

SE COMPRENDRE

18 5N 0843 - 7450

N° JAU/57 – 6 Septembre 1971

LA MYSTIQUE

par Louis GARDET

Coll. Que sais-je ? Presses Universitaires de France, 1970, 126 pp.

Mr. Louis GARDET propose, dans cet ouvrage de vulgarisation, en même temps qu'un condensé d'histoire de la Mystique dans les grandes religions, un essai d'analyse et d'interprétation du fait mystique lui-même. Essai au sens littéraire sans doute, mais non moins remarquable synthèse d'étude comparée des religions. Il n'était pas aisé de faire tenir en 126 pp. un aussi vaste sujet. La Mystique indienne, la Mystique bouddhiste et taoïste, la Mystique chrétienne, la Mystique juive et la Mystique musulmane sont tour à tour analysées dans leurs composantes essentielles, présentées dans leurs principaux courants et leurs figures maîtresses, en totale fidélité au climat culturel, intellectuel et théologique qui leur est propre. L'auteur s'efface autant que possible devant les témoignages. Il s'oppose fortement à toute tentation réductrice d'un comparatisme oublieux de la spécificité d'expériences spirituelles qui peuvent avoir, certes, des interférences, utiliser des techniques analogues, mais n'en restent pas moins de soi, irréductibles, bien que non exclusives les unes des autres. Louis Gardet pose ainsi lucidement un jalon capital pour un authentique dialogue entre les grandes religions en ce domaine de leurs plus hautes réussites spirituelles. Le dialogue que suggèrent ces pages sera totalement respectueux de l'authenticité de chaque expérience et, par là, permettra à chacune de mieux saisir ce que l'autre peut lui apporter. La mystique d'immanence des grandes religions indiennes, japonaises et chinoises et de certains courants musulmans, la mystique de transcendance du christianisme, du judaïsme et des premiers grands sùfis de l'Islam peuvent sembler s'opposer dans leur principe, dans leur voie, dans leur terme. En fait, elles ne s'opposent pas nécessairement, elles peuvent se compléter. Les pages d'introduction et de conclusion de Louis Gardet sont très éclairantes à ce propos. Sa foi Chrétienne ne le contraint nullement à déprécier des expériences spirituelles qui ne s'y réfèrent pas ou n'y débouchent pas. Mais il pense aussi que la grâce du Dieu trois fois Saint peut emprunter des cheminements forts divers et s'insérer souverainement dans toute ascension de l'âme qui soit à la fois profondément humaine et dénuée d'orgueil.

Nous présentons ici le texte intégral de l'introduction (chapitre I) et de la conclusion. Plutôt que de résumer les ch. II-VII, si denses par la richesse des analyses et la masse des informations, nous avons préféré dégager les points clefs de l'interprétation de Louis Gardet, tout en respectant le cheminement de son exposé.

Joseph GELOT

APERÇUS PHENOMENOLOGIQUES (1)

1. Essai de définition.

Nous prendrons ici mystique en un sens fort et général : expérience fruitive d'un absolu. "Expérience", et donc connaissance par connaturalité, "fruitive" qui a sa complétude en elle-même. Étymologiquement, le mot évoque mystère et initiation au mystère. Mais en philosophie et

phénoménologie de la religion, mysticisme et mystique connotent beaucoup moins une initiation ésotérique, au sens des religions à mystère de l'Antiquité, que la saisie intérieurement vécue d'une réalité totale et comblante.

Ce n'est jamais que par le témoignage, oral ou écrit, du sujet qui expérimente qu'une réalité mystique peut être connue. Très vite, l'observateur se trouvera confronté au problème de la conceptualisation d'un état intérieur de soi non conceptualisable. La connaissance mystique n'est pas au terme d'une réflexion abstractive, elle n'est pas davantage une intuition intellectuelle, donc judicative, et qui demande à s'exprimer en un verbe.

Plus proche serait-elle sans doute de la connaissance ou expérience poétique. Démarche mystique et poésie sont des connaissances procédant non par abstraction ou par intuition intellectuelle, mais par connaturalité. La seconde cependant est faite pour l'œuvre, où transparait la connaturalité du poète et du monde ; la première, à l'opposé, a d'abord son achèvement en elle-même. Certes, le langage mystique use presque toujours d'images, de symboles et d'hyperboles. Mais tandis que les images poétiques font corps avec l'expérience même du poète, et que cette expérience est donnée dans les images et le rythme de poésie, le langage mystique lui, reste comme un voile tendu entre l'absolu éprouvé et l'acte intérieur qui l'éprouve. Le cheminement vers l'absolu, les conditions de l'expérience pourront être décrits. La réalité existentiellement vécue et pâtie garde son mystère.

Un problème d'herméneutique pour lire, pour décrypter les témoignages, se posera donc, inéluctablement. Or, une herméneutique reste toujours fonction d'une vision du monde. D'où l'extrême difficulté de bien entendre, en leur portée authentique, les dires et les écrits, didactiquement ou poétiquement exprimés, des mystiques. Ils ne prennent tout leur sens que compte-tenu de la vie et de la mort de leurs auteurs, de leurs croyances, de leurs conceptualisations, qui toujours risquent d'orienter le langage. Bien plus, le langage lui-même, et ses références, ses références religieuses surtout, ne va-t-il pas à son tour réagir sur l'expérience poursuivie ? Il y a, entre la démarche mystique et son langage, des interactions subtiles et complexes, et puisse le commentateur n'y pas mêler indûment ses propres schèmes mentaux.

Que cette expérience soit possible, nous ne pouvons que l'accorder en songeant à tant de témoignages que corroborent les vies et les écrits d'hommes et de femmes remarquables d'Orient et d'Occident. Les plus grands parmi les mystiques ceux dont le souvenir a le plus marqué l'histoire de la pensée religieuse, s'affirment comme des personnalités de premier ordre. Récuser leur apport, ou en chercher une interprétation volontairement minimisante, serait ou abandonner, en ce cas précis, les lois habituelles de la critique historique, ou expliquer le plus par le moins, et la réalité par sa copie ou sa caricature.

2. Notes communes.

La définition donnée au départ resterait toute nominale si certaines notes communes ne permettaient de reconnaître le surgissement très probable de cette expérience fruitive d'un absolu.

1. Tout d'abord, un au-delà du discours, et non point par le discours même, mais par une brisure du discours ressentie comme telle. Il ne s'agit pas seulement d'une voie apophatique exprimée (la "théologie négative" du "n'est pas") mais d'une apophase vécue. L'intériorité mystique se nourrit de silence. Elle n'est pas une descente analytique ou dialectique dans la subjectivité ; son point de départ suppose le silence de toute recherche réflexive. Ce n'est qu'après coup pour "dire" - éventuellement et inadéquatement - les étapes et le terme atteints, qu'une certaine réflexivité peut apparaître.

2. Mais l'homme, en son comportement habituel, s'exprime aux autres et à lui-même par le discours. Il y a donc là une rupture, des ruptures plutôt au long de la route, des plans de clivage qui introduisent à des niveaux d'existence psychique qui ne sont plus en continuité. Ou si l'on préfère une image empruntée aux mathématiques : l'expérience passera par des points de rebroussement qui peuvent être fort abrupts, et l'on comprend que le mystique tende bien souvent à les formuler en termes de nuit, de ténèbres ou de mort.

3. Ces ruptures nécessaires supposent le total renoncement à tout retour égoïste, voire égotiste, sur soi. Si les "états intérieurs" sont recherchés pour eux-mêmes, le risque reste grand de déséquilibre psychique ou mentaux, et telle est l'une des sources de pseudo-mystiques ou de mystiques aberrantes dont l'histoire ne nous montre que trop d'exemples. Si les plans de clivage au contraire donnent accès à un équilibre supérieur, le mystique expérimentera ou une suavité encore en attente d'un achèvement à

venir, ou une complétude se reposant en elle-même. Dans l'un et l'autre cas, les confidences exprimées nous parleront d'une paix qui surpasse toute paix en ce monde, en dépit des obstacles rencontrés, des souffrances ou des déchirements.

4. Quelle que soit l'origine des plans de clivage qui surgissent sur la route, ils se présenteront à qui les expérimente comme venant d'"ailleurs". Le sentiment de "reçu" sera fréquent. Il n'est pas de soi la preuve de cet "ailleurs" ; selon les cas, il peut référer ou à un don réellement venu d'un Autre, ou à une rupture de niveau psychique intramentale. S'il est l'un des signes d'une authentique effectuation, il n'en pose pas moins, en mystique comparée, l'une des questions les plus délicates à résoudre.

5. Dernière note commune enfin : la soif d'absolu que présuppose l'expérience mystique s'enracine toujours dans l'amour : soit l'Amour explicite pour un Autre que soi, à l'union duquel on aspire ; soit un amour foncier, obscur, inéluctable, "amour ontologique", qui tend à remonter aux sources mêmes de l'être.

3. Une distinction.

Notes communes ? sans doute, et qui permettent de grouper sous le vocable de "mystique" des faits d'expérience ou des témoignages qui relèvent de critères et d'interprétations divergents. Car la nature de l'expérience mystique reste en dépendance de ce que sera l'absolu recherché. De ce point de vue (phénoménologique), les termes "mystiques", "connaissance ou expérience mystique", peuvent et doivent se prendre non point univoquement, mais analogiquement, et selon des niveaux ou des types variés de réalisations.

Une distinction majeure s'établira selon que l'absolu sera situé au terme d'une démarche de pure immanence, identité de soi à Soi (ou à un Tout dans le Soi ne se distingue pas), ou saisi comme une altérité transcendante, disons le Dieu Un et Créateur de la foi monothéiste. Mais cette distinction, que postule le terme atteint ou recherché, n'est pas sans accueillir dans la réalité vécue des imbrications parfois fort étroites. Une démarche d'immanence suffisamment profonde éveille, comme nécessairement, un horizon d'autotranscendance que peut traverser l'appel d'une Réalité extramentale ; et le Dieu transcendant de la foi monothéiste est comme doublement immanent à sa créature spirituelle, par son influx créateur et par le don de sa grâce. La dialectique transcendance-immanence ne cesse de solliciter la démarche mystique.

Il reste que nous retrouverons cette double voie ou cette double démarche tout au long de nos analyses : voie d'immanence de la mystique du Soi, dont le type privilégié est la mystique de l'Inde, - voie d'union et entrée dans les profondeurs du Dieu de la foi, dont se réclament les climats monothéistes. Mais il serait vain de vouloir étudier les valeurs mises en œuvre sans les cerner dans les contextes culturels et religieux qui les virent naître. Nous ne chercherons pas à mener à bien une étude historique exhaustive. La tâche serait immense. Nous nous bornerons à dégager les témoignages les plus significatifs et les dominantes des grands climats religieux ; non sans esquisser de l'un à l'autre, en cours de route, les rapprochements ou les distinctions qui s'imposeront à nous".

Mystique, drogue ou folie (2)

Des illusions, des contrefaçons ou des erreurs "parasitent ou peuvent parasiter le fait du mysticisme" (3). En quoi se distinguent-elles de la mystique authentique, "quelle qu'en soit la source, immanente ou transcendante" (4) ? Louis Gardet propose d'identifier le principe de cette distinction dans la différence de rapports entre les "zones supraconscientes, conscientes, infraconscientes du psychisme humain" (5). Ces trois zones sont en interférence constante "selon un dynamisme toujours recommencé". Tandis que la mystique authentique se situe au niveau du supraconscient et y "brûle" le "résidu des matériaux engrangés dans les zones infraconscientes", les contrefaçons libèrent au contraire l'infraconscient, lequel "infléchit à son profit non seulement la conscience claire, mais les virtualités même" du supraconscient (6).

Les cas d'illusion ou de contrefaçons relèvent de deux facteurs principaux : l'usage de la drogue, la folie.

L'usage de la drogue, en libérant le dynamisme obscur de l'infraconscient fait affleurer au seuil de la conscience des images, les langages symboliques ou mythiques, les mémorisations très profondes dont il est riche. Le sujet jouit alors de l'illusion d'une "trionphale extension" de son moi

"vers des palais et des mondes enchantés" (7). Cette expérience n'a rien à voir avec "la voie mystique vers les profondeurs de Dieu" (8), mais elle peut être la tentation d'un moyen court pour atteindre à la Mystique du Soi", tentation "qui situe d'emblée le sujet au-delà de sa relation au monde extérieur, et donne volontiers l'illusion d'atteindre aux sources de l'être" (9).

La faiblesse psychosociologique du sujet est un deuxième facteur d'illusions ou de contrefaçons. Contrefaçons d'abord de la mystique de la Transcendance de Dieu. "Des grâces peuvent, il est vrai, être données à des sujets par ailleurs en équilibre psychique instable. Mais cette instabilité, qui revêtira bien des formes, arrête en quelque sorte l'effet normal de la grâce, ou le gauchit dans une recherche d'autosatisfaction qui presque toujours le colore" (10). Contrefaçons aussi, ou du moins gauchissement certain, de la mystique de la voie d'immanence.

Polyvalence du fait mystique.

"Nous devons penser qu'en tout milieux religieux où il y a des âmes vraiment sincères et réfléchies, des cas mystiques peuvent être constatés. Le mysticisme ne saurait donc être l'apanage exclusif d'une race, d'une langue, d'une nation c'est un phénomène humain, d'ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner. Les exemples les plus typiques nous en sont fournis par l'histoire des grandes religions constituées..." (11).

"Dans son livre *At Sundry Times* (12), R. C. Zaehner répartit les climats religieux en "religions mystiques" et "révélations prophétiques". Les premières, selon lui, ont leur prototype en l'hindouisme et le bouddhisme, les secondes réfèrent au mazdéisme, à l'Islam, au Judaïsme, au Christianisme. On voit le principe de la distinction. "Religions mystiques", celles qui ne se définissent pas par des vérités à croire, "révélées" dans le temps grâce à un envoyé de Dieu, le prophète ; mais qui cherchent la "délivrance", réalisations de fin ultime, dans une expérience fructueuse d'auto-dépassement, au pouvoir de la nature humaine, encore que transcendant son mode ordinaire de penser et d'agir. "Révélations" prophétiques", les climats religieux que finalise une Parole de vérité, transmise de par Dieu, et que l'invention ou la réflexion humaine n'eut pu acquérir par elle-même : l'Objet de la Foi, qui est en même temps source de la révélation, sera le terme extra-mental, existant réellement hors de l'esprit du fidèle, et auquel le mystique aspirera à s'unir.

"Nous retrouvons donc ici, dans une perspective plus historique, les "deux voies" de nos premières analyses. S'agit-il de la même expérience fondamentale que des représentations de foi colorent ou infléchissent ? S'agit-il d'expériences intrinsèquement diverses - bien que toujours fructueuses d'un absolu ? Telle est peut-être la question centrale de l'histoire de la mystique comme fait religieux" (13).

La réponse des religions mystiques.

Mystique indienne (Brahmanisme et Hindouisme).

"L'expérience spirituelle de l'Inde reste centrée sur une technique réalisatrice. Ce sera la voie du yoga, habituellement considérée en Occident comme la mystique indienne (14). "Le yoga... est une technique pratique qui prétend transformer la conscience, de telle sorte que le yogin puisse éprouver un état de l'être qui transcende l'espace et le temps (15). Le grand texte qui décrit et analyse les étapes du yoga, comme technique de délivrance, est constituée par les yoga-sutra ou Aphorismes du yoga, à situer sans doute entre le 3^{ème} et le 5^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Diverses écoles se sont appliquées, au cours des âges, à les commenter.

Le yoga se présente, "dès l'abord, comme une voie de nescience intellectuelle vécue. Toute une ascèse préparatoire est requise (16) : vertus, hygiène physique et mentale, rigoureux entraînement corporel (postures physiques favorables à la concentration, régulation et domination du souffle, rétraction des fonctions sensorielles se résorbant en la matière pensante).

Une fois obtenue cette capacité d'équilibre intérieur, le yoga, comme expérience libératrice, commence et parcourt trois étapes successives. Les deux premières (fixation de l'activité mentale et recueillement) ont pour but d'opérer une mise en parenthèses de l'existence objective. Au cours de la troisième étape, le yogin atteint la "concentration" parfaite. "L'impression présente et l'impression passée ne se distinguent plus, le rythme successif du temps est bloqué (17). Le yogin vit "en la fine

pointe d'un instant unique qui dure sans conscience de durée, et où les fluctuations mentales - sensations, images ou concepts - ne peuvent plus naître (18). Le yogin passe alors au second moment de la troisième étape, terme de l'expérience : le vide de tout "savoir" (même par nescience), fruit non point de destruction et de néant, mais de "délivrance". Libération suprême, à la fois, "esseulement et état d'unité", retour aux sources de l'être, "non point dans une inconscience prénatale, mais dans une surconscience qui est, selon les commentateurs, paix et sérénité" (19).

L'expérience dont le yoga classique jalonne les étapes relève d'une technique d'ordre psychique, non liée de soi à quelque vision du monde, ou doctrine, ou croyance. Ceci explique les multiples formes du yoga indien ; en raison de leur référence à diverses notions de l'absolu. L'îçvara (suprême Seigneur) du yoga classique est une monade suprême, non point Dieu créateur et transcendant. Le brahman du Védānta est "l'énergie sacrificielle des vieux védas, hypostasiée et promue au rang de source de l'être" (20). Par contre, le Krishna du Bhagavad-Gîtâ ("Le chant du Bienheureux) apparaît comme "auteur de l'univers, non créateur au sens propre, trame substantielle de tout existant (21)", sollicitant de son dévot qu'il s'unisse à lui, le "Je" (Purusha) suprême. Dans la voie de la dévotion à Krishna (Bahaktiyoga), "la grâce et la dilection du Suprême Seigneur s'offrent au disciple qui lui abandonne tous ses actes (22). Le Bahkti-yoga, au sein de la mystique d'immanence, marque ainsi une "avancée dans un sens mystique théïste... De par le choix du Suprême Seigneur comme Suprême Existant, de par l'union recherchée par une voie de dévotion et d'amour, c'est à l'obtention de la grâce d'un Dieu personnel - bien que non créateur au sens strict, et bien que sa transcendance différenciée se résolve en son immanence irrélative - que s'ouvre le dévot" (23).

En climat bouddhiste (et taoïste).

Les écoles du bouddhisme visent à la libération mystique "par une illumination d'ordre expérientiel" (24). Le nirvāna, pour certains, est une "sagesse", pour d'autres, "une ultime délivrance vécue". Récusant toute référence à un absolu la pensée bouddhiste, plus catégoriquement que la pensée brahmaniste ou hindouiste se limite à la "voie d'immanence". "Tout homme est, au plus profond de lui-même, "nature-de-Bouddha", tout est "nature-de-Bouddha" en une universelle et univoque bouddhéiste" (25).

Parmi les yogas bouddhistes, Louis Gardet choisit de présenter "deux lignes sino-japonaises encore très vivantes et exerçant "un réel attrait en bien des cercles d'Occident" : le zen et l'école du jôdô.

Le zen s'implanta en Chine au VI^{ème} siècle et de là gagna le Japon. L'adepte du zen vise à "voir directement dans sa Nature originelle". L'"illumination" à laquelle il parvient (kiun-sing en chinois, satori en japonais) est "une connaissance réalisatrice d'identité pure" (26). Deux techniques y préparent : le za-zen posture de méditation très étudiée et contrôlée, qui doit entraîner la maîtrise et le vice de toute "fluctuation mentale" ; l'exercice du Koân (ou, en chinois, koug-an), "parole ou actes non logiquement déterminées".

Le zen est la transposition de la technique du yoga dans le climat culturel du bouddhisme. Il "ne va pas de soi vers l'union par amour à un Autre réellement existant et aimé plus que soi-même" (27). Au terme de son cheminement, il ne prétend atteindre que "la nature originelle" en son acte d'être, acte premier d'existence dont il est affirmé qu'il est "identique en tout et à tout" (28).

L'école du jôdô préconise le nien-fo (nembutsu en japonais), c'est-à-dire la répétition inlassable de la formule chinoise na-mo o-mi-to-foou japonaise namu amidabutsu, adoration à Amida Bouddha". La répétition du nom de ce grand Bouddha "vise à créer un état de monothéisme s'emparant de tout l'être du récitant et réalise la fusion en Amida Bouddha, le Bouddha de l'infinie lumière" (29). C'est une "voie reconnue "facile" (et garantie) vers la "Terre pure" (jôdô) d'Amida - qui est, sous une forme plus imagée, "la nature originelle" elle-même (30).

Nembutsu et zen ne se sont points ignorés et Louis Gardet note quelques uns de leurs rapports. L'école du jôdô préfère cependant opposer à la "voie de sévère vacuité mentale du zen la répétition du Nom comme "la plus facile des voies de salut" : comptant à la fois sur la valeur du Nom et son emprise sur qui le récite sans fin, et sur la compassion d'Amitâbha pour les êtres doués de sens" (31).

Louis Gardet présente ensuite brièvement la voie du "diamant tântrique", technique thibétaine passant par une symbolisation corporelle très poussée des données neuro-physiologiques du hatha-yoga, et enfin, les "pratiques de longue vie" du taoïsme et leurs techniques de respiration

embryonnaire, dont la "recherche s'inscrit dans toute une ligne d'alchimie interne où, par le vide de la pensée, la "Fleur d'or" immortelle s'élabore quand toute distinction s'abolit et que disparaît le moi empirique" (32).

A la différence de certains courants brahmanistes et bouddhistes où l'on peut percevoir "comme une aspiration à une transcendance extra-mentale", la tradition taoïste en reste à la loi stricte du "retour à l'origine" dans la vacuité de la totale identification au Tao (33).

La réponse des religions prophétiques

"Face à l'expérience d'identité des "religions mystiques", où les représentations et les croyances se relativisent", Louis Gardet interroge ensuite les "climats religieux centrés sur le fait (historique) d'une révélation. L'homme n'a plus d'initiative. Aux yeux du croyant, l'Absolu se révèle et se nomme. Ici, ce qu'on appellera "expérience mystique" sera l'union par don de soi, donc par amour, à cet Autre qui transcende absolument la nature humaine, puisque Il l'a créé comme toute chose, et par sa création même la maintient dans l'être. Comment le croyant n'aurait-il pas soif de rencontrer au plus profond de lui-même Celui qui est sa raison d'être et sa fin ?" (34).

Mystique chrétienne.

La mystique chrétienne est "un appel à l'union d'amour avec Dieu" et "un don de Dieu". "Elle suppose la foi, elle se situe à l'intérieur de la foi vivante immergée dans l'amour, informée par l'amour. Elle est, aux yeux du Chrétien, comme l'épanouissement, vécu de la grâce baptismale. Il existe en Chrétienté une théologie mystique qui, loin de s'opposer à la théologie intelligente de la foi, y trouve sa garantie ; cette concordance, au surplus, devenant comme le critère de d'humilité d'intelligence et de cœur du mystique" (35). Nonobstant maintes discussions et des interprétations divergentes, nonobstant l'éclosion, au cours des âges, "de sectes mystiques s'auto-justifiant hors de tout critère ecclésial", "l'Eglise - Église catholique et Églises autocéphales d'Orient - fait d'une vie mystique par elle reconnue authentique son plus pur joyau" (36).

"Pour le Chrétien, Dieu s'est révélé aux hommes, et Il s'est révélé à eux parce que Lui seul est leur salut. Transcendant et immanent à la fois de par son acte créateur, Il s'est révélé en plénitude, non plus seulement par l'intermédiaire d'un prophète, mais en la Personne divine et l'enseignement du Christ. Il s'est révélé dans le mystère de sa Dété, dans le mystère Un et Trine de sa Vie intime, dans le mystère de son Plan de Rédemption pour la race humaine. L'homme, en sa nature d'homme, reste infiniment séparé des profondeurs de Dieu. Il est cependant appelé par grâce à y participer, mais il ne peut par ses propres forces, mêmes spirituelles franchir cette distance infinie. Il y faut une avance toute gratuite de Dieu qui, par sa grâce encore, visite les cœurs droits qu'Il s'est choisis" (37). "Les lignes dominantes de la spiritualité chrétienne" situent "la cause exemplaire de l'expérience mystique" "dans le Christ crucifié et ressuscité. Le Christ sauveur reste l'exemplaire suprême du Chrétien, qui sait bien que doit se retrouver au centre de son cœur la Croix faiseuse d'amour. Expérience de mort sans doute, mais qui est ici "mort au péché"... Et la vie nouvelle que prépare cette mort est non point un simple retour au "silence des origines", mais un mode humano-divin de vivre la réalité suprême des mystères révélés.

"L'acte propre de l'expérience mystique ne sera donc plus l'en-stase finale dans l'acte de connaître dans l'acte d'exister, mais l'ek-stase, par la foi et l'amour théologique, vers une conformité toujours plus exigeante au Christ crucifié et ressuscité. Mode d'inhabitation cachée et savoureuse de Dieu dans le cœur de l'homme, qui s'opère dans et, par l'obscurité translumineuse de la foi... A la limite, c'est Dieu qui s'aime dans l'âme, et c'est par amour de Dieu que le saint aime ses frères. Il ne s'agit aucunement d'une union ou infusion de substance, l'homme n'est pas substantiellement déifié. Il s'agit d'une union intentionnelle d'amour : l'âme et Dieu sont un par transformation d'amour, dira le docteur mystique saint Jean de la Croix" (38).

Mais cette expérience d'union à Dieu, qui est conformité au Christ, qui passe par la croix du Christ, sera-t-elle considérée comme ne pouvant être vécue qu'en christianisme seulement ?... Si les sacrements sont, pour le chrétien, la voie normale de la grâce dispensée par le Christ dans et par son Église, il reste que la grâce, toujours christique, peut atteindre les âmes auxquelles ce moyen échapperait. Ainsi la vie de la grâce et donc la foi surnaturelle peuvent habiter l'âme humble et droite que n'atteint pas la révélation explicite du Christ... Cette possibilité est couramment enseignée aujourd'hui, et plus encore depuis Vatican II. Dès lors, on doit conclure, selon ce même enseignement,

à une possibilité corrélative, au gré du don de Dieu et de la ré pondance de l'âme, de l'expérience et de la vie mystique. La théologie chrétienne reconnaît l'existence possible, hors du climat chrétien, d'authentiques expériences surnaturelles des profondeurs de Dieu" (39).

Il reste, souligne Louis Gardet, qu'en reconnaissant la possibilité d'une authentique vie mystique dans les climats non chrétiens, la théologie chrétienne entend parler d'une vie mystique selon sa propre voie, la voie de "l'union d'amour avec le Dieu de la Révélation", très différente de la voie d'immanence dont le yoga classique est le type privilégié. Si on accepte la distinction proposée par des philosophes et des théologiens chrétiens - distinction n'ayant d'ailleurs de sens "que dans le climat de foi d'une révélation monothéiste" entre "mystique naturelle" et "mystique surnaturelle", on désignera par la première une "expérience accessible de soi aux forces spirituelles de l'homme et dont le terme se situe au niveau ontologique de la nature humaine", telles que la présentent les grande textes hindous, bouddhistes ou taoïstes, et par la seconde une expérience qui "se réfère à un Dieu tout Autre, à la fois transcendant et immanent à sa créature" et que "l'homme... ne saurait, par les seules forces de sa raison et de son cœur,... atteindre tel qu'Il est en Lui-même" (40).

"Mais il est évident, ajoute Louis Gardet, que la voie de pure immanence vécue de façon plus ou moins atypique, pourra traverser un élan de "mystique surnaturelle" : dès là qu'elle est liée à la nature de l'âme comme esprit. Et par ailleurs des touches de "mystique surnaturelle" pourront traverser une voie délibérée de pure immanence, s'il est vrai que Dieu Un et Miséricordieux existe, et qu'Il offre sa grâce à tout homme au cœur droit. Nous rencontrerons ainsi, dans l'histoire de la mystique chrétienne, et plus encore peut-être... dans l'histoire des mystiques juive et musulmane, des "cas mixtes" où les deux voies expérientielles se mêlent et s'entrecroisent. La distinction proposée, au moins à titre d'hypothèse n'est pas sans suggérer alors certains critères d'herméneutique". (41).

Louis Gardet entreprend ensuite un long voyage à travers l'histoire de la mystique chrétienne, au cours duquel il a soin de confronter l'originalité de l'expérience chrétienne aux influences qu'elle n'a pas manqué de subir par ses contacts avec les expériences mystiques de l'Hindouisme et de l'Islam. Nous ne pouvons le suivre dans cet itinéraire très fouillé, remarquable synthèse, en 27 pages qui ne supportent aucun résumé, d'un cheminement multi-séculaire (42).

Les dominantes de la mystique juive.

"Le judaïsme post biblique, en attente de la réalisation des Promesses, fut traversé, au cours de son histoire, par de grands courants mystiques. Dans ce climat profondément monothéiste, tout centré sur l'alliance entre Dieu et son peuple, c'est le mystère même de la Dété dont les mystiques juifs auront soif de vivre. Leur démarche reste dans le prolongement de la liturgie synagogale, et se justifie par l'idée que Dieu non seulement a transmis un message aux hommes, mais s'est révélé Lui-même sous le voile mystérieque des Écritures. C'est donc le sens caché de l'Écriture qui pourra découvrir, à qui parvient à le pénétrer, 'les secrets de Dieu.

Deux courants principaux jalonnent l'histoire de la mystique juive. L'un met l'accent sur l'ésotérisme et la gnose, l'autre reste caractérisé par un "piétisme" et la dominante du sentiment religieux" (43).

Le premier courant semble avoir été représenté, dès le VIème siècle, par les évocations théurgiques et la technique de la "mystique de la merkâbâh", gnose "où sont mis en valeur la notion de "sphère de la divinité", les deux mystères de la création et du mal, la conciliation des attributs divins et de l'Unicité divine (44).

Au cours des XIIème-XIIIème siècle se forma, dans les centres de Provence et de Gérone en Espagne, la kabbale classique, que "jamais le judaïsme officiel ne songera à récuser" et qui "sera agréé par la piété populaire". "La kabbale reste centrée sur le culte de la Tôrah". Le très célèbre "Séfer ha-Zôhar, le Livre de la Splendeur" compare la Tôrah "à une pucelle de merveilleuse beauté, qui est cachée dans une chambre dérobée du château, et qui a un amoureux. L'amoureux, c'est le kabbaliste, attaché au mystère de la Parole. Le texte sera constamment interrogé selon des vues de théosophie sapientiale qui ne sont pas toujours d'origine juive ; la gnose chrétienne hétérodoxe et certaines tendances extrêmes du mysticisme musulman sont passées par là. Mais il est remarquable que, sous le traitement des allégories ou des mythes, le Zôhar place au centre de son système éthique le continuel attachement ou adhésion à Dieu, le devêqûth. La kabbale classique d'Espagne, commente avec raison M. Georges Vajda, a mis très fortement l'accent sur le salut individuel, aux dépens quelques peu des traditions messianiques" (45).

Au XVI^{ème} siècle, après l'expulsion des juifs d'Espagne, Isaac Luria donne à la kabbale une orientation plus eschatologique. Il "centrera sa vision du monde sur la notion du *çimçum*, contraction, retrait (de la Divinité) à partir d'un point central ; et l'opposition du mal et du bien s'explique par un dualisme qui trouverait sa source en Dieu même. Le salut individuel se transcrit comme la rédemption du microcosme (humain) dans le macrocosme (le Tout), et le macroanthropos (le Dieu vivant). Il s'opère par le *tiqqûn*, retour des âmes individuelles en l'âme adamique primordiale, l'Homme Parfait, l'Adâm Kâdmon. L'observance des préceptes de la Tôrah revêt un sens symbolique qui, pour le corps humain, ce lieu d'exil de l'âme, a valeur purificatrice ; cependant que la destinée humaine, en quête de purification totale, se déploie dans la transmigration des âmes (admisses déjà par la kabbale classique)" (46).

"Les déviations ultérieures ne doivent pas nous masquer que la kabbale classique de Provence et d'Espagne, comme la kabbale de Luria, est d'abord une recherche de la pénétration du mystère de la Dété et de la Sainteté divine. Elle en demande la voie à une spéculation intuitive savoureuse sur les phrases, les mots, les lettres et le moindre signe de la moindre lettre de l'Écriture. Une très grande place sera faite aux chiffres et nombres signifiés par les lettres. Le symbolisme des épousailles et de l'union conjugale sera souvent utilisé. Le sens sémitique de la valeur créatrice du langage entendra "réaliser", par-delà la syzygie des attributs divins, le mystère innommé de l'en-sôf, et, au-delà même de l'en-sôf, le grand Abîme du rien (aîn), anagramme du suprême "Je" (anî) divin. C'est en quelque sorte l'unification totale de soi à soi du kabbaliste qui, par l'acte unificateur (yihûd) réalisera l'ahdûth, l'Unité transcendante du mystérieux. La kabbale se trouve ainsi comme à la rencontre d'une réalisation d'unité et d'identité, vécue à la suprême pointe de l'esprit, et d'une soif de pénétrer les profondeurs du Dieu vivant. Sa limite fut peut-être d'avoir fait de la première la condition efficace de la seconde, et d'avoir attendu l'une et l'autre d'une pénétration toute gnostique et symbolique de l'Écriture" (47).

"La deuxième tendance de la mystique juive est celle du hassidisme, c'est-à-dire de la piété, de la dévotion amoureuse (hesed)" (48) : hassidisme rhénan du Moyen-Age, hassidisme polonais et ukrainien des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles.

Le premier enseigne, avec un de ses maîtres, Bayha Ibn Paqûda (XI^{ème} s.) que "l'amour est le plus haut état, le suprême degré où accèdent les hommes de Dieu. Toute une ascèse des sens et du cœur y doit préparer, tout un progrès spirituel y conduire, passant par la crainte de Dieu, et la terreur sacrée de son Mystère" (49). "Les Hassidim médiévaux axaient leur vie spirituelle beaucoup moins sur les mystères de la Transcendance que sur la Proximité divine. L'âme doit acquérir une paix stable (l'"ataraxie"), une indifférence dominatrice à l'humiliation comme à la louange. C'est à une humble contemplation de l'Infinie Omniprésence qu'elle doit s'exercer. Toute gnose cependant n'est pas écartée : la Gloire inaccessible se réfracte en la Sainteté et la Royauté divines ; qui deviennent des hypostases créées : la prière du croyant atteint le Dieu manifesté - mais l'âme de la prière va mystérieusement au Dieu caché" (50).

Le Hassidisme moderne des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, bien qu'ayant subi l'ascendant de la Kabbale, se nourrira avant tout "des valeurs de la dévotion, collective et personnelle". "Pour une large part, la source de la joie prêchée par le Besht (nom donné à Israël ben Eliézer, 1700-1760), le "voiturier des Carpathes prédicateur de ce hassidisme) s'origine dans la récitation psalmodiée et rythmée (dansée parfois), la méditation continue et l'imprégnation constante des psaumes bibliques" (51).

Les mystiques juifs, à la différence de ce qu'on rencontre en mystique indienne et en mystique chrétienne, décrivent rarement leur propre expérience. Chez eux, "la pudeur à l'égard de tout ce qui concerne la rencontre personnelle de l'âme et de Dieu reste comme une note voulue" (52). "Le mystique juif cherche à exprimer sous un voile de symboles et d'allégories les mystères divins que sa foi n'explique pas. Alors même qu'est expérimentée son Omniprésence (hassidisme) Dieu reste le Saint, le Béni, le Séparé, Celui qu'on ne saurait adéquatement nommer. Cette discrétion dans l'analyse de l'expérience vécue rend à coup sûr difficile d'en dégager la nature et le degré d'authenticité" (53).

Que cachent les symboles, les lettres et les nombres de la kabbale ? Que signifient les termes techniques du hassidisme, qui "sont, pourrait-on dire, la représentation poétique d'intuitions gnostiques portées et accentuées par un effort d'intériorisation" ? (54).

Louis Gardet cherche à en pénétrer le secret spirituel, et conclut : "Une étude attentive de la mystique juive se révélerait certainement source de richesse en mystique comparée. On peut s'attendre, en bien des cas concrets, à une complexité extrême où se mêleraient expérience spirituelle authentique et spéculations gnostiques (revêtues de riches intuitions poétiques), expérience du Soi et expérience

des profondeurs de Dieu qui est Amour. Si intellectualiste que soit souvent la mystique juive en ses modes de procéder et de s'exprimer, il ne faut pas oublier ce don à toutes les valeurs de vie intérieure tenté par un Bahya Ibn Pâqda et par le hassidisme. Il ne faut pas oublier non plus que l'origine de la kabbale, comme des écrits de Bahya, et comme du hassidisme, remonte, par delà les influences reçues, les recherches et spéculations, aux richesses à base scripturaire de la liturgie synagogale (Dieu "Père et Roi"), et à ce second verset du Shema' Israel, incessamment redit : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir" (Deut. 6,5)" (55).

La mystique musulmane.

Pour l'Islam, centré sur le Dieu unique et Un, Dieu parle aux hommes par l'intermédiaire de prophètes sur lesquels "descend" Sa révélation. Le Coran reprend, récapitule et scelle les Livres antérieurs. Il existe un Coran céleste, attribut même de la Parole ; le Coran "descendu" sur Mohammad est ce que Dieu veut en communiquer aux hommes, pour qu'ils le reconnaissent et l'Adorent, et soient guidés dans la voie droite. Car Il est le Vivant, le Miséricordieux Tout-Puissant. Dieu révèle ainsi Sa Parole. Il ne se révèle pas. Il reste caché "aux regards", dans le double mystère de sa Dété impaticipable, et de son Agir miséricordieux à l'égard de sa créature".

"Or, il y eut, dès les débuts de l'Islam, des croyants assoiffés de pénétrer le mystère de Dieu, et d'en vivre. Ce que nous appelons "mystique musulmane" c'est le tasawwuf (ou "sufisme" sous une forme européanisée)... Ce fut à l'origine la recherche d'une règle de vie, non point en rupture du Coran, mais dans l'approfondissement et l'intériorisation de son message" (56). Dès le premier siècle de l'hégire, des "sermonneurs", "dévots", "pleureurs", "ascètes" surent créer et animer des courants de piété populaires. On peut dire, de ce point de vue, que le sùfisme fut à l'origine un phénomène proprement islamique" (57). Des influences nombreuses et variées, sans doute, s'exercèrent sur lui, iraniennes, chrétiennes, indiennes. "Le sùfisme des premiers siècles" n'en reste pas moins "l'une des virtualités offertes à la foi musulmane, et c'est à l'intérieur de l'Islam que se noua le drame qui devait marquer toute l'histoire du tasawwuf" (58).

Au début, le milieu sùfi et le milieu traditionniste, attaché aux traditions de Mohammed et de ses Compagnons, se recoupèrent souvent. Aucune poursuite légale ne s'exerça contre Hasan Basrî (m. 110 H. /728) qui fut en quelque sorte le fondateur du sùfisme, et qui célébrait un constant désir amoureux ('ishq) du Seigneur" (59). "L'attachante figure de Rabi'a de Basra" (m. 185 H. /801), chante de l'amour désintéressé (hubb) de Dieu", illustra le IIème siècle H (60). Au siècle suivant, la démarche d'Abû Yazîd al-Bîstamî, paysan iranien, "passe par un vide qui rappellerait plutôt le yoga que le rien de Jean de la Croix" (61), "recherche d'identité par radicale nescience intellectuelle, qui conduisit Bîstamî, dans l'ivresse de l'extase, à des locutions théopathiques dont les futurs adversaires du sùfisme dénonceront l'orgueil"... (62).

"A la même époque, dans la Bagdad du IIIème siècle H., les juristes et théologiens commencèrent à combattre le sùfisme et à le poursuivre devant les tribunaux" (63). L'opposition des docteurs de la Loi "porta directement sur l'amour de Dieu et l'amour mutuel de Dieu et de l'Homme : Dieu, disaient-ils, est l'objet d'adoration, non d'amour, car l'amour suppose toujours "concordance", et point de concordance entre le Créateur et la créature... Plus profondément : Dieu, pour le musulman, a révélé sa Parole, mais ne s'est point révélé en Sa Vie Intime. C'est donc vers un au-delà de leur foi explicite que s'avançaient les sùfis. L'expérience spirituelle devient dès lors le seul guide et le critère ultime. Les juristes et théologiens n'avaient-ils pas conscience de défendre la Communauté musulmane, en son acte même de remise totale (islam) à Dieu inaccessible ?" (64).

La persécution dont furent victimes les Dhû 1-Nûn Misrî, les Muhâsibi, les Ibn Kharrâm, les Sahl Tustarî, les Nûri, les Junayd n'empêchèrent point le mouvement sùfi d'atteindre un sommet" "dans la bouleversante aventure" d'Al-Hallâj (244 H. /858-309 H. /922), plusieurs fois emprisonné et finalement exécuté. Al-Hallâj pose au cœur de la Communauté musulmane la "question... même de l'amour divin, de l'essentiel Désir" (65), selon son propre vocabulaire. "Hallâj a vu clairement et expérimenté qu'il existe un état d'esseulement clos (tafrîd) dont les feux enivrent, mais qui enferme le mystique dans la richesse comblante de son Moi. Et que la voie vers la grande Solitude divine (ifrâd) en qui tout est mystérieusement redonné, est un esseulement ouvert (infirâd) où l'âme se dépouille et s'esseule par amour, pour être transformé en l'Amour divin. Cet élan d'amoureux Désir où se consomme l'union exige que soit dépassée et renoncée l'ivresse de l'esseulement clos.

"Or, la souffrance, seule ouvre le chemin, souffrance qui est un don de Dieu, et qui doit être vécue comme telle. "L'amour de Dieu pour l'homme, c'est qu'Il se fasse Lui-même son épreuve". Hallâj, au long de sa vie, les derniers temps surtout, semble avoir prévu sa condamnation et son

supplice" (66). Après sa mort, "il eut ses dévots... Il eut aussi de farouches détracteurs, même parmi les sûfis, et il reste, pour nombre de réformistes contemporains, le maqtûl, le "tué" par la juste application de la Loi" (67).

Nous ne pouvons suivre pas à pas Louis Gardet dans sa présentation des élaborations postérieures du sûfisme : effort réflexif du IV^{ème} siècle H. (X^{ème} s.) sur les témoignages des premiers soufis, accréditation du sûfisme "comme connaissance religieuse reconnue" grâce à l'œuvre de Ghazâlî (V^{ème} s. H. /XI^{ème} s.) brève présentation des plus notables sommes et traités mystiques des siècles suivants (Ibn al-Fârid, Ibn 'Arabi, Jâlâl al-Din Rûmi, Ibn Sab'in, Ibn 'Abbâb de Ronda, 'Abd al-Karim al-Jili) (68).

Au VI^{ème} s. H. , les cercles sûfis commencent à s'organiser en confréries hiérarchisées. A partir du IX^{ème} siècle H. , (XIV^{ème} s.), elles répandent en de larges couches populaires leurs "exercices" (dhikr, poses et attitudes physiques, en certains cas même usage de la drogue). "Nées du sûfisme, on peut dire que les confréries, au XIX^{ème} siècle, en consommèrent la décadence" (69). En raison de leurs "compromissions politiques" et de "leurs recherches d'états extatiques artificiels", les confréries (turuq) "seront considérées par les réformistes modernes comme une dangereuse déviation de l'Islam. C'est elles d'abord que vise la désaffection, voire l'opposition du renouveau musulman à l'égard de la mystique. Les distinctions commencent à être faites cependant ; et tandis que certaines confréries font un effort réel de rénovation, les grandes œuvres littéraires du sufisme sont volontiers éditées et étudiées" (70).

Louis Gardet termine sa présentation de la Mystique musulmane par le bref examen de "quatre questions qui intéressent le sûfisme dans son ensemble".

Il relève d'abord deux grandes tendances de la Mystique musulmane : wahdat al-shuhûd, wahdat al-wujûd. La première tendance, représentée par Hasan Basri, Rabi'a, Al-Hallâj, et, avec des nuances, Ansâri, centre la vie mystique sur la présence de Dieu dans le cœur fidèle, en lequel Il "Se témoigne Lui-même à Lui-même. Être uni à Dieu, c'est devenir un (ittihâd) avec Lui, non point par substance ou essence, mais par amour, jusqu'au suprême "Je" qui, sans le détruire, entend consommer le dialogue dans l'unité" (71). A la deuxième tendance appartiennent Bistâmî et, à partir d'Ibn 'Arabi (VII^{ème} siècle H/XIII. s.), "la dominante du sûfisme postérieur". Il s'agit alors de la "recherche intense d'unité ontologique", non plus par le moyen de l'amour, mais par celui de "la négativité vécue de toute saisie distincte", en raison, précisément, du wahdat al-wujûd, c'est-à-dire de "l'Unicité de l'Etre (ou de l'Existence)" (72).

Mus par leur "souci de psychologie spirituelle réflexive", les sûfis ont jalonné la route de l'ascension mystique par une série d'étapes, dont l'agencement varie selon les auteurs, les écoles, les expériences personnelles". "Il est à noter que l'amour est le plus souvent une étape intermédiaire, rarement le sommet" (73). Un exemple, d'après le Kitâb al-Luma' de Sarrâj : "attention constante, proximité, amour, crainte, espérance, désir, intimité, tranquillité dans la paix, contemplation, certitude" (74).

La "méthode d'oraison" préconisée par les sûfis est centrée sur le dhikr ou le fikr. "Le terme dhikr veut dire d'abord remémoration (constante) de Dieu. Il devint très vite synonyme du procédé de cette remémoration : répétition inlassable et rythmée du Nom divin (Allâh), ou de l'un de Ses plus beaux Noms (Vivant, hayy ; Subsistant, qayyûm, etc.), ou de la première partie de la profession de foi (point de divinité - si ce n'est Dieu, lâ ilâh illâ Allah)... Le but est de créer un monodéisme sur l'Objet du dhikr, et de hâter ou susciter la venue des états spirituels" (75). "Hallâj, qui connut et pratiqua le dhikr, semble lui préférer le fikr ou réflexion méditative, et s'être méfié de l'aspect technique de l'invocation inlassablement scandée" (76).

Un mot enfin sur le "vocabulaire sûfi". Louis Gardet se contente de le signaler en renvoyant le lecteur aux ouvrages spécialisés. "La langue arabe, consonantique et centrée sur le verbe, se prête admirablement à saisir des états spirituels dynamiques, transients. Le souci de les exprimer fut vif chez les mystiques musulmans. Un vocabulaire de termes techniques se forma, qui rend à la fois difficile et si attachante la lecture des textes. Et ces termes furent, pour la plupart, adoptés sous leur forme arabe par les écrits mystiques rédigés en persan ou en turc... Notons cependant que les termes techniques du sufisme. reçoivent leur pleine signification du contexte de chaque auteur et du type d'expérience analysée" (77).

Conclusion (78).

"En écoutant les mystiques d'Orient et d'Occident, nous avons été amené à distinguer dans les analyses et les descriptions proposées, deux types d'expérience : selon que le mystique s'engage, par une drastique rétorsion de soi sur soi, vers le "silence des origines" et le retour à la "nature originelle" de l'esprit ; ou selon qu'il tend, par amour envers un Autre aimé plus que soi-même, à l'union avec le Dieu de la révélation et de la foi, "connu comme inconnu". - En chacun ou presque chacun des climats religieux interrogés, nous avons rencontré l'une ou l'autre démarche, typique ou atypique, et selon les dominantes variées.

De telles distinctions sont-elles contraignantes ? Ne pourrait-on être tenté d'y voir autant de transpositions d'une expérience radicalement identique ? Cette opinion n'est pas rare parmi les historiens des mystiques ou parmi les mystiques eux-mêmes. Nous avons alors affaire à deux lignes interprétatives.

1) Ceux pour lesquels l'Absolu recherché et atteint est la réalité cachée et ineffable de toute Existence (avant tout les maîtres de l'hindouisme et du bouddhisme) interpréteront l'expérience des profondeurs de Dieu décrite par les mystiques monothéistes comme une saisie de ce même Absolu - mais que les croyances religieuses encomrent encore de discours et d'images. Des Swâmis indiens entreprirent d'expliquer saint Jean de la Croix par le yoga, et leur préférence ira comme naturellement aux non-distinctions de la mystique rhéno-flamande ou à l'"Unicité de l'Être" sûfie. Les révélations prophétiques se présentent à eux comme des méthodes de spiritualité, des voies diverses qui peuvent mener chacune au but, mais à la condition d'être dépassées. Elles sont enfermées encore dans la sphère du relatif. Ce sont des voies plus accessibles (et moins directes) que l'arrêt yogique de toute fluctuation mentale. Il faut y encourager, voire y guider ceux qui en ont besoin. Elles sont autant de bhakti-yoga, qui déboucheront à leur sommet, pour qui peut y parvenir, sur l'ultime réalisation d'identité et d'unité transpersonnelles. Cette attitude n'est pas sans rencontrer de ferventes adhésions en Occident : l'accent, en ce cas, sera mis volontiers sur des ressemblances phénoménologiques au long des voies parcourues (79).

2) Par contre, l'homme qui engage toute sa destinée sur la foi en un Dieu révélé fera fréquemment de l'union à Dieu par amour le seul type achevé de l'expérience mystique. Dès lors, l'expérience du Soi ou la saisie de la "nature originelle" en seront à ses yeux comme une réalisation atypique, du moins non explicitée. Des théologiens de chrétienté ont aujourd'hui brillamment soutenu cette thèse. Nous songeons par exemple à Dom Le Saux ou à Dom Bède Griffith en Inde, au P. Lassalle pour le zen japonais. La grâce divine étant offerte à tout homme au cœur droit, elle sera là présente en l'effort de spiritualisation de l'âme, pour lui faire atteindre, dans le silence de l'apophase, ce Dieu qu'elle ne sait pas encore nommer. Renversant en quelque sorte les termes de l'opinion précédente, les mystiques indiennes ou bouddhistes deviennent comme des formes atypiques, voire l'étape initiale de la mystique chrétienne, qui trouvera d'ailleurs son achèvement dans la Wesensmystik bien plus que dans la mystique de l'union. Et le spirituel chrétien aura tout à gagner à s'initier aux procédés du yoga ou du zen, qui lui apporteront l'appoint et le perfectionnement de leur technique et de leur psychologie éprouvées.

Ces deux lignes d'interprétation sont séduisantes à coup sûr. Elles semblent offrir, à travers la diversité des cultures religieuses, la possibilité d'un langage unique. Mais il faut reconnaître qu'elles ne peuvent être vraies en même temps, qu'elles s'excluent l'une l'autre. Si le croyant monothéiste maintient que son expérience spirituelle conduit au Dieu de sa foi, pourra-t-il ne voir en cette expérience qu'une approche relativisée d'un Absolu indifférencié ? - Par ailleurs, un mystique d'Orient, yogin ou disciple du zen, pourra-t-il accepter que son expérience, à ses yeux totalisante et comblante, ne soit qu'une forme atypique, ou même un stade préparatoire de l'union à un Dieu personnel ? Dans l'un et l'autre cas, l'unité de langage n'est-elle pas illusoire.

En fait, admettre deux types d'expérience mystique – l'une où est atteint, en pure nescience intellectuel, l'exister de l'âme comme esprit, l'autre où, dans l'hypothèse de Dieu se révélant, c'est Dieu qui, par sa grâce, s'unit l'âme fidèle – admettre ces deux types d'expériences, ce n'est aucunement déprécier l'une ou l'autre. C'est reconnaître à l'une et à l'autre sa spécificité, par la voie et vers le terme qui lui sont propres.

Ce n'est pas minimiser la première que de la dire aux pouvoirs de forces spirituelles que l'âme humaine possède en son être le plus profond. C'est en un sens l'universaliser. C'est montrer que, si elle fut la dominante d'un climat religieux déterminé (l'Inde), elle transcende tout climat religieux ou

culturel. Le Pr. Zaehner le souligne avec perspicacité par ses analyses de "cas spontanés" : les deux célèbres "instants" de Marcel Proust, au début et à la fin de la quête du "temps perdu et retrouvé", des textes de Tennyson (à travers William James), de Jung, de F. Reid, une lettre de Miss Dorothea Spinney de Felden, d'autres encore (80). Il est remarquable qu'aucun de ces témoignages d'Occident ne se réfère vraiment à une transcendance extra-mentale. Ce qui apparaît d'abord, c'est une immédiateté qui souligne un au-delà de tout conditionnement temporel, spatial, discursif, et réalise "une paix et une joie sans mesure". Proust, malade et angoissé par la mort, gardera le souvenir d'une source d'immortalité où le "mot mort" n'a plus de sens ; le poète Tennyson, d'une identité de son moi et de l'"Illimité" ; Miss Spinney, d'un Réel brusquement vécu dans une sur-conscience inexprimable.

S'il est vrai que la mystique par voie d'immanence est liée à la nature de l'esprit humain, c'est à elle, on peut s'y attendre, que renverra le plus souvent le surgissement inattendu des "cas spontanés". En trouverions-nous l'équivalent eu égard à l'expérience des profondeurs de Dieu? Il faudrait interroger de ce point de vue maint récit de conversion. Un témoignage entre bien d'autres ne nous est-il pas donné par André Frossard dans son livre récent *Dieu existe, je l'ai rencontré* (81) ? Il serait significatif de comparer les confidences de Frossard et celles, par exemple, de Proust ou de Miss Spinney. Ces deux derniers cas, en dépit de leurs transcriptions différentes, nous disent, l'un et l'autre, la rupture de toute contingence empirique - vers un absolu qui est, en son acte existentiel, le "Je" ou "Cela" (l'"Illimité" de Tennyson) que l'homme expérimente alors comme la nature ineffable de son être. - C'est la venue bouleversante d'un Autre, d'un Hôte inattendu, une "rencontre", qu'André Frossard éprouve - en une affirmation d'existence et de foi qui prolonge et parfait la rencontre. Deux lignes expérientielles, qu'on ne saurait réduire phénoménologiquement l'une à l'autre.

A coup sûr, pour qu'une expérience d'union à Dieu par amour ait sa signification authentique, elle suppose l'existence extra-mentale d'une Réalité transcendante, qui n'est pas en sa nature celle de l'esprit humain, bien que lui restant immanente par une double présence d'immensité et de grâce. Si Dieu Créateur et Sauveur (au sens le plus exigeant) n'existait pas, l'interprétation réductrice des Swâmis indiens que nous rappelions tout à l'heure deviendrait la seule possible. Une expérience d'union mystique à Dieu tel qu'Il est en Lui-même suppose que Dieu existe en son Mystère transcendant, qu'Il a créé toute chose non par émanation nécessaire, mais par son libre Vouloir et sa Sagesse, et qu'Il a pourvu par sa Miséricorde au salut de sa créature spirituelle.

Pour nous en tenir à un plan descriptif : nous avons, au début de ces pages, relevé les notes communes à toute expérience mystique, quel qu'en soit le type ; peut-être pouvons-nous maintenant les compléter par des notes différentielles. L'expérience du Soi (ou de "Cela" qui est Absolu indifférencié) s'opère par une voie de nescience qui est une drastique dénudation de tout l'être ; elle requiert une technique spirituelle, efficace - comme toute technique - sur le plan qui lui est propre. Elle porte en elle sa complétude, son terme est éprouvé comme la saisie d'un absolu comblant. - L'expérience des profondeurs de Dieu s'opère, dès l'origine, par une voie de nescience qui est celle de l'Amour envers un Autre, aimé plus que soi-même, et dont la grâce doublement gratuite (car le don de l'être est déjà grâce) est le "moteur principal" de la rupture de tout lien égoïste et égotiste avec le créé. Et s'il y a des "méthodes d'oraison", il n'y a pas, pour entrer dans le Mystère de la Vie divine, la technique efficace. L'âme ne se retrouve pas en sa "nature originelle", elle est transformée en l'amour de Dieu. L'expérience pourtant ne porte pas en elle-même sa complétude, elle reste ouverte sur un Au-delà, dans l'espérance d'une Vision unitive et inamissible.

Sur un plan existentiel, il est certain que ces deux types d'expérience interféreront plus d'une fois, au moins inchoativement : car c'est toujours d'une expérience spirituelle qu'il s'agit, et l'homme, par nature, est un esprit en condition charnelle. Chaque ligne, et dès le départ, a sa finalité propre. Mais peut-être la transformation de l'âme en l'amour de Dieu ne va-t-elle pas, par surabondance, sans la connaturaliser plus intimement à ce qu'elle est par nature, dans les sources de son être. Et s'il est un Dieu Créateur et Sauveur, l'expérience du Soi, poursuivie jusqu'à l'en-stase en l'acte premier d'existence, ne restera-t-elle pas, dans un cœur droit et humble, comme éveillée à accueillir la grâce de la Source créatrice et salvifique ? Il n'y a plus là de chemin, ni de technique opérante ; mais peut-être, dans le secret et le silence, une rencontre - par-delà l'identité reconquise de soi à soi.

Ces hypothèses explicatives demanderaient de longs développements - et devraient se ravitailler aussi bien en anthropologie qu'en philosophie et théologie. Elles peuvent être, à coup sûr, discutées et creusées. Nous nous sommes efforcés à les situer aussi près que possible de témoignages entendus. Elles soulignent du moins, nous semble-t-il, l'importance du fait mystique dans l'histoire des religions. Le sens de la destinée humaine y est engagé".

NOTES

1. Texte intégral du chapitre I.
2. Extraits du chapitre II.
3. p. 11.
4. p. 12.
5. p. 11.
6. p. 11-12.
7. p. 12.
8. p. 14.
9. p. 14-15.
10. p. 17.
11. p. 19.
12. Traduit en français (Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1965) sous le titre *Inde, Israël, Islam*.
13. p. 20-21.
14. p. 21.
15. p. 22 ; citation de ZAEHNER, op. cit. , trad. franç. , p. 97.
16. p. 24.
17. p. 27.
18. p. 27.
19. p. 28.
20. p. 32-33.
21. p. 37.
22. p. 38.
23. p. 39.
24. p. 40.
25. p. 41.
26. p. 42.
27. p. 43.
28. p. 43.
29. p. 44.
30. p. 44.
31. p. 45.
32. p. 47.
33. p. 48.
34. p. 49.
35. p. 50.
36. p. 51.
37. p. 51.
38. p. 52-53.
39. p. 53-54.
40. p. 54.
41. p. 55.
42. pp. 57-84. On notera avec intérêt dans ces pages, le rapprochement entre certaines techniques chrétiennes de prière et de recueillement et des techniques analogues de l'hindouisme, du bouddhisme, de l'Islam. Particulièrement suggestive l'étude du cas de Maître Eckart, chez qui on peut constater "une constante non distinction entre la voie d'immanence par en-stase radicale, et la voie de grâce vers le Dieu Un et Créateur de la révélation, dans l'union intentionnelle de foi et d'amour ; cf. pp. 69-72.
43. p. 85.
44. p. 86.
45. p. 87.
46. p. 88.
47. p. 89.
48. p. 89.
49. p. 90.
50. p. 91.
51. p. 92.
52. p. 93.
53. p. 93.
54. p. 94.
55. p. 97-98.
56. p. 99-100.
57. p. 100.
58. p. 100.
59. p. 100-101.
60. cf. p. 101.
61. p. 101.
62. p. 102.
63. p. 103.

64. p. 103.
65. p. 105.
66. p. 105-106.
67. p. 107.
68. cf. pp. 107-111.
69. p. 112.
70. p. 112-113.
71. p. 113.
72. cf. p. 113-114.
73. p. 114.
74. p. 114.
75. p. 114-115.
76. p. 115.
77. p. 116.
78. Texte intégral des pp. 117-123.
79. Tel le rôle du "vide" ; cf. *Hermès* (vol. Collectif), n° 6, *Le Vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*, Paris, 1969.
80. Cf. R. C. ZAEHNER, op. cit. , p. 113-115, et *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1957, chap. III-V. On y pourrait joindre, bien que plus élaboré, le "Journal intime" de Geneviève LANFRANCHI, cf. *Hermès*, 6, op. cit. , p. 279-289, etc.
81. Paris, éd. Fayard, 1969.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE (pp. 125-126)

Avant tout, se reporter aux textes et aux ouvrages mentionnés dans ce livre.

Y joindre notamment :

a) Ouvrages d'ordre général.

- | | |
|------------------|---|
| Joseph MARECHAL, | <i>Études sur la psychologie des mystiques</i> (2 vol.), Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1938. |
| Rudolf OTTO, | <i>Mystique d'Orient et mystique d'Occident</i> , (trad. de l'allemand), Paris Ed. Payot, 1951. |
| Louis GARDET, | <i>Expériences mystiques en terres non chrétiennes</i> , Paris, Ed. Alsatia, 1953. |
| A. RAVIER, | <i>La mystique et les mystiques</i> (ouvrage collectif), Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1965. |

b) Mystique indienne.

- | | |
|----------------|---|
| Mircea ELIADE, | <i>Le yoga, immortalité et liberté</i> , Paris, éd. Payot, 1954. |
| Lilan SILBURN, | <i>Le Vijnâna, Bhairava</i> , texte (tântrique) traduit et commenté, Paris, Ed. de Boccard, 1961. |

Oeuvres (en anglais ou en traduction française) de VIVEKANANDA, RAMANA MAHARSHI, AUROBINDO GHOSE.

c) Bouddhisme.

- | | |
|-----------------|---|
| EVANS-VENTZ, | <i>Le yoga tibétain et les doctrines secrètes</i> . trad. de l'anglais par M. LA FUENTE, Paris, Ed. Adrien Maisonneuve, 1948. |
| Eugen HERRIGEL, | <i>La voie du Zen</i> , (trad. de l'allemand), Paris, Ed. G. P. Maisonneuve, 1961. |

Henri de LUBAC, *Amida*, Paris, Ed. du Seuil, 1955.

H. H. COATES and Ruygaku ISHIZUKA, *Hônen, the Buddhist Saint*, Kyoto ; Chinin, 1925.

d) Mystique chrétienne.

PSEUDO-DENYS, *Œuvres complètes*, trad. et notes de Maurice de GANDILLAC, Paris, Ed. Montaigne, 1943.

Maître ECKART, *Traité et Sermons*, avec une introduction de M. de GANDILLAC, Paris, Ed. Montaigne, 1924.

Fr. J. B. P. , *Hadewijch d'Anvers*, Paris, Ed. du Seuil, 1954.

Jean ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1966.

Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1968.

Lucien Marie, O. C. D. , *L'expérience de Dieu* (actualité du message de saint Jean de la Croix), Paris, Ed. du Cerf, 1968.

e) Mystique juive.

G. G. SCHOLEM, "Devekuth or communion with Got in Hasidism", art. in *The Review of Religion*, janvier 1950, Columbia University Press.

Georges VAJDA, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, Ed. Vrin, 1957.

Martin BUBER, *Les récits hassidiques* (trad. de l'allemand), Paris, Ed. Plon, 1963.

f) Mystique musulmane.

Roger ARNALDEZ, *Hallâj ou la religion de la croix*, Paris, Ed. Plon, 1964.

R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921.

Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Ed. Flammarion, 1958.

(N. B. - Pour mémoire : les ouvrages bien connus et déjà anciens de Henri DELACROIX, William JAMES, Jean BARBUZI, Pierre JANET, etc.).



| |
|--|
| S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74 |
|--|