

JACQUES  
LE BRUN

DIEU  
UN PUR RIEN

ANGELUS SILESIUS  
POÉSIE, MÉTAPHYSIQUE  
ET MYSTIQUE

LA LIBRAIRIE  
DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

---

SEUIL



LA LIBRAIRIE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

Collection  
dirigée par Maurice Olender



Jacques Le Brun

# Dieu un pur rien

Angelus Silesius  
Poésie, métaphysique  
et mystique

Éditions du Seuil

ISBN 978-2-02-113948-8

© Éditions du Seuil, février 2019

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

En 1940, Albert Camus écrit :  
« Les oraisons des mystiques silésiens habitent encore  
quelques cœurs<sup>1</sup>. »

1. Albert Camus, *L'Été*, Paris, Gallimard, 2012 [1954], p. 70.





## Un Silésien en des temps tragiques

Johannes Scheffler est né en 1624 à Breslau (aujourd'hui Wrocław) en Silésie, dans une famille luthérienne<sup>1</sup>. Il fit ses études au collège Elisabethäum de cette ville, où un de ses professeurs, Christoph Köler, eut une grande influence sur lui en l'ouvrant à la poésie. En ces années il découvrit la mystique qui l'attira plus qu'un luthéranisme qu'il jugeait trop formaliste et trop rigide. Comme les jeunes gens les plus brillants et les plus curieux de son temps, il alla étudier dans les villes les plus renommées intellectuellement et à l'esprit le plus ouvert, Strasbourg, Leyde, Padoue. C'était aussi dans ce grand tour qu'il découvrit à la fois le catholicisme de la Contre-Réforme et des milieux hétérodoxes.

De retour à Breslau il rencontra Abraham von Frankenberg, disciple du grand mystique, volontiers ésotérique, Jacob Boehme. Ce fut pour Johannes Scheffler une rencontre décisive : plus tard, en tête de son *Pèlerin chérubinique*, on pourra lire un bel « Éloge chrétien » de Frankenberg mort en 1652. Par l'intermédiaire de ce dernier, le jeune homme, avec une insatiable curiosité et une intense ferveur, découvrit les grands mystiques que le catholicisme avait redécouverts et diffusés au siècle précédent et dont la pensée circulait dans la Silésie aux multiples confessions et sectes rivales en ces années ; il lut attentivement ces œuvres mystiques et prit sur elles de nombreuses notes conservées aujourd'hui à Wrocław. Scheffler commençait au terme de ses études une carrière de médecin : il avait été nommé « docteur en philosophie et en médecine » à Padoue en 1648. La poésie de son temps, dont Daniel von Czepko est un bon représentant, l'inspira dans le recueil de distiques et très courts poèmes

1. On trouvera une biographie d'Angelus Silesius dans les diverses études qui lui sont consacrées ainsi que dans plusieurs éditions du *Pèlerin chérubinique*, en particulier celle d'Henri Plard en 1946 et, en allemand, celle de Louise Gnädinger en 1984, éditions citées dans notre bibliographie.

qu'il publia en 1657 sous le pseudonyme d'Angelus Silesius et avec le titre de *Cherubinischer Wandersmann, Pèlerin chérubinique*. Entre-temps Scheffler s'était officiellement converti au catholicisme. Il prit dès lors une part active au mouvement de la Contre-Réforme catholique en se mettant au service de Sebastian von Rostock, évêque de Breslau, catholique fanatique, à qui il dédia son livre. En effet, en 1675, peu avant sa mort en 1677, il publia une seconde édition du *Pèlerin chérubinique* avec un sixième livre d'un ton beaucoup plus marqué par un catholicisme à la fois affectif et conquérant. Cependant il ne corrigea pas les cinq premiers livres où s'exprimait la mystique la plus hardie.

Lorsqu'en 1657 Johannes Scheffler avait choisi un nom de plume pour mettre en page de titre de son *Cherubinischer Wandersmann*, à son prénom «Johannes» il avait joint «Angelus», l'«ange», c'est-à-dire celui qui, illuminé lui-même, contemple<sup>1</sup>, et aussi le «messenger», nous pourrions dire l'«annonciateur<sup>2</sup>», et «Silesius», «Silésien». Par ce nom et cet adjectif il indiquait que, malgré ses pérégrinations européennes, c'était dans sa patrie silésienne que s'enracinait son œuvre, cette patrie au caractère singulier, flamboyant et tragique, marquée par les divisions politiques et religieuses et par des arts et une littérature qui lui étaient propres, les poésies et les tragédies des Opitz, Lohenstein, Czepko et autres moins connus aujourd'hui<sup>3</sup>. Il y avait alors pour ainsi dire une identité silésienne de la littérature, poésie et théâtre, littérature ayant une force explosive et à la fois toutes les grâces de l'art littéraire. C'est à ce monde silésien que s'adressait, par la voix de l'ange, la bonne nouvelle du *Cherubinischer Wandersmann*, et l'on peut comprendre que cette œuvre

1. «Contempler», *schauen, beschauen*, «illuminer», *erleuchten*. Voir III, 165, 236; IV, 108; V, 215 (nous citons sous cette forme le livre et les distiques ou poèmes du *Pèlerin chérubinique*). Sur les anges et l'illumination, voir des pages de Jacob Boehme: Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1979, p. 120.

2. Ainsi l'*angelus* de l'Annonciation en Lc 1,26.

3. Sur ces aspects de la Silésie à l'âge baroque, on consultera un important numéro de la revue *Dix-Septième Siècle*, n° 273, octobre 2016, sous le titre «Entre Empire, couronne et République, entre catholicisme et protestantismes: les duchés de Silésie au XVII<sup>e</sup> siècle», avec d'amples bibliographies.

s'était écrite en référence non seulement à une spiritualité mais à un milieu politique, social et artistique.

En effet l'œuvre d'Angelus Silesius est en parfaite harmonie avec l'évolution profonde et souvent tragique de l'histoire de la Silésie. L'histoire de ce duché où s'enracina l'expérience humaine, spirituelle, littéraire de Johannes Scheffler dessine une ligne partant d'un moment de relative liberté de conscience, pendant lequel cohabitaient luthéranisme et courants mystiques, même hétérodoxes et millénaristes, accueillants aux expériences de Jacob Boehme, puis, au milieu du siècle, s'orientant vers une rigoureuse et brutale recatholicisation : ce fut alors le temps d'un retour aux formes religieuses les plus orthodoxes, à un catholicisme de combat. L'évolution de Johannes Scheffler suit la même ligne ; ses origines luthériennes ne l'avaient pas empêché de s'ouvrir aux influences mystiques. Puis converti au catholicisme, devenu prêtre, l'auteur à la fois du grand poème mystique qui fera sa renommée et d'œuvres poétiques d'une dévotion plus tendre et « baroque » s'engagea dans une lutte impitoyable contre le protestantisme, évolution point rare chez un converti. Il multiplia les pamphlets, les réfutations, les brutales attaques contre les adversaires de la religion alors triomphante<sup>1</sup>. L'évolution de son œuvre est parallèle au mouvement de la société et du monde intellectuel et littéraire de cette Silésie où les audaces de la pensée, de la théologie et de la poésie sombraient dans la brutalité des affrontements. Survivait pour les siècles suivants et jusqu'à nos jours le *Cherubinischer Wandersmann*, vestige d'un instant de liberté et d'audace où, associées, poésie, métaphysique et mystique avaient eu la possibilité de faire œuvre.

1. Voir Ernst Otto Reichert, *Johannes Scheffler als Streittheologe dargestellt in den konfessionspolemischen Traktaten der « Ecclesiologia »*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1967 ; Jacques Le Brun, « Les deux faces de la Contre-Réforme : Angelus Silesius Johannes Scheffler (1624-1677) », in Ilana Zinguer et Myriam Yardeni (éd.), *Les Deux Réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leyde, Brill, 2004, p. 354-368.



## Un rappel d'essentielles vérités<sup>1</sup>

La hardiesse de certains distiques du *Pèlerin chérubinique* frappera Leibniz qui y soupçonnera des traces d'« athéisme » ou de spinozisme. Or Scheffler s'était rendu compte de sa propre hardiesse et, dès la première édition de son recueil publié à Vienne en 1657, il avait jugé utile, ou prudent, de faire précéder ses « Aphorismes et sentences rimés pour conduire à la contemplation de Dieu<sup>2</sup> » d'une préface jouant le rôle de « rappel » pour le lecteur<sup>3</sup>. Il s'agissait, anticipant d'éventuelles critiques, de rappeler un certain nombre de vérités concernant la « contemplation » de Dieu, la vérité jouant en ces pages initiales le rôle de mode d'emploi ou de règles d'interprétation des distiques qui suivaient. Déjà la dédicace à la Sagesse éternelle posait « la contemplation », *die Beschaulichkeit*, comme l'activité des esprits bienheureux qui « contemplent avec un éternel émerveillement », et comme l'objet du désir de l'auteur des poèmes, un auteur qui « ne cesse de mourir du désir incessant de contempler Dieu<sup>4</sup> ». Mais ce qu'on appelle « contemplation » était, depuis plusieurs générations, l'objet de vifs débats et contestations de la part des théologiens de toutes confessions. Dans un passage ajouté à sa préface lors de la seconde édition, Angelus Silesius distinguera la « sensible description des quatre fins dernières », expression où on reconnaît le titre d'une œuvre que l'auteur publiait aussi en 1675, *Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge*, de la « contemplation divine » qui est l'objet

1. Renvoyons une fois pour toutes pour ce chapitre au texte d'Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, Louise Gnädinger (éd.), Stuttgart, Ph. Reclam, 1984, p. 13-23, et *Le Pèlerin chérubinique*, Eugène Susini (éd.), Paris, PUF, 1964, t. I, p. 54-69, et t. II, p. 11-14.

2. C'est le sous-titre du livre *Cherubinischer Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn- und Schluss-Reime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende*.

3. *Erinnerungs-Vorrede an den Leser*.

4. *Für unablässlichem Verlangen, Ihn zu schauen, allzeit sterbender*.

du *Pèlerin chérubinique*, ouvrage où le Silésien se propose, selon ses mots, de « conduire et élever les yeux de l'âme à la contemplation divine », « contempler », *schau*, posant dès l'ouverture à la fois le but et l'acte fondamental du poète et du lecteur, mais aussi ce qui exigeait explication et justification.

C'est un but, et nous verrons le mot *Ziel*, « but », revenir dans le poème<sup>1</sup>, mais c'est un but pour ainsi dire non utilitaire, sans « fin » qui le poserait comme accessible, un but où l'on s'achemine par une « marche », qui n'est ni exactement un « pèlerinage », ni exactement un « voyage », ni exactement une « errance », pour reprendre les signifiants par lesquels les traducteurs français<sup>2</sup> ont essayé de rendre la « marche », *wandern*, du poète et du lecteur qu'entraîne à sa suite le poète. Ce *Wandersmann*, prenant une nouvelle identité ou qualité qui le définit, c'est celui qui marche, le *Wanderer*, qui est sur une route, et là on reconnaît la « route », *via*, de la Bible, cette route et cette marche qui peuvent définir la condition de « l'homme en route », *homo viator*, un thème souvent développé par les écrivains allemands du xvii<sup>e</sup> siècle, Grimmelshausen, Gryphius, Abraham a Sancta Clara, Friedrich von Spee<sup>3</sup>. Mais cette route est semée d'embûches, et les vers du poète le sont d'ambiguïtés, à partir du moment où le but, et en même temps le moyen, c'est la contemplation divine.

En effet les vers du *Cherubinischer Wandersmann* renferment d'étranges *paradoxa*, mot latin désignant des choses paradoxales – selon l'exacte traduction allemande : des discours contraires au sens exact, au « bon sens », *widersinnische* –, ainsi que « de hautes conclusions, qui ne sont pas connues de tout le monde, sur la secrète Déité, sur l'union avec Dieu ou avec la divine essence, sur la ressemblance divine, et la déification ou la divinisation et semblables choses<sup>4</sup> ». Que Silesius reprenne ici le titre *Paradoxa* de l'œuvre la

1. Ainsi en I, 184 ; IV, 18 ; VI, 152.

2. « Pèlerin » est traditionnel, Roger Munier propose « errant », Jérôme Thélot propose « voyageur ».

3. Nombre d'exemples à ce mot dans le dictionnaire des frères Grimm.

4. *Sehr hohe und nicht jedermann bekannte Schlüsse von der geheimen Gottheit, item von Vereinigung mit Gott oder göttlichem Wesen, wie auch von göttlicher Gleichheit und Vergöttung oder Gottwerdung und was dergleichen.*

plus célèbre du luthérien hétérodoxe Sebastian Franck<sup>1</sup> oriente le lecteur vers un milieu intellectuel dont les créations l'ont inspiré et cela en un style, « paradoxal », qui est celui des mystiques. Mais ce style et ce langage, du fait de la concision des poèmes et des implicites références aux œuvres d'une tradition, sont susceptibles de méprises, d'interprétations abusives, involontaires ou non. Ce risque, c'est celui d'une trahison et du désir peut-être abusif d'« expliquer » les choses mystiques, comme avait naguère tenté de le faire, cité en cette préface quelques pages plus loin, le carme Nicolas de Jésus-Marie, qui, dans son *Élucidation des phrases de théologie mystique du R. P. Jean de la Croix (Phrasium mysticae Theologiae R. P. F. Joannis a Cruce [...] elucidatio*, Alcalá, 1631), expliquait les expressions de Jean de la Croix pour en dégager la véritable signification et un sens conforme à l'orthodoxie théologique.

Les difficultés qui exigent explication portent sur l'union avec Dieu, sur les modalités de cette union, et sur la divinisation, écho de débats anciens et toujours vifs, ouverts par la patristique grecque, soulevés derechef à propos de Maître Eckhart et des mystiques rhéno-flamands. Était-ce le retour de débats dépassés ? En tout cas, ce seront encore les questions posées par la mystique de Mme Guyon à la fin du siècle, mais ce ne sera plus du tout la question posée par les écrits de Fénelon ou par ceux des mystiques français en cette fin du siècle. Angelus Silesius nous apporterait-il une œuvre inscrite dans un temps déjà révolu, dans un espace géographique et culturel particulier ? La question nous suivra. En ce milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, le Silésien apparaît comme un récapitulateur, une des plus belles expressions, avant sa disparition ou ses mutations, de ce qu'on pourrait appeler une mystique « essentielle », au sens propre de cette expression : il récapitule et reprend une dernière fois ce qui est le plus saisissant dans cet héritage médiéval et rhéno-flamand, ses aspects « spéculatifs<sup>2</sup> ». Mais il le reprend peut-être pour assurer

1. Jean Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris, Aubier, 1951, p. 128-129. Sur Sebastian Franck, voir Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971, p. 39-74.

2. Au sens que, dans un travail pionnier, donnait à cet adjectif Henri Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Alcan, 1900.

sa pensée et sa foi en des temps où commencent à vaciller les certitudes théologiques<sup>1</sup>.

Dans son explication, son « rappel » (*Erinnerung*), Angelus Silesius pose quelques propositions « une fois pour toutes » et il va, comme nous venons de l'indiquer, à la question « essentielle », au sens technique, à la question de « l'essence », *das Wesen*, question par laquelle il tiendra à clore la « conclusion » de son recueil, le dernier mot du dernier distique étant, comme nous le verrons, *das Wesen*<sup>2</sup>. Que signifie « transformation en Dieu » ? Qu'est-ce que la « déification » (*Vergöttung*) et la « divinisation » (*Gottwerdung*), la traduction et le sens même de ces mots étant sujets à discussion ?

Au point de départ nous avons l'affirmation que l'âme ne peut perdre sa nature d'« être créé », sa *Geschaffenheit*, et, par une « déification » (*Vergöttung*<sup>3</sup>), être « transformée en Dieu et en son essence incréée » : du point de vue de l'« essence » (*Wesen*) et pour toute l'éternité, cela ne peut être. Cela, répétons-le avec Angelus Silesius, « du point de vue de la nature et de l'essence » c'est une impossibilité plus fondamentale même que la toute-puissance de Dieu : Dieu ne peut sans se nier faire que devienne Dieu ce qui n'est pas Dieu par essence.

Et pourtant ce qui ne peut être par nature peut être « par grâce » (*Gnaden*), comme l'établit Silesius à partir d'un passage des *Institutions spirituelles*, ce recueil de textes, de Maître Eckhart en particulier, mis sous le nom et le patronage de Jean Tauler et appelé à une large diffusion aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>4</sup>. Ainsi les métaphores traditionnelles exprimeront l'« étroite union » avec Dieu et son essence divine. Angelus Silesius parle de « pénétration » (ou « traversée », *durchdrungen*), de « transformation », d'« union », et,

1. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, t. II, Paris, Gallimard, 2013, p. 125.

2. *Pèlerin chérubinique*, VI, 263, dernier vers : *So geh und werde selbst die Schriff und selbst das Wesen*.

3. Dans leurs traductions respectives, Henri Plard et Eugène Susini traduisent ainsi *Vergöttung*.

4. Sur un aspect de la réception de ce recueil, voir Jean-Marie Gueullette, *Eckhart en France. La lecture des Institutions spirituelles attribuées à Tauler. 1548-1699*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012. Silesius cite ce texte d'après le vocabulaire mystique de Sandæus, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 175b, article *Deificatio*.



terme ultime, au-delà de l'union, du pur et simple « un » de l'unité, au point que n'apparaît plus que Dieu. Le Silésien compare cette union à l'état des bienheureux dans la vie éternelle, l'âme étant « engloutie<sup>1</sup> » par l'éclat de la « gloire » (*Herrlichkeit*) de Dieu. Ainsi la ressemblance avec Dieu permet à l'homme d'être par grâce ce que Dieu est par nature.

Ici Tauler sert de nouveau de caution, non plus le pseudo-Tauler des *Institutions* mais le Tauler authentique des *Sermons* : nous sommes fils en Jésus-Christ, nous avons « la même essence », nous sommes « semblables à lui », nous le voyons comme il est, « vrai Dieu ». Silesius ne trahit pas la pensée de Tauler si nous nous reportons à la citation qu'il donne du quatrième sermon pour le jour de la Nativité<sup>2</sup>, qui, à partir des mots de l'Évangile *Dedit eis potestatem filios Dei fieri* (Jn 1, 12), « Il leur donna le pouvoir de devenir fils de Dieu », traite « des diverses propriétés par lesquelles nous devenons fils de Dieu », et à ce passage du troisième sermon pour le troisième dimanche après la Trinité où nous retrouvons l'opposition « par grâce/par nature », l'âme devenant « semblable à Dieu » et « divine »<sup>3</sup>. Dans cette union, Dieu et l'âme sont une « seule et même chose », *eines, unum*, mais pas un même être, ce que montre bien la suite de la citation donnée par Silesius qui parle d'apparence : elle « paraîtra » ainsi aux autres, elle « se verra » comme Dieu<sup>4</sup>.

Autre auteur qui faisait encore autorité à cette époque (nous sommes en 1657), et cela malgré les critiques adressées jadis à ce mystique par Gerson, Ruysbroeck fournit à Angelus Silesius une citation tirée de *L'Ornement des noces spirituelles*<sup>5</sup>. Restons ici encore

1. *Verschlungen*, c'est-à-dire à la fois enlacée, entortillée et dévorée ou avalée, avec à l'arrière-plan la métaphore du serpent qui enlace et avale, mais aussi, tel le serpent d'airain, sauve, et avec le préfixe *ver-* qui indique une transformation d'état.

2. Tauler, *Opera omnia*, trad. Surius, Cologne, 1548, p. 25-27.

3. *Ibid.*, p. 234g. *Per hoc anima tota deicolor, deiformis et divina efficitur, immo quicquid Deus est per naturam, ipsa fit per gratiam*. Silesius donne une longue citation de ce sermon (p. 234g-d), peut-être d'après le texte allemand.

4. *Von anderen gesehen werden [...] ansehen als Gott, videbitur ab aliis [...] se videbit*.

5. Ruysbroeck, *De ornatu spiritualium nuptiarum*, l. III, *Vita contemplativa superessentialis*, chap. 1, trad. Surius, Cologne, 1552, p. 368. Pour ces critiques,

près des textes ; en effet Silesius, qui possédait la traduction latine réalisée au siècle précédent par le chartreux Surius mais qui reprend ici une citation donnée en 1640 dans le vocabulaire mystique de Sandæus<sup>1</sup>, retraduit en allemand ce texte latin. Les notions en cause sont précises : « dans l'essentielle unité de Dieu<sup>2</sup> », tous les esprits dévots et intérieurs sont « un avec Dieu » par leur « immersion », leur « liquéfaction » en lui<sup>3</sup>, métaphores classiques que nous retrouverons en plusieurs lieux du *Pèlerin chérubinique*. Comme dans le texte de Tauler, l'unité « de grâce » des dévots est soulignée ; ils sont par grâce « le même un » que « cette même essence » est en soi<sup>4</sup>. En d'autres passages du même livre III de Ruysbroeck, cités encore d'après Sandæus<sup>5</sup>, nous trouvons l'affirmation que « saisir et comprendre Dieu tel qu'Il est en soi au-delà de toute comparaison, c'est être d'une certaine façon Dieu avec Dieu, sans moyen ou (pour ainsi dire) sans altérité perceptible<sup>6</sup> ». Cependant ces derniers mots que donne, certes avec réserve, Silesius ne figuraient pas dans le texte publié par Sandæus ; le poète recourt à Surius pour compléter le texte et se montre ainsi moins prudent, ou moins timoré, que

---

encore actuelles au XVII<sup>e</sup> siècle et reprises par les adversaires des mystiques, voir André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, Vrin, 1945-1959.

1. Sandæus, *Pro theologia mystica clavis*, op. cit., p. 176g. Silesius ne se contente pas de traduire le texte de Sandæus, il se réfère à la traduction de Surius comme le montrent les additions qu'il opère par rapport au texte de Sandæus.

2. Trad. Surius : *in essentiali Dei unitate* ; Silesius : *in der wesentlichen Einheit Gottes*.

3. Trad. Surius : *immersione... liquefactione* ; Silesius : *Einsenkung* [« enfoncement dans »]... *Zerschmelzung* [fusion].

4. Trad. Surius : *idem illud unum... eadem essentia* ; Silesius : *eben dasselige Eins... dieselbe Wesenheit*. Tout ce passage s'appuie sur la traduction latine par Surius dans les *Opera omnia* de Ruysbroeck, Cologne, 1552, p. 368 (Scheffler possédait la réédition de Cologne, 1609).

5. Sandæus, *Pro theologia mystica clavis*, op. cit., p. 176g.

6. *Gott über alle Gleichnisse, wie Er in sich selber ist, fassen und verstehen, das ist etlichermassen Gott mit Gott sein ohne Mittel (oder dass ich so sage) ohne eine empfindliche Anderheit*, voir Ruysbroeck, *De ornatu spiritualium nuptiarum*, op. cit., p. 368 (*ultra similitudines... quodammodo sine medio aut aliqua (ut sic dicam) perceptibili alteritate*).

le jésuite auteur du vocabulaire mystique. Il est vrai que l'adjectif « perceptible » (*perceptibili*) atténue l'audace de la proposition.

C'est ce que répète le chapitre II du même livre III de *L'Ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck sous le titre « Des trois choses nécessaires à la contemplation superessentielle » (*De tribus superessentiali contemplationi necessariis*)<sup>1</sup>. Il faudrait reprendre tout ce chapitre qui expose un des sommets de la contemplation selon Ruysbroeck et qui semble ne pas avoir été cité par Sandæus, témoignage d'une plus grande liberté ou d'une plus grande audace du poète par rapport au jésuite dont le *Vocabulaire* lui servait de guide. Angelus Silesius en retient une phrase qui, dans le texte du mystique médiéval, conclut un développement consacré à la perte de soi, l'impossibilité de se trouver selon le mode de la créature : « Dans l'abîme de cette ténèbre, dans laquelle l'esprit brûlant d'amour est mort à lui-même, commencent la manifestation de Dieu et la vie éternelle » ; et débute alors la citation résumée ainsi en quelques lignes par le Silésien : « Lorsque l'esprit de l'homme s'est perdu lui-même par l'amour de fruition, il reçoit la lumière de Dieu sans modalité, il devient lui-même [*addition de Silesius* : autant que cela est possible à une créature] sans cesse la clarté même qu'il reçoit<sup>2</sup>. »

Cette préface qui introduit le recueil des poèmes apporte ainsi un ensemble d'« autorités » à propos de la question cruciale de ce qu'on appelle la « déification » ; c'est une pièce située dans une polémique séculaire qui désigne à la fois un point central de difficultés et un corpus de justifications sous forme de textes d'auteurs encore difficilement contestables à cette époque, en 1657, en pays germaniques. Mais plus que des textes bibliques (ces derniers sont peu nombreux, celui, très important et figurant en exergue au

1. Trad. Surius, p. 369.

2. On reconnaît ici dans cette « clarté », *Die Klarheit Gottes*, une allusion au verset de la Deuxième Épître aux Corinthiens 3,18, maintes fois commenté par les théologiens et les mystiques : *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu*, « Et nous tous qui le visage découvert contemplons la gloire de Dieu, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur ». L'addition de Silesius au texte de Ruysbroeck est un signe de prudence pour éviter toute accusation de panthéisme.

début du livre, de la Deuxième Épître aux Corinthiens que nous venons de citer et ceux qui seront cités plus loin sont les seuls), ce sont pour la plupart des auteurs considérés comme « modernes » et faisant partie d'une tradition « spirituelle » qui ne coïncide pas exactement avec la tradition de la théologie de l'École. Déjà on les désignait comme « nouveaux mystiques » : 1657, c'est l'année même où en France le carme Chéron publiait son *Examen de la théologie mystique*<sup>1</sup>, violente dénonciation de la littérature mystique, de son vocabulaire et des notions qu'elle mettait en avant.

Une citation du *De vita solitaria* (II, 10) de Guillaume de Saint-Thierry, texte alors attribué à saint Bernard, est ensuite donnée par Silesius, portant, comme les textes de Tauler et de Ruysbroeck cités précédemment, sur la déification : déification ne signifie pas « être Dieu » mais « être ce que Dieu est » ; ce que Dieu est « par nature », l'« homme de Dieu » (*der Gottes Mensch*) mérite de le devenir « par grâce ». Cette citation, le poète la trouvait, comme bien d'autres, dans la *Clavis* de Sandæus, mais alors que ce dernier attribuait le livre à saint Bernard ou à un autre auteur (*Bernardus, sive auctor tractatus De vita solitaria*), le Silésien ne mettait pas en doute l'attribution à saint Bernard et faisait une sorte de montage de textes ; il reprenait et traduisait en allemand la fin de la première citation donnée par Sandæus<sup>2</sup> puis donnait *in extenso* la seconde citation, la *similitudo Dei*, « ressemblance avec Dieu », étant traduite par *diese Gleichnißs Gottes*, les figures de style de l'original, les chiasmes par exemple, étant conservées. En revanche la citation qui suit, attribuée à saint Bonaventure, avec ses oppositions à la fois rhétoriques et spirituelles entre grâce et doctrine, « désir » (*Verlangen*) et « raison » (*Verstand*), soupir de la prière et lecture attentive, « ténèbres » (*Dunkelheit*) et « clarté » (*Klarheit*), lumière et feu, etc., toutes notions qu'on retrouve en bien des poèmes du *Pèlerin chérubinique*, ne semble pas figurer dans le recueil de Sandæus.

Angelus Silesius aborde ensuite dans sa préface la question de savoir si « l'essence divine » (*das göttliche Wesen*) est « incommunicable » ou

1. Voir Sophie Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 134-147.

2. Sandæus, *Pro theologia mystica clavis*, *op. cit.*, p. 175g.



RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL  
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S. À LONRAI  
DÉPÔT LÉGAL : FÉVRIER 2019. N° 113947 ( )  
IMPRIMÉ EN FRANCE

