Le *Videmus nunc per speculum*, un sermon didactique de Jean Gerson

Le présent travail s'inscrit dans le prolongement de ma réflexion sur la notion de « *simplesse* » dans *La Montagne de Contemplation* de Jean Gerson[1]. Dans ce traité adressé à ses sœurs, Jean Gerson tente de les initier, elles simples femmes, à la théologie négative du pseudo-Denys ; il les incite à contempler Dieu, en suivant les traces de cette théologie négative et apophatique qui est en train de profondément modeler sa réflexion à l'aube du XV^e^ siècle. En proclamant sans cesse sa volonté de « *simplesse* », de simplicité, en écrivant en français, le chancelier de l'Université de Paris défie les milieux lettrés et cléricaux pour montrer que tout fidèle laïque, même illettré, peut parvenir à contempler Dieu. Il m'a semblé intéressant de voir comment se conciliaient complexité intellectuelle et simplicité de l'expression, non plus dans le cadre d'un traité destiné à la lecture, mais dans celui d'un sermon, prononcé à l'oral devant des fidèles. Mon choix s'est porté sur le sermon français *Videmus nunc*, prononcé le 21 mai 1402, dimanche de la Trinité, dans la paroisse parisienne de Saint-Jean-de-Grève. En 1402 en effet, Jean Gerson parachève son élaboration de la théologie mystique, esquissée dans *La Montagne de Contemplation*, et prévoit de donner ses premiers cours universitaires sur le sujet à l'hiver suivant. Sa campagne didactique à l'intention d'un auditoire « simple » se poursuit donc, alors même que commence à s'éla-

1 — Article à paraître, *in* Elisabeth Pinto-Mathieu et Didier Boisson et Elisabeth Pinto-Mathieu : *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*. PUR, Rennes (sous presses, 2012).

borer son savant *De theologia mystica*, à vocation universitaire. Du sermon *Videmus*, son éditeur, Louis Mourin, écrit en 1946 : « On doit reconnaître la hardiesse de Gerson à évoquer devant le peuple d'aussi difficiles problèmes, d'aussi hauts sommets mystiques. Il est probable que le fond de ce sermon dépassait le niveau intellectuel de certains auditeurs : Gerson lui-même ne s'en cache pas, mais n'en persévère pas moins dans son dessein et dans sa propagande en faveur des idées mystiques[2] ». Nous tenterons donc de voir quelles sont les méthodes didactiques employées par le prédicateur pour rendre accessible au peuple de Paris sa théologie mystique en pleine élaboration, avant de nous demander quel est le but qu'assigne Gerson à ce prêche. Ce dernier est-il un pur exposé doctrinal ou bien conserve-t-il la finalité morale attendue d'une homélie ?

Comme son titre l'indique, le sermon *Videmus* commente une citation de la première *Épître aux Corinthiens*, 13, 12 : *Videmus nunc per speculum in enigmate*, actuellement traduit par « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face ». Dès le prothème de son intervention, Jean Gerson insiste sur la solennité de son propos avec beaucoup plus de gravité que dans d'autres prothèmes homilétiques. Rien ne mérite plus de respect ni de révérence que de parler de la Divinité, affirme-t-il, citant Aristote et Sénèque. Aussi l'assistance doit-elle conserver un parfait silence, propice à la dévotion : « *Maintenez vous doncques maintenant, o devot pueple crestien a grant reverence, a grant paix, a grant silence, a saincte, humble, pure devocion, autant ou plus comme vous feriez en la presence du benoit corps Jhesu Crist*[3] ». Cet appel au calme, clos par un *Ave Maria* collectif, annonce d'emblée la posture didactique du prédicateur, s'apprêtant à traiter du plus élevé des sujets devant un auditoire qu'il espère parfaitement disponible pour l'écouter. Les mots de Gerson auront la même importance que, plus tard lors de la liturgie, la présence réelle du corps du Christ. Il s'agit moins de demander le silence comme le faisaient les jongleurs que de mettre en exergue la valeur essentiellement divine de chacun des mots du prêche. Conformément à la citation de Paul aux Corinthiens, l'espoir ultime de Gerson est de faire parvenir son auditoire à voir Dieu en miroir. La connaissance de Dieu est présentée à l'orée du sermon comme la fin, la gloire et la félicité de toute créature humaine. C'est ce qu'ont affirmé « *tous les excellens et eslevez philosophes* », Platon, Aristote, Hermès ou *Tulles* (Cicéron). Les philosophes, si souvent incriminés par le théologien, dans *La*

2 — Voir Louis Mourin : *Six sermons français inédits deJean Gerson*, Vrin, Paris, 1946, p. 136-137. Les références ci-dessous seront empruntées à cette édition.

3 — Ed. Louis Mourin, *op. cit.*, p. 151.

Montagne de Contemplation comme dans ce sermon même, sont ici cités comme *auctoritates* premières. Le didactisme du prédicateur, on le voit, passe par les voies traditionnelles de la rhétorique, la *Rhétorique à Herennius* incitant déjà les exordes à rendre le public docile, bien disposé et attentif avant de lui démontrer l'intérêt de l'affaire à suivre. Souligner l'unanimité dont bénéficie une connaissance de Dieu fin et félicité de la créature, des philosophes grecs et latins jusqu'à l'Évangile de saint Jean[4], donne à la démarche du sermon *Videmus* la légitimité de l'incontestable. La succession de trois citations, de saint Jean, saint Augustin puis du Psalmiste, vient clore l'évidence : connaître Dieu est le bonheur de la créature humaine. Après un tel exorde, la *captatio benevolentiae* des fidèles semble acquise ! Peu importe que l'auditoire n'ait sans doute jamais lu Platon ou Aristote, ni cités ni référencés à l'inverse des *auctoritates* bibliques, il ne peut qu'être flatté de se voir gratifier de noms emblématiques de la meilleure scolastique universitaire, corroborés par le texte sacré.

La quête d'adhésion se poursuit lorsque Gerson proclame que connaître Dieu est le propre de l'homme et ce qui le distingue de toutes les autres créatures. Malgré des sens souvent plus développés que ceux des humains, les animaux sont collectivement incapables de connaître Dieu. Et le sermon de se lancer dans une énumération d'exemples caractéristique de l'expression du chancelier en langue française : les chiens et les vautours ont un meilleur odorat que l'homme, le singe a un meilleur sens du goût, le porc sauvage une meilleure ouïe, l'aigle et le lynx une meilleure vue et pourtant aucune de ces bêtes ne parviendra jamais à connaître son Dieu. L'homme à l'inverse, dispose d'une âme parfaite, immortelle, créée à l'image de Dieu pour le louer et l'honorer. Par la seule comparaison animale, Gerson parvient à faire percevoir la grandeur de l'homme, sa spécificité au sein de toutes les créatures. Les seuls humains incapables de « voir » Dieu sont les jeunes enfants, les fous et les vicieux. Ces derniers, selon Aristote et Boèce, s'assimilent en effet par leurs vices plus à des chiens ou des pourceaux qu'à des hommes. Ce long préalable à l'exposé doctrinal prédispose le public à l'écouter, à défaut de l'entendre. Comment l'auditeur accepterait-il de se ranger de son propre fait dans la catégorie des animaux, des enfants, des fous ou des vicieux ? Le didactisme du sermon à venir va donc se construire sur la base d'une *captatio benevolentiae* aussi astucieuse que classique. Celle-ci réunit l'audi-

4 — « *Hec est vita eterna ut cognoscant te Deum* » cite le sermon. Cf. *Jean*, 17, 3 : « Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu ».

toire autour de la notion d'humanité dans ce qu'elle a de plus élevé, sa « semblance » avec Dieu.

Le projet du sermon *Videmus nunc* dépasse largement les enjeux de la seule Trinité, à laquelle la date du 21 mai 1402 semblait le destiner. Trinité qui, rappelons-le, relève dogmatiquement du « mystère » de la Trinité et implique le mystère de Dieu, Trinité à laquelle ont été consacrés les deux premiers conciles œcuméniques, Nicée (325, qui définit la consubstantialité au Père) et Constantinople (381) qui fixe le dogme de l'Esprit Saint. Comment Gerson pourra-t-il, le temps d'un sermon, faire percevoir au peuple de Saint-Jean-en-Grève, le mystère d'un dogme aussi central ? La construction de son argumentation se fait en trois étapes : prouver que Dieu existe, prouver l'unité de Dieu, puis en déduire que ce Dieu unique est trinitaire. Dès la fin de l'exorde, le prédicateur annonce la métaphore qu'il filera tout au long de son sermon, celle du miroir : l'âme humaine, cette belle image faite en « *semblance de la Déité et de la benoite Trinité* », est « *le bel mirouer merveilleux qui represente Dieu*[5] ». C'est au miroir de l'âme humaine que Gerson tentera de faire percevoir Dieu à son public. Avant même de commencer, il affirme pourtant que tous ne pourront pas comprendre : *« Vray est que je pourray bien dire pluseurs choses de ce miroir et de ceste ymaige de l'ame, lesquelles chascun n'entendra pas* ». Le sermon, à peine introduit, est-il condamné à l'aporie ? Gerson répond à la difficulté d'une manière inattendue : tous ne comprendront pas ? Eh bien, tant pis, cela leur fera néanmoins le plus grand bien d'entendre parler de Dieu : *« Neantmoins je sçay bien que c'est grande consolacion d'oïr parler de Dieu et des choses divines, et n'est pas temps perdu, jassoit ce que on ne entent pas tout, comme les simples gens oÿent a proffit le service de l'eglise en latin combien que ne l'entendent mie*[6] ». Avoir entendu le sermon *Videmus* sans l'avoir compris ne sera pas une perte de temps, les auditeurs en tireront profit et consolation, tout comme leur est profitable une liturgie en latin qu'ils ne comprennent pas ! Pendant ces quelques phrases, Gerson semble abandonner totalement toute volonté didactique, semble renoncer, avant même d'avoir commencé, à faire entendre sa théologie mystique au peuple.

N'a-t-il pas affirmé pourtant, juste avant, que tous les hommes, dotés d'une âme à l'image de Dieu, peuvent connaître le Tout-Puissant ? Que seuls les enfants, les fous et les vicieux sont privés de cette faculté ? À peine son pessimiste propos tenu, le

5 — La comparaison de la nature avec un miroir, qui reflète des images de Dieu, est déjà présente chez saint Bonaventure. Vincent Beauvais fera même du miroir le titre de ses ouvrages, *Speculum naturale, Speculum doctrinale, Speculum historiale.*

6 — Édition citée, p. 155.

chancelier annonce la forme que prendra son discours, celle d'un dialogue. L'homélie, parole du commentaire autorisé, parole sacerdotale, s'efface devant un dialogue entre l'Âme dévote et sa sœur, Raison la sage. Gerson va aller jusqu'à feindre avoir entendu ce dialogue lors de ses spéculations intimes : « *Nagaires me fut advis en ma speculacion que l'Ame parloit ainsy a Raison la saige* ». Il cède la parole pendant plus d'un quart de son sermon aux voix allégoriques d'Âme et Raison, pour la reprendre en interrompant ce qu'il présente alors comme un monologue intérieur : « *Ainsy parloye a moy mesmes, comme doit faire chascune personne, en pensant aux jugemens de Dieu tres terribles et merveilleux*[7] ». Mais l'interruption par la voix propre du prédicateur n'est qu'une brève pause avant un second dialogue, dans lequel interviendra, outre les deux allégories précédentes, celle de « *amoureuse Devocion ou Contemplacion* ». L'irruption de *Devocion* dans le dialogue est ressentie physiquement, spirituellement, par le prédicateur qui la relate ultérieurement à ses paroissiens : « *je soublevay ung peu ma face pour une je ne scay quelle doulceur et une lueur que je apparcevoye de nouvel. N'estoit pas de merveille, car la tres doulce et benigne seur de la saincte Ame et de Raison la saige y estoit descendue, laquelle on nomme Devocion ou Contemplacion l'amoureuse et la religieuse* ». Gerson, qui semble s'inspirer dans un premier temps de la forme scolastique par excellence de la *quaestio disputata*, mise en question du savoir théologique, acte universitaire par excellence, fondateur des écrits d'un Thomas d'Aquin, fait tout pour s'affranchir de ce modèle scolastique, c'est-à-dire didactique. Il ne va pas faire s'affronter dialectiquement deux théories opposées sur le Dieu trinitaire. Il va, par le dialogue entre l'Âme et la Raison, tenter d'aboutir à une connaissance analogique de la nature de Dieu. Mais surtout, en s'affranchissant du débat universitaire au profit de la fiction d'un dialogue intérieur, interrompu par une douceur et une lueur toute mystiques, il s'affiche comme le témoin contemplatif de sa propre spéculation, comme le porte-parole à deux voix de l'extase amoureuse. Par ses dialogues ponctués d'oraisons lyriques, le Gerson prédicateur devient Gerson mystique. Le choix de la forme dialoguée n'en est pas moins chez lui un choix guidé avant tout par la didactique. Il veut exposer ce « secret parlement » – secret qui renvoie à la mystique – pour « *monstrer aucunement la maniere de pervenir a la congnoissance de Dieu et de la benoite Trinité en simplesse et unité*[8] ». Se retrouve là ce substantif de « *simplesse* » si topique dans *La Montagne de Contemplation*. À peine a-t-il feint d'accepter la fatalité de n'être pas compris, que

7 — Édition Louis Mourin, p. 166.
8 — *Ibidem*, p. 155.

le théologien présente le choix du dialogue comme la voie la plus sûre de faire comprendre Dieu et la Trinité.

L'Âme va ainsi jouer le rôle de l'interlocutrice curieuse, en quête de nouvelles apportées par Raison. À Raison, qui s'enquiert de Dieu par les cinq sens corporels, elle demande quel est le résultat de ses investigations. Raison répond par la négative – méthode chère aux tenants de la théologie négative – pour dire tout d'abord ce que Dieu n'est pas. Sa réponse, très poétique, est un emprunt jamais signalé comme tel au livre X des *Confessions* de saint Augustin[9]. Raison a cherché sur terre et sur mer, dans l'air et le ciel, a interrogé le soleil, les étoiles mais tous lui ont répondu ne pas être Dieu mais des créatures de Dieu : « *Dieu nous a faiz ; les ydolatres et les payens faillent ; nous ne sommes point Dieu, querez le ailleurs et au dessus de nous*[10] ». L'Âme, dans le dialogue de Gerson, reprend presque mot à mot le passage du livre X des *Confessions* et sa structure – la terre, la mer, l'air et le ciel –. La mention même de l'erreur des idolâtres et des païens est d'inspiration augustinienne. Seule différence, chez l'auteur patristique, l'air, interrogé, répond : « Anaximène se trompe ; je ne suis pas Dieu[11] ». L'omission d'Anaximène, philosophe grec antique probablement inconnu de tout l'auditoire, s'explique par le souci d'être compris de tous, de ne pas surcharger le sermon de références savantes. Pourquoi saint Augustin, pourtant cité à l'orée du sermon dans la triple référence aux Ecritures, n'est-il jamais mentionné comme source de cette interrogation aux éléments et aux astres ? La question prend plus d'ampleur lorsque l'on s'aperçoit que la forme même du dialogue pédagogique est un emprunt jamais revendiqué à saint Augustin. Lors de sa retraite à Cassiciacum, en 386-387, ce dernier rédige en effet les *Soliloques*, dialogue entre lui-même et Raison, qui met en scène son exigence parfois désespérée d'une approche intellectualiste de Dieu. Au livre II de ces *Soliloques*, Raison prend la parole pour justifier le choix de la forme dialogique, en disant à Augustin « Car la vérité ne peut être mieux cherchée que par interrogation et réponse[12] ». Une autre œuvre augustinienne, le *De quantitate animae*, La *Dimension de l'âme*, formant triptyque avec les Soliloques et *l'Immortalité de l'âme*, affiche la forme dialoguée. Saint Augustin y reprend la tradition du dialogue entre un maître et son disciple – ici Evodius –. Cette trame pédagogique lui permet de rendre accessible au plus grand nombre les conclusions retirées

9 — Voir *Confessions*, X, 9.

10 — Édition Louis Mourin citée, p. 156.

11 — Traduction de Patrice Cambronne, in *Les Confessions. Dialogues philosophiques*, éd. Pléiade, Gallimard, 1998, p. 987.

12 — Traduction de Sophie Dupuy-Trudelle, in *op. cit.* supra, Pléiade, p. 229.

de ses réflexions sur l'âme dans les deux ouvrages antérieurs. Le dialogue affiche ainsi sous forme duelle une progression dans la vérité qui demeure elle toute personnelle. Plus qu'un simple *medium* pédagogique, qu'un simple héritage de la philosophie platonicienne, il s'agit là pour lui de se heurter à cette difficulté de la saisie intellectuelle de Dieu. C'est peut-être là que se recoupent les démarches de Gerson et de saint Augustin. Gerson n'évoque jamais explicitement sa dette vis-à-vis des *Soliloques*, réduits à une citation initiale non référencée – « *Visio est tota merces* » –, mais toute sa réflexion sur la vision et le miroir, sur l'âme même est inspirée de la pensée d'Augustin. La mise en scène d'une expérience personnelle, intime jusqu'à l'exaltation parfois, sert ce projet parfaitement individuel qu'est la quête intellectuelle de Dieu. Gerson prédicateur met en scène son propre personnage de penseur, de théologien, offert comme *exemplum* vivant aux paroissiens de Paris. Évoquer trop explicitement sa dette à saint Augustin l'enfermerait dans ce qu'il veut éviter, une démarche de lettré, d'universitaire. Gerson ne veut pas se contenter d'enseigner les fondements patristiques de la connaissance de l'âme. Il ne veut pas reprendre la démarche d'Aelred de Rievaulx dans son *Dialogus de anima* qui en 1167 déjà, s'inspirait d'Augustin pour faire dialoguer un moine nommé Jean avec Aelred sur la question de l'âme ; il veut directement mettre en scène cette âme, dotée de parole et semblance de Dieu, que le dialogue élèvera progressivement à une connaissance amoureuse et mystique. La grande originalité didactique de Gerson réside dans l'emploi qu'il fait d'une structure dialoguée qui, à l'époque de saint Augustin même, n'était pas d'une radicale nouveauté puisque Platon faisait déjà de cette dualité à l'intérieur de l'unité le propre de la pensée[13]. Structure qui, au Moyen Age non plus, était loin d'être originale. Cette forme dialogique aussi ancienne que la civilisation occidentale, fondement de la réflexion universitaire et scolastique, se voit ici adaptée à la prédication et qui plus est une prédication à l'usage du peuple. Si Gerson dédouble ainsi sa connaissance théologique entre son âme et sa raison, c'est pour que le peuple silencieux, persuadé de n'être ni enfant, ni fou ou vicieux, tente de saisir chaque étape du dialogue pour parvenir jusqu'à son sommet mystique, la partie consacrée à Contemplation l'amoureuse.

Ainsi la théologie sur l'âme et sur l'existence de Dieu, inspirée d'Augustin, n'est-elle jamais revendiquée comme telle. Gerson évoque la grande mémoire, l'intelligence claire et la franche volonté de l'âme sans jamais renvoyer aux trois vertus de l'âme

13 — Voir *Théétête*, 189 e et *Le Sophiste*, 263 e-264a.

selon Augustin, la *memoria*, l'*intelligentia* et la *voluntas*. Il préfère faire poser la question à l'âme elle-même : celle-ci, après avoir compris que le Dieu créateur ne peut s'assimiler à aucune de ses créatures corporelles, se demande si, en tant qu'être spirituel et sans parties elle n'est pas elle-même Dieu. Non, lui répond Raison, car contrairement aux mensonges des manichéens, l'âme est muable et a été elle-même créée par Dieu, elle n'a pu se créer elle-même *ex nihilo*, alors que Dieu est immuable. L'Âme continue de poser des questions extrêmement concrètes, compréhensibles par les simples fidèles : Dieu a-t-il une couleur, une odeur, peut-il être perçu par les cinq sens ? De réponse négative en réponse négative, Raison parvient à démontrer à l'Âme que Dieu est impossible à nommer ou à décrire et que pourtant, il est. Gerson tente de faire comprendre à tous son concept d'une vue spirituelle, qui ne pourrait regarder Dieu tout en sachant qu'il existe, en prenant l'image du chat huant. Sans aucune lumière du soleil, le chat huant ne peut rien voir ; pourtant il ne peut voir le soleil en sa pureté, le soleil est pour lui comme ténèbres et obscurité, ce qui n'empêche pas le chat huant de savoir que le soleil existe. Gerson, une nouvelle fois, ne cite pas sa source : le début du livre II de la *Métaphysique* d'Aristote[14] ; il fait tout au contraire pour que cet animal soit pour son auditoire une comparaison marquante, concrète et accessible. L'Âme est d'ailleurs tout à fait persuadée de l'existence de Dieu et dit à Raison : « *je me accorde bien que Dieu est* ». Elle ne résiste pas à une citation, résumée, de Jean Damascène[15], pour aussitôt rapprocher l'autorité du Père grec de la sagesse populaire qui affirme, lorsque quelque chose est sûr et certain « *il est aussi certain comme Dieu est* ». Cette surprenante mise sur le même plan du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène et de la sagesse quotidienne résume en quelque sorte l'entreprise apparemment impossible du sermon *Videmus*, montrer que l'érudition scolastique peut côtoyer, voire rejoindre, la foi du simple laïque : les fidèles de Saint-Jean-en-Grève n'ont pas besoin de connaître les écrits patristiques traitant de l'existence de Dieu, ils la connaissent déjà sans s'en rendre compte puisqu'ils ponctuent toutes leurs assertions, dans la vie courante de ce « *aussi certain comme Dieu est* ».

Après avoir démontré l'existence de Dieu, Gerson devra montrer que Dieu est unique avant d'aborder l'objet même de son sermon, la compatibilité dogmatique entre la Trinité et l'unicité divine. C'est

14 — Livre II, chapitre I, §2. Gerson connaissait probablement le texte via la traduction latine qu'en avait faite Guillaume de Moerbeke.

15 — « *Deum esse est vox nature, inquit Damascenus* », *op. cit.* p. 159. Voir le *De fide orthodoxa*, P.G. 94, col. 790.

à nouveau la curiosité de l'Âme, qui va lui permettre la transition. L'existence de Dieu lui étant acquise, celle-ci demande à Raison de lui « *declairer* » comment il n'existe qu'un seul Dieu et non plusieurs. La demande didactique émane donc de l'Âme même, qui souhaite qu'on lui éclaircisse, explique, expose, révèle – tous sens du verbe *desclairier*-. Le souci personnel de la saisie intellectuelle de Dieu, commun à saint Augustin et à Gerson, s'élargit ici pour prendre une dimension collective : cette âme de Gerson dans le dialogue devient l'âme dont toute l'assistance, en semblance de Dieu, a été dotée et c'est cette âme, dans son universalité, son humanité, qui souhaite se faire éclairer les voies de l'accès à Dieu. Gerson n'est pas le prédicateur lettré qui, du haut de sa chaire, tente par un dialogue pédagogique d'instruire la foule. Il tente par le miroir du dialogue de faire parvenir l'âme de tous à la curiosité intellectuelle, à la soif de connaître Dieu. La première personne, le « Je » de l'âme de Gerson, est le miroir de l'âme commune et s'exprime en son nom. Il existe une démarche presque maïeutique du sermon *Videmus*, qui prouve à un auditoire tout conquis par la *captatio benevolentiae* qu'il connaît déjà fondamentalement l'existence de Dieu et qu'il aspire à en savoir plus. L'érudition théologique se fait à nouveau miroir de l'évidence universelle lorsque Raison explique à l'Âme qu'elle sait déjà la Toute-Puissance de Dieu : « *Tu scez bien, mon Ame, que nostre Dieu doit avoir toute puissance et toute perfection car il doit estre la tres plus parfaicte chose que on puisse penser ou trouver : Majus quo cogitari non potest*[16] ». De la même manière que Raison a fait prendre conscience à l'Âme qu'elle connaissait l'existence de Dieu, elle lui signifie sa connaissance de la toute-puissance et de la perfection divines, illustrée par une citation empruntée à saint Anselme (*Majus quo cogitari non potest*) sans lui être nominalement attribuée. Saint Anselme ne fait qu'illustrer, attester de par son érudition, son *auctoritas*, ce que l'auditoire conçoit de lui-même aisément : rien de plus parfait ni de plus puissant que Dieu ne se peut concevoir. C'est au nom de ces deux attributs communément admis – toute-puissance et perfection – que Raison va énumérer six preuves théologiques de l'unicité de Dieu. L'énumération numérotée des arguments – *premierement, secondement, tiercement* etc. – reprend à s'y méprendre la structure de l'œuvre magistrale latine de Jean Gerson. Il suffirait de regarder un traité comme le *De vita spirituali animae*[17], pour constater que le chancelier y délivre six

16 — Ed Louis Mourin citée, p. 159. La citation est extraite du *Proslogion* de saint Anselme, chap. III : « *Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster !* ».

17 — Voir *Œuvres complètes*, éd. Mgr Glorieux, volume III *L'Œuvre magistrale*, Desclée, Paris-Tournai-Rome, New-York, p. 113-202.

leçons, de la *lectio prima* à la *lectio sexta*, elles-mêmes parfois subdivisées en six propositions, de la *prima propositio* à la *sexta propositio*. Gerson souhaite ainsi s'exprimer avec la même clarté méthodique, la même énumération des preuves théologiques, qu'il s'adresse à un public d'étudiants ou au commun des parisiens. Seul diffère le degré de difficulté du propos. Lorsque l'Âme demande ainsi avec une fausse naïveté : « *Se le Pere est Dieu, le Filz est Dieu, le Saint Esperit est Dieu, ne convient il pas conclure que ilz sont III dieux ?*[18] », Raison ne répond pas par la spéculation théologique présente ailleurs dans l'œuvre gersonienne pour évoquer le mystère de la Trinité. Rappelant que Père, Fils et Saint-Esprit ont une même puissance, une même perfection, que « *c'est toute une chose des III* », elle prend une comparaison frappante par sa « *simplesse* » : si Jean est un homme, Pierre un homme et Martin un homme, ils sont trois hommes. Pourquoi ? Parce qu'aucun n'a la puissance de l'autre, la vie de l'autre. Ce qui est vrai pour ces créatures que sont les hommes ne l'est pas pour la Trinité, dont les trois membres n'ont qu'une seule et même puissance, une seule et même vie, une seule et même bonté.

Il pourrait sembler qu'une fois l'auditoire de Gerson persuadé de l'existence d'un Dieu unique et pourtant trinitaire, le sermon *Videmus* est parvenu à ses fins : introduire le peuple au mystère de la Trinité. Pourtant, cette transmission didactique n'est qu'un préalable nécessaire au véritable projet de Gerson : convaincre le peuple qu'il peut, lui aussi, contempler Dieu. Si Raison se lance à nouveau dans six arguments théologiques, consacrés cette fois à la semblance de l'âme avec Dieu, à la libre providence divine qu'ont ignorée à tort Aristote et les philosophes, c'est moins pour instruire l'auditoire que pour le persuader définitivement de la noblesse toute divine de son âme. En usant à nouveau d'exemples extrêmement concrets, Gerson montre à ses paroissiens de quelles richesses spirituelles ils sont dépositaires, eux qui ont une âme immortelle, peuvent se créer mille mondes par leur connaissance et leur mémoire, eux qui surtout sont libres. Cette liberté est le prélude à la grâce qu'évoque le prédicateur à la fin du *Videmus*. En s'offrant lui-même, personnalité dédoublée par le dialogue, en miroir à ses fidèles, Gerson les intègre dans la progression du sermon pour qu'eux aussi accèdent à l'oraison qu'il livre avant l'apparition de Contemplation l'amoureuse. Lorsqu'il prie Dieu, « *monstrez envers moy, vostre povre creature, la doulceur de vostre misericorde* » c'est sur toutes les pauvres créatures qu'il appelle la miséricorde divine, lui qui est leur porte-parole. Lorsqu'il remercie

18 — Édition citée, p. 161.

Dieu de lui avoir donné la connaissance de sa toute-puissance, de sa bonté, il parle au nom des auditeurs de *Videmus*, élevés par le dialogue précédent, à ce degré de connaissance. L'irruption dès lors, de cette lueur, cette douceur toute mystique que Gerson dit avoir ressentie dans tout son être lorsqu'arriva Contemplation dans ses spéculations, n'est plus une expérience de mystique personnelle. Gerson veut moins faire comprendre le bonheur contemplatif auquel il est lui-même parvenu qu'y entraîner son auditoire. Il explique en effet l'arrivée de Contemplation de la sorte : « *Le Saint Esperit l'envoyoit pour aprendre et enseignier plus parfaictement les secrez de la benoite Trinité en la Divinité a la sainte Ame, car Devocion y va plus parfondement et plus hardiement et familierement que ne puet faire Raison la saige : Amor intrat ubi cognicio foris stat, inquit Hugo super capitulum VII Celestis Jherarchie*[19] ». Sa parole dialoguée, mystique, sa parole sacerdotale est un don du Saint-Esprit, fêté en ce jour de la Trinité. Le « didacticien », celui qui veut « apprendre et enseigner » les secrets de la Trinité est l'Esprit Saint lui-même. La transmission didactique s'efface dès lors au profit de la dévotion, de l'amour. Après s'être servi de Raison pour faire accéder ses fidèles aux portes de la contemplation amoureuse, Gerson récuse cette même raison au profit de Dévotion, bien mieux à même de parvenir en profondeur au mystère familier pour elle de la Trinité. Et pourtant, il légitime ce primat de la dévotion en citant en latin Hugues de Saint-Victor, en renvoyant au chapitre VII de l'*Exposé sur la Hiérarchie céleste* de saint Denis… En toute fin de l'homélie, Gerson évoque la joie de l'âme qui pourra connaître son Dieu et précise « *Et a ce profittent plus larmes, pleurs et souspirs devotz que cler engin, ne estude quelconque* ». Au peuple majoritairement illettré, dépourvu de « *cler engin* » et d'*estude*, il annonce que mieux valent les pleurs, les larmes et les soupirs pour avoir la grâce de voir Dieu. Faut-il y voir l'écroulement inattendu de tout l'édifice didactique qui précède, qui forme l'armature même du sermon *Videmus* ? C'est sur ce paradoxe aussi surprenant qu'inattendu qu'il nous faut conclure.

Dans le sermon *Videmus nunc in speculum*, Gerson transmet à de simples fidèles laïques des problèmes théologiques aussi capitaux que le problème de l'existence, de l'unicité et de la nature de Dieu ou celui du mystère de la Trinité. Il leur livre la quintessence de la réflexion qu'il est en train d'élaborer sur la théologie mystique, théologie négative, possibilité de la vision de Dieu dans le *raptus*. Pour parvenir à se faire entendre de son auditoire, le chancelier emploie le dialogue didactique, inspiré de saint Augustin, qu'il

19 — Édition citée, p. 170.

met en scène pour faire de son âme propre le miroir de celle de ses fidèles et leur faire gravir tous les degrés de la connaissance de Dieu jusqu'à sa vision contemplative. Il emploie des images ou des comparaisons d'une grande simplicité (« *simplesse* ») pour être compris de tous. Or tout cet édifice didactique inspiré des *lectiones* universitaires semble s'écrouler, au profit de la grâce divine, qui favorisera non les érudits mais les dévots en larmes dans l'accès à la vision de Dieu. Lorsque cesse l'entretien mystique entre la Sainte Âme et Dévotion, confronté au mystère de l'indicible, l'entreprise didactique semble vouée au silence. Gerson a alors ce commentaire : « *De ce vient que aucune foys une simple personne qui sera devote et aymera Dieu, aura trop plus haulte et digne congnoissance de la Divinité, de sa puissance, saigesse et bonté, et de sa doulceur et benignité que n'ont eu les philosophes, ou que n'ont eu pluseurs grans clers theologiens et autres qui sont sans amour et sans devocion*[20] ». Ce discours vient moins invalider la démarche rationnelle et didactique qu'il ne lui ajoute son indissociable moitié, l'amour. Gerson compare en effet la marche vers Dieu avec une marche sur les deux pieds : avance tout d'abord le pied de l'entendement, de la « *raison enluminée de vraye foy crestienne* » suivi de celui de la dévotion amoureuse. Il faut ce second pied, celui de la charité, qui manque à certains clercs et philosophes, pour parvenir à voir Dieu en miroir. Ce second pied fait fondre l'âme en cendres d'humilité, la fait brûler dans la fournaise de vive charité : l'âme devient alors ce verre pur et limpide du miroir, objet de la citation initiale du sermon. Ainsi devenue verre, l'âme connaît Dieu et le reflète comme il est « à soi » et non « en soi ». Le Gerson didacticien scolastique et savant ne s'oppose donc pas au Gerson didacticien de la « *simplesse* » devant le peuple. Ces deux voies de la didactique théologique se réunissent au contraire, mêlent la connaissance rationnelle à la dévotion amoureuse pour faire voir sur terre Dieu en miroir avant qu'il ne se donne à voir face à face.

Elisabeth PINTO-MATHIEU
LUNAM Université, Université d'Angers
CERIEC, EA 922.

20 — Édition Louis Mourin citée, p. 170-171.