

AVANT-PROPOS

LE DIPTYQUE, LE CARRÉ ET LE DISCOURS

Fondé à Nanterre en 2013, le séminaire «Diptyque» est un lieu de rencontres interdisciplinaires entre chercheurs médiévistes et modernistes, intéressés par la question des dynamiques herméneutiques mises en œuvre sur la longue durée, entre le XII^e siècle et le XVII^e siècle. Le «diptyque» symbolise la perspective de dialogue qui doit s'établir entre les périodes considérées, en vue d'apporter des éclairages et des réponses spécifiques aux questions retenues pour l'étude commune.

S'il est vrai que *la mystique* en Europe naît aux XVI^e et XVII^e siècles («les mystiques sont des modernes», écrit Boileau), il a semblé nécessaire de prendre en considération ses antécédents¹. Il a également paru opportun de borner l'étendue de ces derniers afin de faire jouer comme une charnière entre un *avant* et un *après*, de définir un empan chronologique tout en articulant à l'essor de la mystique une histoire d'avant l'histoire de la mystique. Il s'agissait ainsi de prêter attention aux ruptures et aux continuités qui s'établissent entre les emplois adjectivaux du mot, qui font miroiter ce que Michel de Certeau nomme des «éclats de tradition», et la construction d'une catégorie abstraite, intellectuellement unifiée: «D'abord adjectif, [*mystique*] s'ajoute comme un mode d'emploi spécial aux unités substantives constituées par le langage. Il désigne des “façons de faire” ou des “façons de dire”.» Mais bientôt, en une seconde étape, «la nomination marque la volonté d'unifier toutes les opérations jusque-là disséminées et qui vont être coordonnées, sélectionnées et réglées au titre d'un *modus loquendi* (une “manière de parler”). Alors le mot [...] fait lui-même texte. Il circonscrit l'élaboration d'une “science” particulière qui

¹ Voir Albert Deblaere, «MYSTIQUE. II. Théories de la mystique chrétienne. A. La littérature chrétienne au Moyen Âge», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavalera, J. de Guibert et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. 10, col. 1902-1930.

produit ses discours, spécifie ses procédures, articule des itinéraires ou “expériences” propres, et tente d’isoler son objet². »

Ainsi abordé sous ce double éclairage, dans ses unités adjectivales ou dans sa cristallisation substantive, le discours mystique s’offre comme l’une des dynamiques herméneutiques majeures de la période qui mène du XII^e siècle au seuil des Lumières. Si ce *terminus ad quem* constitue une borne attendue, le siècle d’Abélard et de saint Bernard marque, quant à lui, une rupture majeure, souvent signalée par les historiens : « À la décrire, leur style se fait moins acéré que lorsqu’il s’agissait de trancher l’histoire de part et d’autre de l’an mil : cette coupure ne prend plus l’allure d’une incise nette, mais d’un trait épais, si épais qu’il s’élargit à la dimension d’un siècle – le XII^e³. »

Durant toute cette période, le discours mystique constitue un véritable carrefour, dont l’intelligibilité se déploie autour de quatre pôles, pour former ce que Pierre Gire nomme un *carré mystique*⁴. Tandis que le premier pôle concerne la révélation biblique, le second ressortit à l’institution religieuse, dont la réalité médiatrice se caractérise à la fois par une force de transmission et par une capacité de contrainte (ce que montre la condamnation de Marguerite Porete, mise à mort à Paris en 1310). Le pôle du sujet en transformation est crucial, si l’on songe que la mystique est souvent définie comme « connaissance expérimentale de Dieu » (Jean Gerson). Cette expérience fruitive de l’absolu ne saurait néanmoins se résumer à une brûlure car la mystique forme et élabore un langage, dont les liens avec l’écriture poétique ont souvent été relevés. Tel est le quatrième pôle, milieu privilégié où advient le sens.

Sur cette figure géométrique s’est élevée l’architecture du séminaire. Les deux premières années d’exercice (2013-2015) ont été consacrées à la question du langage, fondamentale à bien des égards. Les années 2015-2017 ont porté, quant à elles, sur le problème du sujet en transformation et les deux années suivantes (2017-2019) sur le rapport à l’institution. Entre 2019 et 2021, le séminaire s’est enfin attaché aux aspects de la révélation.

² Michel de Certeau, *La Fable mystique, I (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1982, p. 47 et 104.

³ Patrick Boucheron, *Ce que peut l’histoire*, Leçon inaugurale prononcée le jeudi 17 décembre 2015, Paris, Collège de France / Fayard, 2016, p. 37. Voir André Vauchez, qui place le XII^e siècle « aux origines de la mystique occidentale », *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, dir. Jean-Marie Mayeur, Charles (†) et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard, t. 5, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, sous la responsabilité d’A. Vauchez, Paris, Desclée, 1993, p. 441-442.

⁴ Pierre Gire, « Philosophie critique de l’expérience mystique dans le christianisme », *Théophilyon*, t. III/2, 1998, p. 381-401.

À chaque fois, le discours s'inscrit au cœur de ce carré ou de cette «quadrature mystique», selon une expression à laquelle Michel de Certeau donnait un sens différent. Dans un livre consacré à Michel Foucault, Paul Veyne a insisté sur l'importance que revêt la notion de discours en prenant l'exemple d'un auteur désireux d'écrire une histoire de l'amour ou de la sexualité à travers les âges. Après avoir mis au jour les variations que les païens et les chrétiens, dans leurs idées et leurs pratiques, ont modulées sur ce thème bien connu, cet auteur pourrait s'estimer comblé. Mais imaginons qu'il aille plus loin, sentant que telle façon de s'exprimer, tel vocable ou tel tour d'un auteur grec ou médiéval, résistant à l'analyse, laisse entrevoir une nuance qui lui a échappé. Supposons qu'il fasse un pas de plus pour expliciter ce que ce résidu semblait recéler, et qu'il y réussisse : « Alors les écailles [lui] tombent des yeux : une fois que la variation est explicitée jusqu'au bout, le thème éternel s'efface, et à sa place il n'y a plus que des variations, différentes l'une de l'autre, qui se sont succédé et que nous appellerons les "plaisirs" de l'Antiquité, la "chair" médiévale et la "sexualité" des modernes. Ce sont là trois idées générales que les hommes se sont faites successivement sur le noyau incontestablement réel, probablement transhistorique, mais inaccessible qui se retrouve derrière elles. Inaccessible ou plutôt impossible à dégager : nous en ferions fatalement du discours⁵. »

Publiés sous un titre commun (*Le Discours mystique, entre Moyen Âge et première modernité*), les travaux présentés et discutés en séminaire font l'objet de quatre volumes d'études synthétiques, accompagnés d'une introduction générale, d'une bibliographie et d'un index. Loin d'enregistrer des *Actes*, ces ouvrages se sont enrichis d'études complémentaires et de la publication des grandes conférences organisées en marge du séminaire (Jean-Louis Chrétien dans le premier volume, Michel Zink dans le second, Alain Rauwel dans le troisième)⁶. Soucieux de préserver la structuration initiale en diptyques et parfois en triptyques – irremplaçables ressorts heuristiques ! –, nous avons souhaité que chaque chapitre soit formé de plusieurs sections en dialogue, clairement identifiées par un intertitre en gras, le nom des auteurs apparaissant selon l'ordre qui préside au déploiement de leurs contributions respectives. En s'installant dans le temps, le séminaire a

⁵ Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 16-17. Voir Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971.

⁶ Le texte de ces conférences apparaît à la fin de chaque volume, en guise d'«ouverture».

bénéficié, de fait, des privilèges qui accompagnent toute réflexion au long cours. Le travail accompli durant les séances, la préparation des introductions préluant à chaque diptyque, les questions et les débats suscités par les exposés, les échanges subséquents, ont permis non seulement d'étoffer le canevas initial mais de le clarifier et de l'orienter de manière décisive. Les livres que nous présentons sont nés de cette *pensée du séminaire*.

Véronique FERRER
Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD
Jean-René VALETTE

INTRODUCTION

MYSTIQUE ET INSTITUTION : « LA QUESTION DU CORPS »

Consacré à la question du sujet, le deuxième volume du *Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité* s'est attaché à décrire l'émergence de la mystique comme un « itinéraire subjectif », menant du lieu ecclésial à l'espace intérieur, de la médiation sacramentelle à l'expérience immédiate, psychologique et affective¹. Cette évolution résulte d'une « mutation théologico-anthropologique », que certains historiens, comme Piroška Nagy, situent « entre le XI^e-XII^e siècle et le tournant de 1300² », tandis que d'autres l'inscrivent au cœur du XIV^e siècle, à l'instar de Peter von Moos³ : la définition traditionnelle de l'homme chrétien comme membre d'une « communauté de saints » le cède à une conception subjective, où l'individu prend la mesure de lui-même en dehors de l'institution ecclésiale. Renouant avec l'antinomie de Niklas Luhmann entre « l'individu d'inclusion » des sociétés traditionnelles et « l'individu d'exclusion » moderne, Peter von Moos nous invite à repenser le sujet à la lumière de son rapport à l'institution religieuse, identifiée par Pierre Gire comme l'un des pôles du « carré mystique » qui sert de « matrice d'intelligibilité » à notre réflexion au long cours sur le discours mystique⁴.

¹ *Le Discours mystique, entre Moyen Âge et modernité*. 2. *Le sujet en transformation*, dir. Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud et Jean-René Valette, Paris, Champion, 2019, p. 11-37. Pour l'histoire du mot *mystique*, sur laquelle nous ne reviendrons pas ici, nous renvoyons à l'introduction du premier volume : *Le Discours mystique, entre Moyen Âge et modernité*. 1. *La question du langage*, dir. M.-C. Gomez-Géraud et J.-R. Valette, Paris, Champion, 2019, p. 13-31.

² Piroška Nagy, « De l'instant fugitif aux longs séjours : une transformation de l'expérience mystique entre le XI^e et le XIII^e siècle », *Le Discours mystique, entre Moyen Âge et modernité*. 2. *Le sujet en transformation, op. cit.*, p. 410-435.

³ Peter von Moos, « L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale », *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, dir. Brigitte Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat, Paris, Aubier, 2005, p. 271-288.

⁴ Pierre Gire, « Philosophie critique de l'expérience mystique dans le christianisme », *Théophilyon*, t. III/2, 1998, p. 381-401. Par institution religieuse, il faut entendre

La complexité de la notion, objet d'étude privilégié des sciences sociales depuis la fin du XIX^e siècle, mérite un éclairage sémantique en diachronie⁵. Alain Guéry, qui consacre un article à l'histoire du terme, met en regard deux significations majeures liées à son évolution dans le temps : « quand aujourd'hui on parle d'*institution*, dans le sens le plus général du mot, on désigne par là des structures organisées qui maintiennent un état social⁶ ». Cette acception moderne, datant du XVIII^e siècle, est « statique », alors qu'à l'origine *institution* avait un sens dynamique. Issu du verbe latin *instituo-instituere*, contraction de *in statuo* (« placer dans », « installer »), il signifiait le « processus même de mise en place et d'organisation de ces structures⁷ ». Dans le latin patristique, *institutio* renvoie bien plus à l'action d'instituer qu'au résultat de cette action, suggérant l'idée d'« une force à l'œuvre⁸ » que le sens moderne a résolument perdue. Dans cette dualité sémantique réside l'ambiguïté du concept, pour ne pas dire le malentendu auquel il donne lieu, dès lors qu'il s'agit de penser le rapport entre mystique et institution.

l'Église, au fondement de la religion instituée qu'est le christianisme, mais aussi les institutions secondaires produites au fil des siècles, parmi lesquelles les ordres religieux et les universités.

⁵ Pour l'histoire de la notion d'institution, voir Alain Guéry, « Institution. Histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2003/1 (n° 44), p. 7-18. Voir aussi Mary Douglas, *Comment pensent les institutions ?* [1986], Paris, La Découverte, 2003, et *L'Institution, passé et devenir d'une catégorie juridique*, dir. Jean-Philippe Bras, Paris, L'Harmattan, 2008. Pour une mise au point historiographique sur les institutions religieuses, voir l'article de Denis Pelletier dans le *Dictionnaire des faits religieux*, dir. Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, Paris, PUF, 2010, p. 548-554.

⁶ Voir Alain Guéry, art. cit.

⁷ Selon Alain Guéry, « toute l'ambiguïté du mot *institution* part de ce que, finalement, il désigne aussi ce point fixe qui justifie un développement, une action continue, fondatrice dont il est le but ». « Et c'est ce point fixe, cet arrêt, qui fournit une image lisible, image qui permet de désigner le phénomène, ou le processus dans son ensemble qui, s'y trouvant figuré, se perçoit au moment où il s'achève et se fige. Il en résulte ce caractère double, que, très vite, prend le mot *institution* ; il renvoie à une dynamique, à une action continue, ou à la mise en œuvre d'une idée, pour lui donner une forme finale fixe, figée, statique, laquelle prend vite le nom, également, d'*institution*. Pour nous, aujourd'hui, une institution est d'abord cet arrêt de ce qui est, pourtant, malgré lui, histoire, et donc permet de décrire celle-ci en un temps arrêté et de la dater. Et c'est pourquoi nous utilisons le mot redondant "d'institutionnalisation" pour signifier ce qu'institution veut pourtant d'abord dire. » (*Ibid.*, p. 9-10)

⁸ Voir l'« ouverture » d'Alain Rauwel dans le présent ouvrage, *infra*, p. 613. Sur le cas de l'institution de l'Église, il cite Paolo Napoli, « Instituer l'Église ? Quelques considérations sur un énoncé complexe », *Théologie politique et sciences sociales : autour d'Erik Peterson*, dir. Philippe Büttgen et Alain Rauwel, Paris, EHESS, 2019, p. 89-107.

À la croisée de ces deux sens fondamentaux d'*institution* – résultatif et opératif –, il faut inscrire l'Église, l'institution fondatrice du christianisme, que l'on peut aborder sur le double versant que nous avons distingué. Dans le périmètre d'investigation des chercheurs en sciences sociales, l'Église peut être appréhendée comme édifice visible et social de la foi, comme mode d'organisation de la société, soit comme « institution totale⁹ ». Ce premier sens engage le couple « mystique et institution » dans la voie de l'opposition ou du conflit : d'un côté, « l'intériorité conduite librement par l'Esprit¹⁰ », l'expérience immédiate de la transcendance, de l'autre, l'Église, représentée comme une instance contraignante, soucieuse de brider des pratiques échappant à son autorité médiatrice. Des auteurs comme Michel de Certeau et Leszek Kołakowski, ou encore Max Weber et Jean Séguy, pour n'en citer que quelques-uns, ont contribué à consolider cette approche dialectique dès lors qu'ils situent le discours et les pratiques mystiques en marge de l'Église, qu'ils mettent en lumière la tourmente de leur histoire commune, caractérisée par la dissidence ou l'oppression. Se référant à ce courant herméneutique pour toutefois le nuancer, Cédric Giraud affirme qu'« on ne serait jamais mieux mystique que persécuté par une institution [...] : l'écriture mystique dériverait d'une contrainte et apporterait une résolution créatrice, voire une sublimation, au conflit entre inspiration individuelle et pression collective¹¹. » Une telle perspective ne saurait rendre

⁹ Voir Anita Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Actes des colloques de Sèvres (1997), et de Göttingen (1998), dir. Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 219-226. Sur l'Église, voir les travaux de Dominique Iogna-Prat, cités *infra* ; Frédéric Gabriel, « Avant-propos : l'Église et la société, l'ecclésiologie et les sciences du social », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 02 novembre 2017. URL : <http://cem.revues.org/12856>, et « L'Église en corps : hiérarchie, *nexus* et distinction, de Juan de Torquemada à Éloi de Bassée », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie-Méditerranée*, 126/2 (dossier *Réflexions sur le schisme moderne : usages et critères*, dir. Aurélien Girard et Benoît Schmitz), 2014, p. 263-273. Voir aussi Sophie Houdard et Dinah Ribard, « Leszek Kołakowski/Jean Séguy : penser l'Église », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Éditions de l'EHESS, 2014, p. 97-115. Voir les travaux du séminaire *L'Église, un dictionnaire critique*, organisé dans le cadre de l'EHESS, de l'EPHE, du CNRS (CéSor et IHRIM), et de l'ENS de Lyon par F. Gabriel, D. Iogna-Prat et A. Rauwel. Ce séminaire s'inscrit dans un cycle de plusieurs années et vient prolonger un programme dont les premiers résultats sont publiés en ligne sur <http://cem.revues.org/12743>.

¹⁰ Voir Cédric Giraud, « Du cloître historique au cloître anagogique. L'École de Saint-Victor et la "mystique du cloître" aux XII^e et XIII^e siècles », *infra*, p. 314.

¹¹ *Ibid.*

compte de l'épaisseur sémantique originelle du mot *Église*, ni même de la complexité d'une réalité historique qui révèle les fortes attaches reliant l'institution ecclésiale au mystère.

Voilà qui nous amène à l'autre pôle signifiant de l'Église, consécutif à l'acception dynamique d'*institution*, elle-même pensée comme processus de transmission. Il convient de revenir, selon l'hypothèse féconde de Frédéric Gabriel¹², à l'image de l'Église comme corps du Christ, inspirée de Paul (1 Cor 12,12-27), et à la transformation, dans les théologies patristiques et médiévales, de l'Eucharistie, puis de l'Église, en corps mystique, comme l'a montré Henri de Lubac dans son célèbre livre¹³. L'expression *corpus mysticum* est utilisée, explique Frédéric Gabriel, pour désigner «le socle d'une institution au sens ancien du geste instituant et d'une communauté vivante» réunie autour du Christ¹⁴: «instituer, c'est agir, ériger une organisation, mais ce processus de construction n'est pas externe aux personnes, au contraire, il inscrit en leur cœur cette dynamique par le charisme [...]»¹⁵.» Sous cet angle, l'Église primitive constituerait le modèle par excellence d'une institution mystique, modèle que cherche à imiter l'Église temporelle au fil des siècles. L'image du corps permet ainsi de dépasser l'approche dualiste et de penser l'articulation entre mystique et institution en termes d'union ou d'inclusion plutôt que de séparation ou d'exclusion, de quête commune plutôt que d'opposition frontale.

Telle est la voie critique que fraie Michel de Certeau dans le chapitre 3 de la *Fable mystique*, pour lequel «la question du corps» est au fondement du discours mystique¹⁶. Se plaçant dans la continuité de Henri de Lubac, il reprend à nouveaux frais la figure herméneutique qui sert de titre à l'ouvrage de son maître spirituel¹⁷. Plutôt qu'au corps présent de l'autel, il

¹² Voir Frédéric Gabriel, «Qu'est-ce qui s'institue dans l'Église? Hypothèse à partir de l'idée de corps mystique, XVI^e-XVII^e siècle», *infra*, p. 288. Les pages de cette introduction lui doivent beaucoup. Qu'il en soit remercié!

¹³ Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier Montaigne, 1949 [1944].

¹⁴ Voir Frédéric Gabriel, «Qu'est-ce qui s'institue dans l'Église?», *infra*, p. 288.

¹⁵ Voir *Id.*, «Idéalité de la fonction épiscopale: une lecture dionysienne en 1668», *infra*, p. 370.

¹⁶ M. de Certeau, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle* [1982], Paris, Gallimard, 1995, p. 108: «La production d'un corps joue un rôle essentiel dans la mystique. [...] Qu'est-ce que le corps? L'interrogation obsède le discours mystique. Ce qu'il traite, c'est la question du corps.»

¹⁷ Voir *ibid.*, p. 114. M. de Certeau nous invite à considérer son histoire mystique comme une suite possible du livre de H. de Lubac: «La complexe évolution de "mystique", nous la prenons vers la fin du Moyen Âge, après que le mot a déjà fait bien

s'intéresse au mystère du « tombeau vide », à cette « privation initiale » qui « ne cesse de susciter des institutions et des discours » comme autant de substituts de cette absence¹⁸ : « le christianisme, affirme-t-il, s'est institué sur la perte d'un corps¹⁹ », une perte que les mystiques « s'acharnent à creuser²⁰ » tandis que l'institution ecclésiale s'applique à la combler.

« LE CORPS MYSTIQUE » : DE L'EUCHARISTIE À L'ÉGLISE

L'expression *corps mystique* n'est ni scripturaire ni patristique ; elle s'est formée au IX^e siècle pour désigner le mystère eucharistique²¹. Certes, le mot *corps* remonte à saint Paul (1 Cor 12,12-27 ; Col 1,18), lequel n'associe jamais l'adjectif *mystique* au substantif : le « corps du Christ » signifie chez lui l'Église. Les Pères reprennent l'image paulinienne, explique Henri de Lubac, en glosant sa teneur spirituelle sans pour autant joindre les deux termes : « “membres spirituels de l'Église”, les chrétiens sont “membres mystiques” de ce corps dont le Christ est “la tête mystique”²² ». Ils insistent sur l'idée d'unité, propre à incarner l'union qu'appelle de ses vœux le Christ dans les dernières paroles rapportées par Jean (17,21-23), une union qui s'opère par le baptême et qui se perfectionne dans les sacrements. Dans l'Antiquité chrétienne et dans le haut Moyen Âge, le corps du Christ désigne l'Église autant que l'Eucharistie : « le corps du Christ qu'est l'Église n'est point autre que ce corps et ce sang du mystère²³ ». Il n'y a qu'un seul corps : la communion

des voyages. De sa carrière médiévale, il suffira de rappeler une étape, relative à l'expression *corpus mysticum* (corps mystique). Ce n'est qu'un “cas” entre d'autres, mais il présente l'avantage d'avoir été l'objet d'une minutieuse analyse théologique dont mon histoire pourrait être la suite » (*ibid.*, p. 107-108).

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁰ Nous empruntons l'expression à A. Rauwel, *infra*, p. 617.

²¹ « Corps mystique et spiritualité », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavalera, J. de Guibert et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. II, p. 2378. Sur la notion de corps mystique, outre le livre de H. de Lubac, voir Émile Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 t., Paris/Bruxelles, Desclée de Brouwer/L'édition universelle, 1951, et Ernst Kantorowicz, *Les Deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* [1957], trad. Jean-Philippe et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989, chap. 5. Voir aussi Jean-Louis Chrétien, « Le corps mystique dans la théologie catholique », *Le Regard de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 141-163.

²² Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, *op. cit.*, p. 14 : il cite le commentaire auxerrois *In Romanos* (PL, 117, 472 A), Bède, *In Samuelem* (PL, 91, 657 B) et Ambroise, *In psalmum 118* (PL, 15, 1483 D).

²³ *Ibid.*, p. 33-34.

sacramentelle est communion à l'Église. Dans cette perspective d'unité, toute épithète paraîtrait superfétatoire.

Toutefois, l'adjectif sera naturellement introduit pour qualifier le corps sacramentel en raison du lien sémantique qui unit *sacramentum*, *mysterium* et *mysticus*. Soucieux de tracer l'histoire du mot *mystique*, Dominique Poirel précise que ce dernier signifie, dans le latin chrétien des Pères, puis du Moyen Âge, ce qui se rapporte au *mysterium* ou *sacramentum*, c'est-à-dire, selon l'acception patristique, au « dessein de Dieu le Père de sauver tous les hommes, qui a été annoncé de façon voilée dans l'Ancien Testament, s'est accompli par la Passion et la résurrection de son Fils incarné, et se communique à travers les *sacramenta* de l'Église²⁴ ». De là découlent les « trois acceptions du mot *mysticus* dans le latin patristique puis médiéval : une acception exégétique (la préfiguration prophétique du mystère), une acception christique (la réalisation totale du mystère) et une acception liturgique (la réactualisation sacramentelle du mystère)²⁵ ». De fait, dans la tradition chrétienne, précise Henri de Lubac, « tout ce qui touche au mystère de l'autel est copieusement et presque indifféremment qualifié de mystique²⁶ ». L'Eucharistie est ainsi désignée comme *corpus mysticum* à un triple niveau : elle est le corps offert par le sacrement, c'est-à-dire dans la célébration des mystères²⁷, elle est le corps par lequel le chrétien communique à la Passion du Christ²⁸, enfin elle est tournée vers « l'édification de l'Église et l'avènement de la vérité²⁹ ».

Au XI^e siècle, on passe du corps eucharistique au corps ecclésial, de la communion sacramentelle à l'insertion dans l'Église. Henri de Lubac précise les raisons théologiques d'une telle évolution :

L'Eucharistie est le principe mystique, agissant d'une façon permanente au cœur de la société chrétienne, [...]. Elle est le lien universel, elle est la source de vie incessamment jaillissante. Nourris du corps et du sang du Sauveur, ses fidèles sont ainsi tous « abreuvés d'un seul Esprit » qui fait

²⁴ Sur le lien entre mystique et mystère, et plus précisément sur l'histoire du mot *mystique*, voir *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 2 : *Le sujet en transformation*, op. cit., Introduction, p. 21-22. La citation est tirée de D. Poirel, « "Mystique", histoire d'un mot, histoire d'un malentendu », dans D. Poirel (dir.), *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ?*, Turnhout, Brepols, 2021, p. 17.

²⁵ D. Poirel, *ibid.*, p. 18.

²⁶ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, op. cit., p. 47-51, plus précisément p. 51 : « parler de corps mystique à propos de l'Eucharistie n'était que se conformer à la logique du langage le plus traditionnel, le plus universel ». Au IX^e siècle, Augustin, Hésychius et Bède avaient répandu l'usage de l'épithète.

²⁷ *Ibid.*, p. 67-70.

²⁸ *Ibid.*, p. 70-75.

²⁹ *Ibid.*, p. 79.

d'eux véritablement un seul corps. À la lettre, donc, l'Eucharistie fait l'Église. Elle en fait une réalité intérieure. Par sa vertu secrète, les membres du corps achèvent de s'unir entre eux en devenant membres du Christ, et leur unité réciproque est solidaire de leur unité avec l'unique Tête³⁰.

Malgré tout, «une dissociation s'opère» progressivement entre les deux corps, brisant l'harmonie de la trilogie significative (physique-sacramentel-ecclesial). Conséquence : l'adjectif *mysticum* se détache de corps sacramentel. Au XII^e siècle, *corpus mysticum* désigne l'Église et se distingue du *corpus Christi verum*, même si les deux termes renvoient encore à l'Eucharistie. À partir de la fin du XIII^e siècle, l'expression n'est plus utilisée que pour indiquer la réalité juridique et sociale de l'Église, sans plus de rapport avec l'Eucharistie. Réciproquement, explique Michel de Certeau, *corpus verum* ne qualifie plus l'Église, mais l'Eucharistie³¹. Les adjectifs *mysticus* (caché) et *verus* (véritable, réel) s'intervertissent : «le signifié (eucharistique) devient le signifiant de l'autre terme», autrement dit l'Église, «corps social du Christ, est désormais le signifié (caché) d'un corps sacramentel tenu pour un signifiant visible parce qu'il est l'ostension d'une présence sous les espèces (ou apparences) du pain et du vin consacrés³².» Ce basculement sémantique a le mérite de révéler le lien intrinsèque qui unit le sacrement à l'Église, en tant que communauté vivante et spirituelle, puis comme institution temporelle. Édifiée sur le mystère eucharistique, celle-ci s'enracine dans une histoire mystique, sous-tendue par une herméneutique christologique, où l'image

³⁰ *Ibid.*, p. 103.

³¹ Dans son article, «Les expressions *Corpus mysticum* et *Persona mystica* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin» (*Revue thomiste*, Dominicains de la Province de Toulouse, 1995, 95, p. 653-664. hal- 01974728), Martin Morard nuance toutefois l'évolution décrite par Lubac et relayée par Certeau : «la moitié des occurrences de *corpus mysticum* [...] se réfère encore à l'Eucharistie dans le corpus thomasien». Mieux, selon lui, «on peut se demander si les liens entre Eucharistie et corps mystique que les courants de l'évolution du dogme et de la langue théologique défaisaient insensiblement après les avoir noués, n'ont pas trouvé chez saint Thomas à se resserrer, au-delà des limites d'un vocabulaire conventionnel désormais maîtrisé, grâce à la cohérence et à la profondeur de sa doctrine de la *conformitas* et de l'incorporation sacramentelle. [...] Dire que l'Église est "corps mystique du Christ" n'est-ce pas insinuer en définitive qu'elle est "corps conformé au Christ" parce qu'incorporé à lui, uni dans la foi et la charité par la vertu des sacrements et l'assimilation eucharistique à sa Tête animatrice, de façon à ne plus faire avec Elle qu'une seule personne "mystique" ?»

³² M. de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, p. 111. Certeau fait allusion à la doctrine du réalisme eucharistique qui s'impose avec la réforme grégorienne. Voir à ce sujet l'article de Guy Lobrichon, «Réforme, autorité, charisme, mystique. Une crise dans l'Occident latin au XI^e siècle», *infra*, p. 46.

du corps partagé et celle du sang vivifiant jouent un rôle majeur. Comme le rappelle Frédéric Gabriel après Yves Congar, il n'y avait, à l'origine, « qu'une Église », à la fois « corporelle et spirituelle », « institutionnelle et charismatique³³ ».

C'est au cours du IX^e siècle que Dominique Iogna-Prat situe l'émergence « de la notion englobante de chrétienté, qui n'implique plus simplement une communauté spirituelle mais désigne aussi une structure à caractère social et temporel³⁴ ». La primitive « communion » chrétienne, composée des premiers disciples du Christ, s'est progressivement transformée « en proto-institution gestionnaire du divin sur terre³⁵ ». La réforme grégorienne représente à cet égard, comme l'a montré Yves Congar, un « tournant ecclésiologique³⁶ ». Elle crée une véritable rupture au sein de la société médiévale : si elle se caractérise, selon une historiographie bien établie, par la libération de l'Église de la tutelle des laïcs et la réappropriation du sacré par les clercs, elle constitue, pour certains, une révolution à la fois politico-institutionnelle, sociale et culturelle qui, en rejetant l'ordre carolingien et ses prolongements princier ou impérial, provoque le basculement d'un « ordre du monde » à un autre³⁷. Parmi les changements majeurs qu'elle introduit, nous retiendrons, avec Florian Mazel, « la redéfinition de l'*Ecclesia*, de ses membres et de son fonctionnement en termes juridiques, dans le cadre d'une conception de plus en plus uniformisante du droit canonique³⁸ ». L'Église se pense désormais « comme une structure d'ensemble, qui, sous une forme tangible, visible et monumentale, est le creuset matériel de la "révélation" du divin dans le monde des hommes et de la "formation" de la "personne" de l'Église,

³³ Voir Frédéric Gabriel, « Qu'est-ce qui s'institue dans l'Église? », *infra*, p. 288.

³⁴ Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998, 2^e éd. corrigée, Garnier Flammarion, 2000, p. 12.

³⁵ D. Iogna-Prat, « L'Église comme "économie" du divin », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 juillet 2013, consulté le 02 novembre 2017. URL : <http://cem.revues.org/12892> ; DOI : 10.4000/cem.12892

³⁶ Yves Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970. Voir le chap. V, « La réforme du XI^e siècle (s. Grégoire VII), tournant ecclésiologique ».

³⁷ Voir Florian Mazel, *Féodalités*, dans *Histoire de France*, dir. Joël Cornette, Paris, Belin, 2010, p. 236. Sur la complexité de la notion de réforme grégorienne, nous renvoyons à l'article du même auteur, « Pour une redéfinition de la notion de réforme grégorienne », *La Réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI^e-début XIII^e siècle)*, dir. Michelle Fournié, Daniel Le Blévec et Florian Mazel, *Cahiers de Fanjeaux*, 48, 2013, p. 9-29, qui confronte les différentes conceptions historiographiques pour les nuancer.

³⁸ Voir F. Mazel, « Pour une redéfinition de la notion de réforme grégorienne », art. cit., p. 18-19.

qui n'est pas simplement référée à la *persona Christi*, mais prend aussi, au cours du XII^e siècle, comme institution de droit, la forme d'une *persona ficta* ou *représentata*³⁹». Le terme finit par désigner la seule institution ecclésiale, soit les clercs et les moines, remisant son sens originel de *congregatio fidelium*.

Cette redéfinition s'accompagne d'un renforcement du *dominium* ecclésial et de l'essor des «seigneuries d'Église⁴⁰». L'affirmation de l'Église en tant qu'institution s'est faite, selon l'analyse de Dominique Iogna-Prat, moyennant une «intelligente adaptation» à une société féodale bien structurée, qu'elle entendait «dominer de l'intérieur⁴¹» : le *dominium* de l'Église tient à «son insertion dans les rouages aristocratiques de contrôle de la terre et des hommes, et sur la maîtrise des liens constitutifs de l'ordre dominant», conduisant ainsi à la confusion du politique et du religieux au nom de la foi⁴². L'institution ecclésiale impose le pouvoir médiateur des clercs au sein de la communion chrétienne, des clercs devenus «experts en matière théologico-juridique⁴³». C'est ainsi que, dans l'Occident latin des XI^e et XII^e siècles, Église et société finissent par devenir «des notions coextensives⁴⁴». L'expression *corpus mysticum* qui désignait à l'origine le sacrement de l'autel, sert après le XII^e siècle à décrire le corps politique, ou *corpus juridicum* de l'Église, marquant le début d'une sécularisation qui ira en s'intensifiant jusqu'à l'âge moderne⁴⁵.

³⁹ D. Iogna-Prat, «Conclusion», *Cahiers de Fanjeaux*, 48, 2013, *op. cit.*, p. 603-619. Voir Ernst Kantorowicz, *Les Deux corps du roi*, *op. cit.*, p. 152 : il évoque la sécularisation de la notion de corps mystique qui débouchera sur sa politisation. Les deux corps du Christ (*verum et mysticum*) sont à l'origine des deux corps du roi, réel et symbolique.

⁴⁰ F. Mazel, «Pour une redéfinition de la notion de réforme grégorienne», *art. cit.*, p. 18-19.

⁴¹ D. Iogna-Prat, «L'Église comme "économie" du divin», *art. cit.*

⁴² *Ibid.* Voir aussi E. Kantorowicz, *Les Deux corps du roi*, *op. cit.*, p. 148 : il évoque le renforcement de «l'aspect institutionnel et corporatif de l'Église en tant que corps politique».

⁴³ L'expression est de D. Iogna-Prat, «L'Église comme "économie" du divin», *art. cit.* Pour la même idée, voir Michel Lauwers, «L'Église dans l'Occident médiéval : histoire religieuse ou histoire de la société ? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle», *MEFRM* 121/2, 2009, p. 267-290. Selon ce dernier, les moines, en particulier ceux de Cluny, auraient élaboré une structure ecclésiale forte en vue de placer l'ensemble de la société chrétienne sous contrôle : il évoque un «mouvement d'inclusion» de la société par l'Église, un «processus d'encadrement des hommes par l'institution ecclésiale».

⁴⁴ D. Iogna-Prat, «L'Église comme "économie" du divin», *art. cit.*

⁴⁵ E. Kantorowicz, *Les Deux corps du roi*, *op. cit.*, p. 154. Cette sécularisation du corps mystique s'accompagne d'une «glorification quasi-religieuse» de l'État séculier, d'une sacralisation du politique, qui s'intensifiera jusqu'aux guerres de religion avec la Ligue (voir l'article de Denis Crouzet, «1589. Le régicide...», *infra*, p. 587), puis avec l'instauration de la monarchie absolue au XVII^e siècle.