, pp. 253-254.

Cette extase invisible, dont l'invention nous semble remonter au mariage spirituel de Thérèse d'Avila, apparaît en somme comme une nouvelle formalité de l'extase adoptée en réponse à l'intensification des critiques adressées aux formes extraordinaires de dévotion. Il apparaît que c'est singulièrement la dimension corporelle de l'extase que la mystique n'a plus été en mesure d'assumer. Cette nouvelle formalité conduit ceux que l'on qualifiait de «mystiques» à adopter le discours antimystique porté sur l'extase, afin de mieux préserver une part de son contenu pratique, à savoir l'union de l'âme à Dieu. Mais ce marché fonctionne comme un piège, qui conduit la mystique moderne à s'éloigner de la tradition théologique que l'extase avait servi à fonder: le reflux de la physiologie de l'extase sur une sémiologie des marques invisibles, la «tâche écrasante» qui incombe dès lors à «l'écriture» d'en manifester le sens⁷⁹ au moment où le discours mystique fait l'objet, en raison de son équivocité, du même processus de délégitimation que l'inscription corporelle de l'extraordinaire⁸⁰, le recours enfin à des instances de validation morales relatives aux normes civiles du comportement bienséant, participent, au long du xvii^e siècle, à la désagrégation de la mince autonomie disciplinaire que la mystique avait pu s'acquérir dans le domaine religieux⁸¹. L'extase, comme on le sait, ne disparaît pas pour autant; mais ses chemins la conduisent en dehors de l'orthodoxie religieuse.

Clement Duyck
Univ Paris Est Creteil, LIS, F-94010 Creteil, France
✉ clement.duyck@u-pec.fr

⁷⁹ J. Le Brun, *Refus de l'extase et assomption de l'écriture dans la mystique moderne*, art. cité, p. 43.

⁸⁰ S. Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris 2008.

⁸¹ M. de Certeau, *La Fable mystique, 1. xvii^e-xviii^e siècle* [1982], Paris 1987, pp. 107-155.