

Articoli/7

Union mystique et béatitude dans le De calculo de Ruusbroec

Christian Trottmann  0000-0002-2352-4507

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 05/04/2021. Accettato il 03/12/2021.

MYSTICAL UNION AND BEATITUDE IN RUUSBROEC'S *DE CALCULO*

Do the last chapters of *The Ring or the Shining Stone* show an effort by the author to justify his orthodoxy just after the Constitution Benedictus Deus? Does Gerson's critique rather have the decretal of 1311 in mind, as André Combes claims? This article takes up the question afresh and shows that it is rather an amalgam of the two bulls, which in no way affects the Brabant master's conception of mystical union, which is perfectly orthodox and subtly Trinitarian. He by the way criticised the Begards, to whom Gerson and Combes tried to assimilate him, as well as their Eckhartian source. The indistinction of enjoyment in no way reduces the difference of essences, nor that of the divine persons. Each blessed creature thus receives in the union without confusion its true identity inscribed on the calculus, in the eternal face to face.

Le rayonnement de la mystique de Jan van Ruusbroec est considérable¹ et pourtant, sa doctrine fut suspectée dans un premier temps par le chancelier Jean

¹ Cf. A. Ampe, *Jean Ruusbroec*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. VIII, Paris 1974, col. 659-697; Id., *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang*, Tiel 1957, Id., *Ruusbroec: Traditie en werkelijkheid*, Anvers 1975; P. Mommaers et N. de Paepe (éds.), *Jan van Ruusbroec. The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*, Leuven 1984; P. Verdeyen, *Ruusbroec l'admirable*, Paris 1990; R. Van Nieuwenhove, *Jan Van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*, University of Notre Dame 2003; B. Beyer de Ryke, *Ruusbroec, en son temps et dans les siècles*, «Textyles», 28, 2005, p. 19-29; C.-H. Rocquet, *Ruusbroeck l'admirable*, Paris 2014; pour la bibliographie Cf. W. Schulz, *Jan (Johannes) van Ruysbroek (Ruusbroec, Rusbrochius) (1293-1381)*, dans le *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, version en ligne, Traugott Bautz [http://www.bautz.de/bbkl/], J. Alabaster et R. Faesen (éds.), *A companion to John of Ruusbroec*, Leiden-Boston 2014. Au-delà de la vie, de l'œuvre et des sources de Ruusbroec, les recherches ont porté majoritairement sur sa mystique dont la dimension trinitaire a été mise en avant dès les travaux de L. Reypens, *Ruusbroec's mystieke leer*, dans J. van Ruusbroec, *Leven-Werken*, Amsterdam 1931, p. 151-177 et P. Henry, *La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroeck*, dans «Recherches de Science Religieuse», 40, 1951-52, p. 335-368 et 41, 1953, p. 51-75, tandis que Paul Mommaers s'en tient à une description phénoménologique dans *Waar naartoe is nu de gloed van de liefde? Fenomenologie van de liefdegemesenschap volgens de mysticus Ruusbroec*, Anvers 1973 et Krijn Elzard Bras propose une approche d'esprit protestant dans *Mint de minne. Eros en agape bij Jan Van Ruusbroec*, Kampen 1993. Pyong Wan Pak insiste sur le côté vernaculaire

Gerson et ultérieurement par Bossuet. Nous voudrions revenir ici sur son rapport à la Constitution *Benedictus Deus* par laquelle le Pape Benoît XII fixa la doctrine de la vision béatifique en vue d'explorer une lecture de sa conception de l'union mystique qui préserve son orthodoxie quant à la question de la vision de Dieu. Les traducteurs bénédictins des Œuvres de Ruusbroec se plaisent à reconnaître dans les derniers chapitres de *L'anneau ou la pierre brillante*, un effort de l'auteur pour justifier son orthodoxie au lendemain de la Constitution *Benedictus Deus*. Mais dans son imposant dossier consacré aux critiques de Ruusbroec par Gerson, Mgr. A. Combes² conteste cet élément de datation pour des raisons qu'il nous faudra examiner. En tout état de cause, les précisions doctrinales apportées par Ruusbroec dans le *De calculo*, venant compléter sa lutte contre les doctrines du libre esprit³ menée notamment dans *L'ornement des noces spirituelles*, sont de la première importance pour la réception ultérieure de son œuvre. Il prend ainsi sa distance avec une mystique qu'il considère comme fautive dans un contexte délicat puisque le procès d'Eckhart n'est pas loin. Mais s'il y a un impact de quelque décrétale du début du XIV^e siècle concernant la vision béatifique, sur la mystique brabantonne de Ruusbroec, en quoi consiste-t-il? S'agit-il seulement d'une précision de la différence entre la vision des bienheureux dans la patrie et les sommets de la contemplation ici-bas? Une telle précision n'en amène-t-elle pas une autre sur l'essence de l'union mystique à Dieu, ou plus précisément sur les rapports de l'essence et du sursésentiel dans l'union mystique? Cette précision doctrinale n'est-elle qu'une précaution prudente et passagère de la part de Ruusbroec, ou se retrouve-t-elle ailleurs dans son œuvre? Nous espérons que l'examen de ces quelques interrogations suscitées par la lecture de l'introduction au volume 3 de l'édition de Saint-Paul de Wisques et de sa contestation par André Combes pourra contribuer à préciser l'impact de la théologie de la vision béatifique élaborée progressivement par les maîtres scolastiques et finalement proclamée par Benoît XII sur la mystique de Ruusbroec.

et pratique de la théologie mystique de Ruusbroeck, dans *The Vernacular Mystical Theology of Jan Van Ruusbroec: Exploring Sources*, Boston 2008, alors que sa dimension systématique déjà développée par Ampe, est mise en avant par d'autres (Bras et surtout Rik Van Nieuwenhove *supra* et n. 30).

² A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 2, Paris 1948, p. 102 sq.; Albert Ampe lui répond sur le plan doctrinal, *Ruusbroec: Traditie...*, cit., p. 66 sq. en faisant référence principalement à saint Thomas d'Aquin, mais il conviendra ici de revenir précisément, à la fois sur le contexte historique et doctrinal, dans la ligne de la mise au point sur la controverse par Kees Schepers dans son introduction à la traduction de Willem Jordaens du *De ornatu spiritualium nuptiarum Wilhelmo Jordani interprete*, éd. K. Schepers, avec Be. Desoer, trad. W. Jordaens, Turnhout 2004 (*Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 207).

³ Sur le rôle contesté de Bloemaerdinne et celui des écrits de Marguerite Porette, Cf. P. Verdyen, *Essai de biographie critique*, dans P. Mommaers et N. de Paepe (éds.), *Jan Van Ruusbroec, The sources*, cit., p. 1-13, ainsi que les mises au point de J. Alabaster et R. Faesen (éds.), *A Companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 52 sq. Il est aujourd'hui établi que Ruusbroec, sans être le pourfendeur d'hérétiques décrit par Pomerius, a lutté tout au long de sa vie contre ceux qui prétendaient se passer de l'Église et de ses sacrements. Cf. par exemple R. Van Nieuwenhove, *Jan Van Ruusbroec, Mystical Theologian...*, cit., p. 161, citant comme nous le ferons plus loin le *Livre de la plus haute vérité*.

1. D'une Décrétale l'autre: De Ruusbroec à Gerson et retour

Rappelons tout d'abord l'essentiel du contexte historique et du contenu doctrinal de la constitution *Benedictus Deus* proclamée en 1336 par le Pape Benoît XII. Celle-ci vient mettre un terme à la controverse déclenchée par son prédécesseur, Jean XXII. Formé au droit canonique, il considérait qu'une même cause ne saurait être jugée deux fois et avait prétendu que les âmes des saints ne pourraient voir Dieu avant le jugement dernier⁴. La constitution proclamée par son successeur affirmait au contraire que:

Toutes (les âmes) aussitôt après leur mort et l'expiation susdite pour celles qui avaient besoin de cette expiation, même avant la résurrection de leur corps et le jugement général, et cela depuis l'Ascension de Jésus Christ notre Sauveur, sont et seront au ciel, au Royaume des cieus, et au céleste paradis avec le Christ admises dans la société des anges; et depuis la mort et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale, sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais immédiatement, grâce à la divine essence qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. En outre, par le fait même de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts jouissent de la divine essence, et par le fait même de cette vision et de cette jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent le repos et la vie éternelle...⁵

De ce passage central de la constitution de Benoît XII, nous retiendrons trois points. Son but principal est de définir le moment de la vision béatifique: immédiatement après la mort pour les âmes suffisamment purifiées ou après le temps de purgatoire requis pour les autres; en tout état de cause avant le jugement dernier. Est assumé au passage l'héritage de la condamnation de 1241-44 et de l'abondante réflexion théologique produite depuis par les maîtres sur l'objet et la modalité de la vision des bienheureux: celle-ci porte sur l'essence même de Dieu et elle est sans intermédiaire créé. Enfin, la béatitude véritable requiert non seulement l'acte intellectuel de vision, mais aussi la jouissance de la volonté qui s'ensuit. Les disputes qui se poursuivirent jusqu'à la fin du XIVe siècle et conduisent Gerson à faire consister la béatitude en ces deux actes, opposaient volontarisme et intellectualisme depuis la naissance de l'université parisienne dans les années 1230, et étaient devenues particulièrement virulentes à partir de la querelle des *Correctoires* au cours des années 1270. Nous ne trouvons certes aucune allusion explicite de Ruusbroec à la constitution proclamée par Benoît XII. Pouvons-nous pour autant en conclure que son influence est totalement absente des derniers chapitres du *De calculo*? Avant d'interroger le texte à ce sujet rappelons l'argumentation de Mgr. Combes.

⁴ Cf. M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome 1973 et Ch. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, «Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome», 289, 1995.

⁵ Nous citons ici la traduction du *DTC*, en y pratiquant éventuellement quelques modifications de détail. X. Le Bachelet, *Benoît XII*, dans *DTC*, II, 1, 1932, col. 658.

1.1 D'une illusion rétrospective à l'autre

Elle concerne avant tout Gerson qui oppose à Ruusbroec, sans la nommer, une décrétale concernant la vision béatifique. Les lecteurs érudits de Gerson y ont presque unanimement reconnu *Benedictus Deus*. Pourtant, Mgr. A. Combes fait justement remarquer que la doctrine reprochée par Gerson à Ruusbroec avait déjà été condamnée en 1311 au concile de Vienne. Ce serait donc la clémentine *Ad nostrum* qui serait en fait évoquée implicitement par Gerson. L'argument de datation qui voudrait que le *De ornatu* soit antérieur à *Benedictus Deus* tandis que le *De calculo* lui serait postérieur semble tomber dès ce premier coup asséné par l'argumentation de Mgr. A. Combes, ce que confirment les datations plus récentes⁶. Avant d'en reprendre l'examen de plus près, rappelons ici que la clémentine de 1311 visait les Bégards, dont Gerson, non sans quelques nuances rapprochait la doctrine de celle qu'il dénonçait chez Ruusbroec. Sur les huit articles condamnés en 1311, les trois premiers concernent l'ascèse et l'obéissance à l'Église, les trois derniers, la morale et la piété eucharistique. Mais au cœur de cette condamnation, nous trouvons deux articles relatifs à la vision béatifique dont voici la traduction:

Toute nature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu⁷.

De ces propositions condamnées, nous retiendrons en particulier trois points: la condamnation d'une assimilation hâtive des plus hauts degrés de la contemplation ou de l'union *in via* à la béatitude *in patria*; celle du refus naturaliste du *lumen gloriae*; mais aussi le caractère très allusif de l'évocation d'une distinction des opérations constitutives de la béatitude (vision et jouissance). Nous pouvons maintenant revenir à l'argumentation de Mgr. A. Combes. Commençons d'abord par deux arguments de poids. La constitution *Benedictus Deus* ne concernerait que le moment de la vision béatifique, non son contenu ou sa modalité. Ainsi que nous l'avons souligné par ailleurs⁸, le rôle du *lumen gloriae* y semble oublié, ce qui permet à Mgr. Combes d'écrire:

Ne pouvant croire que Ruusbroec ait écrit sa troisième partie après la constitution *Benedictus Deus* et sans en tenir compte, on a considéré cette impossibilité morale comme la preuve que la *Gheestelike Brulocht* fut écrite avant 1336. Seuls à ma connaissance, Mgr. Vernet et M. Jordan ont su résister à la contagion. Si l'on s'en tient à cette *Epistola I*, il faut leur donner raison. D'abord parce que la formule qu'emploie ici Gerson ne correspond pas au texte de Benoît XII: ni *beatitudo* ni *lumen gloriae*

⁶ Sur la datation des œuvres de Ruusbroeck, Cf. H. Kienhorst et M. M. Kors, *De chronologie van Ruusbroecks werken volgens de Groenendaalse codex*, dans «Ons Geestelijk Erf», 75, 2001, p. 69-101 et le Chapitre de John Alabaster et Rob Faesen sur la vie et les œuvres du maître Brançon dans *A companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 47. sq.

⁷ Clémentine, *Ad Nostrum*, trad. F. Vernet, article *Bégards...*, dans *DTC*, II, 1, 1932, col. 532.

⁸ Cf. Ch. Trottmann, *La vision béatifique*, cit., p. 808-809.

ne paraissent dans *Benedictus Deus*. Rien d'étonnant: ce n'est pas la béatitude ou ses constitutifs formels que ce document entend définir, mais seulement l'état des âmes avant le jugement dernier. Ensuite parce que Gerson parlera plus loin d'une décrétale et précisera qu'elle était dirigée contre les Bégards, et tout particulièrement contre leur conception de la béatitude. Or tout invite à penser que ces deux références portent sur le même document. Mais la constitution *Benedictus Deus*, on le sait assez, répondait à de tout autres questions⁹.

Tout en concédant à ce premier argument l'oubli du *lumen gloriae* dans *Benedictus Deus*, nous lui opposons toutefois que la question du temps de la vision n'est pas totalement indifférente à la critique de Gerson envers Ruusbroec. Entre la prétention des Bégards à atteindre la béatitude en cette vie et la tendance de Jean XXII à renvoyer la vision béatifique définitive après le jugement dernier, la constitution *Benedictus Deus* apparaît comme une position sagement médiane. Par ailleurs nous avons rappelé d'emblée (et suffisamment montré par ailleurs) comment la constitution de Benoît XII assumait en son texte même un siècle de réflexion scolastique sur le contenu et la modalité de la vision béatifique.

Le second argument de poids de Mgr. A. Combes est que précisément, le lien entre union mystique, béatitude et *lumen gloriae* est déjà présent dans la clémentine de 1311. Ce serait donc elle que Gerson opposerait à Ruusbroec. De fait la référence de Gerson à cette clémentine est aisément reconnaissable dans les dernières pages de l'*Epistola ad Bartholomaeum*¹⁰. Ce sont explicitement les Bégards qui sont visés, mais il ajoute que ce texte canonique considère déjà la béatitude comme constituée de deux actes. Or ce second recours de Gerson à l'autorité de droit canonique est rapproché du passage du début de la lettre où celle-ci fait office de «document-massue»¹¹.

Le principal enjeu doctrinal de cet «argument massue» semble donc bien pour Gerson la précision canonique de la dualité des actes constituant la béatitude éternelle. Or celle-ci n'est explicite dans aucune des deux décrétales citées. À peine évoquée par la condamnation de 1311, elle reste encore implicite dans la bulle de 1336. En revanche, lus à la lumière des débats scolastiques entre les docteurs antérieurs, mais aussi postérieurs à la définition dogmatique de Benoît XII, ces documents paraissent annonciateurs du compromis entre volontarisme et intellectualisme qui semble acquis à l'époque de Gerson. Cela donne lieu entre ces deux arguments sinon à une hésitation, du moins à une précision de Mgr. A. Combes:

⁹ A. Combes, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 103-104.

¹⁰ «Erant autem de secta Begardorum quae olim per ecclesiastica decreta damnata est. Erat sicut existimo auctor iste proximus eorum temporis, potuitque fieri ut contra suam imaginationem de beatifica visione, vel contemplativa, quae forte tunc sibi communis erat cum multis, decretalis expresse condita sit, constituens beatitudinem in duobus actibus», J. Gerson, *Epistola ad Bartholomaeum*, A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, Paris 1945, p. 628, l. 1-7.

¹¹ «Verum alia potior est ratio quae me ita sentire compellit. Siquidem tertia pars ejusdem libri prorsus repudianda respiciendaque est, tamquam vel male explicata, vel plane abhorrens et discrepans a doctrina sana doctorum sanctorum qui de nostra beatitudine locuti sunt. Nec stat cum determinatione expressa decretalis ponentis beatitudinem nostram consistere in duobus actibus, visione et fruitione scilicet cum lumine gloriae.» Id., *ibid.*, p. 618, l. 4-10.

On ne doit pourtant pas négliger d'observer que lorsque, vers la fin de sa vie, Gerson rappellera la doctrine officielle de la Béatitude, c'est la constitution *Benedictus Deus* qu'il citera expressément et qu'il découvrira en ses pages la preuve que l'Église enseigne une doctrine de la béatitude où les deux actes de vision et de fruition sont requis. Résulterait-il de ce fait que dans son *Epistola I*, c'est également à la constitution *Benedictus Deus* qu'il se référerait déjà? Non, sans doute, car les différences sont trop accusées pour que cette réduction s'impose ou soit même plausible. Dans le *Collectorium super Magnificat*, en effet, Gerson ne se préoccupe ni des Bégards ni du *lumen gloriae*. Or ces deux points ont la valeur de critères différentiels qui obligent à écarter la constitution *Benedictus Deus* au profit de la clémentine *Ad nostrum* comme source de Gerson en son *Epistola I ad Bartholomaeum*¹².

Tout se passe donc comme si historiens et éditeurs avaient été victimes d'une cascade de ce que Bergson appelait «illusions rétrospectives». Dans son *Collectorium super Magnificat*, Gerson voit en la Bulle *Benedictus Deus* l'autorité permettant de fonder la dualité des actes béatifiants. Elle éclipse donc la vraie référence à la clémentine *Ad nostrum* dans l'*Epistola I*. Cette première illusion rétrospective gersonienne conduit les éditeurs de Ruusbroec à une seconde: l'évocation du thème de la clarté des saints et de la différence entre leur vision *in patria* et toute contemplation *in via* dans le *De calculo*, alors que ce thème était absent du *De ornatu*, induit les éditeurs de Ruusbroec à faire passer entre ces deux œuvres le glaive dogmatique de la constitution proclamée par Benoît XII en 1336.

L'hésitation même de Mgr. A. Combes nous semble porter en elle-même la possibilité d'une contestation de sa critique aux éditeurs de Ruusbroec. Car on est en droit de se demander si Gerson lui-même ne fut pas victime de cette illusion rétrospective. Plus exactement, dès l'*Epistola I*, le théologien n'a-t-il pas en tête une synthèse des deux décrétales dont il ne cite aucune précisément? Cette synthèse théologique peut être ainsi formulée: la première affirme la nécessité du *lumen gloriae*, excluant toute union naturelle avec Dieu pouvant être le fait d'une faculté dont l'acte dépasserait ceux de l'intelligence et de la volonté. Ces actes sont donc tous deux requis pour la béatitude ainsi que l'indique la seconde décrétale, précisant ainsi ce que suggérerait la première. Gardons à l'esprit ce trait caractéristique de la *Théologie mystique* de Gerson voulant que ce soit non par une confusion des essences, mais par les actes suprêmes de son intelligence pure et de sa syndérèse que la créature rationnelle opère son retour contemplatif vers Dieu¹³.

¹² A. Combes, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 104.

¹³ Certes, nous risquons encore d'être victime d'une illusion rétrospective en projetant sur le Gerson de l'*Epistola I* une conception de la mystique qui est le fruit d'une lente évolution ponctuée par bien des crises. Cette évolution est indéniable et amène d'ailleurs un adoucissement du jugement de Gerson à l'égard de Ruysbroeck, comme l'a magistralement montré Mgr. A. Combes. Pour autant, devons-nous penser que Gerson n'avait pas perçu d'emblée l'opposition radicale à toute tendance panthéiste d'une conception de la béatitude comme acte? L'évolution de la conception gersonienne de la mystique se poursuit d'ailleurs bien au-delà de la synthèse promue par sa *Théologie mystique* mettant en avant le rôle des deux facultés. La place de la syn-

Dans ces conditions la question devient: à partir de quand l'amalgame théologique des deux décrétales fut-il opéré dans l'esprit de Gerson, mais aussi de ses confrères? La perspicacité de la plupart d'entre eux nous inciterait à dire immédiatement¹⁴. Dans cette perspective, si l'objection de Mgr. Combes garde sa force quant à la datation des ouvrages de Ruusbroec, la présence même du rapprochement entre le thème de la vision béatifique et celui de la contemplation dans le *De calculo* offre un intérêt doctrinal de premier ordre. Quittant ainsi le domaine de l'argumentation historique en direction de la réflexion philosophique, nous substituerons donc à la question: les derniers chapitres de l'*Anneau ou la pierre brillante* sont-ils écrits sous la pression de la Bulle *Benedictus Deus?*", celle plus fondamentale: quel est l'impact de la théologie de la béatitude sur la mystique de Ruusbroec?

1.2 D'une illusion rétrospective à l'autre: retour de Gerson à Ruusbroec

Tout en nous gardant d'une nouvelle illusion rétrospective dont l'évidence serait cette fois flagrante, rappelons avant de revenir au texte de Ruusbroec la teneur principale des reproches théologiques que lui opposait le chancelier de l'Université de Paris. Rapprochant comme nous l'avons vu le *De ornatu* de la mystique hétérodoxe des Bégards, le chancelier faisait à la dernière partie de ce livre essentiellement un reproche. L'âme du contemplatif cesserait d'exister dans son genre propre d'être lorsqu'elle est absorbée en Dieu et y rejoindrait l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine¹⁵. Il assimilera plus tard cette doctrine qu'il entend lire chez Ruusbroec au panthéisme formel d'Amaury de Bène, condamné dès le début du XIIIe siècle¹⁶. Mais à part cette condamnation

dérègle en particulier est ensuite abandonnée au profit d'une psychologie trinitaire d'inspiration augustinienne. Cf. M. Vial, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris 2006.

¹⁴ Cf. en guise d'exemple, la dextérité avec laquelle l'auteur du traité anonyme *De visione Beata* dirigé contre Annibal de Ceccano durant la controverse déclenchée par Jean XXII manie à la fois références scripturaires, théologiques et canoniques, assimilant sans délai tout nouveau document. Cf. M. Dykmans, *Pour et contre Jean XXII en 1333, Deux traités avignonnais sur la vision béatifique*, Cité du Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana 1975.

¹⁵ «Imaginatür enim, sicut scripta sonant, quod anima tunc desinit esse in illa existentia quam prius habuit in proprio genere, et convertitur seu transformatur et absorbetur in esse divinum et in illud esse ideale defluit quod habuit ab aeterno in essentia divina.», J. Gerson, *Epistola ad Bartholomaeum*, A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, cit., p. 618, l. 17- 619, l. 1.

¹⁶ «Fuerunt enim qui dicerent spiritum rationalem, dum perfecto amore in Deum fertur, deficere penitus a se, ac reverti in ideam propriam quam habuit immutabiliter ac aeternaliter in Deo, juxta illud Johannis: «Quod factum est in ipso vita erat». Dicunt ergo quod talis anima perdit se et esse suum, et accipit verum esse divinum, sic quod jam non est creatura nec per creaturam videt aut amat Deum, sed est ipse Deus. Hanc insaniam voluerunt aliqui trahere ex verbis Bernardi in Epistola ad fratres carthusienses de Monte Dei. Hanc autem nisis fuit ponere Almaricus haereticus ab Ecclesia condemnatus, quem propterea Augustinus inter haereticos nominavit et numeravit. Hanc et nisis est renovare auctor tractatus illius cujus titulus est *De Ornatu spiritualium nuptiarum...*», Id., *Mystica Theologia*, Cons. 41., A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, cit., p. 666-669. Sur la doctrine amauricienne et son contexte, Cf. G.-C. Capelle, *Autour du Décret de 1210: III. Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel*, Paris 1932. Sur le procès contre les Amauriciens, J. M. Thijssen, *Master Amalric and the almaricians:*

contemporaine des toutes premières interdictions d'Aristote à l'Université de Paris, dénichée d'ailleurs plus tard dans la *Mystica Theologia*, le chancelier ne trouve, au moment où il répond à Barthélémy Clantier, aucun texte canonique visant le point de noétique précis qu'il incrimine.

Il avoue même qu'il n'a jamais rencontré aucun texte de théologien qui envisageât cette théorie, voire dans ses objections¹⁷. Aussi est-ce la doctrine de la vision béatifique qu'il lui oppose, car elle a fait l'objet de définitions doctrinales. Ruusbroec accorderait aux contemplatifs *in via* un mode d'union à Dieu que tout théologien doit refuser même aux bienheureux *in patria*. Dieu en effet n'est pas leur acte de vision et d'amour, de plus la lumière de gloire dans laquelle il est atteint reste créée. Mgr. A. Combes s'étonne de cette méthode du théologien. Cherchant à condamner, il devrait aller fouiller en un terrain voisin de la mystique, celui de la vision béatifique les textes canoniques faisant autorité¹⁸. Faut-il vraiment s'en étonner? Si en effet il ne se trouve aucun maître parisien pour défendre, ni même envisager une telle théologie de la mystique, c'est tout naturellement que le chancelier va être amené à la rapprocher de celle des Bégards. On sait qu'il n'identifie pas absolument la thèse développée dans la troisième partie du *De Ornatu* et celles condamnées en 1311 à Vienne. Mais il les rapproche naturellement: vue de Paris, une telle conception de l'union à Dieu doit être située dans son contexte, et c'est ce que fait Gerson, non sans nuances, dès la première lettre à Barthélémy. Or précisément, la clémentine *Ad nostrum* reprochait aux Bégards de prétendre atteindre dès cette vie la béatitude, rendant inutile toute médiation et en particulier celle du *lumen gloriae*.

Vue de Paris, donc, la théorie de l'union contemplative à Dieu que Gerson lit dans la troisième partie du *De Ornatu* peut à ses yeux être assimilée à celle des Bégards et il lui oppose tout naturellement la clémentine de 1311, voire aussi la constitution *Benedictus Deus* de 1336 (qui dans l'esprit de tout théologien de son temps vient, nous l'avons vu, préciser la nécessité des deux actes de volonté et d'intelligence pour atteindre la béatitude plénière). Ajoutons que sur le plan doctrinal même, la question de l'articulation entre les états d'union à Dieu les plus ultimes susceptibles d'être atteints *in via* et la vision *in patria*, ne peut manquer de se poser, indépendamment de ce contexte historique et géographique. Et elle se pose effectivement, en son contexte propre dans le *De calculo* de Ruusbroec, que nous examinerons bientôt.

Mais si vue de Paris, la mystique du prieur de Groenendael semble assimilable à celle des Bégards, vue de Bruges, il n'en sera pas de même. Mgr. A. Combes a

Inquisitorial procedure and the suppression of heresy at University of Paris, «Speculum», LXXI, 1996, n° 1, p. 43-65.

¹⁷ «Nulum autem usquam invenio theologum qui non dico posuerit, sed qui ullam omnino fecerit quaestionem quod per talem modum qualis explicatur ab hoc auctore anima posset Deum videre ac beatificari in eo, neque de facto neque de possibili, tamquam videlicet anima desineret existere in esse proprio, et transformaretur in illud esse divinum ideale quale habuit ab aeterno in Deo...», J. Gerson, *Epistola ad Bartholomaeum*, A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, cit., p. 623, l. 14-624, l. 1.

¹⁸ A. Combes, *Epistola ad Bartholomaeum*, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 105 sq.

montré que très tôt, et sans doute dès avant son séjour comme doyen de Saint-Donatien de Bruges, le chancelier avait pris conscience que dans d'autres écrits, Ruusbroec ne défendait nullement la thèse hérétique qu'il avait cru relever dans le *De Ornatu*. La critique de Gerson s'adoucit et finit par disparaître presque totalement dans les dernières versions de l'*Annotatio* de la *Mystica Theologia*. Cette évolution a été suffisamment analysée par Mgr. A. Combes pour que nous n'ayons pas à y revenir. En revanche ces remarques historiques et doctrinales nous conduisent à poser pour elle-même la question philosophique de fond: quel est l'impact de la théologie de la béatitude sur la mystique de Ruusbroec?

2. Mystique contemplative et théologie de la béatitude chez Ruusbroec

Repartons donc du chapitre XI de *L'anneau ou la pierre brillante*. Il est intitulé: De la grande différence qui existe entre la clarté des saints et celle même la plus haute obtenue en cette vie. On y trouve notamment affirmé que:

Il est vrai que c'est le même soleil et la même clarté qui brillent sur notre désert et sur les montagnes élevées; mais les saints sont dans un état de translucidité et de gloire qui leur permet de recevoir la clarté sans intermédiaire; tandis que nous sommes encore dans la condition de gens mortels et épais, et c'est là un intermédiaire qui fait une ombre capable de voiler tellement notre intelligence qu'il nous est impossible de connaître Dieu et les choses célestes avec la même clarté que les saints. Tant que nous marchons en effet à cette ombre, nous ne pouvons voir le soleil en lui-même, mais comme dit saint Paul, notre connaissance est en symbole et en énigmes¹⁹.

Nous comprenons que si l'auteur retient ici quelque chose de la proclamation doctrinale concernant la vision béatifique, ce n'est pas tant le moment où elle doit intervenir: dès que les âmes sont suffisamment purifiées, que son immédiateté. C'est l'essence même de Dieu que ces âmes contemplent, et cela sans intermédiaire. Ce n'est donc pas tant le *quando* que le *quid* de la vision béatifique qui importe ici. C'est en fait le contenu doctrinal déjà présent dans la condamnation de 1241 qui trouve un écho chez Ruusbroec. Toutefois nous avons vu que la constitution *Benedictus Deus* de 1336 assumait les acquis de 1241 sur le contenu et le mode de la vision. L'hypothèse que l'intérêt du mystique ait pu être attiré par la proclamation toute récente sur la différence

¹⁹ J. van Ruysbroeck, *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *Œuvres de Ruysbroeck l'admirable* (OR), trad. du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles-Paris 1920-1928, t.3, p. 263, citant *I Cr.* 13, 12; H. Noë (éd.), *CCCM* (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*), 110, G. de Baere (ed.), Turnhout 1991, p. 165, l. 756-765; Surius (éd. lat.), Cologne 1552, rééd. anast., Farnborough 1967, (S), p. 385. Par souci d'unité entre les traductions utilisées, nous citons toujours celle des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques (désignée OR), non sans tenir compte de celles plus récentes d'une partie de l'œuvre de Ruysbroeck réalisées par D. A. Louf, et publiées par l'Abbaye de Bellefontaine. Pour le néerlandais, nous renvoyons au *Corpus Christianorum* (CCCM). Nous indiquons aussi la page de l'édition latine de Surius (S).

entre vision des bienheureux dans la Patrie et sommets de la contemplation ici-bas reste vraisemblable. Mais ce qui l'est plus encore c'est qu'il ait voulu se démarquer des Bégards et frères du libre esprit, condamnés en 1311 et qu'il ne cessa de combattre toute sa vie.

2.1 *D'une illusion rétrospective à l'autre: distinction théologique*

On notera que la métaphore même filée dans ce chapitre reconnaissant l'impossibilité de voir ici-bas la clarté divine dans sa source recouvre précisément la terminologie des auteurs visés par la condamnation de 1241. C'est donc sur le caractère discontinu, médiat, de la connaissance de Dieu ici-bas, opposé à l'immédiateté de la vision bienheureuse de la clarté céleste que l'auteur insiste. L'opacité de la chair mortelle fait écran à la vision faciale, le contexte dionysien de cette opposition entre une vision dans l'ombre où l'on reconnaît aisément la nuée mosaïque et la claire vision, pour être implicite, n'en est pas moins patent²⁰. Ruusbroec fait finalement référence au texte central où se fonde dans l'Écriture la doctrine de la vision béatifique (*I Cor.* 13, 12). On relèvera encore au passage l'insistance sur le fait de marcher dans cette ombre, qui souligne le contraste *via/patria*, ainsi que la transformation du miroir en symbole dans la traduction de Saint-Paul de Wisques. Pour la tradition exégétique scolastique en effet, tandis que la vision en énigme renvoie à l'obscurité de la foi, la connaissance en miroir recherche le reflet de Dieu dans sa Création. À ce titre la traduction de Dom Louf de «in ghelijckenissen» par «en ressemblances» correspond assez à cette distinction. Mais l'idée que cette médiation esthétique passe par le symbole est tout à fait cohérente avec l'interprétation traditionnelle, et en particulier avec celle que l'on trouve chez Bonaventure dans l'*Itinerarium mentis in Deum*²¹.

Pourtant, immédiatement après avoir souligné la discontinuité qui exige le passage par la mort afin de quitter une vision encore dans l'ombre et d'accéder à celle immédiate de la patrie, le mystique s'empresse de proposer une nouvelle manière de filer la métaphore de la lumière. Tandis que les juifs de l'Ancien Testament marchaient dans la nuit, les saints eux sont éclairés par le soleil du plein midi. Mais entre les deux, il y a place pour une connaissance dans la foi chrétienne à laquelle est attribuée la fraîcheur de l'aurore. Nous reconnaissons au passage le thème classique de l'angéologie augustinienne, distinguant connaissance matinale, méridienne et vespérale des anges. Mais ici ce thème est utilisé dans un sens continuiste. Au lieu d'insister sur ce qui pourrait séparer

²⁰ Le texte de cet article reprend une communication prononcée pour un colloque des années 90 au CESR de Tours resté inédit. Depuis, l'excellent livre de Rik Van Nieuwenhove est paru en 2003, mettant en évidence chez Ruusbroec cette théologie dionysienne de la divinisation. Je souscris pleinement aux analyses de l'auteur privilégiant une telle approche respectueuse des sources néoplatoniciennes de Ruusbroec me défiant de celles moins pertinentes et anachroniques d'une phénoménologie de l'expérience mystique ou d'un comparatisme avec d'autres mystiques chrétiennes ou non.

²¹ À propos de l'influence de Bonaventure sur Ruusbroeck, Cf. R. Van Nieuwenhove, *The Franciscan Inspiration of Ruusbroec's Mystical Theology, Ruusbroec in Dialogue with Bonaventure and Thomas Aquinas*, «Ons Geestelijk Erf», 75, 2001, p. 98-111.

la connaissance matinale de celle du plein midi, il suggère au contraire que le chemin ne s'interrompt guère de l'une à l'autre. Il n'est peut-être pas indifférent de rappeler que dans un tout autre contexte, Henri de Gand avait utilisé cette analogie entre la connaissance matinale des anges et celle des théologiens pour affirmer la possibilité grâce à leur science, de passer de manière quasi-continue des ténèbres où la foi était encore cantonnée (quel que soit son Testament de référence) à la vision sans intermédiaire, méridienne des bienheureux²².

Remarquons que dans le contexte mystique du chapitre de Ruusbroec qui nous intéresse, le fait de mourir en Dieu qui permet au mystique, assis à son ombre, l'unité avec Lui, ne suffit pas à porter sa contemplation à la perfection de celle des bienheureux qui marchent en sa pleine clarté. Les sommets même de l'union mystique ici-bas sont encore aspiration à la parfaite béatitude de la Patrie. Il n'est pas indifférent qu'ici Ruusbroec fasse référence à saint Bernard pour expliciter cette dynamique du désir dans le souverain repos de toute contemplation. Citons encore ce passage essentiel du même chapitre du *De calculo*:

Mais le fait que les saints goûtent et connaissent la Trinité dans l'Unité et l'Unité dans la Trinité, et qu'ils s'y voient unis, constitue pour eux le mets le plus excellent qui l'emporte sur tout et leur donne en lui-même enivrement et repos. L'épouse du *Cantique* en exprimait le désir, lorsqu'elle disait au Christ: "Montrez-moi, vous que mon âme chérit, où vous paisez votre troupeau, où vous reposez à l'heure de midi": c'est-à-dire, selon saint Bernard, montrez-moi la lumière de gloire; car tout aliment qui nous est donné ici-bas, où nous sommes encore à l'aurore et dans l'ombre, n'est qu'un avant-goût du mets délicieux qui nous attend, au plein midi de la gloire divine. Cependant l'Épouse se félicite d'avoir pu s'asseoir à l'ombre de Dieu et de ce que son fruit soit doux à sa bouche. Sentir que Dieu nous touche intérieurement, c'est pour nous goûter son fruit et son aliment, car sa touche est la nourriture qu'il nous donne²³.

Tout d'abord, on ne peut manquer d'être frappé par l'assimilation de «l'heure de midi» du *Cantique* avec le *lumen gloriae*. Le terme ne se trouve évidemment pas comme tel dans le sermon de saint Bernard auquel Ruusbroec fait allusion. Toutefois, la lumière de midi y est clairement comprise comme celle qui illumine les saints dans la patrie. Le *lumen gloriae* n'est pas conçu par le mystique

²² «Unde sicut ab ortu diei usque ad meridiem, semper procedit lucis augmentum, et tenebrarum decrementum, quae omnino evacuantur circa meridiem, sic claritas intellectus praedicti circa credibilia. Postquam enim homo prius credita omnino inceperit intellectu percipere, si proficiendo continue procedat, continue clareficit notitia eius circa credita, semper magis ac magis continue fidei obscuritatem evacuando, quam tamen nunquam perfecte evacuare poterit, quousque adveniat claritas lucis meridiana in visione clara Dei aeternitatis, ut sic omnis nostra cognitio in praesenti quantumcumque proficiat, sit ex parte respectu visionis gloriae, et hoc dupliciter, tum quia obscura, tum quia imperfecta, et opportunum est quod talis maneat, quousque visione aperta evacuetur quod obscurum est ex fide, et perficiatur quod imperfectum est intellectu claritate.», H. de Gand, *Summae quaestionum ordinarium*, a. 13, q. 7, Paris 1520, rééd. anast., E. M. Buytaert, New-York-Leuven 1953, t. 1, f. 96 v.

²³ J. van Ruysbroeck, *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *OR*, 3, p. 264-265; *CCCM* 110, p. 169, l. 787-799; *S*, p. 385; Cf. B. de Clairvaux, *In Cantica*, Sermon XXXIII, 6, *Sancti Bernardi Opera*, J. Leclercq et H. Rochais éds., Rome 1957, t. I, , p. 237.

brabançon, selon sa définition scolastique comme un *habitus* intellectuel créé. Il se réfère, pour le comprendre comme une atmosphère de clarté divine baignant la contemplation des bienheureux, aux commentaires allégoriques du *Cantique* menés dans une ambiance cistercienne plus proche de sa propre expérience. Mais c'est pour lui l'occasion de faire allégeance. Selon une symbolique cette fois eucharistique, il rappelle que l'aliment solide qui nourrit celui qui est encore ici-bas dans les luttes de l'Église militante, n'est encore qu'un avant-goût de l'ivresse promise dans la gloire aux bienheureux²⁴. La nourriture solide prise dans l'ombre ici-bas par l'épouse du *Cantique* est bien la contemplation. Elle n'en demeure pas moins vécue selon une modalité imparfaite dont la communion sacramentelle reste plus qu'une analogie. Ainsi, au moment même où la description de l'union à Dieu semble la plus suspecte de se perdre dans une régression fusionnelle, c'est en fait une théologie assez sûre de la communion eucharistique qui reste reconnaissable²⁵. La théorie de la contemplation ne se réduit nullement à une théologie sacramentelle chez Ruusbroec. Toutefois, c'est à travers sa symbolique et la profonde exégèse qu'en propose Bernard que se conçoit une première articulation entre contemplation *in via* et vision *in patria*. Loin de souscrire à une mystique fusionnelle où la créature se perdrait dans la déité pour devenir Dieu, Ruusbroec maintient au contraire la différence entre Dieu et l'âme créée jusque dans la contemplation éternelle des bienheureux. Il y a là une différence insigne avec toute mystique Hindoue ou Bouddhiste, et Bernard McGinn relève que dans son souci de l'équilibre, Ruusbroec rejette aussi l'excès inverse qui nous enfermerait dans notre humanité²⁶. Toutefois, ce maintien de l'intégrité du sujet humain dans toute union avec Dieu, ici-bas et jusque dans son face à face éternel n'est-il pas une spécificité de la mystique chrétienne?

2.2 Ruusbroec critique des Bégards

C'est même le titre du chapitre du *De calculo* qui précède immédiatement celui que nous venons d'examiner: *Comment tout en étant un avec Dieu, nous devons néanmoins demeurer éternellement autre que lui*. Il ne manque pas une occasion d'affirmer la différence d'essence entre l'âme et Dieu²⁷. Le prieur de Groenendael ne manque pas non plus de critiquer les faux dévots. Tel est le cas

²⁴ Cf. Nos analyses de l'exégèse d'un autre verset du cantique: «Venez amis, mangez, buvez, Très chers, enivrez-vous», par Bernard, et à sa suite, Jean XXII et Benoît XII, dans Ch. Trottmann, *La vision béatifique...*, cit., p. 453-455 et 761-772; Id., *Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier*, «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge», 105, 1993, n. 1, p. 327-379. La nourriture solide *in via* est opposée au vin encore mêlé de lait qui ne permet pas aux âmes séparées d'atteindre à la pure ivresse réservée aux ressuscités. Cf. Id., *Bernard de Clairvaux et la philosophie des cisterciens du XIIe siècle*, Turnhout 2021, p. 43, 210, 224, 600, 607.

²⁵ J. van Ruusbroeck, *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *OR*, 3, p. 265; *CCCM* 110, p. 171, l. 806-809; *S* p. 386.

²⁶ B. McGinn, dans *A companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 178.

²⁷ Cf. Id., *Le livre de la plus haute vérité*, Ch. 11, *in fine*, *OR* 2, p. 220; *S*, p. 546-547; *J. van Ruusbroec Werken (JRW)*, III, L. Reypens et M. Schurmans éd., Amsterdam 1934, p. 293; *CCCM* 101, G. de Baere ed., Turnhout 1989, p. 145, l. 435-437.

dans le *De ornatu*²⁸. C'est principalement un quietisme laxiste qui est alors visé. Mais dans d'autres textes de Ruusbroec, comme *Le livre de la plus haute vérité*, l'inspiration doctrinale des Bégards entre explicitement en ligne de mire:

Vous pouvez ainsi comprendre comment nous sommes unis à Dieu par intermédiaire, ici-bas dans la grâce et pareillement dans la gloire. Dans cet intermédiaire, il y a différence et diversité tant de vie que de récompense, comme je vous l'ai dit. Saint Paul le comprit bien lorsqu'il exprima le désir d'être délivré de son corps et d'être avec le Christ. Mais il n'a pas dit qu'il serait lui-même Christ ou Dieu, comme le font certains hommes hérétiques et pervers qui disent n'avoir pas de Dieu, mais être tellement morts à eux-mêmes et unis à Dieu, qu'ils sont devenus Dieu²⁹.

Relevons au passage que les hommes incriminés ne sont pas dits seulement pervers, mais aussi hérétiques, ce qui désigne clairement les Bégards condamnés en 1311. Quant à la doctrine, nous reconnaissons ici un thème de la mystique d'Eckhart telle que nous pouvons la trouver dans certains sermons allemands par exemple:

Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu, et j'étais cause de moi-même; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et ne voulais rien d'autre; ce que je voulais, je l'étais, et ce que j'étais, je le voulais et là j'étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé, j'eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n'était pas "Dieu", il était ce qu'il était³⁰!

Partant de cette métaphysique inspirée semble-t-il par le *Livre des causes* pour interpréter le retour vers leur archétype éternel présent dans le Verbe divin de manière fusionnelle, certains Bégards furent effectivement amenés à tenir le discours même que dénonce ici Ruusbroec³¹. Ainsi sœur Katrei pouvait-elle annoncer triomphalement à son père spirituel qu'elle était devenue Dieu³²! Ce

²⁸ Id., *L'ornement des noces spirituelles*, Ch. 76-79, OR, 3, p. 194-206; CCCM, 103, J. Alaerts éd., p. 538-571.

²⁹ Id., *Le livre de la plus haute vérité*, Ch. 3, OR, t. 2, p. 202-203; S, p. 541; JRW, III, p. 278; CCCM 101, p. 113, l. 70-79.

³⁰ Eckhart, *Sermon allemand 52, Beati pauperes spiritu (Mt. 5, 3)*, trad. J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart, Sermons*, II, Paris 1978, p. 146.

³¹ Dès 1998, Rik Van Nieuwenhove montre bien les différences profondes entre la théologie de Ruusbroeck et celle d'Eckhart, dans R. Van Nieuwenhove *Meister Eckhart and Jan van Ruusbroec, a Comparison*, «Medieval Philosophy and Theology» 7, 1998, p. 157-193. La mise en valeur de la place de la Christologie chez Ruusbroec, sans équivalent chez le maître thuringien permet de dégager le maître Brabançon d'une mystique dite rhéno-flamande abusivement rapportée à l'influence du Dominicain. La mise en valeur de la théologie Trinitaire dans le livre de Van Nieuwenhove de 2003 couronne les études de théologie doctrinale sur Ruusbroec. Théologie Trinitaire et Christologie sont avantageusement complétées par la pneumatologie développée par Lieve Uyttenhove, dans J. Alabaster et R. Faesen (éds.), *A companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 179-203. Nous espérons nous inscrire dans cette ligne théologique pour apporter une petite pierre à l'édifice concernant cette fois l'eschatologie du maître Brabançon.

³² Traduction française: A. Mayrisch Saint-Hubert, *Telle était Soeur Katrei*, Paris 1954.

que critique Ruusbroec chez ces femmes ou ces «hommes oisifs et pervers»³³ c'est qu'ils prétendent atteindre une béatitude naturelle où leur essence épouse celle de Dieu. Ils prétendent même qu'en Dieu les personnes divines s'écouleront dans sa divinité seule subsistante pour l'éternité. Si du côté de Dieu, c'est la Trinité même qui disparaît dans l'unité de l'essence, du côté de la créature, ce sont la foi, l'espérance et la charité vraies qui manquent aux adeptes d'une telle simplicité. La mystique de Ruusbroec porte au contraire les marques visibles de son christianisme.

3. Spécificité chrétienne de la mystique brabançonne de Ruusbroec

L'on pourrait toutefois relever des passages dans le même texte du *Livre de la plus haute vérité*, qui, quelques pages plus loin, semblent reprendre à leur compte ce qui vient d'être reproché aux faux dévots:

Aussi les hommes éclairés ont-ils trouvé en eux une contemplation profonde et essentielle, au-dessus de la raison et sans raison, et une inclination de jouissance qui dépasse tout mode et toute essence et les plonge dans l'abîme sans mode de la béatitude sans fond, où la Trinité des divines personnes possède sa nature en unité essentielle. Voyez, ici la béatitude est tellement simple et sans mode que toute contemplation essentielle s'évanouit, ainsi que toute inclination et distinction des créatures. Car tous les esprits élevés se fondent et s'anéantissent par la jouissance dans l'essence de Dieu qui est la super-essence de toute essence. Là ils échappent à eux-mêmes et se perdent en un non-savoir sans fond. Toute clarté est ramenée aux ténèbres, là où les trois personnes rentrent en l'unité et jouissent sans distinction de la béatitude essentielle³⁴.

On reconnaît le contexte dionysien de cette contemplation dépassant, voire niant la raison, éventuellement selon une perspective Victorine. Or l'unité la plus haute sans différence ou sans distinction décrite dans les derniers chapitres de ce livre n'entend-elle pas aussi fondre toutes les personnes aussi-bien divines qu'humaines en un seul acte de jouissance bienheureuse? Ruusbroec ne va pas jusque-là.

3.1 Levée de l'ambiguïté par la théologie trinitaire

Les Personnes de la Trinité jouissent selon lui de leur unité substantielle, sans que leur distinction n'en soit en rien diminuée. De même, si les esprits créés jouissent de Dieu dans un non-savoir, c'est sans confusion avec l'essence de Dieu qui demeure la seule béatitude essentielle. Et Ruusbroec s'empresse de le préciser dans les lignes qui suivent:

³³ J. van Ruysbroeck, *Le livre de la plus haute vérité*, Ch. 4, OR, t. 2, p. 203 sq; S, p. 541; JRW, III, p. 278, CCCM 101, p. 114, l. 90.

³⁴ Id., *ibid.*, Ch. 12, p. 220-221; S, p. 547; JRW, III, p. 293-294, CCCM 101, p. 147, l. 441-453.

Cette béatitude n'est essentielle qu'à Dieu seul: elle est super-essentielle à tous les esprits. Aucune essence créée, en effet, ne peut devenir une avec l'essence de Dieu et périr en elle-même, car alors la créature deviendrait Dieu, ce qui est impossible. L'essence de Dieu ne peut ni diminuer, ni augmenter; rien ne peut lui être enlevé, ni ajouté³⁵.

L'indistinction de la jouissance ne résorbe en rien la différence des essences, ni même celle des personnes divines. Elle constitue pour la créature un passage de son essence à la super-essence dans laquelle elle éprouve cette jouissance. Ici encore se reconnaît le vocabulaire dionysien. La difficulté est donc de penser ce passage en Dieu et ce passage de Dieu en direction de sa créature. Il n'est nullement diminué et elle ne s'en trouve pas davantage délestée de son essence. C'est la thématique de la "touche" divine, déjà rencontrée qui permet à Ruusbroec de penser cet ultime moment où l'âme du contemplatif trouve sa jouissance en Dieu. Or précisément ce passage de l'essence à la super-essence est alors conçu comme mort et résurrection:

Dans l'état d'inaction dont je viens de parler, alors que nous sommes un avec Dieu dans son amour, naît un état super-essentiel de contemplation et de connaissance, le plus haut qu'on puisse exprimer par des paroles cela s'appelle vivre en mourant et mourir en vivant, c'est-à-dire passer de notre essence dans notre béatitude super-essentielle³⁶.

«Nul ne peut voir Dieu et vivre», selon le verset de l'*Exode* (33, 20). Il faut donc mourir pour jouir de son essence, tant dans la béatitude finale où les bienheureux le voient face-à-face que dans l'union atteinte par les contemplatifs ici-bas. Car cette union participe bien de la béatitude pour Ruusbroec³⁷. Mais la mort qu'elle exige n'est nullement un anéantissement de l'essence de la créature. Morte en Dieu dont elle jouit, elle n'a pas disparu en son essence créée:

Mais quand je dis que nous sommes un avec Dieu, il faut l'entendre de l'amour et non pas de l'essence ni de la nature. Car l'essence de Dieu est incréée, tandis que la nôtre est créée; entre Dieu et la créature la distinction est immense. C'est pourquoi, bien qu'ils soient unis, ils ne peuvent devenir absolument un. Si notre essence se réduisait à néant, nous n'aurions plus ni connaissance, ni amour, ni béatitude³⁸.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 221; S, p. 547; *JRW*, III, p. 294; *CCCM* 101, p. 147, l. 453-p. 149, l. 458.

³⁶ Id., *Le miroir du salut éternel*, Ch. 25, *OR* t. 1, p. 143; S, p. 46; *JRW*, III, L. Reypens et M. Schurmans éd., Amsterdam 1934, p. 216; *CCCM*, 108, G. De Baere éd., p. 405, l. 2131-2134.

³⁷ «Mais nous sommes bienheureux et béatitude même dans l'essence de Dieu; là où il jouit de lui-même et de nous tous dans sa très haute nature.», Id, *ibid.*, p. 144; S, p. 46; *JRW*, III, p. 216-217; *CCCM* 108, p. 405, l. 2140-2141.

³⁸ Id, *ibid.* p. 144; S, p. 46; *JRW*, III, p. 217; *CCCM* 108, p. 407, l. 2149-2155.

Ici Ruusbroec s'inscrit dans le courant classique de la mystique affective à dominante dionysienne où d'ailleurs, Gerson lui-même le placera³⁹. L'union amoureuse des volontés n'efface pas la distinction des essences. Au contraire, celle-ci est requise pour que l'union soit réalisée. On notera au passage que Ruusbroec souligne la nécessité des deux actes de connaissance et d'amour pour la béatitude. Faut-il voir là une allusion à l'une ou l'autre des décrétales analysées plus haut? Sans doute pas explicitement, mais ces lignes révèlent au cœur de la mystique, une théologie implicite consciente des enjeux concernant la vie contemplative, immanents à ces textes canoniques relatifs à vision béatifique. Car précisément, dans la contemplation des bienheureux qui voient Dieu définitivement, comme dans celle des mystiques qui lui sont unis par l'amour, il y a union sans confusion des deux essences. C'est dans cette perspective proche de la tradition volontariste, l'acte même de l'amour qui opère ce passage de l'essence créée à la super-essence divine:

Toujours nous vivons dans notre propre essence par le moyen de l'amour, et toujours nous nous dépassons dans l'essence de Dieu par le moyen de la fruition. C'est pourquoi on appelle ceci une vie qui meurt et une mort qui donne la vie, car nous vivons avec Dieu et nous mourons en Dieu. Bienheureux les morts qui vivent et meurent de cette sorte, car ils sont entrés en l'héritage de Dieu et de son royaume⁴⁰.

Nous atteignons ici à ce que nous avons appelé la spécificité chrétienne de la mystique de Ruusbroec. L'acte créé d'amour est requis pour le passage au suressentiel divin. Mais ce passage s'opère par une kénose. Cet amour extrême est extatique, il est mort d'amour qui fait entrer dans la vie divine. Dans cette mort, le vieil homme est consumé, ce qui pouvait laisser croire aux faux mystiques que son essence est anéantie. L'illusion même de cet anéantissement n'était-elle pas l'ultime ruse de leur refus de mourir? Au contraire, le vrai mystique est bien mort et c'est ce qui lui permet de ressusciter à la vie divine. Ainsi, son essence n'est nullement annihilée, mais la transformation ignée qu'elle subit dans la fournaise de l'amour divin lui vaut d'entendre le nom nouveau dont il y est appelé.

C'est là le sens de la pierre brillante où nous voyons le cœur de la mystique brabançonne de Ruusbroec. La pierre brillante qui porte le nouveau nom du contemplatif correspondrait au dépassement dialectique de l'aporie inhérente à toute mystique. La modalité pourtant de ce dépassement reste marquée par le contexte religieux dans lequel elle éclot. La petite pierre de l'Apocalypse est en effet pensée comme un élément igné. On se souvient de l'image du fer incandescent de Maxime le confesseur. Devenu feu, il n'en demeure pas moins métal. La distinction des essences est sauvée dans cette fusion sans fusionnel. Ici intervient l'autre caractéristique de la pierre brillante: sa rondeur qui figure son éternité. Cette éternité ne se perd pas dans l'océan de l'amour de Dieu comme

³⁹ Cf. J. Gerson, *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, A. Combes éd., *Essai...*, t. 1, cit., p. 652 sq.

⁴⁰ J. van Ruysbroeck, *Le miroir du salut éternel*, Ch. 25, *OR*, t. 1, p. 145; *S*, p. 46-47; *JRW*, III, p. 217; *CCCM* 108, p. 407, l. 2161-2165.

la goutte d'eau dans le vin. Sans se soustraire à l'influence du feu divin, elle reste goutte en sa sphéricité et rassemble tout ensemble son être autour du nom nouveau que le contemplatif y découvre inscrit. Il y a donc bien transformation puisque le nom est changé. Nous pouvons donc situer Ruusbroec dans cette filiation de la théologie mystique tracée naguère par É. Gilson et passant par Maxime, Érigène, Bernard⁴¹.

Simplement, cette fois, n'est-ce pas la symbolique religieuse de la prise d'habit où est reçu le nom de religion qui joue ici pleinement? N'est-ce pas ce qui manque à ces laïcs consacrés qui ont mal assimilé une métaphysique néoplatonicienne? La prise d'habit veut signifier que le vieil homme est dépouillé, pour laisser place à l'homme nouveau ressuscité en Dieu. Mais l'habit ne fait pas le moine et cette transformation ne peut être plénière que dans l'éternité.

La mort en béatitude du contemplatif ne rejoint encore cette éternité que de manière intermittente. Toutefois, parce qu'elle la rejoint, elle n'est pas anéantissement en Dieu, mais au contraire passage à un état nouveau où se révèle le nom véritable de son être unique que le contemplatif découvre en Dieu, et qui n'est connu que de lui seul. Dans ce passage en Dieu il n'est donc aucun retour vers le vieil homme qui est entièrement consumé. Pourtant rien n'en est perdu puisqu'il est totalement rassemblé dans l'unité de l'état de fusion éternelle sans confusion où le maintient sa stabilité en Dieu. Cet être qui demeure éternellement autre que Dieu n'est donc pas d'une autre essence que celle du vieil homme. Mais cette essence transformée par le rayonnement divin se voit renommer dans ce que son individualité a d'unique.

3.2 Une mystique trinitaire et personnelle

Mais ne devrait-on pas voir dans cette mort en béatitude un passage dans l'essence de Dieu où disparaît la distinction des personnes? L'ultime union à Dieu est-elle pour Ruusbroec écoulement dans son essence ou garde-t-elle un caractère trinitaire et personnel? La dynamique de l'amour que nous venons d'examiner dans le cas du contemplatif, connaît en effet une explication trinitaire dans le dernier chapitre des *Sept degrés de l'amour spirituel*:

Les divines Personnes, dans la fécondité de leur nature, sont un Dieu éternellement agissant, et dans la simplicité de leur essence, elles sont la divinité éternellement en repos, et ainsi, selon les Personnes, Dieu est opération éternelle, et selon l'essence, éternel repos. Entre agir et être en repos, il y a nécessairement aimer et jouir. L'amour

⁴¹ Cf. É. Gilson, *Maxime, Érigène, S. Bernard*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Martin Grabmann)*, Münster 1935, pp. 188-195, également J. Pépin, *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer, l'origine des trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, dans *Miscellanea André Combes*, t. 1., Rome 1967, pp. 331-375. Gerson ne s'y trompe pas, qui évoque à propos ce thème de la goutte d'eau, mais il en a une conception très négative et déformée. Cf. A. Combes, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 124-131, p. 250-252.

veut toujours agir, car il est une éternelle opération avec Dieu. Mais la jouissance réclame le repos...⁴²

Ainsi est-ce la jouissance qui est repos tandis que l'opération amoureuse reste active et personnelle. Mais à ce compte précisément, l'ultime union à Dieu, dans la jouissance de son essence n'exige-t-elle pas un écoulement sans retour? Que peut-il rester de l'essence d'une créature qui a atteint l'embrasement d'amour de la jouissance éternelle accomplissant l'unité des personnes divines?

Là où le Père conjointement avec le Fils s'empare de ceux qu'il aime dans l'unité de jouissance de son Esprit au-dessus de la fécondité de la nature; là où le Père dit à chaque esprit dans une complaisance éternelle: «Je suis à toi et tu es à moi, je suis tien et tu es mien; je t'ai choisi de toute éternité». Il naît alors entre Dieu et ses bien-aimés une telle joie et complaisance mutuelle, que ceux-ci sont ravis hors d'eux-mêmes, se fondent et s'écoulent pour devenir en jouissance un seul esprit avec Dieu, tendant éternellement vers la béatitude infinie de son essence⁴³.

Cet écoulement en Dieu ne doit-il pas être consommation totale afin précisément que l'unité de jouissance puisse se réaliser? La créature n'y perd-elle pas nécessairement son être propre selon le reproche même de Gerson à Ruusbroec? Dans les lignes qui suivent, le prieur de Groenendaël peut-il vraiment échapper à cette tendance de son milieu condamnée par le chancelier de Paris?

En jouissant nous sommes oisifs; car Dieu opère seul lorsqu'il ravit hors d'eux-mêmes tous les esprits aimants, les transforme et les consomme dans l'unité de son Esprit. Là nous sommes tous un seul feu d'amour, ce qui est plus grand que tout ce que Dieu a jamais fait. Chaque esprit est un charbon ardent, que Dieu a allumé dans le feu de son amour infini. Et tous ensemble nous sommes un brasier enflammé, qui ne peut plus jamais être éteint, avec le Père et le Fils, dans l'union du Saint-Esprit, là où les divines personnes sont ravies elles-mêmes dans l'unité de leur essence, au sein de cet abîme sans fond de la béatitude la plus simple. Là, on ne nomme ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, ni aucune créature, mais une seule essence, qui est la substance même des personnes divines⁴⁴.

Si Dieu opère lui-même la jouissance des bienheureux et des contemplatifs, leur opération et avec elle leur essence même ne doit-elle pas se fondre dans la sienne qui constitue l'unique béatitude essentielle? Si un tel écoulement en Dieu n'est que le retour vers un archétype inscrit dans son Verbe, une fois la créature résorbée en cette idée sans essence propre, cette inscription même ne doit-elle pas s'effacer lorsqu'est atteinte l'essence éternelle de la divinité? Que reste-t-il alors du salut personnel chrétien dans cette béatitude où aucune personne, qu'elle soit humaine ou divine ne saurait plus être nommée? N'y a-t-il pas contradiction entre ces avancées ultimes de la mystique brabançonne de Ruusbroec que Gerson

⁴² J. van Ruusbroec, *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, Ch. 14, *OR*, 1, p. 260-261; *S*, p. 300; *JRW*, III, p. 266-267; *CCCM*, 109, R. Faesen ed., p. 211, l. 1068-1074.

⁴³ Id, *ibid.*, p. 261; *S*, p. 300; *JRW*, III, p. 267, *CCCM* 109, p. 211, l. 1075- p. 113, l. 1083.

⁴⁴ Id, *ibid.*, p. 264; *S*, p. 301-302; *JRW*, III, p. 270, *CCCM* 109, p. 219, l. 1146-1156.

lisait dans la dernière partie du *De ornatu*, et que nous retrouvons dans le dernier chapitre des *Sept degrés de l'amour spirituel* et l'idée centrale du *De calculo*?

C'est pourtant la même symbolique du feu que nous retrouvons dans les deux passages. Si chaque esprit est un charbon ardent allumé par l'amour infini de Dieu doit-il s'y consumer et partir finalement en fumée? Ne doit-il pas au contraire brûler sans se consumer comme le buisson ardent? Nous toucherions ici au sens eschatologique de la révélation mosaïque. Elle n'est pas seulement révélation d'un Dieu transcendant, être nécessaire et seul éternel manifesté par le miracle. La métaphysique de l'Éxode serait ainsi plus humaniste que n'a pu le voir Étienne Gilson par l'eschatologie implicite qu'elle renferme. Il faut pour le comprendre garder présent à l'esprit le sens anagogique de l'épisode du buisson ardent. Car ce Dieu invite le croyant à entrer dans le brasier de son Être, et Moïse qui bien plus tard aura déjà parcouru un long chemin à sa suite, entrera lui-même dans la nuée. La pierre brillante n'est-elle pas ce charbon incandescent, où l'identité même de ressuscité du Chrétien peut se lire?

Si nous voulons restituer une cohérence de ces deux textes en apparence opposés, il nous faut d'abord dégager le sens christique du commentaire d'*Ap.* 2, 17, proposé par Ruusbroec dans l'avant dernier chapitre du *De calculo*, avant de l'appliquer aux bienheureux comme aux mystiques, ainsi que le prieur de Groenendael y invite lui-même. Nous avons relevé les connotations eucharistiques qui accompagnaient à la fin du chapitre XI de ce petit traité, la référence au Commentaire de saint Bernard sur le *Cantique*. Or précisément, ce que livre l'exégèse d'*Ap.* 2, 17, c'est le passage entre la manne cachée de la fruition et la réception de la pierre brillante où est inscrit le nom nouveau:

Et toujours lorsque ce fruit nous touche en nous attirant à l'intérieur, nous dominons et laissons là toute chose. Victorieux ainsi de tout, nous goûtons la manne cachée, qui nous donne vie éternelle, et nous recevons la pierre brillante, dont j'ai parlé, qui porte notre nom nouveau inscrit dès avant le commencement du monde. C'est là le nom nouveau que nul ne connaît, sinon celui qui le reçoit. Quiconque se sent uni à Dieu goûte la saveur de son propre nom, selon la mesure de ses vertus, de son accès à Dieu et de son union avec lui⁴⁵.

Ainsi, le nom nouveau inscrit dès avant le commencement du monde n'est-il pas seulement un archétype retrouvé par une simple régression, il est la transformation déifiante opérée par l'amour divin sur l'âme contemplative qui meurt en Dieu. On notera d'ailleurs au passage que la mesure de sa jouissance de ce nom nouveau est triple: en fonction de ses vertus, de son accès à Dieu et de son union avec lui. Nous reconnaissons là les trois moments de la vie active, de la vie intérieure et de la vie contemplative. Qui plus est, la victoire dont il est question ne saurait être acquise que par la médiation de l'Incarnation et de la Rédemption. Ruusbroec se plaît à le rappeler dans les lignes qui suivent immédiatement:

⁴⁵ Id., *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *OR.*, t. 3, p. 265-266; *CCCM* 110., p. 171, l. 809-816; *S* p. 386.

C'est pour que chacun puisse recevoir son nom et le posséder éternellement que l'Agneau de Dieu, le Seigneur fait homme, s'est livré à la mort. De cette façon, il nous a ouvert le livre de vie, où sont inscrits tous les noms des élus. Aucun n'en peut être effacé, car ils ne font qu'un avec le livre vivant, qui est le Fils de Dieu. Sa mort en a brisé les sceaux, afin que toutes les vertus fussent amenées à la perfection, selon que Dieu l'a éternellement prévu⁴⁶.

Poursuivant son exégèse implicite, mais grandiose de l'Apocalypse, cette fois au chapitre 5, le prier de Groenendael en vient à préciser que ces noms, que chacun reçoit sur sa pierre brillante, et qu'il est le seul à connaître, ne sont autres que ceux des élus inscrits de toute éternité au livre de vie. Ce livre, seul l'Agneau, par son immolation même, est capable d'en ouvrir les sceaux. Mieux, ce livre vivant est le Christ lui-même et le retour à la vie divine n'est pas simple écoulement amoureux où aucune personne divine ou humaine n'est plus nommable, mais aussi adéquation de chacune dans le Christ, à son identité propre. C'est ainsi au cœur même d'une dynamique trinitaire, qu'est pensée la réception du nom inscrit sur la pierre brillante dans ce qu'il peut avoir de personnel et de caché:

Ainsi donc selon la mesure où chacun peut se vaincre et mourir à toutes choses, il ressent la touche du Père qui l'attire intérieurement; et en cette même mesure il goûte la douceur du fruit qui est le Fils né en lui; et par ce goût même l'Esprit-Saint lui rend témoignage qu'il est fils et héritier de Dieu. Or, sur ces trois points nul ne ressemble jamais complètement à un autre. Aussi chacun reçoit-il son nom particulier, qui est toujours nouveau par le fait de nouvelles grâces et de nouvelles œuvres vertueuses⁴⁷.

C'est en fait l'accueil de chacune des Personnes de la Trinité qui est unique pour chaque esprit créé et d'ailleurs sans cesse renouvelé. C'est ainsi que le nom de chacun lui est progressivement et personnellement révélé, à la mesure de l'accueil non moins personnel que la créature réserve à chacune des Personnes divines. Mais objectera-t-on, ne sommes-nous pas ici encore en-deçà de l'écoulement impersonnel dans la jouissance bienheureuse de l'essence divine?

4. Conclusion

Nous proposons l'hypothèse contraire. Cette transformation déifiante serait plus ultime, ou au moins concomitante de la jouissance affective du contemplatif et du bienheureux. L'opposition des deux textes que nous avons relevés à la fin des *Sept degrés de l'amour spirituel* et dans l'avant dernier chapitre de *L'anneau ou la pierre brillante* peut en effet être résorbée de trois manières. Soit on considère que cette opposition est insurmontable. Alors, l'union encore trinitaire et personnelle décrite dans le *De calculo*, reste en-deçà de la jouissance ultime où toute différence substantielle et personnelle se dissout dans la seule

⁴⁶ Id, *ibid.*, OR., p. 266; CCCM 110, p. 171, l. 816-824, S p. 386.

⁴⁷ Id, *ibid.*, OR., p. 266; CCCM 110, p. 171-172, l. 824-831; S, p. 386.

essence béatifiante. Dans ce cas, la mystique brabançonne de Ruusbroec tombe sous le coup des reproches de Gerson. Accédant à la béatitude, la créature semble en effet cesser d'exister dans son genre propre d'être.

Soit on considère que la pensée de Ruusbroec sur ce point a évolué, ou du moins est plus claire dans certains écrits que dans d'autres. C'est ce qui permettait à Gerson de ne pas faire porter sur toute l'œuvre de l'auteur la suspicion qu'il maintenait à l'égard de la troisième partie du *De Ornatu*. C'est aussi ce qui induisait, moyennant quelques illusions rétrospectives que nous avons dénoncées, les traducteurs bénédictins de Ruusbroec à faire passer entre cette œuvre et le *De calculo*, le glaive doctrinal de la constitution *Benedictus Deus*.

Soit enfin, on tente d'envisager la cohérence de la pensée du prieur de Groenendael. Cela n'exclut pas une clarification progressive, mais cette hypothèse requerrait des progrès historiques dans la datation de ses différentes œuvres. D'un point de vue doctrinal, il est clair que *L'anneau ou la pierre brillante* et le *Livre de la plus haute vérité* présentent l'achèvement le plus ultime. Les disciples de Ruusbroec en eurent immédiatement conscience comme en témoigne le Codex D⁴⁸.

C'est dans cette troisième direction que nous avons voulu avancer. Elle seule permet d'ailleurs de lever les raisons sur lesquelles se fondait la suspicion de Gerson. La jouissance de la divine essence ne serait ainsi pour Ruusbroec ultime que par rapport aux opérations de l'âme créée, mais elle permettrait une transformation déifiante de l'âme du bienheureux lui donnant accès à partir de son essence créée à sa super-essence. Ce serait ainsi l'amour qui permettrait une telle transformation, conformément à la tradition mystique cistercienne et franciscaine des deux siècles précédents. Le caractère impersonnel de l'écoulement amoureux des puissances de l'âme dans l'essence divine ne serait ainsi que le revers de la médaille qui récompense le mystique. Car si la jouissance dépasse l'opération créée de la volonté aimante, elle permet une déification de l'essence même de l'âme. Celle-ci n'en disparaît pas pour autant en son être propre. Mais portée à l'incandescence de l'amour divin, elle découvre comme la goutte d'un métal ainsi purifié, le nom qui lui est le plus propre et qu'elle reçoit de Dieu comme la pierre brillante de l'Apocalypse. Celle-ci n'est donc ni une nouvelle essence, ni un archétype divin qui lui resterait extérieur. C'est par le mouvement même de l'opération amoureuse par laquelle l'âme ravie en Dieu vient mourir en béatitude, qu'elle peut ainsi ressusciter à son identité éternelle. Toujours nouvelle, elle n'est pas l'inscription d'un archétype figé en Dieu, mais découverte trinitaire d'une identité cachée. La médiation qui y conduit reste l'Incarnation du Christ et la Rédemption qu'il opère. Seul l'Agneau immolé peut accéder au livre de vie où sont inscrits les noms des élus. Ce rôle de la transformation déifiante de l'amour, inscrit au cœur même de la béatitude n'est pas sans rappeler la théologie d'Henri de Gand⁴⁹. Si l'influence directe de la constitution *Benedictus Deus* sur

⁴⁸ Cf. *Introduction générale aux œuvres de Ruysbroeck, OR.*, t. 1, p. 13-14.

⁴⁹ Cf. *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, dans *Actes du Colloque organisé pour le sixième centenaire de la mort d'Henri de Gand*, Leuven, 15-17 sept. 1993, Louvain 1996,

L'anneau ou la pierre brillante ne peut être prouvée, peut-on totalement exclure celle de ce maître brabançon qui occupa de 1273 à 1293 sa chaire de théologie à l'Université de Paris?

Christian Trottmann
Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance - CNRS
✉ christian.trottmann@club-internet.fr