
Daniel-Odon Hurel

Christian Belin, *La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVIIe siècle*

Paris, Honoré Champion, 2002, 422 p. (bibliogr., annexes, index) (coll. « Lumières classiques », 42)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Daniel-Odon Hurel, « Christian Belin, *La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVIIe siècle* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, document 122.6, mis en ligne le 18 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1182>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1182>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

abordé sous différents angles : la perpétuation du crime d'apostasie, des condamnations corporelles et de la lapidation, l'idée que le recours à la *hisba* (à l'origine, une sorte de *police des mœurs* qui avait la tâche de surveiller les marchés et les prix pratiqués par les commerçants et qui s'est transformée en un système de répression et de contrôle idéologique beaucoup plus vaste) est encore un acte légitime et enfin le rôle clérical qu'ont fini par assumer les ulémas dans la codification du message religieux originel. La question qui lie tous les problèmes énoncés est posée très clairement par L.B. à son interlocuteur dans les termes suivants : pourquoi le Coran a-t-il été interprété comme une source de droit positif alors qu'une lecture attentive, herméneutique et exégétique du Texte sacré montre que la partie juridique est bien peu de chose par rapport à la force spirituelle du message prophétique qui y est contenu et dont la communauté des origines s'est faite gardienne. La discussion, animée, riche en polémiques et en références érudites aux sources sacrées et aux textes des commentateurs les plus connus de la tradition musulmane classique fait découvrir jusqu'à quel point il peut être légitime de se référer aujourd'hui à la méthode historique critique afin de rétablir la correcte proportion entre mémoire religieuse et mémoire historique, en rendant à Dieu ce qui est à Dieu et aux hommes (dans ce cas spécifique : aux spécialistes en matière de religion qui ont toujours été des hommes dans le monde musulman) ce qui représente leur travail d'interprétation et de transformation d'une croyance vivante en un système de croyance d'une communauté effervescente en un ordre social établi.

Dans la seconde partie, le thème de la femme est abordé, en cohérence avec la première partie, comme un bon prétexte pour mesurer la distance qui existe entre l'islam des origines et la construction (historique) qui a suivi les vicissitudes prophétiques de la loi coranique. En d'autres termes, L.B. invite T.O. à s'interroger sur les problèmes bien connus du voile, de la disparité de traitement réservé à la femme dans le domaine du droit civil (hérité, filiation, répudiation...) et de son exclusion de toute fonction publique ou politique, sans pour autant vouloir reproduire la traditionnelle joute dialectique entre ceux qui veulent démontrer l'inégalité entre l'homme et la femme dans l'islam et ceux qui, au contraire, opposent comme argument le fait que, de toute façon, l'islam a réellement amélioré les conditions de la femme en lui attribuant des droits que la société tribale lui niait. L'objectif est autre : montrer qu'il est possible de se lancer dans un exercice critique de la raison confessionnelle,

sans interventions destructives de la vérité ultime que contient un message religieux déterminé. La chose pourrait sembler évidente à première vue si l'on pense à l'extraordinaire révolution culturelle introduite par l'exégèse moderne, tout d'abord en milieu protestant puis en milieu catholique. Les temps de l'islam sont différents. Ce livre, publié non fortuitement dans un pays européen, est un signe des temps : l'islam a accumulé trop de retard dans l'étude historique critique et il est temps de mettre en évidence les tendances intégristes et intolérantes présentes dans les mouvements politiques et radicaux contemporains par un saut de qualité culturel et théologique. Lorsque l'imam T.O., à la fin de ce long dialogue, remercie L.B. de lui avoir donné l'occasion, précieuse, de se lancer dans une aventure qui « a ouvert un chantier qui pour moi n'a fait que commencer... » (p. 343), c'est comme s'il reconnaissait au fond et malgré les diverses prises de distance avec la sociologue qu'il a à chaque fois signalées, qu'une façon différente de penser la foi dans l'islam est possible.

Enzo Pace.

122.6

BELIN (Christian).

La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVII^e siècle. Paris, Honoré Champion, 2002, 422 p. (bibliogr., annexes, index) (coll. « Lumières classiques », 42).

Si le XVII^e siècle est considéré comme l'âge d'or de la méditation religieuse, il n'est pas inutile de reprendre le dossier même de la définition de cette pratique spirituelle. C'est la synthèse ouverte et stimulante que tente avec succès C.B. À la base de la méditation, il y a la lecture, une lecture qui devient exercice mental avant de revenir à l'écrit. L'écriture devient donc la voie privilégiée de la méditation, traduction littéraire d'une réflexion. Mais cette méditation religieuse est au XVII^e siècle héritière d'une longue histoire. L'auteur se propose donc d'abord de restituer cette tradition méditative, à travers la variété des familles religieuses.

La tradition méditative trouve son origine dans la Bible en tant que bibliothèque sacrée des méditatifs, recueil de figures de méditants (Jacob, Moïse, David, Job...) et notions pratiques (manducation, ressassement, songe et nuée...). Quant au Verbe incarné, il se fait exégète et médiateur pour la méditation. Les deux opérations de la *lectio divina*, la lecture (ou l'écoute) et la méditation sont ainsi en place. Augustin apparaît alors comme un fondateur de la méditation chrétienne pour qui méditer et

prier ne sont en réalité qu'une seule activité mêlant connaissance par la mémoire et l'intelligence et appropriation amoureuse des Écritures par la médiation du Christ. Durant le Moyen Âge, on assiste à un effort continu pour élaborer des théories sur l'oraison mentale à partir de la pratique monastique de la *lectio divina*, la fin de la période (*devotio moderna*) consacrant la sortie du cloître de l'exercice méditatif. La tradition monastique systématise la méditation comme exercice spirituel et pratique d'écriture. C'est donc du cloître que la méditation sera vulgarisée. C'est aussi au Moyen Âge que la terminologie méditative s'affine et que s'établissent des distinctions entre lecture et méditation, entre oraison et contemplation, à partir desquelles les « modernes » établiront leurs théories. L'A. évoque bien entendu Anselme rédigeant de vraies méditations, Bernard et Guillaume de Saint-Thierry dans leur fidélité à la tradition monastique par rapport à la *lectio* éprise d'exégèse savante des théologiens scolastiques (Hugues de Saint-Victor) mais aussi Bonaventure qui participe à l'absorption de la méditation par la mystique. La fin du Moyen Âge voit à la fois le rejet de la méditation spéculative au profit de l'illumination contemplative chère à la mystique rhéno-flamande et la nécessité de méditer sur la vie du Christ, objet de la *devotio moderna* et de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Ignace de Loyola tire du contexte religieux et de cette évolution une nouvelle manière de s'envisager par rapport à Dieu et au monde. L'art de militer dans le monde se confond avec un art de méditer pour lequel il faut une méthode, cela sans compromettre l'inspiration méditative. Ignace permet de faire entrer la méditation dans la pratique courante de tout chrétien. Il impose de façon pragmatique un partenariat entre l'instructeur qui donne les exercices et un récepteur qui doit non les recueillir avec dévotion comme les paroles d'un abbé dans la tradition monastique, mais se les approprier comme outil méditatif. C'est cette méthode qui, vulgarisée, va faire des *Exercices* le livre de référence en matière d'oraison mentale et de pratique méditative pour tout le XVII^e siècle. Ignace n'est pas le seul et c'est un des mérites de l'ouvrage de mettre en parallèle l'école carmelitaine qui rejoint cette tradition ignatienne de la méditation mais à des fins purement mystiques et non dans le but de regagner le monde à la cause catholique. Chez Jean de la Croix ou chez Thérèse, on retrouve l'ascèse rigoureuse héritée d'une tradition monastique mais surtout l'effacement du Moi et l'irruption de l'Absolu dans un dépouillement spirituel toujours plus grand. Jésuites et Carmes ont donc renouvelé les théories médiévales tout

en débordant du cadre traditionnel de la *lectio divina*. L'A. insiste sur le fait que le texte n'est plus forcément le seul support de la méditation qui peut prendre son essor à partir de l'expérience intérieure du croyant. L'Église posttridentine va mettre à profit cet apport grâce à la synthèse de François de Sales (la dévotion et l'oraison à la portée de tous) et à la diffusion et à l'exploitation pastorale de ces méthodes.

En effet, les recueils de méditation au service de la prière individuelle connaissent un essor exceptionnel faisant de cette pratique une sorte d'habitude dévotionnelle. Selon François de Sales, la méditation se situe au cœur d'un mouvement affectif de retour à Dieu tandis que la contemplation est l'obtention nécessairement momentanée d'une stabilité amoureuse. Mais ce sont les capucins qui se font les plus grands diffuseurs des méthodes d'oraison d'inspiration salésienne (H. de Cannes) tout en maintenant un courant mystique hérité de B. de Canfeld. Le XVII^e siècle avançant, d'autres débats entrent en jeu autour de la justification des méthodes et du rôle de la discursivité : l'enracinement scripturaire de l'oraison (Oratoire, Port-Royal, Nicole, Olier) s'appuyant aussi sur la liturgie, retrouve de fait la tradition monastique et fait de la liturgie une école de formation spirituelle. L'oraison mentale et l'oraison vocale sont complémentaires et les psaumes (composante essentielle de l'office divin) constituent des exemples d'oraison. À cette dimension « antimystique », s'oppose ou se différencie le désir propre aux mystiques de hâter l'union à Dieu (Canfeld, Bernières, Guyon...). La dernière partie de l'ouvrage permet à l'A. de revenir sur cette distinction plus complexe qu'elle n'y paraît.

Dans une seconde partie, l'A. examine quelques cas particuliers mettant en valeur différents itinéraires de l'écrivain-méditant : La Ceppède et Hopil, Bérulle et Bossuet, Pascal, Descartes et Malebranche. Héritiers de l'écriture méditative monastique, les modernes le sont assurément. Cependant c'est en particulier la poésie spirituelle qui, liée à la théologie, contribue à la diffusion de la dogmatique chrétienne et accompagne ainsi le renouveau religieux. Poétiques ou non, les œuvres méditatives suivent le thème de la Passion, adoptent le cycle liturgique, en particulier chez les catholiques, devenant alors des sortes de livres d'heures. D'autres enfin prennent comme base la vie du Christ ou certains mystères de la foi comme la Trinité chez Hopil. Cette rhétorique méditative retrouve son fondement, les Écritures, qui offrent les thématiques choisies (les mystères de la foi dans le cas du Bossuet des *Élévations sur les mystères*). Le cas de Pascal est très dif-

férent puisque les *Pensées* sont en soi une écriture méditative jouant sur la récurrence des mots et portant sur l'homme dans sa globalité. Une méditation qui tente aussi le philosophe lorsqu'il aborde le domaine de la métaphysique et les rapports entre la foi et la raison (Malebranche).

Ces cas particuliers permettent à l'A. de vérifier l'hypothèse que la spiritualité chrétienne possède sa propre cohérence et ses propres lois organiques et qu'il convient d'utiliser des grilles de lectures internes au christianisme et à la tradition chrétienne pour mieux comprendre l'exercice méditatif moderne et son statut dans la vie religieuse. La troisième partie, sobrement intitulée « questions ouvertes » revient sur ces différents éléments et tente d'apporter des éclairages et des définitions. Cette culture de l'intériorité si prégnante à cette période a un statut théologique problématique puisque dépendant aussi de la théologie mystique, branche de plus en plus autonome de la théologie et tournée vers la contemplation. La méditation se situerait, quelque peu écartelée, entre discours et mystique. Les lettres de direction et la littérature méditative témoigneraient alors d'une intériorisation grandissante du christianisme qui a besoin aussi de communiquer sur son cheminement spirituel intérieur. Chez les catholiques, cette littérature irait jusqu'à se substituer aux Écritures sous la forme de commentaires. Cette question de l'intériorité rejoint bien entendu la problématique de l'appel à la sainteté et de la notion de dévotion qui n'a pas le même sens en 1600 et en 1680. La méditation entretient aussi un rapport avec la « mystique » dans le sens du XVII^e siècle qui désigne une science dont les adeptes sont des « saints » ou des « contemplatifs ». L'A. met en perspective la « mystique » dans le cadre des transformations du discours théologique désormais compartimenté (positive, scolastique, dogmatique et morale). Dans ce cadre, mystiques et anti-mystiques s'opposeraient autour du statut contemplatif de la méditation, statut hérité de la tradition monastique. La mystique, en tant que science des phénomènes les plus insaisissables de la vie spirituelle, fait alors peur à l'autorité. Enfin, à la fois mémorial (le méditant réfléchit sur une Parole) et actualisation (la Parole en question réfléchit la situation de l'individu), la méditation entretient, selon l'A., une relation au temps. Les méthodes et les recueils insistent sur cette réappropriation du temps : cycles méditatifs sur plusieurs semaines, sanctification du temps comme dans la liturgie publique, rythme du calendrier chrétien.

Au terme de son livre, C.B. ne peut que rappeler combien le XVII^e siècle fut le laboratoire

d'une intense expérience spirituelle et l'occasion de revisiter le patrimoine des Écritures et des mystères de la Foi selon des processus de lecture et d'écriture enracinés dans la pratique patristique et monastique de la *lectio divina* mais en lien permanent avec les changements culturels et transformés par la vulgarisation des méthodes d'oraison.

Daniel-Odon Hurel.

122.7

BENOÎT (Catherine).

Corps, jardins, mémoires – Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe. Paris, CNRS Éditions – Éditions de la MSH, 2000, 309 p.

Il y a de multiples entrées possibles dans le remarquable ouvrage de C.B. où il est question de créolité, de médecine, de botanique et de religion. Dans cette diversité thématique, qui fait toute la richesse et l'intérêt de ce texte, on se concentrera plus précisément sur la question religieuse en Guadeloupe.

Trois types principaux de religions coexistent en Guadeloupe : le catholicisme, que C.B. préfère qualifier de "christianisme païen", l'hindouisme et les nouveaux mouvements religieux, ces derniers constituant un ensemble particulièrement hétérogène. Il y a une forme de continuum entre ces différentes religions, les individus passant en fonction des circonstances de l'une à l'autre. C.B. montre par exemple dans une analyse novatrice (chap. VI) comment l'hindouisme est articulé aux pratiques des quimboiseurs, par le biais du culte des divinités d'origine indienne, qui sont considérés comme des "saints" susceptibles de libérer les ensorcelés.

Intéressons-nous plus précisément au "christianisme païen". S'inspirant du travail de M. Augé sur le génie du paganisme, C.B. présente le catholicisme guadeloupéen et les pratiques du *kenbwa*, qui lui sont en partie liées, comme les produits d'une logique à la fois chrétienne et païenne. Si les vierges et les saints catholiques sont bien présents dans les croyances et les rites, la nature des rapports que les vivants entretiennent avec eux sont bien distincts de ceux que l'on connaît en Europe occidentale. Ces entités ne sont pas considérées comme des intercesseurs entre les hommes et Dieu, mais comme des intermédiaires entre les hommes et les *morts*. Le malheur et la maladie, surtout lorsqu'ils se répètent sans raison, sont conçus comme les effets d'une agression sorcière dans laquelle est intervenue une mort maléfique. Trait typique du paganisme, l'inter-