



L'expérience comme matériau privilégié pour une anthropologie théologique du sujet croyant

Thérèse Nadeau-Lacour

Volume 56, numéro 1, février 2000

Expérience et théologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401274ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401274ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nadeau-Lacour, T. (2000). L'expérience comme matériau privilégié pour une anthropologie théologique du sujet croyant. *Laval théologique et philosophique*, 56(1), 65–79. <https://doi.org/10.7202/401274ar>

L'EXPÉRIENCE COMME MATÉRIAU PRIVILÉGIÉ POUR UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE DU SUJET CROYANT

Thérèse Nadeau-Lacour

Département de théologie
Université du Québec à Trois-Rivières

RÉSUMÉ : Dans le contexte actuel de l'émergence de figures du sujet propres aux nouvelles rationalités, il a paru intéressant de s'arrêter sur le « sujet croyant » comme figure du sujet intégral. Pour mettre au jour ce sujet, la recherche présentée ici choisit la voie royale de l'expérience croyante ; l'accès à cette expérience est rendu possible par l'analyse systématique de langages qui, à la lettre, la texturent. Le présent article met en œuvre cette méthode à partir d'un texte célèbre de Marie de l'Incarnation. Les résultats de l'analyse permettent d'induire quelques caractéristiques majeures de l'expérience comme matériau anthropologique et théologique.

ABSTRACT : This article focuses on the believing subject as a representation of the integral subject. In order to shed light on the believing subject, our investigation has chosen the royal road of the experience of belief, through the systematic analysis of the languages which provide its text-structure. It does this by considering a famous writing of Marie de l'Incarnation. The results of the analysis will allow us to bring out some major characteristics of experience that provide anthropological as well as theological material.

Il est aisé de constater, dans les écrits théologiques des quinze dernières années, combien l'expérience est un concept *qui s'entend en plusieurs sens*, pour reprendre une expression chère à Aristote. Dans un article publié en 1983, J.-C. Petit n'hésitait pas à écrire : « [...] on se fait illusion si l'on croit dire quelque chose d'évident en invoquant l'expérience¹ ». L'horizon sur lequel se découpe ma recherche et l'usage de l'expérience que je suis amenée à y faire délimitent pour une large part la définition de ce concept. Aussi ne commencerai-je pas en développant ici une nouvelle définition de l'expérience ; par contre, il m'est nécessaire, en liminaire, de préciser dans quel cadre de recherche théologique j'ai été amenée à donner à l'expérience une place prépondérante, peut-être même déterminante.

1. J.-C. PETIT, « Théologie et expérience », dans *L'Expérience comme lieu théologique*, Montréal, Fides (col. « Héritage et projet », 26), 1983, p. 21-22.

Dans la culture de notre temps, sont apparues des zones de turbulences majeures dans le domaine du savoir comme dans celui de la pratique, distinction consacrée par Kant et qui est elle-même remise en cause aujourd'hui. Ce qui est bousculé, voire déconstruit, n'est rien de moins que les concepts régulateurs de la culture occidentale des quatre derniers siècles. L'ébranlement va même jusqu'à affecter certaines fondations vieilles de quelque vingt-cinq siècles. Parmi ces concepts régulateurs, une certaine conception postcartésienne et postkantienne du sujet, fruit d'une rationalité à la fois efficace (elle a engendré le monde des sciences) et mutilante (elle a relégué aux oubliettes du savoir tout ce qui dans le sujet pouvait apparaître comme facteur de résistance à cette rationalité techno-scientifique).

Un choc en retour apparaît depuis quelques années à des niveaux divers : ainsi, par exemple, on revendique des pratiques et des savoirs, des éthiques mêmes, capables de prendre en compte l'être humain comme *sujet intégral*. Aussi, les nouvelles rationalités qui peu à peu affleurent de cette crise majeure s'articulent-elles, pour la plupart d'entre elles, autour d'un sujet à la fois épistémique, pratique, spirituel, peut-être même esthétique, radicalement nouveau.

Au carrefour entre plusieurs champs disciplinaires (philosophie, théologie, anthropologie), ma recherche s'intéresse à certaines caractéristiques de *ce sujet* revisité. Or, il existe des lieux privilégiés où l'être humain se manifeste comme sujet intégral. C'est le cas de certaines expériences d'ordre esthétique, affectif, métaphysique, etc. Parmi elles, les expériences croyantes et plus particulièrement celles qui se déploient au sein de la culture chrétienne : elles sont le site de cette réflexion.

Ainsi, le type d'expériences qui sera abordé dans ce travail sera d'abord considéré comme lieu de manifestation du sujet croyant. Du point de vue de la stratégie de recherche, les expériences sont ici considérées comme des sites à explorer dans le but de débusquer *ce sujet* ou du moins certaines de ses caractéristiques. Il s'agit essentiellement d'une démarche inductive qui vise à mettre en évidence le sujet croyant à partir des expériences croyantes, dans ce qui structure ces expériences en tant qu'expériences croyantes.

Une question méthodologique se pose très rapidement ; en effet, les tentatives pour résoudre ce problème ont souvent conduit plus d'une entreprise dans l'impasse : comment avoir accès à ces expériences ?

I. VOLET APORÉTIQUE ET CRITIQUE

Comment avoir accès à ces expériences ? En fait, la réponse à cette question est contenue dans la nature même des expériences ici considérées mais aussi de toute expérience quelle qu'elle soit.

1. L'expérience a une structure langagière

Dans un article de 1975, P. Ricœur résumait ce qui est devenu le postulat central de la plupart des démarches théologiques contemporaines :

Quelles que soient les caractéristiques d'une éventuelle expérience religieuse, c'est dans un langage qu'elle s'articule. La manière la plus appropriée d'interpréter ce langage selon sa nature interne consiste dans une analyse de ses modes d'expression².

Ainsi, pour Ricœur, il ne s'agit plus de dire que le langage traduit une expérience. C'est par le langage que l'expérience se construit comme expérience. Cela tient en grande partie au fait que l'expérience se présente d'abord, pour le sujet, à la manière d'une saisie, d'une appropriation consciente et par là langagière, par un sujet de son rapport à une réalité dont on ne soupçonnerait même pas l'existence sans elle. D'une certaine manière, on peut dire que l'expérience relève du sens et non d'un vécu brut inanalysé, inarticulé.

L'aporie dans laquelle s'enlisent généralement les recherches relatives aux expériences peut ainsi être levée. Il est possible d'étudier l'expérience en tant qu'expérience dans le langage qui la structure comme expérience, qui, à la lettre, la *texture*. Il suffit pour cela de considérer les expériences visées comme objets de la recherche dans les corpus langagiers qui portent, animent, construisent, structurent³ (et non plus traduisent) ces expériences.

Nombreux sont les textes relatifs aux expériences croyantes chrétiennes. Les remarques qui précèdent inviteraient même à se demander si tout texte de la tradition judéo-chrétienne n'est pas un texte d'expérience croyante. Tel n'est pas l'objet de notre propos. Pour cette recherche précise, le choix du site à explorer s'effectuera parmi des textes appartenant traditionnellement à la littérature chrétienne et relatifs à des expériences spirituelles estimées comme majeures par la même tradition. Plus précisément l'expérience spirituelle sera étudiée à partir d'un commentaire libre du *Cantique des Cantiques* par Marie de l'Incarnation⁴.

2. Problème de méthode

Une fois admis le fait que le texte est un site à partir duquel les expériences croyantes sont analysables, encore faut-il choisir des instruments d'analyse propres à l'objectif visé et au langage de l'expérience. Or l'objectif visé est, en toute fin, le sujet croyant ; en fait, *tel* sujet croyant, tant il est vrai que de telles expériences intégrales ne peuvent qu'être éminemment singulières. L'appareil méthodologique doit donc respecter cette singularité, singularité qui se traduit, entre autres caractéristiques, par des genres littéraires extrêmement variés : peut-on approcher des récits comme on analyse des poèmes ou des textes didactiques ? La rigueur scientifique requise pour une telle entreprise exige paradoxalement une grande souplesse dans le

2. P. RICOEUR, « La philosophie et la spécificité du langage religieux », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1 (1975), p. 13.

3. Tous ces termes tentent de décrire le verbe *texturer* qui vient d'être utilisé pour exprimer le rapport entre expérience et langage. Une fois admise la structure langagière de l'expérience, il devient très difficile d'échapper à la tentation, somme toute idéaliste, d'assimiler l'expérience au langage. Le verbe *texturer* a l'avantage de laisser une place possible à la différence, sans retomber dans l'interprétation instrumentaliste du langage.

4. MARIE DE L'INCARNATION, « Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques aux novices de Sainte-Ursule de Tours », dans *Écrits spirituels et historiques*, t. 1, Paris, Québec, Desclée de Brouwer, 1929, p. 405-410.

choix des approches analytiques, afin qu'elles puissent s'ajuster au mieux au caractère toujours singulier d'un texte-expérience. En fait, il ne faut pas que les méthodes d'analyse artificiellement plaquées sur les textes-expériences neutralisent l'objet lointain de la quête : le sujet croyant⁵. En même temps, ces approches doivent être suffisamment rigoureuses pour permettre de dégager avec certitude d'éventuelles constantes entre les expériences étudiées.

Je crois être en mesure d'affirmer que ce double objectif a pu être réalisé sur ce texte, grâce, tout d'abord, à deux préalables méthodologiques.

Le premier est bien connu : il s'agit d'un préalable de type sémiotique ; il permet de considérer chaque texte comme un corpus autonome qui porte en lui-même les éléments permettant au sens d'advenir. Ce préalable a été scrupuleusement respecté, devenant même un élément régulateur dans l'avancée des fouilles sur d'autres sites. Un second préalable consiste à considérer chaque texte comme un acte d'écriture, acte de langage, comme une pratique, celle d'un sujet qui se construit aussi en tant que sujet croyant par cet acte même, moment majeur de l'expérience croyante.

Mais ces deux préalables ne doivent pas nous conduire à considérer le texte-expérience comme clos sur lui-même ou comme enfermant le sujet dans un processus identitaire d'auto-crédation ; nous pourrions voir en toute fin d'exposé à quel point l'ouverture est caractéristique de telles expériences. Ouverture que ne laissait pas spontanément entrevoir le concept de saisie. L'ouverture est plus facilement compréhensible si on considère que l'expérience suppose un rapport entre deux réalités : celle du sujet et celle de sa relation à une certaine réalité sans laquelle l'expérience n'aurait pas lieu. Ouverture à autre chose que le sujet. En même temps, le rapport entre ces deux réalités est comme modifié par l'expérience même. En d'autres termes, l'expérience est ouverture à d'autres expériences à venir, comme l'a très bien montré Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Mais il faudra aller plus loin que Gadamer. Ce caractère d'ouverture, de *non-clôture* est capital. L'expérience n'est pas synthèse. Comme nous le verrons avec le texte-expérience de Marie de l'Incarnation, la synthèse s'effectue dans la pratique. À la limite, la synthèse de l'expérience spirituelle est de nature éthique.

Ainsi, au-delà des différences inhérentes à la nature même des textes et, par là, des expériences, il est possible de mettre en œuvre une méthode d'approche commune à tous les textes, sans pour autant négliger d'autres approches plus sensibles à leur originalité littéraire. Trois approches d'un même texte seront ici rapidement résumées : une approche narrative, une approche rhétorique et une approche pragmatique. Elles contribuent par leur complémentarité à mettre en valeur les lieux à partir desquels le sens du texte peut surgir et à frayer les voies d'accès à l'expérience de la locutrice.

5. Il ne s'agit pas non plus de viser on ne sait quelle méthode d'approche idéale qui livrerait la clé d'un texte sans l'affecter. La lecture est elle-même une expérience qui met en jeu des éléments extrêmement complexes qu'il ne nous appartient pas de discuter ici.

II. VOLET DIDACTIQUE : ANALYSE DU CORPUS

Lisons d'abord le texte proposé⁶ :

Qu'il *me baise d'un baiser de sa bouche* ! C'est ainsi que commence le Cantique d'amour, justement appelé le *Cantique des Cantiques*, puisque l'amour est la vertu des vertus.

5 Mais que veut dire ce discours de l'Épouse, si précipité et, en apparence, si aveugle, que sans faire d'avant-propos pour déclarer qui est celui dont elle parle, et dont elle désire des baisers et des caresses, elle dit avec une espèce d'empoiement : *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche* ! comme si nous savions, aussi bien qu'elle, qui est celui qui est l'objet de sa passion ?

10 Cela veut dire que l'âme qui aime ne veut point tant de discours pour expliquer les mouvements de son cœur. En disant qu'elle aime, elle croit tout dire, et elle estime que tous entendent son langage.

15 Mais qui est celle-là, qui d'abord et par ses premières paroles demande des baisers, et des baisers de la bouche ? Ne l'accuserait-on point de témérité ou de présomption ? Les saints nous enseignent, et la raison nous apprend, qu'il y a du progrès dans la démonstration de l'amour, comme dans l'amour même, et qu'il faut premièrement baiser les pieds par la pénitence, puis les mains par la pratique des vertus, et enfin la bouche par un amour parfait.

20 Celle-ci, tout au contraire, dit par une précipitation étrange et avec une hardiesse inouïe, sans crainte, sans respect : *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche* ! Et elle ajoute : *Car ses mamelles, c'est-à-dire ses amours, sont meilleures que le vin, et plus délicieuses que les plus précieux parfums*, voulant dire que ses amours, l'ayant plus fortement enivrée que n'aurait fait le vin, et plus puissamment charmée que n'auraient fait les plus douces odeurs, elle ne se peut donner le loisir d'attendre davantage, mais toute hardie et toute hors d'elle-même, elle dit avec empressement : *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche* !

25 Qu'entend-elle par ce *baiser de la bouche*, sinon qu'attachée à son Époux, elle demande qu'il verse en elle son esprit, afin qu'étant toute transformée, elle puisse s'écrier :

30 *Voici que j'ai trouvé celui que mon cœur aime ; je l'ai trouvé et je ne le quitterai point.* Voilà cette âme bien résolue de demeurer inséparablement attachée à son Bien-aimé. Sa résolution est sainte, et elle nous invite à l'imiter. Que faut-il donc faire pour la suivre ? Interrogeons-la elle-même, et la prions de nous dire ce qu'elle a fait pour chercher son Époux, pour le trouver et pour l'embrasser avec tant de bonheur.

35 Elle nous dira sans doute : *J'ai cherché dans mon lit, durant la nuit, celui que mon cœur aime ; je l'ai cherché et je ne l'ai point trouvé* ! Elle nous apprend, par sa réponse fondée sur son expérience, que quand on se trouve engagée dans la nuit, soit des adversités extérieures, soit des obscurités intérieures, si l'on veut trouver Jésus pour se consoler avec lui, il ne faut pas chercher avec paresse, ni dans la mollesse des plaisirs des sens, mais bien dans les rigueurs de la pénitence et de la mortification. Elle s'endort, elle se laisse aller à la paresse ; en un mot, elle le cherche dans le lit et ne le trouve pas. Elle le cherche avec travail, elle est battue et maltraitée par les gardes de la ville, c'est-à-dire, par les supérieurs, qui ont droit de mortifier et d'imposer des pénitences, et ne le trouvant pas encore, elle continue ses fatigues et ses recherches, et enfin, elle le trouve, et avec une joie non pareille, elle s'écrie :

6. Cf. n. 4.

45 *Un peu après que je les ai eu passés, j'ai trouvé celui que mon âme aime, qui est mon tout, ma vie, mon amour. Après mes travaux particuliers et les corrections de ceux qui me gouvernent, j'ai trouvé celui que j'aime non par une inclination sensuelle, mais par les plus pures affections de mon âme ; non superficiellement et d'une affection passagère, mais d'un amour solide et foncier, et dans le plus profond de mon âme, en sorte que pour ce sujet, il est véritablement mon amour.*

50 *Après que cette âme sainte eut trouvé son Époux, je me persuade facilement qu'elle ne fut plus si mal avisée que de se laisser aller à l'engourdissement de la paresse, et que, depuis, elle ne le perdit guère de vue.*

55 *Quoi qu'il en soit, toute comblée de joie d'avoir recouvré l'objet de son amour, elle chante un doux épithalame pour nous apprendre combien il y a de plaisir à posséder un si grand bien, perdu avec tant de négligence et retrouvé avec tant de travaux. Oh ! qu'il arrive souvent que par négligence, par lâcheté, par ignorance, et faute de bien connaître le prix de ce trésor, nous venons à le perdre. Donnons-nous de garder de faire une si grande perte ; mais plutôt, soyons fidèles et attentives à nous-mêmes, comme l'a été cette amante, après qu'elle eut reconnu et réparé sa faute, afin que nous puissions expérimenter avec elle le fruit de sa fidélité. Voyez, comme remplie d'amour et de délices, elle continue son cantique disant :*

60 *Je me suis assise à l'ombre de celui que mon âme aime, et son fruit a été fort doux et fort délicieux à mon goût. Quel est ce fruit si doux et si délicieux ? Une âme sainte (Thérèse d'Avila) qui en avait goûté et qui s'en était rassasiée m'apprend que c'est le fruit de l'arbre de la croix. Elle a raison, car c'est là que les âmes saintes et ferventes, étant assises par le repos et la contemplation, se remplissent du doux nectar qui découle des plaies sacrées de l'amoureux Jésus. C'est là le lieu où était l'Épouse, lorsqu'elle disait :*

65 *Il met sa main gauche sous ma tête, et il m'embrasse de sa droite. Comment cela se peut-il faire ? Il a les mains fortement attachées avec des clous qui les rendent immobiles ; comment peut-il embrasser cette fervente Épouse, et comment pourra-t-il m'embrasser moi-même ?*

70 *Croyez-vous que ce divin Sauveur, que cet Époux de sang (Ex 1,25), étant impuissant en apparence, il le soit en effet ? Les bras de son affection sainte sont mille fois plus pressants que ceux de son corps, et c'est de ceux-là qu'il nous presse et qu'il nous embrasse. Il met sa main gauche sous notre tête pour nous affliger et nous baptiser de son baptême de douleur, et il nous embrasse de sa droite, pour nous consoler et nous remplir des délices de sa grâce. Ainsi, soit qu'il nous console, soit qu'il nous afflige, c'est toujours avec amour, et ses douceurs l'emportent toujours par-dessus ses afflictions, car il ne fait quasi que nous toucher de sa main gauche : il la met seulement sous notre tête ; mais il nous embrasse et nous serre de sa droite.*

75 *Cette Épouse sainte est déjà bien riche, et elle nous montre où nous devons nous enrichir comme elle. Mais suivons-la partout, et prenons-la pour guide dans la conduite de nos amours. Elle poursuit :*

80 *Le Roi mon Époux, m'a donné entrée dans le cellier de son vin, et il a mis en moi de l'ordre dans la charité. Pourquoi l'ordre dans la charité ? Sa charité était-elle en désordre ? Non ; car l'ordre de l'amour, c'est d'aimer sans ordre, comme la mesure de l'amour, c'est d'aimer sans mesure. Mais elle veut dire que son Époux lui a donné l'amour de son salut avant que de lui donner l'amour du salut du prochain, qui est l'ordre véritable de la charité et de la justice, la raison voulant qu'avant de travailler à la perfection des autres, elle soit parfaite en elle-même. C'est pourquoi son Époux dit aux Filles de Jérusalem, c'est-à-dire, aux âmes tendres et peu avancées dans la perfection, amies qui avaient de l'ardeur de s'avancer et de se faire instruire :*

95 *Je vous adjure, Filles de Jérusalem, par les chèvres des forêts et par les cerfs des campagnes, que vous ne fassiez point lever, et même que vous n'éveillez point ma Bien-aimée jusqu'à ce qu'elle le veuille.* Il lui voulait faire goûter le repos de la contemplation, afin qu'elle travaillât à sa perfection avant que de travailler à celle des filles de Jérusalem, et qu'elle puisât des forces dans la retraite pour le travail de la vie active, lorsqu'il voudrait l'appliquer aux exercices de la charité fraternelle et au secours du prochain.

100 Mais que peut-on penser de cette parole de l'Époux, qui commande de ne point éveiller sa Bien-aimée *jusqu'à ce qu'elle-même le veuille* ? Il semble qu'il cède à sa volonté en disant : *jusqu'à ce qu'elle-même le veuille.* C'est que cette âme sainte est toute transformée en son Époux, et qu'elle s'est tellement abandonnée à son amour, que tout ce que veut son Époux, elle le veut, et tout ce qu'elle veut, son Époux le veut, car il est écrit qu'*il fait la volonté de ceux qu'il aime.* Quand donc l'Époux dit : *N'éveillez point ma Bien-aimée jusqu'à ce qu'elle le veuille,* c'est autant que s'il disait : Ne l'éveillez point que je ne le veuille, puisque sa volonté et la mienne sont une même volonté.

105 Il faut pourtant remarquer que quand elle dit que son Époux a mis de l'ordre dans sa charité, il semble qu'elle ait un peu d'attache à son repos, comme en ont bien souvent ceux qui préfèrent les exercices de Marie à ceux de Marthe. Mais non. Tout *enivrée des vins* qu'elle a bus à longs traits, dans les celliers de l'Époux, elle cède à tout ce qu'il veut d'elle. Elle sort avec son congé et par son ordre, pour se communiquer au dehors, et pour regorger, s'il faut ainsi parler, son ivresse sainte sur tous les sujets qui lui sont recommandés [...] ⁷.

1. Approche narrative : le cantique refiguré

J'emprunte de manière analogique, le terme *refiguré* au vocabulaire que Paul Ricœur utilise entre autres dans *Temps et Récit*, lorsqu'il montre comment le récit refigure le temps. En effet, la première approche utilisée ici m'a permis, dans une première étape, de mettre en évidence la manière très particulière que le locuteur du texte (appelons-le Marie de l'Incarnation) a de se saisir d'un texte biblique célèbre et célébré : le *Cantique des Cantiques*. C'est ce que suggèrent les notes qui renvoient chaque citation du texte à sa référence. Or ce qui apparaît très vite est la sélection faite par M.I. Sans avoir à analyser, ni même à connaître le texte de référence, si nous nous en tenons seulement aux citations qu'elle en fait, deux remarques s'imposent.

Seuls certains passages sont commentés, peu nombreux (des chapitres entiers sont occultés) ; et ils ne sont pas évoqués dans l'ordre du texte de référence (3 avant 2, par exemple). Ainsi, M.I. a sa propre manière de raconter ce qui est raconté dans le *Cantique*. Si nous nous en tenons au seul « Entretien spirituel sur l'Épouse du Cantique », il nous importe peu de comparer les deux textes, mais il est intéressant de constater que le choix des citations faites par M.I. construit une histoire spécifique. M.I. s'empare d'éléments d'un texte et, indépendamment d'un récit originel dont elle s'inspire seulement, dans ce qui est bien plus qu'un simple commentaire du *Cantique*, elle bâtit, à partir de ces éléments, une autre histoire. On peut parler d'une appropriation, d'une saisie par la locutrice de certains éléments, certains personnages, certains versets du *Cantique*.

7. La dernière partie du texte peut être séparée, pour des raisons sémantiques et rhétoriques. Nous ne la reprendrons pas ici.

Un premier récit apparaît donc : non pas celui que raconte le *Cantique*, mais bien ce que M.I. raconte du *Cantique*. Or dans sa manière de raconter le *Cantique*, M.I. se raconte elle-même (« identité narrative » ; admettons pour le moment cette expression !). Des glissements significatifs font se superposer jusqu'à se confondre deux histoires : celle de l'Épouse du *Cantique* et celle de M.I. Le premier récit en cache et, à la fois, en révèle un autre dont un des personnages principaux est la locutrice elle-même. Le même cadre narratif se retrouve. Il s'agit des mêmes étapes qu'on pourrait résumer ainsi en utilisant des actes de langage : je désire, je cherche, je ne trouve pas ; je cherche à nouveau, je trouve, je me repose, je veux. Le procédé est bien connu, le premier récit sert de médiation langagière pour *texturer* l'expérience de la locutrice. Grâce à ce langage pré-structuré et re-structuré, M.I. construit, tisse sa propre expérience en tant qu'expérience spirituelle. On peut dire alors que le centre d'intérêt du texte se déplace : du *Cantique* et de son commentaire, il passe à la locutrice et à sa geste spirituelle.

Dans un premier temps, nous serions donc tentés de dire que M.I. se saisit de son propre vécu spirituel grâce au texte du *Cantique* dont elle épouse les éléments les plus significatifs pour l'interprétation de sa propre histoire spirituelle. Selon une telle interprétation, il est certain alors que la refiguration du *Cantique* par M.I. nous en apprend plus sur M.I. que sur le *Cantique*. Je ne reprendrai pas ici tous les commentaires de Ricœur sur l'identité narrative. D'autres éléments du texte nous conduiraient, selon cette logique, à découvrir aisément un troisième récit, lui-même articulé et conformé sur les deux premiers : celui de la vie spirituelle théorique de chaque membre de la communauté à laquelle appartient M.I. Par ce récit à portée pédagogique, M.I. élèverait au rang de paradigme spirituel la structure narrative des deux premiers récits. Par ces récits, se construiraient non seulement l'identité spirituelle de Marie mais aussi celle de la communauté et de chacun de ses membres.

Mais cet emboîtement linéaire et causal de trois récits, très séduisant et somme toute défendable, ne permet pas de rendre compte de la totalité du texte. En d'autres termes, le texte résiste à cette simplification séduisante. Et c'est là que des remarques rhétoriques nous réveillent de notre sommeil narratif ! Pris par la logique de ces premières interprétations, on était tenté de considérer le texte comme un simple emboîtement causal de récits : le *Cantique* refiguré par Marie servirait de modèle narratif pour structurer en récit la propre aventure spirituelle de Marie ; à son tour, par la narration pédagogique de sa propre expérience, Marie pouvait configurer et préfigurer les cheminements spirituels des membres de la communauté auxquels elle s'adresse.

Cependant, pour l'interprète extérieur, comme pour les interlocuteurs internes au texte, une question demeure : qu'est-ce qui valide ou justifie une telle déduction et, à la limite, une telle leçon de spiritualité ? En fait, à quel titre la parole de M.I. peut-elle faire autorité ? Qu'est-ce qui valide son expérience ? Des éléments de réponse à cette question sont fournis par ce que j'ai appelé la résistance du texte.

2. Approche rhétorique : la résistance du texte

Deux éléments de résistance seulement seront relevés dans cette courte analyse, mais ils sont suffisamment incisifs pour rompre la première cohérence narrative à laquelle nous avons réduit le texte. Il s'agit d'une forme d'insistance et de deux points de rupture à la fois sémantique et rhétorique.

1) La répétition du premier verset du *Cantique* qui est en même temps le premier acte de langage du texte : *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche !* Ce verset sera répété sept fois dans le texte et imprimera ainsi un tempo à l'entretien. Cette répétition est comme indifférente à l'ordre du récit ; de ce fait elle relativise la forme récit comme genre déterminant pour l'interprétation. Le souhait pressant de la locutrice peut dès lors apparaître comme un acte de langage majeur du texte. Nous le verrons plus loin.

2) Le commentaire du texte est interrompu, coupé par des affirmations *argumentatives* qui prétendent trancher la question difficile de l'autorité en matière spirituelle : lignes 13-14, 18, 28-29, 64. Ces éléments alertent d'autant plus qu'ils se présentent sous forme d'affirmations tranchantes qui épinglent des vérités spirituelles fondamentales.

Lignes 13-14, M.I. affirme : « Les saints nous enseignent et la raison nous apprend [...] ». Ligne 18 : « Celle-ci, tout au contraire, dit [...] » et, plus loin, lignes 28-29 : « Sa résolution est sainte, [...] ». Qui faut-il suivre ? Les saints et la raison qui enseignent la lente montée vers l'union spirituelle sont mis à mal par la précipitation de l'épouse. Qui suivre ?

La ligne 64 crée une rupture rhétorique majeure dans le texte : le « Elle a raison, [...] », qui qualifie l'interprétation d'une âme sainte (d'après la note jointe, il s'agit de Thérèse d'Avila), met en lumière la force herméneutique argumentative de tout un pan du texte que le schématisme narratif avait d'abord simplement intégré dans la refiguration du *Cantique* par Marie (lignes 64-79). De toute évidence, pour la locutrice, ce passage a force d'autorité en matière spirituelle. Il devient le lieu à partir duquel un sens majeur du texte peut surgir.

Ce passage décrit l'étape spirituelle sommet de l'union amoureuse des époux et du repos de l'Épouse dans les bras de l'Époux. Or, si on retrouve dans ces lignes (qui, au passage occupent structurellement une place centrale dans l'ensemble du texte) les deux récits, celui du *Cantique* refiguré et celui de l'expérience spirituelle majeure de M.I., force est de constater qu'ils s'articulent sur un autre récit plus archaïque, fondateur. C'est bien de noces dont il s'agit, mais ces noces sont scellées dans le sang versé sur la croix. Le récit qui est ici convoqué par le texte est celui même de la Passion du Christ, mais dans son rapport personnalisé à Marie et, par là, à chacun. Ou encore, on peut dire que la quête de l'Épouse du *Cantique*, comme celle de Marie, n'ont de signification que par la quête amoureuse et toujours première (axiologiquement et chronologiquement) de Jésus qui culmine par le don total de sa vie, lieu de l'union totale et transformante. L'union par le don sans mesure de Jésus est convoquée ici comme l'événement à partir duquel les autres récits et tout récit mystique

prennent sens, y compris, comme nous le verrons plus loin, le vœu premier (*Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche !*). Il serait intéressant de pouvoir montrer comment les autres récits, présents sous forme de traces dans le texte (par exemple, Marthe et Marie, ou encore le récit de la plénitude de vie éternelle) sont eux aussi justifiés par ce récit archaïque. Remarquons que ce récit est le cœur kérygmatic de la foi chrétienne, parole donnée et transmise. C'est par lui que l'entretien de M.I. acquiert son autorité spirituelle. Il est le lieu de sens non seulement des expériences spirituelles présentes et à venir mais aussi des expériences portées par les textes antérieurs à cet événement (le *Cantique*). Étrange récit qui fait sortir du temps historique et linéaire pour entrer dans ce que Lévinas appellerait une autre *chronique, divino-humaine*⁸.

3. Approche pragmatique : un performatif qui en cache un autre

Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche !

Dans un premier temps, nous avons vu qu'il est aisé de considérer ce verset du *Cantique*, repris sept fois par Marie de l'Incarnation, comme l'acte de langage majeur du texte. Nous nous en tiendrons ici à l'analyse pragmatique de cet acte de langage majeur. Rappelons les lignes de force de l'analyse pragmatique des actes de langage.

À la suite de D.-D. Evans, J. Ladrière a pu montrer l'efficacité et la fécondité d'une approche analytique des énoncés de foi grâce à la théorie des actes de langage. Il s'est même arrêté tout particulièrement sur les textes des spirituels. Cette méthode est parfaitement adaptée à la nature du corpus mystique ici retenu, ainsi qu'à l'objectif visé.

Quelques concepts issus de cette théorie suffiront à notre analyse. En effet, il ne s'agit pas de soumettre le texte à une analyse détaillée des actes de langage, mais de limiter l'utilisation de cette théorie aux principes et aux éléments propres à mettre au jour l'objet recherché et à éclairer par là le sens de l'expérience chrétienne. Avant toute étude, il est nécessaire de les rappeler brièvement.

Selon J.-L. Austin, tout énoncé, en tant qu'acte, comporte trois aspects. En énonçant une expression, j'accomplis à la fois un acte *locutionnaire* (mon expression a un sens et une référence), un acte *illocutionnaire* (mon expression a une force caractéristique, celle d'un ordre, d'une promesse...), et un acte *perlocutionnaire* (mon expression entraîne un certain effet sur mon auditoire). D.-D. Evans applique cette théorie au langage religieux, en modifiant certains termes. Il montre que tout acte linguistique est *performatif*, c'est-à-dire qu'il possède une *force illocutionnaire* ou *performative*. En d'autres termes, le langage ne décrit pas seulement un fait, il accomplit une action : « dire c'est faire ». Ainsi, les conduites qui établissent un rapport entre un locuteur et un autre dans le contexte d'un comportement humain, sont des actes performatifs ; il en est de même pour les souhaits, les engagements, les verdicts, les promesses, etc. J. Ladrière écrit :

8. Ce thème est largement développé par LÉVINAS dans *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993.

Evans a utilisé la théorie du langage performatif d'Austin pour l'appliquer au langage religieux, plus précisément au langage biblique. [...] Sa méthode d'analyse peut facilement s'étendre à d'autres expressions du langage biblique et même du langage religieux en général. [...] Le langage que l'homme utilise quand il s'adresse à Dieu est un langage auto-implicatif ; l'homme s'engage vis-à-vis de Dieu et exprime son attitude envers Dieu⁹.

Selon cette approche¹⁰, tout acte de langage peut se mettre sous la forme suivante :

$$E = C (L : F \underbrace{(R, P)}_p : A)$$

$\underbrace{\hspace{10em}}_e$
 E

E désignant la totalité de l'acte de langage,

C " le contexte dans lequel est faite l'énonciation,

L " le locuteur,

A " l'interlocuteur,

e " l'énoncé,

p " le contenu propositionnel qu'on peut extraire de e, indépendamment de F,

F " la force performative qui donne à l'énoncé sa spécificité pragmatique,

R " l'acte de référence,

P " l'acte de prédication.

Il s'agissait donc de dégager du corpus étudié le ou les actes de langage majeurs qui texturent l'expérience et de les analyser à partir de cette mise en forme. Ainsi, l'acte de langage que l'analyse rhétorique nous a permis d'isoler comme majeur peut se mettre sous la forme : *Je désire ardemment qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche !*

Cet acte de langage est de fait extrêmement complexe.

Il est vraiment difficile de dire avec certitude à qui s'adresse le locuteur en formulant cet acte de langage. Quel que soit le locuteur, l'acte de langage peut aussi bien être une confidence qu'un soliloque, un effet du dialogue intérieur de l'âme. L'analyse montrera une autre possibilité, confirmant certaines conclusions des approches précédentes.

Le locuteur est également difficile à déterminer. En effet, avant d'être l'acte de langage de M.I., grâce à l'acte par lequel elle s'approprie ce texte, ce désir est, en amont, celui de l'épouse du *Cantique* et de toutes les *âmes saintes* qui ont identifié et identifieront par lui leur propre désir. On pourrait développer l'énoncé de la manière

9. J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 97-98.

10. Notre approche pragmatique utilise les théories de D.-D. Evans et de J.-R. Searle concernant la mise en forme des actes de langage, telles qu'elles ont été résumées par J.-F. MALHERBE dans *Le Langage théologique à l'âge de la science*, Paris, Cerf, 1985, p. 67-68.

suiuante : « Comme l'épouse du Cantique et comme toutes les âmes saintes, je désire qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche. » On peut identifier là ce qu'on appelle une *reprise réeffectuante* qui en dit long sur l'auto-implication de la locutrice mais aussi sur l'universalité spirituelle de ce qui acquiert ici l'autorité de précepte pour la mystique nuptiale : « Comme l'Épouse [...] nous devons, mes sœurs, désirer qu'Il nous baise d'un baiser de sa bouche [...] »

Mais dans l'acte d'énonciation c'est particulièrement l'acte de référence qui retiendra ici notre attention.

La force performative F est ici celle du désir.

Si l'acte de prédication peut aisément être isolé et mis sous la forme : « Il me baise d'un baiser de sa bouche », par contre l'acte de référence est plus complexe. D'une part, il s'agit d'une auto-référence explicite. D'autre part, l'acte de langage fait référence à un « Il » énigmatique. On peut émettre l'hypothèse selon laquelle ce « Il » serait bien la cheville ouvrière de l'acte d'énonciation. Mais qui est ce « Il » ?

Si on s'en tient à l'énoncé comme emprunt par la locutrice d'un verset du *Cantique des Cantiques*, « Il » renvoie à l'Époux du *Cantique* auquel M.I. ne semble pas se référer explicitement. On doit avancer dans le texte pour trouver un indice suffisamment clair pour permettre une interprétation cohérente de ce pronom. Nous avons vu dans l'analyse rhétorique que le texte était brusquement interrompu par des éléments argumentatifs qui brisaient le rythme narratif du propos. L'un de ces éléments est un acte de langage particulièrement incisif, sorte de décret implicite qui fournit une clef d'interprétation majeure : « Elle a raison, [...] », affirme la locutrice à propos des commentaires d'une âme sainte dans laquelle une note du texte reconnaît Thérèse d'Avila. Or le commentaire de Thérèse identifie effectivement l'Époux, désigné par le « Il », comme étant le Christ Jésus. Pour la mystique espagnole, le Christ Jésus est en effet celui qui s'est uni à chaque être humain dans les noces sanglantes de la Croix.

Une telle interprétation met en évidence un double paradoxe. D'une part, selon le temps linéaire de l'histoire, le personnage historique de Jésus ne peut pas être l'Époux du *Cantique des Cantiques*. Faut-il dire alors que l'emprunt du verset par M.I. est purement littéraire, sans portée pour la compréhension du *Cantique*, ou bien faut-il aller jusqu'à dire que le désir manifesté par l'Épouse du *Cantique* concernait aussi son union à Celui (non identifiable mais attendu comme promesse, à l'époque de la création du *Cantique*) qui en tant qu'Époux accomplirait pleinement l'alliance amoureuse de Dieu avec son peuple ? D'autre part, deuxième paradoxe, si l'Époux est Jésus, comment la locutrice peut-elle désirer quelque chose qui, dans un contexte de foi chrétienne, est déjà accompli par l'événement mort/résurrection du Christ ? Il est possible de lever ce deuxième paradoxe de deux manières différentes et complémentaires. En émettant l'hypothèse que l'expérience de la locutrice n'est pas structurée par le temps historique, calendaire ; mais qu'une des conditions de l'expérience spirituelle manifestée dans le texte n'est possible que si on admet que la locutrice structure cette expérience à partir d'un temps autre, un temps qui permet la contem-

poranéité du Christ et de la locutrice, temps de la foi, temps de l'alliance, temps de la chronique divino-humaine, déjà évoquée, temps théologique.

Ce temps est particulièrement manifesté par l'acte de mémoire implicite dans l'acte de référence. Cet acte de référence ne serait pas possible sans la mémoire de ce qui est le kérygme de la foi chrétienne ; ce kérygme qu'on pourrait énoncer ainsi : « Jésus le Christ réalise pleinement par le don de sa vie sur la croix le vœu d'union entre Dieu et les hommes. »

Mais alors, en désirant de tout son être, s'unir à cet Époux, la locutrice, en fait, n'énonce pas une demande mais bien une réponse. Elle répond au vœu de l'Époux qui l'a aimée le premier et qui a désiré *d'un grand désir* être uni à elle. On pourrait aller jusqu'à dire que l'acte de langage que nous venons d'étudier est en fait un *performatif corrélatif* : c'est-à-dire qu'il se présente comme la réponse attendue à un performatif originaire qui est le vœu d'union du Christ avec chaque croyant. Mais alors, il était vain de se demander à qui s'adressait cet acte de langage. L'analyse de l'acte de référence montre qu'il s'agit d'une réponse à celui qui est l'origine même du désir.

III. VOLET PROSPECTIF : REMARQUES, PERSPECTIVES, QUESTIONS

Quelle que soit la brièveté de ces analyses, elles suffisent à montrer comment le langage peut donner accès directement ou médiatement à l'expérience de la locutrice. Tout se passe comme si, par sa refiguration du *Cantique*, M.I. investissait son expérience d'une autorité spirituelle propre à guider ses compagnes et tout lecteur qui ferait de ce texte une lecture *affine*. Faut-il aller jusqu'à dire que, pour M.I., l'expérience est normative de la réflexion sur la vie spirituelle ? Ou bien faut-il aller plus loin encore et reconnaître que l'initiative de cette expérience est à mettre au compte de l'amoureux Époux ? La référence normative serait alors l'acte de foi en cet Époux, condition *a priori* de l'expérience elle-même, d'une expérience dont le caractère théologique serait alors rendu manifeste.

C'est un des résultats possibles des analyses. En effet, les trois approches ont convergé, chacune à sa manière, vers un même lieu de sens. Qu'on le reconnaisse dans les traces d'un récit archaïque sans lequel les autres n'ont pas de raison d'être, ou qu'il s'agisse de la rupture argumentative qui valorise l'interprétation de Thérèse d'Avila, ou encore de l'acte de référence qui éclaire l'acte de langage majeur du texte, dans tous les cas, l'événement du don sans mesure de sa vie, par lequel, dans une perspective de foi, Jésus s'unit historiquement et éternellement à tout croyant, est le lieu d'où surgissent les sens du texte.

On pourrait dire que cet événement est l'opérateur herméneutique du texte. Il est, en définitive, le lieu à partir duquel M.I. texture son expérience.

Pour terminer, il est possible, non sans quelque audace, de tracer quelques perspectives. Un rapide aperçu des analyses peut montrer l'ouverture de ce type d'expérience.

Dans la perspective de l'expérience chrétienne, l'expérience est essentiellement ouverte, à cause de son historicité, certes, mais aussi à cause d'un des deux termes de la relation croyante, le référent Jésus-Christ. La fécondité que représentent déjà l'écriture de ce texte et les lectures qui en sont faites en est un premier signe.

Cette expérience n'est pas la synthèse interprétative d'un vécu, d'ailleurs inaccessible, voire imaginaire, en tant que vécu brut. La seule synthèse envisagée, et peut-être envisageable, est une synthèse pratique : les œuvres (ici les conseils donnés à ses compagnes par M.I.), et les expériences spirituelles, voire mystiques, induites par le texte lui-même. La synthèse se fait ainsi (et aussi) dans l'ouverture à une autre expérience, éthique, qui participe de la première au point qu'on peut se demander s'il s'agit d'une autre expérience ou d'un moment autre de la même expérience croyante globale. La fin du texte le montre très bien. Pour M.I. (mais cela pourrait être montré non seulement pour toute expérience mystique mais également pour toutes les expériences chrétiennes sommets, telles que le repas eucharistique ou le témoignage), le caractère théologal de son expérience empêche toute complaisance en elle et la pousse nécessairement vers les autres et vers l'action.

Cette ouverture, caractéristique majeure de l'expérience croyante chrétienne, sorte de fécondité, va peut-être jusqu'à l'ouverture à l'expérience que peut représenter la pratique théologique telle qu'elle vient d'être ébauchée. On touche là un point extrêmement délicat qui pourrait être déterminant pour le thème abordé par notre rencontre.

Il serait peut-être nécessaire alors (surtout en fonction des remarques précédentes) de repenser le terme même d'expérience, tant sa signification est ici extrêmement particulière. Peut-être pourrait-on aller jusqu'à lui substituer le concept de *témoignage* ou même d'*intrigue* pour reprendre la terminologie lévinassienne¹¹.

Mais, à travers ces deux dernières remarques, il s'agit déjà de perspectives de recherche plus que de simples considérations directement tirées des analyses.

Pour terminer, une autre perspective intéressante pourrait être évoquée. Elle se profile à partir de la brèche ouverte par le concept d'altérité. Au cœur de l'expérience croyante, une *altérité* particulière, et peut-être spécifique, crée un dynamisme qui empêche l'expérience de se replier sur elle-même comme sur un savoir achevé de type intellectuel ou pratique. Un tel dynamisme ne permet même pas au sujet de s'installer dans la sécurité que pourrait lui conférer l'identité conquise et construite par l'expérience elle-même. Cette altérité pousse le sujet croyant hors de lui-même tout en le construisant. Il serait alors intéressant de poursuivre la réflexion sur cette caractéristique de l'expérience croyante qui n'en finit pas d'être ouverture... Je suggère quelques pistes qui sont en partie relatives à l'analyse ou aux approches choisies.

Il est certain que l'altérité évoquée prend plusieurs formes, grâce à l'ouverture du sujet à d'autres : ceux qui n'ont pas été directement impliqués par l'expérience mais qui le deviennent, ou qui l'étaient par anticipation par la *vertu* (force) particulière de

11. Sur les concepts de témoignage et d'intrigue voir LÉVINAS, *op. cit.*, p. 222-232. Lévinas parle « d'un éclatement de l'expérience en témoignage » (*ibid.*, p. 231).

l'expérience. Le texte étudié énonce directement cette ouverture par le fait même qu'il s'adresse à d'autres. Mais aussi, l'expérience croyante s'ouvre sur l'expérience du témoignage qu'est le texte même. Nous retrouvons ici le concept de *témoignage* qui est un terme capital dans l'évolution du concept d'expérience.

L'ouverture est rendue manifeste par l'historicité de toute expérience de cet ordre. Cette expérience s'ouvre aussi sur la *répétition* de l'expérience au sens kierkegaardien du terme, chaque expérience spirituelle portant sa charge de nouveauté radicale. Ceci engagerait une réflexion sur les concepts de *reprise réeffectuant* (expression chère à la théorie des actes de langage), de mémoire et de tradition, concepts nécessairement associés à l'expérience croyante¹².

Mais l'altérité est encore présente sous une autre forme spécifique. L'approche pragmatique des actes de langage a montré l'importance du référent. Parce que, dans l'expérience croyante chrétienne, ce référent est l'Autre, l'expérience texturée par les actes de langage est frappée d'une altérité absolument unique. Tout se passe comme si, au cœur de l'expérience, une sorte d'absolu relatif, absolu oxymorique, s'inscrivait à la manière d'un pôle déterminant de l'expérience. Mais alors l'inhabitation de cet Autre, à la fois Tout-Autre et relatif puisque relié intrinsèquement au sujet locuteur du texte-expérience, produit un effet : effet de sens et effet pratique (éthique). Le texte, comme le sujet locuteur croyant, débordent de cet Autre (exsudent ce Tout-Autre), parce que ce Tout-Autre excède à la fois le texte et le sujet croyant. Ainsi Celui qui contribue à la spécificité de l'expérience croyante est aussi Celui par lequel l'expérience éclate dans un débordement d'elle-même, débordement peut-être dans d'autres expériences, en tout cas, dirait Lévinas, dans une pratique. Le texte-expérience déborderait alors de sens et produirait d'autres expériences langagières ; le sujet déborderait, à la lettre, d'une sorte de vie « théologale » qui le pousserait hors de lui, vers d'autres. Nous voyons à nouveau ce qu'aurait de fécond l'usage du *témoignage* pour désigner de telles expériences.

Deux autres formes d'altérité pourraient aussi être évoquées, celle qui relie (et relit) ce texte à des textes précédents, sans lesquels il ne serait pas ; et celle qui met en rapport le texte-expérience et les lectures-expériences qui en seront faites (lectures déjà portées en espérance par le texte grâce à sa vertu d'ouverture).

L'évocation de ces altérités multiples nous inviterait à reconnaître que tout se passe alors comme si l'expérience croyante avait une vie propre qui échappe pour une large part au croyant mais à laquelle il se doit de ne pas échapper dès lors qu'il est le sujet de l'expérience, non pas un sujet qui contrôle l'expérience, mais un sujet qui surgit de l'expérience elle-même.

12. On peut bien entendu penser aux réflexions de P. RICŒUR sur les différentes acceptions du mot « tradition » dans *Temps et Récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985.