

122

expérience mystique et dieu de jésus

**lumière
&
vie**

**nelly beaupère
henri bourgeois
pierre-réginald cren
christian duquoc
michel gillet
andré neher**

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Comité de Rédaction

Nelly Beaupère, Bruno Carra de Vaux, Jean Chabert, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, François-Marie Genuyt, Michel Gillet, Jean Guichard, Jean-Pierre Monsarrat.

Direction : Alain Durand

Secrétariat de Rédaction : Bruno Carra de Vaux

Secrétariat administratif : Marie-Dominique Prévot

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1^{er} janvier et comportent cinq numéros.

France : normal 52 f ; soutien 60 f ;
solidarité 100 f.

Etranger : normal 62 f ; soutien 70 f ;
solidarité 100 f.

Belgique

Office international de Librairie,
Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas

H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht,
Haarlem C. C. P. : 85843

Italie

Edizione Paoline, libreria internazionale,
via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma,
C.C.P. : 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100
Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.

Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 francs de timbres.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 Lyon

tél. 37-49-82 — c. c. p. Lyon 3038,78

sommaire

expérience mystique et dieu de jésus

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 2
lumière et vie | la trame d'une vie |
| 5
nelly beaupère | l'inexpérience de dieu |
| 18
pierre-réginald
cren | quand les mystiques parlent de dieu |
| 36
andré neher | l'expérience mystique de Moïse |
| 48
henri bourgeois | signification culturelle de la mystique |
| 66
michel gillet | parole de dieu et corps de plaisir |
| 77
christian duquoc | le dieu de jésus |
-

les livres

- | | |
|----------------------------|-----------------------|
| 89
dominique dye | chronique de liturgie |
|----------------------------|-----------------------|

la trame d'une vie

« Mystiques » : ce mot évoque pour les uns des personnages étranges, enfermés dans leur univers intérieur, adonnés à des expériences qu'accompagnent des phénomènes bizarres, détachés des situations concrètes de la vie quotidienne, utilisant volontiers le langage de l'amour mais pour désigner tout autre chose que l'union de l'homme et de la femme, ou bien un langage si abstrait qu'il est bien difficile au commun des mortels d'en comprendre la signification. Pour d'autres, au contraire, les mystiques seraient les nouveaux maîtres grâce auxquels notre monde pourrait à nouveau respirer : aliénés dans des préoccupations toujours plus matérielles, soucieux avant tout de promotion sociale ou d'action politique, nous aurions perdu ce que les mystiques viennent précisément nous rappeler : la dimension contemplative, intérieure et invisible de l'existence humaine. Il serait temps, pour trouver une issue à la crise que traverse notre société, que nous retrouvions enfin ces espaces oubliés.

Ces deux façons de voir, assez largement répandues, risquent d'oublier l'une et l'autre ce que les mystiques chrétiens s'épuisent à désigner et qui fait, à leurs yeux, le prix de leur « expérience » : une certaine présence de Dieu. Il ne s'agit pas — du moins pour les mystiques auxquels ce numéro est consacré, qui appartiennent à la tradition judéo-chrétienne — de faire l'expérience d'une « dimension fondamentale de l'existence humaine » que nous aurions oubliée, d'explorer directement pour elles-mêmes les richesses insoupçonnées d'un monde du cœur et du corps dont notre mentalité rationaliste et technicienne nous aurait éloignés. Certes, tout cela se trouve en jeu dans l'expérience mystique, mais le mouvement qui la meut n'est pas orienté vers la découverte de ces espaces directement pour eux-mêmes. Lorsque les mystiques sont utilisés de nos jours pour la recherche d'un « nouvel art de vivre » ou d'un « nouvel humanisme », ne dépouille-t-on pas leur expérience de ce vers quoi elle est tendue et qui la justifie à leurs yeux : la désignation d'un Autre qui, plus présent que tout objet ou toute personne, n'est pas en lui-même une di-

mension du monde ou de l'homme. Cet Autre est si peu réductible à un objet qu'on ne peut parler d'expérience de Dieu que dans l'indication de son absence. Dieu n'est Dieu qu'en se dérochant comme objet. La richesse des sensations, des images et des concepts est d'autant plus grande dans le langage mystique qu'il s'agit d'indiquer avec plus de force que Dieu est « Néant » de tout ce qui est indéfiniment nommé par les hommes.

Cette négation de l'« objectivité de Dieu » ne correspond pas chez les mystiques chrétiens à une expérience qui flotterait quelque part sans amarre entre ciel et terre : elle s'enracine au sein d'une existence quotidienne dont le service du pauvre et l'amour du prochain restent l'axe décisif. La pratique réelle de la charité évangélique garde à leurs yeux une priorité absolue sur la recherche de tout « état d'âme » particulier. L'inconditionnalité de l'amour pour le plus petit d'entre les hommes indique le sens véritable de la négation qu'ils opèrent de l'objectivité de Dieu. Il y a là un rapport inhérent au christianisme : Dieu est d'autant plus « Néant » que notre relation à Lui a pour critère décisif notre pratique réelle à l'égard des hommes.

Si tel est bien l'un des messages que les mystiques chrétiens ne cessent de délivrer, on peut percevoir à quel point l'isolement dans lequel ils se trouvent cantonnés par rapport à l'ensemble des croyants peut être dangereux : ne serait-ce pas le signe que nous autres « chrétiens moyens », préférons habituellement disposer de Dieu comme d'un Objet, alors qu'il n'a d'autre visage objectivable que celui, innombrable, des hommes rejetés ? La marginalisation des mystiques chrétiens nous permet de croire en un Dieu plus anodin, en un Dieu qui serait connaissable à la façon d'un objet, alors qu'il est devenu chaque jour plus inconnaissable et plus désirable pour ceux qui ont accepté de perdre son visage. Faire l'« inexpérience » de Dieu cesse alors d'apparaître comme le privilège de quelques chrétiens étranges : elle est une trame susceptible de traverser la vie quotidienne menée à la suite du Christ.

du religieux aujourd'hui

COLLOQUE du 22 au 31 août 1975, sous la direction de M. DE CERTEAU, H. DES-ROCHE, H. GOUHIER, au Centre culturel international de Cerisay-la-Salle, 50210, France.

Le colloque se propose de mettre en présence des témoignages et des réflexions sur les sciences religieuses et leurs expressions contemporaines. Les communications seront autant de portes ouvertes sur les mutations qui affectent le phénomène religieux.

Ecrire à : C.C.I.C., 27 rue de Boulainvilliers - 75016 Paris

Nous remercions tous ceux qui ont bien voulu répondre à notre appel en prenant un abonnement de solidarité ou de soutien, en offrant un abonnement pour une autre personne, en nous envoyant des adresses, etc.

Ne pouvant répondre à chacun en particulier, nous exprimons ici notre reconnaissance à tous.

ont collaboré à ce numéro

Nelly BEAUPÈRE, du Comité de rédaction de *Lumière et Vie*.

Pierre-Réginald CREN, Centre Saint-Dominique, La Tourette.

André NEHER, exégète, professeur honoraire à l'Université des sciences humaines, Strasbourg.

Henri BOURGEOIS, professeur au Séminaire Saint-Irénée, Lyon.

Michel GILLET, psychiatre, du Comité de rédaction de *Lumière et Vie*.

Christian DUQUOC, du Comité de rédaction de *Lumière et Vie*.

l'inexpérience de dieu

La mystique est à la mode. Cela se comprend : notre temps a besoin d'« autre chose »... Mais cela inquiète : comme du prophète évoqué par les Béatitudes, que penser du mystique dont tout le monde dit du bien ? En fait, s'il est vrai, il ne peut justement que déranger tout le monde, et l'institution. Nous avons la fringale de l'expérience : le mystique atteste que Dieu ne s'expérimente pas, à moins d'être une idole à travers laquelle on ne quête finalement que soi. Son témoignage nous invite à l'humble reconnaissance de nos limites. Au rebours de toute mégalomanie, de tout rêve d'évasion, il nous renvoie à notre condition réelle d'hommes. Les plus hautes formes du mysticisme ne sont que la logique extrême du charisme le plus commun : la charité qui, dans le quotidien, inspire le don de la vie pour les frères. Son service est de susciter le silence où puisse se faire entendre la voix de l'espérance.

Le spirituel se porte bien aujourd'hui. On en demande, on en offre, on en trouve. Des groupes de prière naissent un peu de partout... On se presse dans certains lieux privilégiés ou autour de certains « gourous » détenteurs d'une connaissance ou d'une expérience dont ils ne sont pas avares... Bref, la « mystique » réapparaît. On en est à l'éminente dignité du spirituel après celle des pauvres, du travail, de la fête, etc.

Les évêques se réjouissent d'une telle résurgence. Cette constatation, à elle seule, inviterait à la vigilance. Lorsque les « mystiques » sont si bien appréciés de l'institution, on est en droit de se demander s'ils sont mystiques ou si l'institution est en train de changer... Ce qui par ailleurs n'apparaît pas.

Quoi qu'il en soit, la situation actuelle peut se comprendre. Dans un monde gonflé de techniques et où peu à peu s'éloigne la naïve croyance au progrès scientifique, il est normal que l'on soit à l'affût d'« autre chose » : illumination, connaissance, expérience intérieure... C'est toujours la manifestation du même désir : celui de respirer dans l'irrespirable, de trouver un sens dans l'insensé.

De plus, dans une Eglise où les structures pèsent depuis si longtemps, comment les chrétiens n'éprouveraient-ils pas le besoin de changer d'air ? On cherche alors du côté de ce qui fut si longtemps brimé : le corps, l'instinct, le sentiment. C'est la revanche de l'irrationnel. On lui voue un culte et on assiste à des liturgies de la spontanéité et de l'immédiateté : tout se veut évident et transparent.

nelly beaupère

Inutile d'insister longuement sur ce que l'on sait déjà : les aspirations à la vie mystique partent toujours d'un lieu sociologique bien défini. Leurs complicités avec les conditions politiques d'où elles s'élèvent sont souvent manifestes et elles reflètent toujours une idéologie. Mais s'il est légitime d'analyser l'aspect politique de ces vagues de religiosité ou de spiritualité, il le serait tout autant de les considérer du point de vue de la mystique elle-même. Une telle entreprise ne manquerait pas d'audace. On ne s'y risquera pas ici. On ne fera que soulever quelques questions que pose la vie mystique à cette soudaine inflation d'expériences spirituelles et globalement à l'existence chrétienne. Que veut-on dire quand on parle d'« expérience de Dieu » ? En quel sens peut-on entendre une aussi naïve et folle prétention ? Pour que l'attitude chrétienne trouve sa justesse, il lui est sans doute bon d'affronter le regard critique de ceux pour lesquels on s'accorde à parler d'« expérience mystique de Dieu ».

I

situation des mystiques dans l'église

Il faut revenir aux constantes qu'offre l'histoire. On sait que les mystiques ont un statut dans l'Eglise : celui de n'en pas avoir. On ne sait qu'en faire, où les caser ; ils ne sont bons à rien sinon à gêner l'ordre établi ; ils n'ont pas l'esprit de famille ; ils sont une offense au bon goût et on les soupçonne de ne pas avoir une religion très orthodoxe. Ce n'est pas hasard ou malveillance : c'est dans l'ordre de leur vocation. Ce sont d'étranges étrangers. Ils n'offrent pas comme les spécialistes de Dieu vers lesquels on accourt une image mondaine de Dieu dans laquelle on reconnaît avec bonheur le meilleur de soi-même. Ils offrent une image insolite de Dieu et à leur contact tout devient insolite : religion, liturgie, théologie, poésie. Le mystique inquiète. S'il n'inquiète pas, c'est qu'il a été assimilé à l'expérience du merveilleux. Alors que l'Eglise semble avoir la curieuse fonction de permettre à ceux qui s'en recommandent de s'habituer à Dieu et de cohabiter avec Lui sans trop de risque, il est au contraire celui qui, dans l'Eglise, par sa seule existence, affirme que c'est impossible. Depuis si longtemps qu'elle le circonscrit, l'Eglise sait qui est Dieu et ce dont elle parle quand elle parle de Lui. Il suffit qu'arrive un mystique pour qu'on se prenne à hésiter sur tous les noms familiers et qu'on ne sache plus ce dont on parle : on avait repéré Dieu... voici qu'Il devient introuvable.

C'est en réalité la chance de l'Eglise, celle de toute communauté,

d'avoir parfois au milieu d'elle quelqu'un qui vient bousculer sa cohérence, fait chavirer le langage commun et la belle entente, met en doute les certitudes acquises, quelqu'un qui met un terme aux spectacles sur Dieu, qui enlève leurs textes aux acteurs de premier ou second rôle qui les savaient pourtant si bien. On sent confusément qu'il est redoutable de rencontrer un homme au visage si nu qui vous renvoie le vôtre tout grîmé, prêt à jouer ce qu'il convient dans la cérémonie, le théâtre, le ballet, la vie... On aime les mystiques dans l'Eglise... une fois morts : ce sont les bons mystiques. Les vivants sont évidemment les mauvais. On s'en méfie, on les fait taire. Dans cet organisme sain ou qui se croit tel parce qu'il évite toute réelle agression, le mystique opérerait la plus belle des blessures : celle dont on ne peut guérir. Lorsqu'on veut maintenir au moins l'apparence de la bonne santé, on expulse ce corps étranger dont le contact, à juste titre, semble mortel. Un mystique que l'institution ecclésiastique reconnaît comme sien n'est sans doute qu'un miroir flatteur : il la rassure sur son identité. Le mystique authentique la menace. Il est, en effet, la force la plus radicale de la contestation car elle ne porte pas sur les apparences qu'une quelconque chirurgie esthétique peut rendre plus séduisantes, mais sur sa raison d'être profonde. Il accepte l'institution, va parfois jusqu'à s'en remettre à elle ; mais elle ne se confond jamais pour lui avec Dieu. Il la relativise pour aller droit à l'essentiel dont elle n'est qu'une expression. Ce genre de liberté effraie toujours. Ce n'est plus le moment avec lui de colmater les brèches comme on peut en donnant le change sur les motivations réelles. C'est l'homme le moins conciliant qui soit puisqu'il ne répète jamais qu'une seule question : qui es-tu réellement devant Dieu ? Qui est Dieu ? Qui est Dieu pour toi ?

II

le mystique et la passion infinie de dieu

Il ne s'agit pas seulement ici de la hiérarchie dont le procès est trop facile à faire, quoique toujours à refaire ; il s'agit de nous tous qui nous prétendons chrétiens et qui refusons d'avancer là où l'on perd pied, de lâcher les amarres, de nous exposer sans réserves à l'Inconnu, l'Etrange Etranger dont le mystique tait le nom plus qu'il ne le prononce mais que sa vie confesse. Nous cherchons à avoir de bonnes relations, des rapports de bon voisinage avec Dieu. Le mystique, lui, parle d'Alliance, d'Amour fou auquel il est impossible de s'habituer. Comment pourrait-on

nelly beaupère

s'habituer au visage de celui que l'on aime ? Si cela arrive par malheur, c'est que l'amour est mort et que le visage de l'être aimé s'est banalisé et a rejoint l'anonymat des autres. Ce qui le rendait unique et irremplaçable a disparu. Nous sommes devant Dieu comme devant le visage d'un amour mort. Le mystique nous rappelle que Dieu est Vivant et qu'Il ne se connaît que sous le mode de la passion, dans tous les sens du mot.

Et toute passion comporte son poids de vie et de mort, de joie et de douleur. Aimer, c'est mourir et vivre tout ensemble, dépendre de l'autre à tel point que la vie sans lui n'est pas possible. Dieu seul aime jusqu'à la passion et ce que le mystique nous apprend, c'est peut-être d'abord cela : Dieu aime avec le désir et la profondeur d'une passion infinie. Le mystique ne le sait pas pour l'avoir lu dans son catéchisme, ou entendu à un cours de théologie, mais parce qu'il vit l'étonnant, le bouleversant, l'incompréhensible, le pur paradoxe : Dieu s'éprend d'un être humain ; et la folie de cette passion est telle que tout se passe comme si l'infini Amour se rendait dépendant, se mettait à sa merci, à la merci de son amour ou de son mépris. Le mystique pressent que ce qu'il vit a valeur de symbole. Il est question de lui et de plus que lui. La singularité ici est universelle car celui dont il éprouve l'amour, mystérieux et gratuit, est le Dieu qui a conclu des noces avec l'humanité entière et qui s'est manifesté en son fils vivant et mourant pour la multitude. *« Tu as du prix à mes yeux, tu pèses lourd pour moi. Je t'aime »*, entendait Isaïe (43, 4) et entendent les mystiques de tous les temps. Grâce à lui, grâce à eux, il nous arrive parfois d'en percevoir comme un écho.

1 le dépassement de toute expérience

Le mystique s'éprend de Celui qui est épris. C'est l'aventure d'une mutuelle séduction. Devenu vulnérable à cette passion de Dieu, il ne peut plus trouver de repos en quoi que ce soit. L'infini l'a mis en route pour une marche indéfinie. Tout l'invite à aller sans cesse plus loin, à passer au-delà. Ce faisant, il porte à un point radical ce qui est le fondement de l'attitude de foi : le refus de se fixer quelque part pour y trouver ou s'y forger une image de Dieu. Il dit en effet plus volontiers : « Dieu n'est pas là... pas encore là », que : « Dieu est là ». La tentation d'identifier Dieu dans une vie est de celles dont il nous garde. S'il lui arrive de dire : « Dieu était là », c'est sans doute moins suspect que lorsque nous le disons. On ne peut confesser le passage de Dieu en une vie qu'à mi-voix, en tremblant, et sans doute au bout d'un long chemine-

ment où l'imagination n'est plus susceptible de se substituer au réel, où le désir de Dieu, épuré et dépouillé, ne se confond plus avec le désir de puissance.

Il est toujours tentant de se confier à certains « signes ». Tel événement, telle expérience sont inexplicables. Ils signalent donc de façon convaincante le passage de Dieu. Est-ce si sûr ? Est-il si naturel de lire Dieu dans la trame d'une existence ? Notre regard est-il si spontanément pur que nous ne puissions jamais douter de l'image qu'il nous donne ? Dieu seul est le garant de son passage en une vie et le mystique répugne à trouver d'autres garants que sa présence. Quel pourrait être en effet le critère décisif à partir duquel il serait possible de repérer Dieu ? Il n'y a pas de géographie mystique. Il n'y a pas de lieu ou de moment privilégiés. Aucune situation, aucun état de vie, aucun événement, aucune expérience ne peuvent se confondre avec la présence qui les déborde. Dieu trace lui-même le chemin par lequel Il vient dans une vie. Il ne se confond avec aucune des voies par lesquelles Il attire à lui. C'est pourquoi on ne Le « rencontre » pas plus dans le silence et le recueillement solitaire que dans la foule et le bruit des machines, pas plus dans la prière fervente que dans la prière impossible. Parce qu'il est Dieu, Dieu de l'univers, il ne peut être enfermé en aucun lieu, en aucun événement, en aucune expérience. La colère du prophète mystique Jérémie pourrait aujourd'hui encore éclater contre ce besoin de sécurité religieuse qui fait chercher et même trouver partout des « temples » où se communique le « divin » (cf. Jr 7, 4).

Dieu se révèle, certes, comme il veut, quand il veut, et il ne s'agit pas d'imposer une limitation à la gratuité de l'amour. Le jeu de la négation est tout aussi plaisant et tout aussi vain qu'un autre, car Dieu est au-delà de l'affirmation comme de la négation. Il est de plus naïf de penser pouvoir se passer de médiations. Mais aucune n'est en soi particulièrement nécessaire et suffisante. La rencontre de Dieu n'est pas l'histoire d'un destin, mais d'une liberté dont on peut lire, certes, la naissance au terme d'un cheminement, mais ce cheminement n'est pas en soi plus « providentiel » qu'un autre : s'il l'est, c'est que la liberté et l'intelligence d'une conscience s'y sont mesurées, affirmées, affinées. Assimiler Dieu au hasard est tout aussi dangereux que de vouloir l'enfermer dans le processus d'un raisonnement. L'irrationnel n'est pas plus Dieu que le rationnel. La vie émotive la plus raffinée soit-elle n'est pas la vie charismatique. On rencontre des obsédés d'émotions spirituelles comme des obsédés d'émois sexuels. L'objet seul a changé. En réalité, Dieu n'est pas

nelly beaupère

plus évident dans l'effervescence d'un beau sentiment que dans la rude monotonie du travail quotidien. Mais Il est toujours dans la capacité qu'Il donne à l'homme de devenir son fils dans n'importe quelle situation humaine, la plus belle ou la plus terrible, la plus commune ou la plus exceptionnelle.

2 le refus des idoles

S'attacher aux « signes », c'est s'attacher à de faux dieux, et ceux-là sont toujours rassurants. On connaît le chapitre de l'Exode où le peuple blasphème par excès de piété : il désire tant s'attacher à Dieu qu'il veut distinguer sa présence de façon irrécusable. Or on ne vérifie que la présence des faux dieux. Le Dieu vivant échappe à toute prise. Il est pourtant apparemment bien religieux de conformer sa vie à ces signes extérieurs du divin. Mais Dieu se confond alors avec une loi et l'homme succombe à la tentation de la servilité. L'obéissance n'est plus la radicale dépendance filiale où l'homme se reçoit de Dieu à tout instant pour une création nouvelle, elle devient un exercice de style pour lequel on est plus ou moins doué et où, de toutes façons, la responsabilité humaine n'a plus aucun espace pour se déployer. C'est donc faire injure à l'homme autant qu'à Dieu que d'être avide de signes privilégiés pour l'adorer et diriger sa vie. Nos vies se conduisent à tâtons, nos choix se font avec nos intelligences et nos cœurs humains, péniblement. Tout est éclairé par l'Évangile, rien n'est dicté. Tout reste toujours à inventer. Dieu est présent, certes, mais comme il s'est donné à voir dans la vie de Jésus, de la crèche au supplice de la croix. A vrai dire, l'Évangile ne parle jamais que d'un seul signe : un homme qui a aimé sans mesure et dont Dieu a ratifié la vie et la mort. Il faut donc renoncer aux mirages de la vision de Dieu et marcher avec la seule foi, sans la pervertir en une explication, une sécurité, une évidence, une raison de vivre à portée de la main, sans pouvoir exactement la contrôler, en faire constamment l'expérience, l'avoir (comme on dit). Car la foi ne se réduit à aucune de ses expressions, et ne se vérifie pas plus que Dieu. Elle ressemble encore aujourd'hui à celle d'Abraham quittant l'univers familier pour s'aventurer vers l'Inconnu, avec au cœur une seule promesse, dont il ne maîtrise pas le sens. Nous ne sommes pas meilleurs que les Palestiniens du temps de Jésus. Lorsque Dieu est parmi nous, nous ne le reconnaissons pas. Nous le chassons. Nous le tuons. Les autorités religieuses avaient certainement fait une « expérience de Dieu » puisqu'elles savaient où identifier leur Christ. Leurs critères se sont trouvés un peu courts. Ils ont été surpris

L'inexpérience de dieu

par l'imprévisible et Pierre, dans les Actes, s'écrie : « *Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié.* » (Ac 2, 23-24).

Identifier Dieu à un type d'expérience revient toujours plus ou moins à s'identifier à Dieu. Il ne s'agit que de mégalomanie. L'expérience de Dieu n'est dès lors qu'une façon de se détourner de Dieu, de s'en protéger. On privilégie l'expérience et on oublie Dieu. On l'utilise — ce n'est donc plus Dieu — pour donner un sens à sa vie ou un peu de piment à la grisaille du quotidien. On consomme alors du spirituel, du mystique, comme d'autres, de l'énergie ou un bon verre à la terrasse d'un café. Soit dit en passant, il n'est alors pire assentiment à la société de consommation que l'on dit par ailleurs contester. On a assimilé Dieu. Or, si Dieu se connaît dans un acte d'amour infini, comme le répètent les mystiques, c'est se nourrir d'illusions que d'imaginer qu'on peut en faire l'expérience. Quand on aime quelqu'un, on ne parle pas d'expérience de l'amour. Ce serait le trahir et le souiller que de le réduire ainsi. On ne fait pas l'expérience de Dieu comme on fait une expérience de physique dans un laboratoire ou l'expérience de la drogue. Dieu est celui qui dit « je » au fond d'une conscience humaine. On ne peut jamais le connaître que comme un sujet. Il ne nous complète pas. Il n'enrichit pas notre expérience humaine. Il est inexpérimentable et on n'expérimente que les faux dieux. Si Dieu peut être reconnu dans une expérience humaine, s'il s'y trouve assimilable, y a-t-il encore un espace possible pour l'adoration ? On ne laisse plus Dieu être Dieu. Tout autre. Insaïssable. Innommable. Il n'est plus l'au-delà de tout que rien ni personne ne peuvent circonscrire. Il risque bien de n'être plus que le prétexte d'une expérience intérieure où en définitive on n'a jamais rencontré que soi-même.

Or, pour connaître et reconnaître Dieu, les mystiques nous le rappellent, il faut toujours entrer dans l'adoration. Et on ne fait pas l'expérience de l'adoration. On adore. C'est tout. Ce qui est spécifique de l'adoration, c'est précisément sa simplicité : il n'y a pas de regard possible sur soi pour faire un quelconque bilan, pour vérifier la qualité de ce que l'on est en train de faire ou de devenir. On existe seulement devant Dieu, le visage nu, exposé. Tant que l'on sait que l'on prie, tant que l'on peut vérifier les fruits de sa prière en un point quelconque de sa vie, on peut parler d'expérience, mais on ne peut pas parler d'adoration. Moïse, lui, « *ne savait pas que la peau de son visage rayonnait d'avoir parlé avec Dieu* » (Ex 34, 29). L'exhibitionnisme de la prière est grossier ou subtil. C'est une tentation des plus tenaces. Le quasi-silence des évangélistes sur

nelly beaupère

la prière de Jésus nous indique la voie de la pudeur et nous interroge sur la qualité de nos désirs de prière. Savoir qu'il y a là un lieu fameux de l'ambiguïté et de l'illusion ne jette pas sur elle un interdit mais invite à la modestie. La vie mystique est à l'opposé du narcissisme qui guette toujours celui qui cherche à s'y aventurer. L'illusion de la transparence est la pire des opacités. Le bavardage dans lequel on s'enferme a beau avoir Dieu pour objet, il n'en est pas moins avilissant, et l'esthétique n'est pas la mystique. Dieu n'est pas à notre disposition pour nous expliquer ou nous enchanter de nos paroles sur lui.

Mais la connaissance du don de Dieu est aussi une exigence de la conscience désireuse d'être fidèle et de répondre à l'amour. C'est en ce sens que les mystiques ont cherché à comprendre ce qu'ils vivaient. En ce cas, l'explicitation est louange. Le *Magnificat* en est le plus bel exemple. La mémoire est alors traversée par une action de grâce qui l'empêche de se bloquer sur le passé, si beau soit-il. Il n'y a plus qu'une confession de foi, un chant plein de pudeur (on est loin du strip-tease spirituel de certaines réunions). La mémoire ne thésaurise pas l'événement mais, le transformant en louange, s'en déprend, le traverse, va plus loin que ce qu'il dit et que ce qu'on en voit. Tout est métaphore. Tout n'est que métaphore : l'événement, l'explicitation qu'on en donne ne fixent pas l'indicible, ne nomment pas l'innommable, mais orientent le regard vers le don ultime qui est Dieu même, rappellent que d'une façon ou d'une autre, il s'agit de tout perdre, autrement dit de perdre Dieu, pour être à nouveau saisi par Lui. En ce sens, la vie mystique est surtout faite d'oubli. Car ce qui l'aimante est en avant d'elle et non dans le passé ou le présent qui n'offrent que les prémices de ce qu'elle attend. Saint Paul dit qu'il oublie « *le chemin parcouru pour aller de l'avant* » (Ph 3, 13). On ne peut figer le passage de Dieu sans lui être infidèle.

Les mystiques nous montrent qu'une certaine forme de scepticisme — ou d'humour — a donc du bon. Brûlés par le seul Absolu, ils ne placent pas si facilement leur confiance dans les médiations mondaines et ne les prennent jamais pour ce qu'elles ne sont pas. Parce qu'ils savent adorer, ils savent critiquer, contester, nier. Parce que Dieu seul les a mis en marche, ils sont sans doute ceux qui le possèdent le moins, ceux qui en sont le plus dépossédés, dans leur prière comme dans le déroulement de leur existence. Parce qu'ils ont appris que Dieu est Silence et que le Christ Jésus est son unique parole humaine, ils conforment plus volontiers leur vie au silence qu'au tapage des témoignages. S'ils parlent, ils ne quittent pas le silence, ils le désignent. Car ce qui est essentiel dans le

langage mystique, c'est ce qu'il ne dit pas : l'inépuisable que nul ne peut jamais s'approprier. Ses failles, ses échecs dévoilent le sens qui attire sans cesse et que l'on n'a jamais fini de rejoindre, que l'on ne comprend jamais alors que l'on désire être compris par lui de plus en plus. Le mystique nous rappelle que si Dieu révèle son nom dans le secret d'une vie, c'est pour le sanctifier, non pour qu'on en assure la publicité.

3 l'inexpérience de dieu

Que dire alors d'une expérience qui est une inexpérience ? Car c'est bien ainsi que se présente ce qu'on appelle « l'expérience mystique ». Elle taille à vif dans le cœur humain une Absence douloureuse et bienheureuse, puisqu'elle ravive constamment l'attente de Celui qui est à la source du désir. Elle comble par une privation. Elle frustre d'une Présence qu'elle rend pourtant aussi essentielle que l'eau, l'air, le feu, le pain. Rien ne peut jamais rassasier le mystique puisqu'il n'a faim que de Dieu seul. S'il est un instant brûlé ou illuminé par le feu, la nuit n'en est que plus noire, le froid plus intense. Dans le naufrage de tout ce à quoi il tient toujours encore un tant soit peu (l'expérience de la foi, le désir de Dieu, le goût de la prière...), s'il perçoit au loin un rivage, c'est pour le perdre aussitôt de vue. Le Plus Présent est aussi le Plus Absent. Le Plus Présent est de plus en plus Absent. Sa présence, c'est son absence. Mais cette certitude n'est jamais expérimentale. La négation ne se convertit jamais en affirmation. Il faut vivre seulement dans une confiance qui ne trouve plus de raison d'être dans l'expérience que l'on en fait de façon apparemment négative ou positive (expérience dite spirituelle, désir de Dieu, fruits de la prière ou non...), mais qui trouve son fondement dans la seule Promesse qu'est le Christ crucifié et ressuscité annoncé par ses témoins.

La plus grande intimité mystique est faite de distance et de déchirement. La seule expérience humaine dont le mystique puisse rendre compte est sans doute celle de sa dépendance à l'égard de ce Dieu, Secret, Mystère qui se dérobe sans cesse et qui est pourtant à la source de tous ses mouvements. Une si radicale dépendance vécue dans un si radical paradoxe ressemble à une mort sans cesse donnée, sans cesse reçue, devenue comme l'acte libre par excellence, où l'on ne vient à naître qu'en s'anéantissant, où l'on ne trouve sa vie qu'en la perdant. On comprend comment l'adoration et le blasphème peuvent être les deux faces de cette même expérience. S'il y a la paix et la joie, elles ne peuvent pas se mesurer au seul niveau sensible : elles sont l'œuvre de Dieu, et l'on n'a pas plus prise sur elles que sur Lui.

nelly beaupère

On veut voir aujourd'hui dans la prière une fête : certainement, c'en est une. Mais ce n'est pas une fête de famille où chacun se reconnaît et où l'on échange en toute familiarité. Dieu est le Saint. Nous sommes pécheurs. La vision d'Isaïe est toujours d'actualité : « *Saint est le Seigneur... Je suis un homme aux lèvres impures* », disait-il (Is 6, 3 et 5). Le dialogue est impossible. Et c'est sur ce fond d'impossibilité que retentit la seule Parole que Dieu et l'homme puissent jamais échanger : Jésus-Christ. A cause de lui et grâce à lui, la prière est d'abord le lieu du risque et de la mort. On peut en avoir peur et ne s'y aventurer qu'en tremblant. Les mystiques le savent si nous l'ignorons. C'est pourquoi, si la prière est une fête, elle est avant tout celle de l'Espérance. Elle se confond avec celle d'Isaïe qui s'écrie : « *J'attends Dieu qui cache sa face... et j'espère en Lui* » (Is 8, 17). La Promesse n'est pas encore réalisée. Toute vérification en est impossible. En ce sens, le temps mystique n'est pas celui de l'expérience, mais celui de l'espérance et de l'attente. Toutes les paraboles de la semence dans l'Evangile nous parlent de la patience. Patience de Dieu. Patience de l'homme. Le cheminement de l'humanité se fait entre ces deux pôles. On ne peut brûler les étapes. Comme nous et plus que nous, dans cette nuit que nous partageons tous à des niveaux de conscience divers, le mystique attend « le soleil levant », « l'étoile du matin », « celui qui vient comme un voleur »... Attente immobile, brûlante, où l'on ne franchit pas minuit avant l'heure, où l'on refuse de se laisser éblouir par les illusions de l'aube, où l'on ne veut être comblé d'aucun bien qui, de près ou de loin, pourrait ressembler à Celui qui est absent et dont le nom est pourtant Emmanuel (Dieu avec nous). Il y a là une dimension tragique de la vie mystique, car le tout lointain est aussi le tout proche. Il est l'Inconnu, Etranger, Etrange Séducteur et Celui qui se tient à la porte, infiniment vulnérable, infiniment dépendant. Qui oserait risquer sa vie en s'approchant de ce grand mystère, disent les prophètes bibliques. Tout ce qui cherche à le capter ne fait que rendre sourd à la voix de « fin silence » qu'entendit Elie sous son rocher, à la « musique silencieuse » qui ravissait Jean de la Croix.

4 se reconnaître homme devant dieu

La vie mystique n'est pas impatience, mais humble reconnaissance des limites. Elle n'est pas démesure mais mesure. Il serait bon de discerner les véritables mobiles des désirs de vie mystique : est-ce le vœu d'échapper aux limitations de la condition humaine par quelque phénomène exceptionnel, ou est-ce le vœu, au contraire, d'y consentir pleinement dans l'action de grâce ? Est-ce le désir inavoué de se faire Dieu ou celui

de devenir homme ? L'intérêt que l'on porte parfois à la vie mystique, ou globalement aux vies de saints, est suspect. On les envie pour avoir franchi les limites de la condition humaine. On appelle dès lors mystique et sainteté ce qui relève de l'instinct de puissance et de la perversion mentale. Etre « spirituel », « charismatique », « mystique », ce n'est certes pas sortir des limites, c'est les vivre différemment, puisque c'est recevoir son humanité de Dieu. Plus on s'enfonce dans l'adoration, plus on se trouve dépossédé de son désir de se faire Dieu, plus l'homme devient homme, plus Dieu est Dieu. C'est dans cette reconnaissance que se situe l'adoration : elle n'est pas coïncidence, identité, mais altérité, différence. Elle imprègne donc tous les mouvements, prière, action. Parce que Dieu est Dieu, l'homme a à devenir homme, et de plus en plus. C'est pourquoi ce ne sont pas les comportements *inhabituels des mystiques*, lorsqu'il y en a, qui peuvent remplir d'émerveillement. Ce sont des phénomènes communs à toutes les religions et à situer dans leur ordre. Ce qui remplit d'une action de grâce émerveillée, c'est qu'une vie, dans les limites où elle s'inscrit, puisse lentement accéder à la liberté manifestée par Jésus au point de venir à bout de toutes les idolâtries du monde, sous leur apparence religieuse ou politique. Ce que les évêques appellent leur « tâche urgente », la réconciliation d'un christianisme politique et d'un christianisme mystique, semble dès lors bien dérisoire. Faire rentrer les uns au bercail de la piété, donner aux autres des envies de justifier concrètement leur prière, tout ceci ressemble à du vent. Mais ce n'est peut-être pas le vent de l'Esprit. Il n'y a jamais qu'une possibilité de vivre la foi chrétienne, même si ses expressions sont multiples : se reconnaître homme devant Dieu, par Dieu et pour Dieu. Le combat politique n'a donc pas à avoir de justification pieuse, et si la prière se reçoit vraiment de l'Esprit de Jésus-Christ, elle n'a pas lieu de se laisser miner par la mauvaise conscience : elle est elle-même traversée de la charité que Jésus a manifestée jusqu'au bout.

III

vie mystique et charité

Les mystiques, en effet, ont tous reconnu avec Paul qui fait de la charité le premier des charismes, le seul vraiment désirable, le seul qui demeure, que le moindre service rendu à la moindre personne est hautement préférable aux extases qui ne trouvent une certaine justesse que si l'on est précisément capable de les abandonner pour faire ce qu'exigent les

nelly beaupère

circonstances et la charité du Christ. S'il fallait donc réserver le nom de « charismatiques » à des chrétiens privilégiés (ce dont on peut douter), le mot conviendrait en priorité à ceux qui font advenir au péril de leur vie, et comme ils le peuvent, la liberté et la justice qui sont les prémices de l'Autre monde auquel le Christ nous dit de passer. Ce sont ceux-là qui parlent véritablement en langues, puisqu'ils annoncent de partout la Bonne Nouvelle d'une liberté humaine que rien ne peut asservir lorsqu'elle se laisse conduire par la liberté et la charité du Christ. Ce serait le moment de rappeler aussi la méfiance des prophètes à l'égard des réunions de prière : *« Je ne prends pas plaisir à vos réunions, mais que la justice coule comme un torrent intarissable »*, dit Amos (5, 21 et 24) ; *« quand bien même vous multipliez les prières, vos mains sont pleines de sang »*, dit Isaïe (1, 15). L'amour fraternel est toujours l'expression cultuelle la plus juste. La vie mystique se trouve donc authentifiée par la plus modeste des vies qui se veut chrétienne, c'est-à-dire qui recherche avant tout la vérité de l'amour.

On voit ici apparaître l'ambiguïté de ce qu'on appelle charité. Paul l'a relevée. Lorsque la charité devient justification de la vie mystique, il n'y a plus ni charité, ni vie mystique. Aimer pour Dieu, c'est ne pas aimer ; c'est n'aimer personne, ni Dieu, ni celui que l'on prend comme lieu indirect d'un autre amour. C'est tout au plus s'aimer soi-même. Nul n'a besoin non plus que l'on prenne la place de Dieu pour l'aimer. Dieu suffit. Le but inavoué de ces subtilités de la charité est toujours d'avoir prise sur Dieu. La parabole de Mt 25 est significative : ceux qui ont fait l'expérience de Dieu dans la charité l'ignoraient. Les « bénis du Père » ne le sont pas parce qu'ils ont su qu'ils aimaient le Christ dans leurs frères, ou qu'ils les aimaient grâce à Lui, mais ils le sont parce qu'ils l'ignoraient, et que leur amour était sans détour, même religieux. Ce n'est qu'à l'heure fixée par le Père que se révèle le grand mystère de Dieu Tout en tous. Toute anticipation en est une trahison.

un ministère de silence

La vie chrétienne la plus humble est donc déjà en son principe une vie mystique si elle se vit dans la prière et la charité. Le mystique ne fait rien d'autre que vivre ce qui est la vérité commune de tous. Nous sommes tous débordés par le même mystère de Dieu. Il lui est donné à lui de le vivre avec une intensité et une acuité plus grandes. Ce qui frappe dans la vie mystique, ce n'est pas l'irrationnel comme on le croit volontiers, mais son réalisme. Le mystère de Dieu — le Réel par excellence —

saisit une vie de façon très concrète. C'est précisément ce qui fait l'extraordinaire variété et singularité des mystiques. Car la Réalité est inépuisable et chacun ne peut en vivre qu'un aspect, et encore de façon inchoative. Ils se ressemblent, parce qu'ils communient tous au même Seigneur, mais leur visage est personnalisé à l'extrême, puisque le Seigneur lui-même leur donne à vivre ce qu'Il veut de son insondable mystère. Cette existence réaliste devient du même coup symbolique de toute existence chrétienne.

Nous sentons confusément que le mystique remplit de par le monde un ministère de silence et, sans doute, dans l'inflation verbale dont nous souffrons, représente-t-il un des ministères les plus précieux pour notre temps, celui qui nous fait espérer que quelque chose, Quelqu'un, germe dans nos vies. Si la vie mystique venait à manquer, que deviendrait le christianisme ? Qui nous dirait que Dieu est l'Étranger, plus lointain et plus proche, plus absent et plus présent que nous ne pourrions jamais l'imaginer ? Qui nous dirait que Dieu n'a pas à nous répondre, mais qu'Il est une brûlante question ? Qui nous rappellerait que l'on ne s'approprie que des faux dieux, même si on leur donne le nom du Dieu vivant, et que notre condition est celle d'être des étrangers dans un monde où règnent le délire de la puissance et l'asservissement de la liberté ? Sans la vie mystique, l'humanité se trouverait comme privée d'air. Il n'est pas indifférent qu'à chaque époque, des hommes et des femmes deviennent ces lieux où émerge lentement un Sens, où les événements et les crises de toutes origines se trouvent à un autre niveau que celui auquel nous les situons à première vue. Dépendant de son temps par le type de son expérience humaine et la traduction qu'il en donne, le mystique en est sans doute aussi le sens caché.

C'est en lui que résonne l'appel qui ne cesse de monter obscurément de nos vies : « Viens », et s'il existe parmi nous, c'est pour nous faire entendre aussi cette parole d'espérance qui l'habite au travers de la nuit et du désert : « *Je viens bientôt* » (Ap 22, 17 et 20).

nelly beaupère

quand les mystiques parlent de dieu

Le témoignage des mystiques se livre à travers un langage dont la vibration originale, convenablement auscultée, annonce des traits singuliers de l'homme et de Dieu. L'observation se restreindra ici au langage de quelques mystiques chrétiens. Souvent dévalué par les praticiens du discours rationnel, le parler mystique cherche à dire l'essentiel par son impuissance même. Car le silence contemplatif ne surgit qu'à la frontière de paroles où il se réfracte. Le discours mystique s'avère inséparable de la pratique dont il procède et avec laquelle il fait corps : quitter les espaces de l'identité, en exil pour le Royaume. Aux confins du silence, la parole du mystique porte la blessure de cet exode, s'employant à créer dans le texte même l'espace vide suggestif de l'Autre absolu que le langage ne peut capturer en ses rets. La juxtaposition de termes contraires, la mise au superlatif, créatrice de brisure, des vocables métaphysiques, la coincidentia oppositorum obéissent à la même contrainte de l'aventure vécue sur son dire nécessaire. Mais la négation systématique doit subir le même éclatement que l'affirmation, car au cœur de l'absence, du « désert », se révèle une Présence, furtive et dérobée à l'instant même que donnée. Ici la beauté du monde commence à se faire jour comme réfraction du Visage entrevu dans la nuit. La rencontre de l'Absolu, avouée par une béance du texte, introduit à un retour dans le monde empirique : c'est là seulement que se jouent, ici et maintenant, les retrouvailles de l'Omni-présence dans la transparence paisible des choses et du mystique lui-même. Cette réconciliation s'indique par la mise en œuvre, non esthétique, mais existentielle, de la veine symbolique.

Il arrive un moment où, las des bavardages et des croyances circonscrites dans la répétition, des investigations savantes et des discours de raison, ayant éprouvé au cœur de son existence la précarité et parfois la dérision de ce labeur pourtant admirable et nécessaire de l'entendement, le chercheur de Dieu est invinciblement attiré par le témoignage de ceux qui, ne se contentant plus d'être des observateurs, des théoriciens, des analystes, des programmeurs ou des prédicateurs, se sont mis bel et bien, tous ponts coupés, dans l'épaisseur de leur histoire, en route vers l'Absolu. Dans ce témoignage de ceux que l'on peut appeler à des degrés divers des « mystiques », c'est l'écho d'une expérience qui nous est livré

quand les mystiques parlent de dieu

par la médiation d'un langage, d'une manière de parler, suffisamment caractéristiques pour que, avec un peu d'oreille, nous puissions y reconnaître une vibration originale, irréductible à celle de tout autre discours sur l'Absolu. Il s'agit ici d'interroger cette vibration particulière pour déceler autant que possible quelle expérience de Dieu et de l'homme, quels traits singuliers de l'homme et de Dieu, s'y annoncent et s'y font jour.

L'entreprise n'est pas aisée, même si, laissant de côté les problèmes du statut de l'expérience mystique et de son universalité transconfessionnelle, nous nous contentons d'observer et d'ausculter le langage de quelques mystiques chrétiens. Il y a tout d'abord une délimitation de frontières à opérer à l'intérieur d'un *corpus* de textes qui présentent de frappantes analogies d'allure et de résonance. Le problème est ici de savoir en quel espace et à partir de quelle source le poème mystique a surgi. Transcrit-il une expérience réelle ou, par quelque pressentiment de cette expérience, l'auteur fait-il « comme si », l'expérience ne se produisant alors que dans l'imaginaire ? Réalisant une anthologie de la poésie mystique française, Jean Mambrino s'est trouvé confronté à cette question. « *Qu'un poète chante l'itinéraire consumant vers l'Unique, note-t-il dans sa préface, ne signifie nullement qu'il se soit mis en route, mais seulement que le Chemin, sinon le Terme, a été pressenti, peut-être désiré par lui... Nul doute que finalement peu d'entre eux (des poèmes « mystiques » recueillis) soient des nouvelles véritablement rapportées au péril de l'âme du Pays sans rivage et sans nom. Plus d'un n'est qu'une prière autant rêvée que prononcée, malgré sa sincérité ou sa beauté poignante... Mais peut-on pressentir sans qu'il y ait comme un lien secret, une connivence avec la Réalité pressentie?... Le poète risque toujours de se laisser prendre au piège du langage, d'en rester au stade esthétique et de ne passer qu'avec des mots au-delà de lui-même. Il risque sans cesse de prendre ses images pour fin, alors que le mystique les brûle derrière lui.* »¹. Le problème n'est pas nouveau et on l'a périodiquement évoqué à propos des grandes figures de la mystique chrétienne. S'il semble que l'expérience mystique d'un Jean de la Croix ou d'une Thérèse d'Avila ne puisse guère faire de doute, on s'interroge encore sur celle d'un Maître Eckhart, puis encore sur celle d'un Tauler, en penchant cependant pour l'affirmative, surtout dans le cas du premier. Au reste, il est clair que, dans les dires de Maître Eckhart, ce n'est pas seulement une expérience per-

1. J. MAMBRINO, *La poésie mystique française*, Paris, 1973, pp. 5-7.

sonnelle qui se trouve reflétée, mais celle de tout un milieu authentiquement mystique dont il était le maître et le confident².

Cette impossibilité relative de discriminer dans les dires mystiques le caractère réel, éprouvé, ou seulement pressenti et mimé de l'expérience (les témoignages biographiques peuvent cependant donner à ce sujet d'utiles indications) a du moins le mérite de nous reconduire au seul lieu certain, bien qu'ambigu, où l'expérience et ses objets se manifestent : l'espace très particulier du langage mystique. C'est dans l'aventure de ce langage, de ses processus de constitution, du déploiement de ses images, que l'expérience mystique se dit en se cachant, se cache en se disant, parce que c'est en cette aventure aussi qu'elle se vit : silence borné de paroles, paroles émergeant du silence dont elles sont le porche.

I

dire l'indicible

Le langage mystique dessine donc dans le champ des discours humains une figure assez étrange dont, à partir du XVII^e siècle surtout, on chercha à déceler le fonctionnement pour en dégager la spécificité³. Les professionnels du dire sur Dieu, si l'on veut bien appeler ainsi les théologiens, ne s'y sont guère retrouvés dans l'ensemble. Quand ils n'ont pas tenté de réduire les prétendues extravagances de ce langage aux données déjà repérées et estampillées de leurs systèmes, ils en condamnent les auteurs au nom des normes orthodoxes, à moins qu'ils ne se contentent de qualifier ce langage mystique d'*impropre*, le décrétant par là insignifiant ou illusoire. Bossuet — dont, il est vrai, la sensibilité mystique n'est pas le fort, — estime que « *les mystiques sont de grands exagérateurs et peu précis dans leurs expressions* » et, à propos de Tauler, qu'il convient de « *tempérer par de saintes interprétations les excessives exagérations* ». Quant au Père Maximilien Sandaeus, auteur d'un classique et précieux lexique des principaux termes employés par les mystiques, il déclare que la caractéristique du langage des mystiques est d'être « *obscur, enveloppé, élevé, sublime, abstrait voire enflé... Le style des mystiques, ajoute-t-il, com-*

2. Cf. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1968, pp. 31, 45, 122-123.

3. Voir les travaux de M. de CERTEAU, notamment : « *Mystique* » au XVII^e siècle. Le problème du langage « *mystique* », dans : *L'homme devant Dieu* (Mélanges de Lubac), t. II, Paris, 1964, pp. 267-291 ; *L'Absent de l'histoire*, Paris, 1973.

quand les mystiques parlent de dieu

porte de fréquentes hyperboles, des excès, des impropriétés. S'ils n'en trouvent pas, ils fabriquent des termes, grandiloquents... Les termes mystiques cachent plus qu'ils n'expriment »⁴.

1 un langage irréductible

Cette constatation n'aurait que peu d'intérêt si elle ne témoignait pas, aux yeux de l'observateur extérieur, de l'irréductibilité gênante du langage mystique. Muni d'une grille de lecture, dont la définition rationnelle demeure l'axe de référence, cet observateur note que le langage mystique est inapproprié, comme s'il s'agissait là d'une déficience constitutive de ce langage⁵. Somme toute, le discours mystique sur Dieu ne serait qu'un parler naïf, inexact et incertain, qu'il conviendrait de décoder et de transcrire en langage clair. Bien des théologiens et des philosophes, estimant connaître le dessous des cartes, ne se sont pas privés au long des siècles de tenter ce décodage et cette traduction. Jean de la Croix lui-même, tout en n'étant pas dupe des limites de l'entreprise, s'est essayé, dans les commentaires de ses grands poèmes mystiques, à cette transcription : le moins que l'on puisse dire est qu'il n'y est pas parfaitement parvenu et qu'entre le poème et son commentaire demeure une faille insurmontable⁶.

Mais cette dévaluation du langage mystique confronté aux impératifs du discours rationnel sur Dieu est paradoxalement, pour le mystique, la justification de l'impuissance de ce discours à dire l'expérience de Dieu et, du même coup, de la nécessité d'un parler autre. Au vrai, c'est le langage des définitions qui apparaît par essence impropre. Sa prétention à cerner, de quelque manière, le mystère éprouvé ou pressenti, est dérisoire. Non point que le mystique prétende à son tour utiliser un langage adéquat. Bien plutôt est-ce un langage fondamentalement désapproprié qu'il cherche à constituer, convaincu que seule cette manière de parler

4. M. SANDAEUS, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640 : *Preambula*, cap. III.

5. « On veut que le contemplatif soit la victime innocente d'une illusion d'optique intérieure, que dans la liberté excessive d'un enthousiasme bien excusable, il traduise en termes impropres la simplification de l'amour. Il serait étrange vraiment que l'impropre eût cette vertu exaltante, et que les héros de l'esprit l'eussent passionnément cultivé ! » (J. B. PORION, *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954, p. 22, note 21).

6. Sur l'irréductibilité de cette faille, voir les notations suggestives de F. M. GENUYT : « La polyphonie des langages religieux », *Lumière et Vie* 113 (1973), pp. 36-38.

est la plus propre à exprimer ce qui, expérimenté dans l'histoire, ne peut être qu'imprenable dans le lacs des mots et le filet des phrases, au-delà de l'histoire et du langage. « *La mystique, en son fond, note Jean Baruzi, échappe à l'histoire comme elle échappe au langage* ». Mais, ajoute-t-il, « *histoire et langage constituent son corps* »⁷.

2 la nécessaire médiation d'un langage impuissant

Cette dernière remarque introduit très exactement au combat du mystique avec le langage, comme reflet et transcription de la désappropriation existentielle dont il est le théâtre dans sa quête de l'Absolu. On ne peut pas dire. Cependant il faut dire. Le mystique est affronté à la fois à l'impuissance et à la nécessité du langage. Plus encore que pour en communiquer l'attrance et la connaissance à autrui, c'est pour pouvoir vivre cette expérience comme expérience humaine qu'il lui est nécessaire de passer par la médiation du langage comme de la corporéité. Le vœu de l'expérience, qui est celui d'une immédiateté totale (« sans milieu », comme disent les Rhéno-Flamands), ne peut se transcrire tel quel, hors des médiations. Si l'expérience est finalement au-delà de toute expression, le silence contemplatif qui est son régime n'est cependant jamais absolu. Il est toujours un silence humain, silence entre des paroles, silence à la frontière de la parole, silence réfracté dans la parole et la rendant en quelque sorte poreuse. Mais *comment* épeler l'indicible, parler le silence de l'ineffable ? En ce débat, qui est reflet et part du combat de Jacob avec l'ange se déroulant dans l'épaisseur de son histoire la plus quotidienne, le mystique s'investit comme dans une épreuve aussi déchirante que nécessaire.

Les propos des mystiques à ce sujet abondent. Dans la 6^e des propositions qu'on lui reproche en 1329, Maître Eckhart affirme : « *On ne loue Dieu qu'en blasphémant, on ne peut que blasphémer si l'on entend exprimer une louange de Dieu lui-même* ». Dans son *Livre des Visions et Instructions*, Angèle de Foligno, après avoir écrit de son expérience de Dieu, se lamente, « *vaincue par la hauteur des choses* », nous dit son secrétaire : « *Mes paroles me font horreur, ô suprême obscurité ! Mes paroles sont des malédictions, les paroles sont des blasphèmes. Silence ! Silence ! Silence ! Pas un mot, pas une idée qui ressemble au*

7. J. BARUZI, **Introduction à des recherches sur le langage mystique**, In : **Recherches philosophiques I** (1931-1932) ; repris dans **Encyclopédie des Mystiques**, Paris, 1972, p. XXX.

Dieu de l'abîme ». Jean de la Croix, dans une tonalité moins aiguë, ne laisse pas entendre autre chose dans le Prologue du *Cantique Spirituel* : « Ce serait une ignorance trop grossière de croire qu'on peut bien expliquer par quelque sorte de paroles les discours d'amour et les secrets d'intelligence mystique... Car qui pourra écrire ce qu'Il fait entendre aux âmes amoureuses dans lesquelles Il habite ? Et qui pourra déclarer avec des paroles ce qu'Il leur fait sentir ? Et enfin qui pourra donner à entendre ce qu'Il leur fait désirer ? Certainement personne ne le saurait dire, ni même celles en qui cela se passe ne le peuvent expliquer. Car c'est la cause pour laquelle elles déversent plutôt par figures, par comparaisons, ou similitudes, quelque chose de ce qu'elles sentent... D'où vient que les Saints Docteurs, quoi qu'ils en disent, ne peuvent jamais venir à bout de le déclarer suffisamment par paroles, comme non plus il ne se peut dire par une telle voie. Et ainsi ce que l'on déclare d'ordinaire, c'est le moins de ce qui y est contenu »⁸.

Il convient maintenant d'observer la manière concrète dont le mystique s'en prend au langage, les procédés qu'il met en œuvre pour exprimer l'aventure dans laquelle il est embarqué. Peut-être alors serons-nous à même d'en surprendre quelque peu le jeu et l'enjeu.

II

l'autre absent

L'originalité du langage mystique se manifeste d'abord par l'emploi d'une constellation terminologique relativement caractéristique et assez aisément repérable. Des relevés systématiques des mots et des images utilisés par tel ou tel mystique le montreraient. Malheureusement les travaux lexicographiques sont trop partiels encore pour qu'on puisse étudier de manière satisfaisante les particularités, les constantes et les variations de cette terminologie. Aussi se contentera-t-on de fournir quelques indications fragmentaires. Si l'on citait les diverses rubriques d'une nomenclature comme celle de Sandaeus, on serait frappé par l'abondance des termes appartenant au vocabulaire de l'amour non moins que par la multitude des vocables renvoyant à une expérience marquée tout à la fois par la dépossession de soi (renonciation, annihilation, aridité, aspiration, désolation, déréliction, langueur, expropriation, vacuité, etc.) et par une

8. JEAN de la CROIX, *Œuvres complètes*, Paris, 1959, pp. 687-688 (traduction du P. Cyprien de la Nativité).

sortie de soi béatifiante (extase, élévation, tact, exode, exultation, jubilation, etc.) qui est en même temps une immersion unitive dans l'Absolu. On y rencontrerait aussi un stock d'images remarquables : abîme, équinoxe, abeille, aurore, canicule, nuée, cellier, crépuscule, fer brûlant, l'échelle avec ses degrés, la route et ses étapes, fontaine, hiver, été, printemps, automne, feu, lumière, mer, table, navire, nuit, baiser, flèche, trésor, ombre, etc. Un tel catalogue d'images et de métaphores, empruntées soit au fonds biblique (notamment au *Cantique des Cantiques*), soit à une tradition déjà constituée de vocabulaire mystique, soit à la poésie courtoise ou à la chanson populaire du temps, laisse évidemment échapper l'essentiel : le mouvement de ces images dans le texte et du même coup le devenir réel de l'expérience qu'elles sont destinées à suggérer. Il faudrait qu'on dispose pour chaque auteur mystique d'une étude de cette dialectique des images, aussi ample que celle qu'a produite par exemple le Père G. Morel pour les œuvres de Jean de la Croix⁹.

A défaut, il est tout de même possible de repérer deux buissonnements assez bien spécifiés d'images, dont les pôles d'aimantation ne sont pas identiques. La distinction classique entre la mystique de l'essence ou mystique spéculative et la mystique nuptiale ou affective garde ici son caractère opératoire, à condition de ne pas durcir cette distinction et de n'en point faire une délimitation stricte de frontières infranchissables. Il s'agit là bien plutôt de deux accentuations d'une expérience qui est finalement une. Cette double accentuation peut d'ailleurs se rencontrer chez le même écrivain ou dans le même milieu mystique, chez les béguines flamandes par exemple (comparer les *Poèmes* de Hadewijch d'Anvers et les *Nouveaux Poèmes* qui lui sont attribués), ou chez Ruysbroek, ou chez Benoît de Canfeld, etc. La mystique nuptiale fait valoir l'aventure spirituelle comme rencontre de l'Autre dans une communion et une sorte de dialogue éternels, la dualité entre l'homme et l'Absolu ne pouvant être, même ultimement, surmontée, sauf sur le mode de l'amour, donc dans le maintien d'une bipolarité indépassable. En revanche, la mystique spéculative, plus avide de supprimer toute médiation, court à l'abîme de l'Unité, où s'évanouissent « *les personnes, les modes et les noms* » (Ruysbroek)¹⁰.

1 la vibration de l'absolu

Privilégions un instant le cas de la mystique spéculative, pour entendre

9. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, 3 tomes, Paris, 1961.

dans son chant la vibration de l'Absolu innommable. Il convient de citer ici au moins un texte représentatif de ce courant. Nous l'empruntons à Ruysbroek (1293-1381), qui indique de la manière suivante le plus haut état de l'aventure mystique : *« Il existe lorsque, au-dessus de toute connaissance et de tout savoir, nous découvrons en nous un non-savoir sans limite ; lorsque, dépassant tout nom donné à Dieu ou aux créatures, nous venons expirer pour passer à un tel éternel innommé, où nous nous perdons ; lorsque, au-delà de tout exercice de vertu, nous contemplons et découvrons en nous un repos éternel, où nul ne peut opérer, et au-dessus de tous les esprits bienheureux, une béatitude immense, où nous sommes tous un et cet un même qui est la béatitude même dans son essence ; enfin lorsque nous contemplons tous ces esprits bienheureux essentiellement abîmés, écoulés et perdus dans leur superessence au sein d'une ténèbre qui défie toute détermination ou connaissance... Et tous ensemble nous sommes un brasier enflammé... là où les divines personnes sont ravies elles-mêmes dans l'unité de leur essence, au sein de cet abîme sans fond de la béatitude la plus simple... Là, Dieu est dans son essence simple, sans opération, repos éternel, ténèbre sans mode, être innommé, superessence de toutes les créatures et béatitude simple et infinie de Dieu et de tous les saints... Là nous sommes tous perdus, abîmés et écoulés dans une ténèbre inconnue... C'est le silence ténébreux où se perdent tous les esprits aimants »*¹¹.

Si, nous référant à un tel texte — dont nous supposons qu'il extrapole la description du terme de l'aventure mystique à partir d'une expérience authentique, quoique seulement inaugurée, — nous cherchons à discerner le visage de Dieu qui s'y annonce, un fait caractéristique s'impose à l'attention. La saisie de la réalité divine est inséparable de la démarche existentielle par laquelle l'homme se met en route vers elle en une conversion incessante dont, parmi d'autres, un Jean de la Croix a montré les étapes. De telle sorte que le discours mystique sur Dieu, à la diffé-

10. Sur la distinction entre mystique de l'essence et mystique nuptiale et ses limites, voir entre autres : J. B. PORION, *op. cit.*, pp. 17-21 ; P. MOMMAERS, « Benoît de Canfeld », in *Revue d'histoire de la spiritualité* 48 (1972), notamment pp. 61-66. Cette distinction se retrouverait sans doute dans la plupart des mystiques non chrétiennes : elle sous-tend en particulier le débat constant au sein de l'hindouisme entre la tradition védantine non duelle et la tradition issue de la *bhakti* (dévotion).

11. RUYSBROEK, *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, in *Œuvres*, t. I, 3^e éd., Bruxelles-Paris, 1922, pp. 260 ss. ; *L'ornement des noces spirituelles*, *op. cit.*, t. III, p. 219.

rence d'un discours théorique, « objectivant », fût-il le discours-limite de la théologie « négative », est si inséparable d'une pratique qu'il en procède (quelque hérités que soient les vocables qu'il utilise). S'il est indicatif de l'Absolu, ce n'est que surgi de la mise en œuvre d'un impératif subversif de l'existence. A suivre la leçon de Ruysbroek, Dieu est ce(lui) où l'homme « se perd » et l'homme est celui qui paradoxalement accomplit en cette « perte » son plus haut destin. L'Absolu, parce qu'il est l'Autre, n'est atteint que par la dépossession de soi, par la « déclausturation du soi-même » (Lévinas)¹². « Nous avons cru jadis posséder quelque chose, mais c'est du tout au rien que nous chasse l'amour », remarque la seconde Hadewijch¹³. C'est dans ce passage du tout au rien, du même à l'Autre, que se joue l'aventure mystique comme « déficience » essentielle de tout sentir, de tout penser, de tout agir, de tout dire mondains face à l'Absolu. Il faut en tout quitter les espaces de l'identité si l'on veut rencontrer le Tout-Autre : exil pour le Royaume. « Ceux dont le désir pénètre toujours plus avant dans la haute connaissance sans parole de l'amour pur, trouvent aussi la déficience toujours plus grande, à mesure que leur connaissance se renouvelle sans mode dans la claire ténèbre, dans la présence d'absence. Elle est isolée dans l'éternité sans rivages, dilatée, sauvée par l'Unité qui l'absorbe, l'intelligence aux calmes désirs, vouée à la perte totale dans la totalité de l'immense. Et là, chose simple lui est révélée, qui ne peut l'être : le Rien pur et nu. C'est en cette nudité que se tiennent les forts, à la fois riches de leur intuition et défaillants dans l'insaisissable. Entre ce qui est saisi et ce qui fait défaut, il n'y a point de mesure et nulle comparaison n'est possible. C'est pourquoi ils se hâtent, ceux qui ont entrevu cette vérité, sur le chemin obscur, non tracé, non indiqué, tout intérieur »¹⁴.

2 le dire paradoxal

La « présence d'absence » : telle est bien la contradiction à laquelle ne peut échapper le mystique et qui détermine la tonalité de son discours aux confins du silence. Le dire du mystique, parce qu'il n'aura d'autre ambition que de « rendre présent » en quelque manière l'Autre absent, ne pourra être que paradoxal, sous peine de s'effondrer en propos ob-

12. Ceci est bien dans la ligne du Christ johannique qui, note P. Valadier, indique « un parcours que l'homme ne peut suivre qu'en entrant dans une altération de tout lui-même » (*Nietzsche et la critique du Christianisme*, Paris, 1974, p. 595).

13. J. B. PORION, *op. cit.*, p. 171.

14. *Ibid.*, p. 133-134.

jectivants ou de s'effacer devant un pur silence. Nous tenant pour le moment sur le versant de l'absence, nous remarquons qu'il est plusieurs manières pour le langage mystique de nous mettre en sa présence, c'est-à-dire « *d'avouer un essentiel sous le mode d'un écart* » comme le signale M. de Certeau. La manifestation de cet écart dans le texte se traduit le plus habituellement par l'emploi de la figure du paradoxe. En effet, l'essentiel, l'Autre absolu, ne s'avoue pas autrement. Innommable, il ne peut s'insérer dans la trame du texte comme un élément parmi d'autres, fût-il l'élément primordial. C'est pourquoi il n'y a pas dans le discours mystique, — là où ce discours se tient résolument dans sa vibration propre, — d'énonciation directe de Dieu. L'autre est irrécupérable dans l'expérience et c'est pourtant dans l'espace d'une rencontre éprouvée qu'il se rencontre. De même, l'Autre est irrécupérable dans le langage et c'est pourtant dans l'espace d'un dire qu'il se manifeste, mais toujours à sa limite et à son horizon. C'est à créer dans le texte même l'espace vide, que rien ne peut remplir, de cette manifestation, que s'emploie le mystique.

Si nous considérons les textes de la tradition rhéno-flamande, à commencer par le passage de Ruysbroek que nous avons cité plus haut, nous saisissons d'emblée dans le choix et la juxtaposition des images utilisées le processus de constitution de cet espace vide à l'aide du paradoxe. Le terme de l'itinéraire en lequel s'accomplit le destin de l'homme et qui est connaissance sans voile, lumière sans ombre, repos sans brisure, bonheur sans faille, ne peut être décrit que par des termes contraires juxtaposés : nescience, ténèbre inconnue, abîme sans fond, désert sans mode et sauvage, mer aux vagues également sauvages, sommet invisible d'une haute montagne dont on fait l'ascension alors que nul chemin repérable n'y conduit. « *Monte sans chemin l'étroit sentier, ainsi tu parviendras dans le vaste désert* », dit un poème pré-eckhartien du 13^e siècle. Il s'agit de « *voguer sur les vagues sauvages de cette mer* », note Ruysbroek. Abîme, désert ou mer, l'espace de l'Autre innommable est seul dicible, comme le lieu étrange(r), — qu'il ne sert de rien de contempler mais qu'il faut atteindre par un cheminement nocturne et risqué, — où pourtant l'homme, dans son identité la plus essentielle, s'accomplit par la médiation d'une altérité radicale.

3 l'éclatement du langage métaphysique classique

C'est pour signifier la même béance que le langage mystique crée de nouveaux vocables d'allure métaphysique, en portant comme à l'incan-

descence, par leur mise au superlatif, les termes de la métaphysique classique et en les faisant du même coup éclater de l'intérieur à un autre registre du langage. Chez Ruysbroek, chez Maître Eckhart, le procédé est constant : « superêtre », « superessence », « superessentiel », etc. Ainsi ce dernier remarque-t-il : « Si je dis : Dieu est être, ce n'est pas vrai ; il est au-dessus de l'être et une négation superessentielle » (Sermon Du renouvellement de l'esprit)¹⁵. Il y a là une opération voulue de *subversion* du langage métaphysique de l'époque, une sorte d'éclatement interne¹⁶. Le superlatif pose le paradoxe dans le champ précis de ce langage ; il ne dit rien que l'impossibilité de mettre la main sur l'Autre ; il crée la brisure, l'ouverture, l'espace de l'Inaccoutumé par excellence¹⁷ ; il institue la présence de l'Absent.

C'est encore dans le même but que le langage mystique met en œuvre la coïncidence des opposés. Les exemples abondent, depuis la « *ténèbre lumineuse* » ou, comme l'écrit le Pseudo-Denys, « *l'éclat mystérieux de la divine obscurité* », jusqu'au « *concert silencieux* » de Jean de la Croix. C'est précisément le Pseudo-Denys qui a défini le procédé en disant qu'il s'agissait de « *manifester l'autre par des similitudes dissemblables* ». Michel de Certeau, à propos du Père Surin, a bien montré l'enjeu de cette coïncidence des opposés comme des autres traits « paradoxaux » du discours mystique. Ce qu'il dit de l'œuvre de Surin comme « *organisation destinée à représenter l'autre..., ensemble structuré qui vise à manifester un absent nécessaire et pourtant impossible à placer comme tel dans l'énoncé* » pourrait sans doute s'appliquer pour l'essentiel à l'ensemble des textes mystiques. « *Le langage de Surin, note-t-il, oscille entre dire et ne pas dire. Il est brisé par la faille introduite avec le langage inconnu que Dieu forme en lui-même par son Esprit. Mais cette*

15. La traduction de P. Petit donne comme équivalent de « négation superessentielle » : **surétant non-être** (*Œuvres de Maître Eckhart*, Paris, 1942, p. 131).

16. C'est avec raison que R. Schürmann écrit de Maître Eckhart : « Sa parole est **séditieuse** : elle s'insurge contre le projet d'une culture qui réduit l'Indéterminé à la disposition de l'homme, qui le met au service de la piété, de la sécurité collective, de l'érudition universitaire, de l'institution enfin » (*Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, 1972, p. 367). Il faut généraliser la remarque : l'expérience mystique et la parole qui l'exprime sont toujours fondamentalement **séditieuses** pour tout système intellectuel, religieux, politique, qui, d'une manière ou d'une autre, veulent être pris, fût-ce provisoirement, pour des absolus.

17. « Si j'étais croyant, Dieu serait pour moi l'Inaccoutumé par excellence » (Saint John Perse, *Œuvres complètes*, Paris, 1972, p. 1088).

faille entraîne une réformation du langage, organisée en une *coincidatio oppositorum*, qui n'est d'ailleurs pas identifiable à ce mur dont Nicolas de Cuse disait le paradis entouré..., car c'est ici une structure de renvoi plutôt que de clôture. Chez Surin, le langage est blessé par le sens, plutôt qu'il ne le défend... En d'autres termes, la faille de l'indicible structure elle-même le langage. Elle n'est pas la voie par laquelle il fait eau. Elle devient ce en fonction de quoi le langage est redéfini... Ainsi s'opère une restructuration du discours, déterminée par l'absence de ce que pourtant il désigne... »¹⁸.

Ces considérations sur le langage mystique n'auraient guère d'intérêt si l'écart qu'il manifeste dans sa structure n'était, répétons-le, la réfraction révélatrice et sans cesse critiquée d'une aventure humaine décisive, la plus haute, d'un combat réel et permanent pour rencontrer, dépouillé et comblé, l'Absolu dans sa vérité nue, l'arrachant aux pièges des multiples formes du désir et de toute mainmise objectivante¹⁹. L'importance et le caractère inéluctable de ce passage résolu par la négativité pour la libération du juste rapport de l'homme et de Dieu ne font pas de doute. Cependant, de ce paysage mystique, il n'est pas que le seul versant de l'absence. La rencontre de l'Autre dans la nuit, au-delà de toute prise, est mise en Présence. Du sein de la nuit éclate comme une aurore (ces images ne sont pas fortuites : elles rythment la symbolique de Jean de la Croix et de bien d'autres mystiques) l'expérience, tantôt flamboyante, tantôt à peine perceptible, de l'Omniprésence.

III

dans la présence

« Seigneur, mon Dieu, Tu n'es pas distant, Toi, de celui qui ne se rend pas distant de Toi. Comment peut-on dire que Tu T'absentes ? », déclare Jean de la Croix, lui qui par ailleurs remarque au sujet de Dieu et des

18. *L'Absent de l'histoire*, pp. 161-163 ; cf. p. 64. J. Courtès note de son côté, à propos des textes de Thérèse de Lisieux : « Le paradoxe, la juxtaposition de deux affirmations antinomiques... introduit une rupture dans le vraisemblable habituel du dit et du dicible, faisant ainsi apparaître l'indicible comme nouvelle vraisemblance » (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, n° 184 (1970), p. 422).

19. Qu'il s'agisse là d'un combat rude est évident, tant il est vrai, comme le remarque A. Vergote, qu'« une lame de fond porte l'homme vers la coïncidence avec lui-même », alors que, pour accomplir sa vérité, l'homme doit « sortir de lui-même et cheminer vers ce qui vient des lointains », « l'altérité irrécupérable » (*Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974, pp. 27, 56).

créatures qu'« il n'y a aucun rapport ni ressemblance essentiels de Dieu à elles ; au contraire, il y a une distance infinie entre son Etre divin et le leur »²⁰. La juxtaposition de ces deux affirmations est significative de ce que, du cœur de la reconnaissance expérimentée de la distance infinie et de la rencontre avec le Tout-Autre, jaillit l'expérience de la non-distance, de la proximité, et finalement de l'identité. Qu'il y ait de l'un à l'autre pôle un itinéraire et donc un certain devenir de l'expérience, c'est certain. Encore ne faut-il pas concevoir cet itinéraire comme purement linéaire : il y a une sorte d'alternance de la présence et de l'absence au sein d'une progression, — ce que la figure de la spirale pourrait quelque peu évoquer. De plus, il importe de bien voir que l'expérience de la Présence, sous peine de n'être qu'illusion, ne peut faire à aucun moment l'économie de la reconnaissance décapante de l'Absolu comme altérité. C'est dans la dénudation des images, des pensers et des désirs issus du cercle de notre identité que la Présence peut se faire jour comme celle de l'Autre en qui se révèle et s'accomplit paradoxalement notre identité la plus fondamentale²¹.

1 la présence de l'amour absolu

La manière dont les mystiques expriment cette rencontre de la Présence de Dieu dans la ténèbre devenue lumineuse varie, comme nous l'avons indiqué plus haut, selon qu'ils se réclament de la tradition « spéculative » ou de la tradition « nuptiale ». Tout en se souvenant qu'il ne s'agit là que d'accentuations différentes d'une expérience identique en christianisme, qu'il nous soit permis de privilégier cette fois le témoignage de Jean de la Croix dans ses poèmes et l'histoire d'amour qu'ils chantent si admirablement, car la Présence est celle de l'Amour absolu. Nous fixerons notre attention sur le début du *Cantique Spirituel* parce qu'il indique un tournant essentiel dans la perception de cette Présence. Les rudes chemins de la nuit ont conduit à une clairière : celle de la rencontre. C'est ce que dévoile le poème de la *Nuit obscure* : « *Au sein*

20. Jean de la Croix, *Œuvres*, pp. 1308 et 152.

21. Nous verrons plus loin comment le monde sera reconnu finalement par le mystique comme lieu de manifestation de la Présence, mais pour cela il aura fallu de toute nécessité passer par l'arrachement que constitue l'exposition à l'Autre. « Le mouvement est par essence à la fois vertical et horizontal, tendant sans cesse à se déployer dans les deux directions. Plus l'être humain prend du recul par rapport au phénomène, plus il est capable de le pénétrer. C'est seulement lorsqu'il est sorti très loin hors de son intériorité immédiate que l'Absolu se manifeste **vraiment** à lui » (G. Morel, *op. cit.*, t. III, p. 120).

quand les mystiques parlent de dieu

de la nuit bénie, en secret, — car nul ne me voyait, ni moi je ne voyais rien, — sans autre lueur ni guide hors celle qui brûlait en mon cœur. Et celle-ci me guidait, plus sûre que celle du midi, où Celui-là m'attendait que je connaissais déjà, sans que nul en ce lieu ne parût. O nuit ! toi qui m'as guidée, ô nuit ! plus que l'aurore aimable, ô nuit ! toi qui as uni l' Aimé avec son Aimée, l' Aimée en son Aimé transformée... Je me tins coi, dans l'oubli, parmi les fleurs des lis, oublié. » La certitude de la Présence est donc désormais acquise : expérience de l'Absolu comblant au cœur de l'existence, proximité et union. Expérience pourtant encore furtive : ce ne sont que des « touches » rapides, comparables à des brûlures et à des blessures qui laissent celui qui les éprouvent pantelant. Au moment même où l'Autre se dévoile enfin comme le nécessaire sans lequel la vie perd tout sens, il se dérobo.

2 une situation existentielle contradictoire

C'est à ce point que commence l'autre étape de l'aventure, reflétée dans le *Cantique Spirituel* : « Où T'es-tu caché, Ami, Toi qui me laissas dans les gémissements ? Pareil au cerf, Tu as fui, m'ayant navrée ; après Toi je sortis, criant, et Tu étais parti ! » Alors, dans l'absence de Dieu, débute la longue quête ardente (« *point ne cueillerai de fleurs, les fauves point ne craindrai* ») de ses traces dans le monde reconnu comme fondé ultimement en Lui. Mais à cette reconnaissance née de la rencontre avec l'Absolu au terme de la nuit, fait face une opacité de l'empirique. « *O forêts, sombres bosquets, qui fûtes plantés par la main de l'Ami..., dites-moi s'Il passa au milieu de vous* ». Certes à cette question il est une réponse, mais indirecte. Pour celui qui a été un jour brûlé par la Présence (et pour celui-là seul), la beauté du monde se fait jour comme réfraction du visage divin. « *Posant sur eux (les bois) son regard, d'un reflet de son visage, Il les laissa tout revêtus de beauté* ». Mais cette réponse est précaire, inconsistante. Dans le désert de l'absence et le désir de la rencontre plénière de la Présence même, elle apparaît plutôt comme une non-réponse, avivant le questionnement passionné. Les traces de Dieu dans le relatif ne sont que « *messagers qui ne savent me dire ce que je veux* ». Quant au témoignage de ceux qui ont vécu la rencontre, ce n'est que « *le balbutiement d'un je ne sais quoi* », qui navre plus qu'il ne comble. Le chercheur de Dieu se trouve dès lors dans une situation existentielle contradictoire. La mise en présence de l'Absolu, en laquelle la vie prend sens, semble impossible au sein du monde phénoménal dans lequel il faut vivre. Il faudrait passer outre, à proprement parler

trépasser : « *Comment peux-tu survivre, ô ma vie, en ne vivant pas où tu vis ?* » La tension est insupportable et l'alternative s'impose : que le visage de l'Autre se dévoile ici et maintenant ou que l'on meure pour le trouver. Toute autre situation serait absurde, entraînant dans le non-sens et Dieu et l'homme et le monde. « *Découvre-moi Ta présence, que la vision de Ta beauté me tue... O Fontaine cristalline, si dans le miroir de tes eaux argentées, tu me laissais voir soudain les yeux que sans fin je cherche et que je garde à l'ébauche dans mon cœur...* »

Or voici le tournant décisif de l'aventure. La Présence se donne, le Visage se manifeste. Rien ne nous est dit de la nature ni du mode de cette manifestation. Les deux vers du *Cantique* qui font immédiatement suite à ceux que nous venons de citer n'expriment déjà que le contre-coup de la rencontre : « *Eloigne-les (les yeux), mon Aimé, voici que je m'envole* ». Entre ces vers qui opèrent une sorte de décrochage du texte et les précédents, il y a comme un blanc, un silence, et l'essentiel s'y passe qui est indicible. Il est indubitable que la Présence s'est dévoilée, mais rien ne peut être dit de ce « *je ne sais quoi que l'on vient d'aventure à trouver* »²². Ce qui est discerné, c'est l'effet produit par l'expérience de la Présence : un effet d'arrachement. Le visage de l'Autre est insoutenable (cf. Ex. 33, 20), du moins dans la condition humaine ici-bas. D'où une double requête : d'une part que le visage, — pour le moment, c'est-à-dire tant que dure l'existence empirique, — s'éloigne : « *éloigne-les* » ; d'autre part que l'arrachement s'achève en mort, afin que la rencontre soit enfin soutenable : « *Je m'envole* ». Cette figure de l'envol, courante dans le symbolisme mystique, implique l'accomplissement décisif de l'homme comme évansion hors du monde et la mort comme le seuil obligé de la vie dans la Présence. Le relatif, même porteur d'un reflet divin, ne reconduit pas à l'Absolu en lui-même tel qu'il se donne comme pôle d'expérience. La césure est radicale. Le mystique conséquent n'est-il pas dès lors voué à vivre une sorte de schizophrénie induite par le sérieux même de son expérience, à exister dans le monde, exilé et déchiré ? Certains récits mystiques laissent en effet cette impression.

3 la réconciliation entre le relatif et l'absolu

Or Jean de la Croix montre que le stade précédemment décrit n'est encore que transitoire. L'expérience se poursuit qu'indiquent admira-

22. Jean de la Croix, **Œuvres**, p. 1244.

quand les mystiques parlent de dieu

blement les versets faisant immédiatement suite au « *je m'envole* » qui annonçait l'impossible réconciliation entre le relatif et l'Absolu : « *Reviens, colombe, car sur le sommet des monts apparaît le cerf blessé, savourant la brise fraîche de ton vol. Mon Bien-aimé : les monts, les solitaires et ombreuses vallées, les îles prodigieuses, les fleuves au bruit puissant, le sifflement des vents porteurs de l'amour. Et j'ai la nuit accoissée (reposée) qui laisse deviner l'éveil de l'aurore, le concert silencieux, la solitude sonore, le souper qui recrée et qui énamoure* ». Le « *Reviens colombe* », prononcé par Dieu même (c'est la première fois qu'il le fait dans le poème) et évoquant la révélation contenue en Jésus de Nazareth (« *le cerf blessé* »), est un démenti catégorique opposé au projet d'évasion. Il faut revenir dans le monde empirique : c'est là seulement que se joue ici et maintenant la rencontre de l'Absolu. « *Texte capital*, note G. Morel. *Dieu est vraiment accessible dans l'univers. Il est dans l'univers, et il y est non seulement comme le Dieu caché, mais comme le Dieu livré et révélé. Le présent n'est pas seulement question, mais réponse, présence, présent... Pour le mystique, l'univers se découvre rempli non d'abord du murmure ou du bruit des êtres mais de la voix de l'Absolu. Un matin vient dans la vie où cette voix mystérieusement et réellement se fait entendre. L'Absolu parle dans le temps. L'homme haletant de désir était monté à la verticale comme un oiseau allégé à travers les espaces, mais le Bien-aimé apparaît de nouveau, plus bas, sur les collines : ici et maintenant* ». Ainsi le mystique est-il réconcilié avec le temps, le monde, l'histoire, car tel est l'espace désormais reconnu du dévoilement de la Présence. Pour lui, le monde irradie cette Présence. Bien plus, le monde est déjà cette Présence même sous le mode du phénomène. Certes le monde est monde, distinct et de l'homme et de l'Absolu. Cependant il est en même temps autre que lui-même. C'est ce qui est indiqué par l'identification audacieuse : « *Mon Bien-aimé les montagnes...* ». « *Aucun terme de comparaison*, remarque le même auteur, *aucun verbe, aucune virgule en ce vers elliptique, mais la jonction entre le Bien-aimé et l'univers. L'Amour est monde et ce monde est l'Amour* »²³. Nulle trace ici de confusion panthéiste, précisément parce que l'identification est celle d'une Altérité indépassable et du monde fondé lui-même dans sa différence par un Absolu qui est Amour.

L'existence du mystique, au terme de la nuit, se vit donc sans réserve dans le monde, mais dans un monde enfin saisi selon sa profondeur et sa vérité ultimes. C'est le temps du plus grand réalisme, car c'est le temps

23. G. MOREL, *op. cit.*, t. III, pp. 117-120, 125.

de l'enfouissement dans le Réel de toutes choses. Le mystique est « *en paix avec la rose* » et le monde lui est remis comme son domaine. L'aurore se lève comme une résurrection et il commence à expérimenter l'Omniprésence dans la transparence paisible des choses et de lui-même. C'est bien ce qu'indique l'évocation du « *concert silencieux* », de la « *solitude sonore* », du « *souper qui recrée et énamoure* ». Certes l'aventure de l'amour n'est pas achevée, et le *Cantique spirituel* se poursuit. Mais elle a trouvé enfin son lieu véridique de déploiement...

conclusion : l'utilisation poétique du langage symbolique

En guise de conclusion, penchons-nous à nouveau, un instant, sur la nature du langage mystique en tant qu'indice de l'expérience. Nous constatons que la rencontre de la Présence dans la transparence du monde fonde également une manière de parler relativement caractéristique. Si, pour indiquer l'Absence et l'Altérité, il s'agissait avant tout de poser un « écart » dans la texture même du langage comme nous l'avons suggéré à propos des Rhéno-Flamands, on conçoit que pour signifier la Présence ineffable un autre procédé s'impose, que les poèmes de Jean de la Croix mettent bien en évidence : l'utilisation poétique du langage symbolique. Il serait trop long de développer ici ce point²⁴. Contentons-nous d'indiquer non seulement que le symbole, étant par essence médiation du visible et l'invisible, est le mode de parler le plus approprié à la manifestation de la Présence dans la transparence des choses, mais encore que sa mise en œuvre par le mystique procède de l'expérience même qui est sienne et qui est, non d'ordre esthétique, mais d'ordre existentiel : expérience d'une existence brûlée par l'Absolu. Autrement dit, ce n'est pas l'activité poétique qui est première, mais bien la rencontre effective de la Présence se transcrivant en poème. Comme l'a fort bien noté Jean Baruzi, « *c'est le mouvement de retour de la contemplation mystique que le langage mystique nous transmet* »²⁵. Ainsi le langage du poème mystique ne reconduit-il pas directement à l'énonciation, même symbolique, de l'Absolu, mais une fois encore à l'itinéraire vécu : mourir sans cesse pour naître à nouveau et vivre, se perdre pour trouver le Réel. « *Dites que je suis perdue et qu'allant éna-*

24. Cf. ID., *Ibid.*, Introduction ; ID., *La structure du cymbole chez Jean de la Croix*, in « Le Symbole », *Recherches et débats* 29 (déc. 1959), pp. 66-86.

25. Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, p. 338.

quand les mystiques parlent de dieu

mourée je me suis faite perdante et j'ai gagné » (*Cantique Spirituel*). Ce renvoi à effectuer est le premier et le dernier mot du témoignage des mystiques, comme il doit l'être du bref commentaire qui vient d'en être proposé. Comme l'écrit la seconde Hadewijch à la fin d'un de ses poèmes : « *J'abandonne le thème à ceux qui le vivent ; si pure pensée blesserait la langue de qui voulût en parler* »²⁶. A quoi fait écho Angelus Silesius dans le final de *L'Errant chérubinique* : « *Ami, j'arrête là. Si tu veux lire encore, va, toi-même deviens l'écriture et l'essence* »²⁷.

pierre-régnald cren

UNIVERSITÉ D'ÉTÉ 1975

Le Centre Saint-Dominique propose une série de Sessions ouvertes à tous (prêtres, laïcs, religieuses)

17-24 juillet : L'expérience chrétienne et sa communication (Jossua, Quelquejeu...)

26 juillet - 2 août : Comment lire les Actes des Apôtres, (H. Cousin, F. Brosier)

4-11 août : l'Eglise, institution monarchique ou démocratique ? (F. Leprieur, B. Lauret, P. Warnier, Liane Voyé, Mgr Rousset...)

13-20 août : Disciples de Jésus, membres d'une Eglise (P. Cren, A. Duprez, A. Besnard, M. Clavel, M. Legault)

22-29 août : Vérité de la morale et diversité des cultures (J. P. Lintanf, M. Bosquet, B. Ribbes, J. Y. Jolif)

Trois sessions dans l'esprit du Zen : 22-28 juin - 9-15 juillet - 1-6 septembre

Introduction à la théologie : 15 au 28 juin.

Renseignements et inscriptions :

Centre Saint Dominique

B. P. 110

69210 L'ARBRESLE

Tél. 195

26. J. B. PORION, *op. cit.*, p. 135.

27. Angelus SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Paris, 1970, p. 216.

l'expérience mystique de moïse

L'extraordinaire paraît habiter au plus haut point la vie de Moïse. Cela n'enlève rien à ce qui fut la dominante de son aventure religieuse : sa condition humaine et terrestre. La face mystique de son expérience et sa condition physique ne s'excluent pas, mais se soudent pour former une histoire au cours de laquelle s'instaure le dialogue de l'Alliance. Son combat avec l'Ange se double d'un combat avec le peuple qu'il a mission de conduire. Prophète, sa vie mystique avait elle-même un caractère public. Dans l'aventure prodigieuse qu'il vécut avec Dieu, Moïse reste, par sa profonde humanité, le symbole de la plus humble des conditions terrestres.

Le buisson ardent : une rencontre-choc avec Dieu dans l'éblouissement, le tremblement et la crainte.

Le Sinaï : une longue intimité avec Dieu, dans le jeûne, l'ascèse, la solitude, au sommet d'une montagne proche du ciel, coupée des servitudes de la terre.

Le désert : un dialogue permanent avec Dieu, en face à face continu, mais le visage recouvert d'un voile dès qu'il se tourne vers les hommes.

Voilà trois moments de la vie de Moïse qui suffiraient, semble-t-il, dans la plus large des mesures, à qualifier de *mystique* l'expérience de ce prophète. Ces trois moments dont l'un a duré quelques instants ; l'autre, plusieurs semaines ; le troisième, quarante ans, ne recouvrent-ils pas un ensemble global, et les mystiques postérieurs à Moïse n'ont-ils pas senti, à juste titre, dans les trois thèmes structuraux de *l'éclair ardent*, de la *solitude au sommet*, de *l'ermitage au désert*, des prototypes significatifs de leur propre expérience ?

Quelle méprise toutefois si l'on s'en tenait à cette impression première ! Elle est correcte, sans doute, mais incomplète. Elle constitue l'un des éléments du *mythe* que notre « culture générale » a brodé autour de Moïse, ce mythe qu'il est indispensable de décanter, de ravalier, si j'ose dire, afin de percevoir l'expérience mystique de Moïse dans sa *réalité* biblique, authentique et féconde.

Ne nous laissons pas aveugler par la grisaille hagiographique. Le halo miraculeux qui entoure Moïse lors des plaies d'Égypte ou bien encore lorsqu'il reste quarante jours et quarante nuits au sommet du Sinaï, sans manger ni boire ; le caractère estompé et marginal de la vie familiale

l'expérience mystique de moïse

de Moïse, qui n'a rien de comparable à l'existence charnue et haute en couleurs des Patriarches en terre de Canaan ; la sublimation, enfin, de sa face qui fait de Moïse le seul homme biblique marqué physiquement par un signe céleste, le seul auréolé dès l'ici-bas, un « saint » de son vivant, tout cela n'enlève rien à ce qui fut la dominante de l'aventure religieuse de Moïse : sa *condition humaine et terrestre*. Bien que diamétralement opposée, semble-t-il, à sa condition mystique et métaphysique, elle ne la contredit nullement, mais l'accompagne, la scande, l'enveloppe et, en fin de compte, l'explique. Car c'est précisément dans cette rencontre entre une destinée humaine et une vocation surhumaine, dans cette imbrication d'un thème et d'un contre-thème, à l'instar d'une fugue, que se situe l'originalité de l'expérience mystique de Moïse, son unicité, certes, mais aussi son exemplarité, une expérience qui lui fut propre mais afin qu'à chaque homme et jusqu'à nous-même, elle puisse servir de modèle et de source de réflexion.

I

préparations et émergence

Premier aspect de la dominante : avant, bien avant l'événement-choc du Buisson Ardent, jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans, durant les deux tiers de son existence, puisqu'il meurt âgé de cent vingt ans, Moïse est un homme, un homme simplement, unidimensionnel, sans relation avec Dieu, qui attend pour se révéler à lui que la condition humaine de Moïse ait pris une forme suffisamment concrète et dense pour pouvoir servir de socle à sa vocation surhumaine.

A voir les choses de près, la vie de Moïse, si elle avait pris fin au moment où il menait paître à l'Horeb les troupeaux de son beau-père Jéthro, apparaîtrait tellement riche en péripéties sociales, psychologiques et éthiques qu'elle mériterait de figurer parmi les « Vies Illustres », quoiqu'elle ne présentât pas la moindre trace d'une expérience « religieuse ».

Certes, la naissance de Moïse, ou plutôt sa survie immédiatement après la naissance, est miraculeuse. Mais c'est le miracle du sauvetage d'un enfant lors d'un massacre d'innocents. Aucun « doigt divin » dans le drame, dont les acteurs sont des êtres humains, des femmes courageuses, des « résistantes », comme le XX^e siècle en a vu surgir, qui, dans le contexte d'un génocide organisé, assument des risques pour sauver des enfants juifs des griffes de la Gestapo.

1 une déchirure intime

Puis c'est la jeunesse et l'adolescence, lévitique d'abord dans les bras de sa mère Yokébed, aux côtés de sa sœur Myriam et de son frère Aron ; égyptienne ensuite, sous la protection affectueuse de la fille du Pharaon. Il est facile de deviner ce que cette éducation double provoque en Moïse : une soif frémissante de justice, puisée sans doute à même l'exemple des femmes qui l'entourent et qui ont risqué leur propre vie pour le sauver ; une déchirure intime aussi dans son âme, partagée entre ses origines hébraïques et le vernis égyptien qui les recouvre. Un jour, la douleur de se savoir à l'abri alors que ses frères souffrent atrocement devient intolérable. « *Moïse sort chez ses frères* » (Ex 2, 11), et c'est la succession rapide d'une série de scènes où Moïse, devant l'injustice, éclate, s'indigne, intervient. Il se jette sur l'Égyptien qui frappe l'Hébreu et le tue. Il accoste les Hébreux qui se querellent et s'efforce de les séparer. Il échappe de justesse à la mort décrétée par le Pharaon, mais, éternel inquiet, attiré par l'injustice comme un aimant, se mêlant de ce qui, en principe, ne le concerne point, à peine arrivé, en proscrit, dans le pays de Midyan, il protège de jeunes Midyanites et les sauve des mains brutales des bergers. Jéthro lui offre la main de sa fille et la garde de ses troupeaux. C'est une vie familiale qui commence, celle d'un berger âgé déjà, dont l'âme jusqu'ici tourmentée semble avoir trouvé enfin l'apaisement.

Deux indices pourtant d'une étincelle d'inquiétude qu'une existence désormais « normale » n'a pas éteinte encore. Moïse se sent étranger à Midyan, comme il l'était en Égypte. Le nom qu'il donne à son premier-né exprime l'anormalité d'une personne doublement déplacée : « *Guershom, car, en terre étrangère, je suis un métèque* » (Ex 2, 22). Nostalgie sourde mais consciente et tenace de retrouver son clan, sa famille, son peuple, les Hébreux, desquels il a été coupé par l'Égypte d'abord, et maintenant par Midyan. Et c'est, sans doute, pour chercher également l'apaisement de cette nostalgie, pour recouvrir de cendres cette étincelle d'identité hébraïque qui brûle encore en lui, que le pâtre-vieillard s'enfonce loin dans le désert, afin d'y terminer ses jours dans la solitude et l'oubli.

C'est à ce moment et à cet endroit, au pied d'une montagne qui ferme le désert et ne lui permet pas d'aller plus loin, que Moïse est soudain surpris par l'appel divin. Le buisson ardent s'enflamme devant lui, et, au contact de cette flamme, l'étincelle enfouie éclate soudain, elle aussi, en un feu dévorant et désormais inextinguible.

2 un feu dévorant qui ne consume point

D'homme qu'il était, Moïse devient prophète, avec toute la charge religieuse que comporte ce terme dans la dimension biblique. Charge partiellement mystique, nous l'avons dit, mais partiellement seulement. Il est difficile, en effet, de ne pas être ébloui par l'intensité mystique de la scène du buisson ardent, par cette illumination subite d'un feu dévorant mais qui ne se consume point, symbole même d'une conscience humaine atteinte dans ses fibres les plus mystérieuses et les plus insondables.

Mais le rythme brusque, inopiné, irrationnel de cette scène de vocation prophétique, le choc de la rencontre entre l'humain et l'ineffable, est tempéré par un autre rythme, étalé dans la durée, réfléchi, logique, au sens le plus originel du terme. Le buisson ardent, en effet, s'il déclenche en Moïse le bouleversant éveil prophétique, suscite en lui, du même coup, l'audace de la Parole. La Vision ardente s'articule en Logos, l'Ineffable devient Verbe. Un dialogue s'instaure, long, pénible, dramatique, traversé de bout en bout par la révolte de ce qu'il y a de plus instinctivement humain en Moïse contre l'intrusion en lui de l'Être qui voudrait broyer sa personne. Comme un avocat, Moïse plaide la cause d'un condamné. Il cherche et trouve les arguments susceptibles de le sauver des griffes de l'Absolu, et ce sont, en effet, les thèmes les plus simples, les plus robustes aussi, les plus charnus de la relativité humaine qu'il invoque en face de l'Absolu : son indignité, son impuissance, son ignorance en matière métaphysique, en matière politique, sa certitude d'échouer, d'être mécompris, éconduit, de s'exposer au ridicule de quelqu'un auquel on demande de haranguer les princes et les foules alors qu'il est bête de naissance !

En fin de compte, Moïse est obligé d'accepter le fardeau prophétique, mais c'est à l'issue d'une scène typique de la situation biblique : l'éclair mystique y va de pair avec le débat rationnel. Provoqué par la flèche divine, l'homme accuse la blessure, mais ne se laisse ni séduire ni vaincre sans lutter pour conserver son pouvoir humain. Amos, Jérémie, Jonas, Ezéchiel, Zacharie réagiront comme Moïse, dont l'expérience est exemplaire. Par l'effort bondissant de sa volonté, la *verticale mystique* est infléchie en une *horizontale logique*. Le dialogue entre Dieu et l'homme s'instaure, certes, en un éclair fulgurant, dans toute la distance qui sépare le mystère divin de la réalité humaine. Mais, à travers les phases d'une lutte avec l'Ange, comme Jacob la connut avant Moïse (Gn 32), ce

andré neher

dialogue se transforme peu à peu en ce qu'il restera dans toute la suite de l'aventure prophétique de Moïse : un équilibre entre la Transcendance et l'immanence.

Le combat mené par Jacob avec l'Absolu n'a duré qu'une nuit. Celui de Moïse durera quarante années encore, quarante années durant lesquelles s'expérimente l'authentique signification biblique de l'Alliance entre Dieu et les hommes. Elle consiste en ceci que la face mystique de l'expérience et son revers physique ne s'excluent pas, mais se soudent pour former une *histoire* qui ne renie pas son contenu *méta-historique*, mais ne se laisse pas sublimer par lui.

Nous venons de constater ce fait pour le moment-départ de la vocation prophétique de Moïse. Il est facile de le déceler dans la suite de son aventure, jusqu'à son dénouement.

II

la suite de l'aventure

Une expérience mystique, les quarante jours d'ascèse et de solitude de Moïse au sommet du Sinaï, les quarante ans d'auréole et de face voilée, signes d'une solitude dont Vigny a précisé la souffrance dans un vers célèbre, dont Michel-Ange a sculpté la grandeur dans une statue non moins célèbre ?

Certes, mais tout cela n'enlève rien à la condition terrestre de Moïse, que sauvegardent certaines vertus centrales, parmi lesquelles une toute première dont la Bible, lorsqu'elle la mentionne, fait le signe même de l'humanité de Moïse : son *humilité*. « *L'homme Moïse était très humble, plus que tout homme sur la face de la terre* » (Nb 12, 3). La traduction ne peut rendre les nuances intentionnelles de l'hébreu dans ce verset. Les termes y désignant l'homme et la terre ont une valeur physique : cela sent l'Adam, la créature simple, pétrie de poussière et de boue. Or Moïse était la plus humble de ces créatures. Rien de plus simple, en effet, que la figure de ce prophète, qui n'a besoin, pour accueillir la révélation divine, ni de rêves, ni de trances, ni de tremblements, ni d'extases, mais qui va parler avec Dieu « *comme un homme parle avec son prochain* » (Ex 33, 11). Moïse échappe à cette exaltation, caractéristique de la prophétie, qui provoque, pour l'extérieur, une certaine analogie entre la prophétie et la folie. Il y échappe délibérément, refusant de « jouer » au prophète,

l'expérience mystique de moïse

à l'isolé, à l'homme dépositaire de secrets dont il serait le gardien tutélaire. Son visage rayonne : il l'ignore. Et lorsque le recul des hommes lui apprend qu'il est auréolé, il en souffre et voile sa face. Il n'essaie pas d'exploiter les étranges facultés dont Dieu l'a comblé malgré lui, en créant autour de sa personne une sphère lumineuse. Rien en lui d'un initiateur, d'un mystagogue ; rien d'ambigu, ni d'équivoque, ni d'énigmatique dans ses paroles ou dans ses gestes. Rien d'un être dont l'existence provoquerait l'impression que sa destinée est au-delà de l'humain. Son don de prophétie lui paraît naturel au point qu'il s'étonne de ne pas voir tous les hommes prophétiser comme lui (Nb 11, 29). La jalousie et l'égoïsme spirituels sont si bien effacés en lui par la modestie qu'il n'a même pas de disciples à qui, dans l'intimité d'une communication réservée aux seuls élus, il confierait son mystère. Josué est son page, son lieutenant militaire, et non son élève. Lorsque Moïse le désigne comme son successeur, la scène est d'ordre institutionnel, et non pas, comme le sera celle d'Elie et d'Elisée, d'alluré mystique. Pas plus que ses propres enfants, Moïse n'a « initié » Josué. L'enseignement de ce maître allait à tous. Autant que ses arbitrages juridiques et que ses décisions politiques, ses révélations métaphysiques, pour extraordinaires et bouleversantes qu'elles fussent, ont un caractère public, et cette insertion d'une énergie surnaturelle dans la vie quotidienne d'une société normale n'est pas l'un des moindres indices de l'*humanité* de Moïse.

Mais il y en a d'autres. De soudaines émergences, hautes, denses, frémissantes, signalent en Moïse l'invincible et fondamentale nature humaine. On les reconnaît du premier coup à leur allure bondissante : ce sont des *colères*.

La plus violente de ces colères éclate au lendemain même des quarante jours d'intimité mystique avec Dieu. Moïse descend du Sinaï, les Tables de la Loi sur les bras. Mais le choc avec la réalité du veau d'or est tellement brutal qu'il pulvérise toutes les références idéelles. La grâce la plus sublime s'évanouit devant un tel scandale. Le veau et la Loi sont tellement exclusifs l'un de l'autre qu'il faut casser, détruire. Tout ou rien : telle est l'exigence de la justice humaine. En Egypte, déjà, Moïse, bien avant d'avoir « connu » Dieu, n'avait pas hésité à tuer le bourreau de ses frères. Maintenant, après avoir acquis une « connaissance de Dieu » transcendant, semble-t-il, les limites du pouvoir humain, il redevient homme, pleinement, dans l'exigence la plus sévère de la condition humaine. Entre le geste de Moïse-le-prophète brisant les Tables de la

andré neher

Loi et celui de Moïse-le-prince tuant l'Égyptien, il y a une similitude grandiose. Le ressort commun en est cette colère, privilège des révoltés plutôt que des mystiques.

1 variante du combat avec l'ange, le combat avec le peuple

Que ces colères appellent l'amour, la pitié, et même la faiblesse, cela encore fait partie de la dialectique de l'Alliance au centre de laquelle, durant quarante ans, se placent les relations entre Moïse et le peuple d'Israël, ce peuple que Moïse a fait sortir d'Égypte, qu'il mène vers la Terre Promise, ce peuple qui est *son* peuple, mais qui est aussi le *peuple de Dieu*. Variante du combat avec l'Ange, le combat de Moïse avec le peuple se mène également sur les deux plans associés et inextricables du surréal mystique et du terre à terre le plus réel.

Car au Sinaï, lorsque s'énoncent les Dix Paroles, le Décalogue, le JE Divin ne s'adresse pas à Moïse seulement, mais au peuple tout entier.

Un homme, Moïse, a gravi les pentes du Sinaï et se tient devant Dieu. Mais un peuple, Israël, que Moïse vient de libérer de la servitude d'Égypte, est massé au pied de la montagne. Et Dieu parle à ce peuple. Même si l'on faisait entièrement abstraction du contenu de cette Parole, l'événement aurait de quoi étonner. La Bible elle-même s'en étonne, en effet. Dans le Deutéronome (4, 32-33), Moïse lance à son peuple ce rappel éloquent : *« Interroge donc les premiers âges, qui ont précédé le tien ; depuis le jour où Dieu créa l'homme sur la terre et d'un bout du ciel jusqu'à l'autre, demande si rien d'aussi grand est encore arrivé, ou si l'on a ouï chose pareille ! Quel peuple a entendu, comme tu l'as entendue, la voix de Dieu parlant du sein de la flamme et a pu vivre ? »*

Dieu en effet avait déjà souvent parlé depuis les origines de l'humanité. Les peuples tout alentour du peuple hébreu possédaient leurs prophètes, leurs devins, leurs mages, à qui la divinité inspirait rêves, oracles, discours. Au sein du peuple hébreu, la tradition enseignait que Dieu avait parlé au premier homme, Adam, puis à Noé, puis aux Pères, Abraham, Isaac et Jacob, enfin à Moïse. Mais, ce n'était jamais qu'une Parole de Dieu à un *individu*, un dialogue en quelque sorte *privé*, entre le Ciel et un être choisi sur terre.

Ici, au Sinaï, pour la première et l'unique fois, les dimensions de la prophétie avaient éclaté : Dieu parle à un *peuple*, à tout un peuple, et cette *publicité* de la théophanie du Sinaï confère au Décalogue un premier caractère *sui generis*.

l'expérience mystique de moïse

Le philosophe et poète médiéval juif, Juda Halévi, a si bien compris l'importance de cette scène qu'il en fait le *Shibboleth* de la véracité historique et, par là-même, de la vérité théologique du judaïsme. Six cent mille hommes, leurs femmes, leurs enfants, du plus humble au plus élevé, du fendeur de bois au prêtre et au chef, deviennent simultanément *prophètes*. Selon la Loi, la véracité d'un témoignage repose sur l'accord de deux individus. Ici l'accord est celui d'une symphonie humaine : un peuple tout entier, le peuple d'Israël, est devenu *peuple-prophète*. Il a entendu et vu. Dès lors, à travers les générations, de père en fils, de siècle en siècle, de millénaire en millénaire, cette expérience se transmet, ce témoignage se renouvelle, en chaque aube et en chaque crépuscule : « *Ecoute Israël* », toi, le peuple de l'Ecoute, comme tu as écouté au Sinaï, une fois pour toutes, en un instant unique et irréductible. Et transmets cette Ecoute en témoignage de l'Existence divine à tous les autres hommes. Le Décalogue est le compagnon inséparable non pas d'une association d'individus, ni d'un peuple quelconque et anonyme, mais du seul peuple-prophète que l'Histoire ait connu jusqu'à ce jour.

2 l'expérience mystique de tout un peuple

Sous la conduite de Moïse, après la théophanie du Sinaï, c'est encore le peuple tout entier, dans sa bigarrure sociale et psychologique, qui est l'objet d'une extraordinaire expérience que l'on ne saurait qualifier que de mystique. On se nourrit de la manne, qui, chaque jour, tombe du ciel, sauf le Chabbat, auréolé ainsi d'un sacre qui place cette journée au-delà de toute matière, fût-elle miraculeuse. Des colonnes de feu et de nuées fixent les étapes de l'itinéraire et tracent du même coup les frontières de la réserve désertique dans laquelle le peuple est appelé à vivre. Dieu réside au milieu du peuple : l'Arche Sainte est le lieu du rendez-vous mystique dans l'espace comme le Chabbat l'est dans le temps.

Mais, là aussi, en revers de cette expérience mystique, l'aspect physique de la marche à travers le désert. Tout se passe comme si le peuple hébreu prenait le contre-pied parfait d'une vocation mystique. Les colonnes délimitent les frontières de son camp : elles sont contestées. Le peuple voudrait avancer, reculer, sortir de ce chemin divin et aboutir sur des routes humaines, peu importe qu'elles conduisent à la liberté ou ramènent à l'esclavage. On lui offre le pain de Dieu : ce don qui eût satisfait et comblé des ermites paraît maigre et insultant aux ventres-creux sortis d'Egypte. Ces hommes ont faim et soif, du plus profond de leur être

physiologique. Il leur faut du pain, de la viande, des légumes, de l'eau fraîche, de la nourriture concrète avec ses substances, ses condiments, ses saveurs et son poids. Pourtant Dieu ne lâche pas ces hommes. Il ne se retire pas, indigné, ni n'extermine tout d'un coup. Le débat entre le ciel et la terre reste permanent et perméable. Dieu n'a pas tracé une fois pour toutes son plan ; il ne mise pas intégralement sur la réussite de l'aventure mystique. Il relève le défi du peuple, et enregistrant ses refus, les pressant parfois, il corrige, amende, bouleverse son plan, renonce à l'appel mystique et accepte de jouer le jeu au niveau de l'histoire. Sur la manne couronnée de rosée, il déverse la viande ; aux lâches, il envoie la guerre ; aux superbes, la défaite. Parfois, il est vrai, il médite de biffer toute cette résistance d'hommes de chair, d'exterminer le peuple tout entier, et de renouer, avec le seul Moïse, une aventure purement mystique et miraculeuse. Mais, en fin de compte, c'est la volonté *historique* de Dieu qui l'emporte, et c'est avec *ce* peuple qu'il avance jusqu'au bout, prêt à abandonner pour lui la presque totalité du plan primitif : quarante ans d'itinéraire au lieu de onze jours, — le temps de la mort d'une génération et de la naissance d'une nouvelle. Mort et naissance non pas miraculeuses : la génération de l'Exode ne meurt pas en un seul jour, et celle des conquérants de Canaan ne surgit pas, d'un seul mouvement, le lendemain. Le « miracle » d'une mort collective instantanée et d'une relève immédiate aurait pu se produire. Mais là aussi, Dieu assure la continuité et la contemporanéité historiques d'hommes anciens qui vieillissent et d'hommes nouveaux qui grandissent. Les morts du désert ne s'évanouissent pas devant les vivants : ils les mènent, le long de périodes variables mais réelles, jusqu'aux frontières de la Promesse.

Parmi tous les morts du désert, Moïse est celui qui mène les vivants le plus longtemps et le plus loin. On soupçonne la portée de son rôle, dans ce désert où se forge l'Alliance. Dieu prend les hommes au sérieux. Avec ses imperfections, ses échecs, ses cassures et ses morts, l'histoire humaine a un sens. Le sérieux de Dieu n'a d'égal que celui de Moïse et le sens de l'histoire du désert a été signifié par lui autant que par Dieu.

3 un dialogue indénouable

Occupant une position intermédiaire, entre Dieu et les hommes, Moïse est libre dans ses choix. Or, aux moments critiques, il opte, avec Dieu, pour le maintien de l'Alliance. Non seulement parce qu'il aime ce peuple hébreu, auquel il s'est attaché. Il y a, certes, dans la psychologie de Moïse

quelque chose du « bon pasteur », de l'artiste, fier de son œuvre, et qui la protège et la défend même lorsqu'elle enlaidit. Mais cet instinct maternel s'érousse parfois et Dieu est obligé de le raviver : *« Ai-je donc conçu ce peuple, l'ai-je enfanté, pour que tu me dises : porte-le, toi, dans ton sein comme le nourricier porte l'enfant ? »* (Nb 11, 12). Il y a également chez lui une intuition de la valeur pédagogique du désert, de la leçon que représente cet événement-modèle : *« Souviens-toi de la route sur laquelle l'Éternel, ton Dieu, t'a mené quarante ans, dans le désert, afin de t'humilier, de te mettre à l'épreuve, afin de savoir ce qu'il y a dans ton cœur, si tu observes ses commandements ou non. Il t'a appauvri, t'a fait souffrir de la faim, et t'a nourri de la manne que tu ne connaissais pas et que ne connaissaient pas tes pères, afin de te faire connaître que ce n'est pas par le pain seul que l'homme vit, mais que, par tout ce que Dieu veut, l'homme vit. Ton vêtement ne s'est point usé, ton pied ne s'est point meurtri, voici quarante ans. Sache donc dans ton cœur que l'Éternel, ton Dieu, te met à l'épreuve comme un homme met à l'épreuve son enfant »* (Dt 8, 2-5). Mais au delà de cette intelligence sentimentale et éducative de désert, il y a, chez Moïse, l'acceptation irrationnelle d'un risque. L'aventure du désert, il en ressent le sens définitif. Le dialogue qui se noue ici est indénouable : *« Aujourd'hui, tu dialogues en amour avec Dieu et Dieu dialogue en amour avec toi, aujourd'hui »* (Dt 26, 17-18). L'événement du désert ne s'inscrit pas dans le temps comme un souvenir émouvant mais révolu, ni comme une référence catéchétique, mais comme le mariage dans la vie des époux. Il est grave, décisif, prophétique. La route que le peuple a suivie à travers le désert mène plus loin. La Terre de Canaan n'est pas seulement l'objectif de ce désert, mais celui de tous les déserts d'une histoire dont l'orientation s'est amorcée ici, à jamais.

A jamais ! Leitmotiv du Pentateuque, signe de la pérennité de la Loi et aussi de l'Alliance, ce terme a, en hébreu, un sens à la fois spatial et temporel. Il insère la Loi et l'Alliance en tous lieux et en tous temps, et son exégèse la plus littérale est donnée par Moïse lui-même : *« Ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette alliance et ce pacte, mais avec quiconque se tient avec nous aujourd'hui devant l'Éternel, notre Dieu, et avec quiconque n'est pas avec nous aujourd'hui »* (Dt 29, 13-14). Et c'est, en effet, les portes du temps et de l'espace largement ouvertes, que Moïse décrit le sens prophétique du désert, dans quelques chapitres-clés du Pentateuque (Lv 26, Dt 28, 29, 30 et 32).

Les dimensions sont maintenant universelles : les nouvelles dispersions

seront « *d'une extrémité de la terre à l'autre* » (Dt 28, 64) ; les nouveaux retours se réaliseront à partir de « *tous les peuples* » (Ibid. 30, 3). La théopolitique n'envisageait, dans le premier désert, que les peuples du Moyen-Orient. Tous les peuples maintenant, compris entre ciel et terre (Ibid. 32, 1, 43), ceux qui étaient là et ceux qui n'étaient pas là dans l'aujourd'hui de Moïse, sont intégrés à l'histoire.

Et au centre de cet univers historique, un peuple (Ibid. 32, 43), celui-là précisément qui était au centre de l'aventure du désert : le peuple juif dont l'étonnante pérennité est annoncée dans ces chapitres avec un réalisme dont les siècles se sont chargés d'intensifier le mystère.

III

une mort mystérieuse et pourtant simplement humaine

S'il faut enfin une ultime illustration de cette constante rencontre en Moïse de la réalité physique au centre de l'expérience mystique, elle nous est donnée par la *mort de Moïse*. Sa naissance avait été miraculeuse, mais nous avons précisé l'implication historique et sociale de ce miracle. De même, la mort de Moïse, au sommet du Nébo, dans une solitude comparable à celle du Sinaï comporte-t-elle un élément mystérieux sinon mystique : « *Et personne n'a jamais connu sa tombe jusqu'à ce jour* » (Dt 34, 6). Il faut admettre, avec la tradition populaire juive, que c'est Dieu lui-même qui enterra Moïse, soustrayant sa tombe, à jamais, aux regards des hommes.

Mais cette mort fut néanmoins une mort humaine. Elle n'est ni « consommation », ni « transfiguration », ni « libération », comme elle l'est pour d'autres maîtres spirituels. Elle est l'accomplissement simple et naïf d'une destinée humaine. Quoique annoncée, la mort fut, pour Moïse, surprenante. Quoique sereine et nullement une passion, elle fut la douleur même, parce qu'elle le frustrait de son désir suprême, celui d'entrer dans la Terre, la Terre de Canaan, la Terre Promise à Israël, Terre qu'il aimait éperdument autant qu'il aimait le peuple d'Israël. Alors qu'ailleurs la mort fut plénitude, achèvement, passage, ici elle fut l'arrêt fatal. Kafka l'a noté avec émotion dans son Journal intime : « *Ce n'est pas parce que sa vie fut trop brève que Moïse n'atteignit pas Canaan, mais parce que c'était une vie humaine* ». Et la poétesse hébraï-

l'expérience mystique de moïse

que Rachel, contemporaine de Kafka, mais morte très jeune, sur les bords du Lac de Tibériade, en Terre d'Israël, l'a chanté en quelques mots : « *Chaque homme porte en lui son Nébo* ». Par la mort, Moïse fut, une dernière fois, rivé à l'ici-bas, et c'est elle qui, éclairant à rebours le sens de la vie de Moïse, avec tout ce qu'elle implique d'expérience mystique, l'érige en symbole de la plus humble des conditions terrestres.

andré neher

Foi et vie

Cahiers bibliques n° 14

ALLIANCE ET ANCIEN TESTAMENT

Ce nouveau Cahier biblique présente des éléments d'information concernant les formes des traités d'alliance et propose quelques pistes de recherche. Fruit d'un travail collectif, il veut susciter de nouveaux travaux collectifs.

Au sommaire :

Pourquoi ce cahier « Alliance et Ancien Testament » ?

Genèse 15. Genèse 17, 1-22. Exode 19. 2 Samuel 7. Psaume 89. Plans de travail et fiches techniques.

Les traités politiques d'alliance au Moyen Orient, d'après Mc Carthy. Plan de lecture du Deutéronome en fonction des traités d'alliance ; adaptation d'une proposition de Mc Carthy.

Le RIB, procédure d'alliance.

La formule d'appartenance mutuelle. Essai de description formelle et perspective d'exploitation.

Approche du champ sémantique de BERIT - alliance.

Bibliographie analytique.

Ce cahier peut être commandé à l'administration de **Foi et Vie**, Cahiers bibliques, 139 boulevard du Montparnasse, 75006 Paris.

Prix du numéro : 10 F (étranger 13 F)

Abonnement à 4 numéros : 35 F (étranger 40 F)

18 F (étranger 20 F) pour les pasteurs et prêtres.

signification culturelle de la mystique

La mystique, telle qu'elle s'atteste elle-même et telle qu'elle est communément reçue, constitue une expérience de Dieu ou, au moins, du divin. Mais c'est aussi, latéralement, une expérience socio-culturelle. En elle une société s'exprime elle-même tout en exprimant quelque chose de Dieu. Tant il est vrai que parler de Dieu, c'est aussi parler des hommes. La question que l'on voudrait envisager ici, dans le cadre déterminé de la mystique chrétienne et occidentale, c'est de savoir dans quelle mesure ce que la mystique dit des hommes est un élément important de son discours, apte à éclairer ce qu'elle dit de Dieu.

Forme originale de la relation à Dieu, la mystique est aussi un fait culturel. Ce n'est pas seulement une forme *a priori* de l'expérience humaine. C'est une réalisation historique, liée par conséquent à des conditions sociales qui lui donnent d'exister. C'est une manière d'être et de penser, prenant sens dans un ensemble plus ou moins complexe ou plus ou moins unifié d'attitudes et de pratiques, de convictions et d'évaluations. Le mystique n'est pas mystique à l'état pur. Il entre, avec ce qu'il est et ce qu'il trouve, dans une expérience toujours datée et située.

A vrai dire, cette constatation n'a rien que de banal. Elle devient plus pertinente si l'on dépasse le plan des individus ou des personnalités que l'on appelle mystiques et si l'on se place au niveau de l'histoire de la mystique. Alors l'enracinement culturel appelle la réflexion. « Pourquoi, demande L. Kolakowski, la mystique fleurit-elle à certaines époques et dépérit-elle à d'autres ? Par quoi expliquer son rayonnement changeant selon les pays, les temps et les milieux divers ? »¹.

Tout se passe, en effet, du moins pour ce qui est de la mystique chrétienne et occidentale, comme si expansion et récession se produisaient par phases, en fonction de facteurs qui ne se réduisent pas à l'imprévu des charismes personnels. Il y a, dans l'histoire, des « moments » mystiques. Non seulement par une sorte d'osmose ou de diffusion à partir de ce que tel ou tel expérimente. Mais, semble-t-il, parce que les conditions sont réunies et que, pendant un certain temps, un certain genre de discours et d'attitude devient possible et presque indispensable. Qu'on pense, par

1. L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 44.

signification culturelle de la mystique

exemple, au 14^e siècle ou au début du 17^e siècle. Et ces moments forts sont géographiquement, voire socialement, déterminés : les pays du Nord, rhénans et flamands, pour le 14^e siècle ; la France ou la Hollande, pour la première partie du 17^e siècle.

Comment cela se peut-il ? Qu'est-ce qui cristallise et thématise la mystique à certains moments de l'histoire ?

Il n'est pas question, disons-le de suite, de réduire l'originalité de l'expérience mystique en la rabattant sur ce qui la rend culturellement possible ou en en faisant la conséquence pure et simple d'un conditionnement social, économique ou idéologique. Le rêve de l'explication causale ne tient pas ce qu'il promet !

Mais, sans vouloir expliquer la mystique, sans vouloir en tout cas l'expliquer par autre chose qu'elle-même, il reste indispensable de l'insérer dans un cadre global de signification. C'est elle qui demande un tel traitement. Car les personnalités les plus originales des grands mystiques ne sont pas des « fulgurances » sans sol ni point d'appui. Elles sont manifestement portées par une sensibilité diffuse, une mentalité plus ou moins commune, un climat ambiant, qui « autorisent » leur manifestation et leur déploiement. Ce que vivent et expriment les mystiques ne se comprend pas suffisamment si l'on ne se réfère pas à ce que d'autres, autour d'eux, expérimentent.

Aussi bien une telle perspective est-elle en passe de devenir classique, aujourd'hui. Les études sur la mystique ont connu la vogue de la psychologie (Delacroix, Leuba). Voici qu'elles font place de plus en plus à la sociologie, à l'analyse de discours et, plus généralement, à l'analyse culturelle (Kolakowski, de Certeau), même si, comme le remarquait G. Scholem en 1967, « le contexte social du mysticisme (n'a encore) qu'une place marginale » dans bien des travaux².

Essayons donc de proposer brièvement quelques réflexions dans cette optique.

I

dans la mystique, une société se parle à elle-même

On voit peut-être maintenant quel type de questions désigne la formule qui sert de titre à cet article. Envisager quelle peut être la signification culturelle de la mystique, ce n'est pas minimiser les autres significations

2. G. SCHOLEM, « Mysticisme et société », *Diogène*, n° 58, 1967.

henri bourgeois

qu'offre cette expérience : spirituelle, théologique, phénoménologique, anthropologique, etc... C'est rattacher ce que cette expérience atteste d'elle-même (et ce qu'en font valoir ses diverses interprétations) à un *fonctionnement socio-culturel*, c'est-à-dire à un ensemble de valeurs, de tensions, de modèles de pensée et de comportements qui s'imposent à la fois aux mystiques et à leurs contemporains.

1 un statut culturel indécis

Je dis bien : rattacher. Il s'agit, en effet, de savoir quels rapports la mystique entretient avec les autres faits sociaux qui coexistent avec elle. Et cela, sans préjugés, autant que possible. Autrement dit, la perspective dans laquelle nous nous mettons n'implique aucunement que l'attitude ou le discours mystiques soient le simple reflet de la situation culturelle à laquelle ils prennent part. *Expression* d'une mentalité établie ou d'une crise dans la cohérence d'une société, la mystique peut être aussi une *protestation* contre l'état de choses dans lequel elle se constitue. Si elle entre dans le fonctionnement culturel, ce n'est donc pas seulement avec ses qualités d'interprète et de traductrice. C'est peut-être bien aussi, parfois, avec sa lucidité à l'égard des blocages ou des manques de la situation, voire avec son aptitude à dénoncer ces insuffisances.

Effectivement, la mystique n'a pas de statut culturel assigné. Ou, du moins, ce que l'on en dit dans une société donnée n'est pas forcément ce qu'elle y fait. Tout comme, d'ailleurs, les rôles que se donnent plus ou moins clairement les mystiques ne correspondent pas toujours exactement à ceux qu'en fait ils tiennent dans le monde où ils vivent ou dans celui où ils font autorité. Au-delà des apparences ou des propos convenus, il s'agit donc de faire apparaître la situation culturelle de la mystique. Pour quoi faire ? Quel est l'intérêt d'un tel travail ? Je vois, pour ma part, la portée de cette entreprise en deux directions, d'ailleurs fort complémentaires.

2 la mystique, un jeu de rôles

En premier lieu, une interprétation culturelle de la mystique s'attache à comprendre cette dernière non seulement en fonction de ce qu'elle dit ou atteste d'elle-même mais encore selon ce qu'on peut appeler *son rôle ou son travail social*. Ce qui permet d'en élargir ou, au minimum, d'en vérifier le sens.

De soi, la mystique se présente et s'interprète elle-même comme une aventure personnelle pouvant devenir exemplaire pour d'autres. Le mystique entre dans une expérience de Dieu assez étonnante et il essaie

signification culturelle de la mystique

de communiquer à d'autres ce qui lui arrive. Mais cette auto-interprétation n'est pas exhaustive. Car, en fait, ce qu'éprouve et plus encore ce que dit le mystique ne recouvrent pas totalement ce que réalise son expérience. En particulier, la mystique — culturellement envisagée — n'est pas seulement à situer *dans* le mystique. Elle est aussi à l'œuvre *entre* le mystique et son entourage.

Il faut, en effet, compléter l'auto-attestation du mystique par le jeu subtil des allers et retours entre le mystique et son environnement, celui que constituent simultanément les disciples ou les sympathisants, les autorités ecclésiales (tantôt permissives, tantôt répressives, tantôt récupératrices), et, plus largement, la situation « spirituelle » d'un milieu, d'un pays ou d'une époque.

Le rôle effectif de la mystique se définit dès lors non seulement par ce que le mystique exprime (ce dont il témoigne, le service ecclésial qu'il veut rendre) mais aussi par la façon dont *il est perçu* (celle-ci étant plus ou moins réinterprétée en permanence par le discours mystique qui devient alors exhortatoire ou autodéfensif) et par la façon dont *il perçoit* l'existence (soit la situation ecclésiale ou spirituelle, soit sa propre image telle que la lui renvoient auditeurs ou lecteurs, disciples ou détracteurs).

Encore faut-il pouvoir saisir *objectivement* ce fonctionnement ! Cela suppose que l'on mette en relation ce qu'est la mystique et ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle dit et ce que l'on dit d'elle ou ce que l'on dit autour d'elle. Ce rapport, aux multiples formes, n'est assurément pas absent du discours mystique. Mais il s'y trouve implicitement ou indirectement. Il y est, le plus souvent, présent en creux ou de façon transposée. *Pour le faire apparaître en clair, il faut sortir du discours mystique et faire entrer les indices ténus que celui-ci présente dans un nouveau champ dont le langage mystique n'est plus que l'un des pôles.*

Ce champ de l'interprétation se construit, en effet, en faisant interférer la séquence du discours mystique et d'autres séquences représentatives du croyable ou du vraisemblable d'une époque, celles de la philosophie, du roman, de la politique, de l'art, de la situation ecclésiale. Articulée ainsi sur d'autres faits culturels, la mystique est amenée à dire plus qu'elle ne dit spontanément. On lui *fait dire* (avec les risques que comporte toute opération de ce genre) ce qu'elle n'avait pas à dire en son propre domaine. Mais ce qu'elle *dit* alors n'est pas arbitraire : c'est ce qu'elle *fait* en se constituant culturellement, c'est-à-dire en prenant acte des convictions et des problèmes de son époque et en prenant ses distances par rapport à eux.

3 écouter l'œuvre intégrale de la mystique

L'interprétation culturelle offre, en l'occurrence, un autre intérêt. C'est celui de mieux identifier *ce que veut dire* la mystique.

Si, en effet, la position de celui qui tient le discours mystique devient plus nette, si l'on saisit que la mystique est toujours une coopération où des sujets divers et parfois contraires s'influencent réciproquement, le contenu de ce qui est dit prend un nouvel éclairage. Il se pluralise.

De soi, la mystique parle le langage de l'expérience. D'une manière ou d'une autre, elle dit l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Sur cet axe essentiel, interviennent des références à l'Eglise et à la société, c'est-à-dire aux formes globales qui donnent — ou devraient donner — sens à l'existence. Mais, le plus souvent, ces références sont secondes et comme latérales.

Il ne s'agit pas de les majorer. Mais la perspective de l'analyse culturelle fait ressortir qu'il est question de l'Eglise ou de la société même là où il n'est pas fait mention expresse de leur réalité. Le discours mystique, en effet, s'il parle par priorité de l'âme et de Dieu, le fait *d'une certaine manière*. Et ce « ton » implique une prise de position par rapport à ce qui informe communément l'existence. Il y a une façon de parler de Dieu qui dénonce la façon habituelle d'en parler. Et, sous des dehors individualistes ou intimistes, le discours sur l'âme présuppose des propos sur l'homme, sur les hommes, sur la vie entre hommes, ses tares et ses aspirations.

Bref, en parlant de Dieu et de l'âme, la mystique parle obliquement de la situation socio-culturelle à l'époque où elle se constitue. Ainsi, soit au titre de sa fonction sociale, soit au titre de ce qu'elle exprime, elle apparaît, au regard second de l'analyse culturelle, comme un acte paradoxal et mystérieux qui, sous couvert de l'expérience unique d'un témoin exceptionnel, donne la parole à une société voulant se dire à elle-même ce qu'elle est et ce qu'elle voudrait être.

II

la mystique, envisagée d'un point de vue culturel, est une critique de la culture établie

Il n'est pas très facile de donner une définition de la mystique. Elle-même, d'ailleurs, hésite à se caractériser sous une forme unitaire et uniforme.

signification culturelle de la mystique

La perspective culturelle offre-t-elle plus de chances en la matière ? Ce n'est pas évident. On peut être tenté de simplifier les relations complexes du phénomène mystique et de son contexte culturel, en ne retenant, pour les besoins de la cause, qu'un aspect de l'un ou de l'autre. C'est le risque de certaines interprétations qui ne voient dans la mystique qu'une réaction contre un conceptualisme abusif (le 14^e siècle rhéno-flamand n'est pas du tout « *évasion ou lassitude des systèmes conceptuels* »³), contre les incertitudes d'une époque troublée (le début du 17^e siècle français doit-il l'essor mystique qui le marque à cette seule et immédiate raison ?) ou contre les lourdeurs menaçantes des institutions ecclésiales (thèse du livre de Kolakowski).

Ces motifs ont évidemment quelque rôle. Mais font-ils assez droit à ce que la mystique atteste directement d'elle-même et atteignent-ils l'attitude mystique en ce qu'elle a de radical ? Je me demande si la signification culturelle de cette attitude ne se trouve pas, plus fondamentalement, dans une *opération critique* à l'égard de la culture en tant que fait fondamental ou global. Ce que contesterait alors la mystique, ce n'est pas telle ou telle forme culturelle, telle ou telle situation, mais bien la culture en son fond : en tant qu'elle est stabilisation du sens, objectivation de l'être ou de l'acte, état et non mouvement pratique, intellectuel et spirituel.

1 la mystique, une transgression

Cette hypothèse de lecture peut s'autoriser d'un mot-programme, cher à toute mystique : *sortir*. La mystique est un exode, un mouvement pour se déprendre des objets et des formes, un désir d'aller *ailleurs* pour pouvoir vivre, penser et être *autrement*. « Dieu ne demande rien d'autre sinon que tu sortes de toi-même selon ton mode de créature et que tu laisses Dieu être Dieu en toi », dit Maître Eckhart (tr. Aubier, p. 144). Il faut, affirme Jean de la Croix, « avoir le courage de sortir de son naturel limité », ou encore de « s'absenter de tout ce que contient son naturel » (*Montée du Mont Carmel*, livre II, ch. 4). Ruysbroek, de son côté, note : « Les hommes intérieurs contemplatifs doivent sortir suivant le mode de la contemplation au-dessus de la raison » (*Noces*, tr. Bizet, p. 363).

On sait comment le langage des mystiques se plaît à parler de chemin, d'itinéraire, de montée, de degrés, de demeures espacées. Ce vocabulaire

3. La formule est de J. M. LE BLOND, « Les mystiques rhéno-flamands », *Revue d'Ascétique et de Mystique* XLVII (2), 1971, p. 206.

henri bourgeois

de mouvement indique, certes, un but. Mais il désigne aussi un départ : « *arriver ici, c'est sortir de là* » (Jean de la Croix, *ibid.*). Si « *la percée est plus noble que la sortie* », comme aiment à dire Eckhart et Suso, la sortie n'en est pas moins inaugurale et décisive. L'important, c'est qu'elle prenne son énergie dans le désir du but, qui est de « *pénétrer en Dieu* » (Eckhart). Autrement dit, la critique de la manière naturelle ou habituelle de vivre s'inspire d'une affirmation positive : on sort pour « *aller au vif* » (Jean de la Croix, *Montée*, livre III, ch. 15).

Reste à préciser comment cette « sortie » est identiquement une critique de la culture, comme existence établie et objectivée. On se tromperait fort si on l'interprétait dans un sens immédiat, celui de la piété coutumière ou de l'ascétique des homélies courantes. Il ne s'agit pas d'abord, ici, de « sortir de soi », de son péché, de son individualisme. Ce qui est en jeu est beaucoup plus radical. Il faut sortir de tout ce qui est superficiel, apparent, artificiel, habituel, sclérosé, y compris des formules toutes faites qui ne veulent plus rien dire. Le drame de la culture, selon la mystique, c'est qu'elle est inhumaine. Et cela, non pas parce qu'elle est ambiguë, mais parce qu'elle se mure dans l'établi et se complaît dans la répétition stérile.

2 figures, particularités, déterminations

Comment transgresser l'enfermement culturel ? Il faut commencer par échapper au cercle enchanté des figures. C'est-à-dire aux jeux d'images ou de représentations qui sont aliénantes parce que coupées du mouvement qui les pose. Le figuratif, c'est *l'immédiat trompeur*. On l'éprouve, on l'étreint, mais son origine et son dynamisme interne nous échappent. Il se laisse prendre, mais nos prises se referment sur des déterminations qui ne nous mettent pas en direction de l'universel. Il nous empêche d'être, en nous captivant dans les formes et les objets.

Chacun à sa manière, les mystiques égrènent la litanie redoutable des figures : importance exagérée des images (voire des statues), risques d'une action (même apostolique) qui se replierait sur elle-même et ses finalités immédiates, maladresse opaque de certains directeurs spirituels, ballet épuisant de la médiation qui va de représentations en représentations, assurance abusive des concepts ou des systèmes de pensée (fussent-ils théologiques), relativité des sentiments et des impressions, etc.

Typique de cette lucidité exigeante est le souci qu'ont habituellement les mystiques de ne pas se mettre personnellement en avant. Ce n'est pas, en effet, leur particularité individuelle qui compte. Leur expérience n'a

signification culturelle de la mystique

de valeur que dans la mesure où elle accède à une signification universelle⁴. Au début du 6^e siècle de notre ère, le personnage énigmatique du Pseudo-Denys illustre curieusement cet effacement de la figure individuelle.

Plus caractéristique encore est évidemment *la manière de parler de Dieu*. Pour la mystique, Dieu est au-delà de toute figure. « *L'homme ne doit pas se contenter d'un Dieu qu'il pense, car lorsque la pensée s'évanouit, Dieu s'évanouit aussi* » (Eckhart, *Traité*, tr. Ancelet-Hustache, p. 48). Les Rhéno-Flamands puis Jean de la Croix ont cherché, en ce sens, à désigner Dieu indépendamment de sa relation à nous, sans tenir compte par conséquent de son rapport à ces êtres d'images et de concepts que nous sommes.

De là, chez Eckhart puis Suso et Ruysbroek, la distinction entre Dieu et la déité. La déité, c'est Dieu au-delà de Dieu tel que nous nous le représentons. L'âme, dit Eckhart, veut atteindre Dieu « *là où il n'a pas de nom; elle veut quelque chose de meilleur, quelque chose de plus noble que Dieu en tant qu'il a un nom* » (cité par L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, p. 54). Voilà qui peut, par exemple, remettre en cause telle ou telle de nos plus chères formules, notamment celle qui nomme Dieu le Tout Autre. Au fond, Dieu n'est pas exactement le Tout Autre. C'est nous qui sommes tout autres que lui. Car nous sommes enfermés dans le particulier alors qu'il vit comme universel. « *Dieu se présente en définitive autrement que le Tout Autre* »^{4bis}.

3 le cancer des dualismes

Un second test de notre insuffisance culturelle, c'est notre tendance chronique au dualisme. En fait, il s'agit encore du même mal : nous réalisons *abstraitement* en figures ennemies deux aspects de la réalité que la liberté et l'existence humaines tiennent en fait dans l'unité.

Le discours mystique, en jouant du paradoxe ou en conjuguant des termes que la logique sépare, ose donc outrepasser toutes les oppositions abusives qui nous sont familières. Intelligence et amour, négation et affirmation, passivité et activité, présence et absence, contemplation et

4. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, t. II, Paris, Aubier, 1960, p. 153 : « Telle est l'essence de la vie mystique : vie humaine où le non n'est pas renoncement, mais destruction toujours à poursuivre de toute particularité pour laisser apparaître, à travers la contemplation et l'action, l'Univers réel, universel et concret, dans lequel l'homme et Dieu sont ensemble, ni un ni deux. »

4 bis. ID., *Ibid.*, p. 175.

henri bourgeois

action, nature et surnature, corps et âme, Dieu et homme : autant de distinctions qu'il ne faut pas durcir en différences insurmontables. « *Tous ceux qui ne retrouvent pas en un seul et même exercice et le repos et l'action ne sont pas parvenus à cette justice* » (Ruysbroek, *Noces spirituelles*. Cité en *Rev. Hist. Spirit.* 1973/4, tome 49, p. 475). « *Et voilà, dit Benoit de Canfeld, la vraie vie active et contemplative non pas séparées (comme quelques-uns pensent) mais jointes en même temps* » (*Règle de perf.*, III, ch 7). Il n'y a pas là une simple conciliation, car ce procédé se tiendrait encore au plan figuratif. Il y a réexpression des deux aspects à partir d'une expérience plus profonde qui dissout l'abstraction en exprimant la liberté.

4 un mouvement fondateur parce que radical

Cette expérience, qui fonde le discours et la pratique mystiques, est à bien saisir. Comme le dit Thérèse d'Avila, « *Je ne dirai rien dont je n'ai l'expérience ; soit pour l'avoir vu moi-même, soit pour l'avoir reconnu en d'autres* » (*Chemin de la perfection*, prol.). Certes. Mais comment discerner ce qui est, ici, expérimenté de façon décisive ?

Pour le dire brièvement, les mystiques éprouvent une *inversion* du mouvement habituel de l'esprit humain. Au lieu d'aller des figures au réel, ils réalisent que c'est le réel qui engendre les figures, qui se communique en formes particulières et déterminées. Spontanément, en effet, nous nous laissons enfermer dans les figures et les objets de toutes sortes. Et quand nous voulons en sortir, nous essayons de traverser ces données immédiates pour remonter vers leur source, vers le réel qu'elles représentent. Mais ce mouvement est encore une apparence. Il cache un dynamisme plus radical et, au sens propre, fondamental : c'est le réel lui-même qui vient à nous et qui se fait proche en se symbolisant par les figures et les déterminations.

Quel est ce réel foncier ? Ce n'est pas une chose ou une substance cachée sous les phénomènes. C'est un mouvement, une énergie, un acte. On peut l'appeler Dieu, sans doute. Mais à condition que ce nom abandonne son caractère objectif et déterminé. D'ailleurs ce mouvement est *aussi* nous-mêmes. Il nous habite et nous traverse. C'est un pouvoir culturel qui pose les représentations au lieu de les subir, qui opère concrètement comme un « principe » ou une source au lieu de se perdre dans les figures errantes et opaques.

Nous sommes, ici, assurément, dans l'ordre de la foi. Mais nous n'en sommes pas moins *dans l'ordre culturel*. Car, dans cette perspective, la

signification culturelle de la mystique

culture est conduite à se retourner sur elle-même. D'abord maladroite dans sa tendance à l'objectivation, d'abord oublieuse de son origine dans sa passion pour l'immédiat, elle se voit réinstaurée dans son énergie créatrice. Penser, vivre, exister, c'est être selon le principe et non selon la figure.

Alors les particularités d'une part et les différences d'autre part nous sont rendues. Mais elles sont *autres*. Et c'est pourquoi elles sont méconnaissables pour qui n'est pas entré dans la mutation culturelle que veut réaliser la mystique. Celle-ci n'est aucunement désintéressée de la figure de ce monde et des urgences du quotidien : Thérèse d'Avila ou Marie de l'Incarnation, Teilhard de Chardin ou Marthe Robin en savent quelque chose. Mais elle s'y rapporte autrement, à partir de la source. De même, la mystique n'est pas vouée au panthéisme, à l'indistinction entre Dieu et les hommes ou à « l'indifférence » entre humains. Mais elle tient que les différences ne sont pas en principe ce que l'on pense et croit communément.

III

par les difficultés de son appartenance culturelle, la mystique symbolise l'ambiguïté de la culture

Dans la pratique, la critique culturelle que constitue la mystique ne va pas sans difficultés. Son effort courageux, toujours repris et toujours en suspens, est symptomatique non seulement de ce qu'est la mystique mais aussi de ce qu'est la culture.

1 le paradoxe est révélateur

La mystique milite pour une pensée et une existence déstabilisées, c'est-à-dire arrachées aux séductions de l'immédiat.

Mais ce projet, lorsqu'il s'agit de le thématiser, suscite des antinomies assez manifestes. Le goût fréquent des mystiques pour le paradoxe (« sans appui et pourtant appuyé », « pour venir à être tout, veuillez n'être rien », « furieuse quiétude », « lumière obscure ») représente au niveau des figures du discours les tensions internes de leur expérience. Même si ce qu'ils éprouvent est plus unifié que ce qu'ils expriment, ils n'en restent pas moins soumis au travail et donc aux rapports de force qu'implique le

henri bourgeois

langage. La poésie ne leur est, en l'occurrence, qu'un secours ambigu⁵. Le paradoxe est bel et bien l'indicatif général de la mystique, au moins dans son expression. Les mystiques qui désirent se déprendre des mots et des représentations n'en multiplient pas moins les discours. Ils contestent les systèmes ou les argumentations de la théologie mais n'hésitent guère à tracer des parcours et itinéraires minutieux, aux étapes programmées. Ils insistent sur la foi pure ou sur le pur amour, mais ces attitudes semblent parfois frappées de quelque sécheresse. Ils veulent dépasser les particularités, mais leurs propos se font confidences (Tauler, plus encore Suso ou Elisabeth Stigel, n'ont pas la discrétion que manifeste Eckhart) ou présentent un certain caractère « élitiste » : « *Prends garde que personne ne t'entende de ceux qui ne sont pas initiés, je veux dire de ceux qui s'attachent aux êtres... et qui croient pouvoir connaître par voie de connaissance Celui qui a pris la Ténèbre pour retraite* » (Pseudo-Denys, *Théologie mystique*, tr. Gandillac, p. 178).

Tensions inévitables, assurément. Mais, comme telles, révélatrices. Tout en critiquant la culture, la mystique ne peut totalement échapper au *statut ambigu* de ce qu'elle critique. Car la culture est par elle-même paradoxale. Le jeu de figures et de mouvements qui la constitue ne se ramène pas facilement à une formule simple.

2 la mystique est en rapports ambigus avec la culture où elle s'enracine

Paradoxaux l'une et l'autre, la mystique et la culture ne sont pourtant pas en accord naturel. Le paradoxe de l'une ne dit pas exactement le paradoxe de l'autre. La mystique dit à la culture ce que celle-ci ne cesse d'oublier et ne veut pas entendre, à savoir la priorité de l'acte ou de l'être sur la figure et l'objet. En retour, la culture dit à la mystique l'hésitation et l'inachèvement dont celle-ci est porteuse sans toujours le reconnaître.

a le procès de la mystique

Assez souvent, la société récuse la mystique ou la marginalise sous forme de « mystiquerie » (17^e siècle), de « mysticité » illusoire et trou-

5. J. BEAUDE, « Poésie, mystique et théologie », *Lumière et Vie*, n° 100, nov.-déc. 1970 : « Le mystique se sert de la poésie comme d'un moyen, il ne la sert pas pour qu'elle parvienne à sa fin » (p. 116). « Coupant la parole et les images de leur enracinement sensible, l'expression mystique menace la poésie de mort » (p. 108). Un Jean de la Croix éprouve de fait le besoin de commenter ses poèmes : « N'est-ce pas les détruire en tant que poèmes ? » (p. 109). Voir G. MOREL, *op. cit.*, t. I, pp. 212-213.

signification culturelle de la mystique

ble (Hegel) ou de « mysticisme » idéaliste et non scientifique (aujourd'hui, dans certains milieux, ce terme n'est pas loin d'équivaloir à animisme ou à finalisme).

Que reproche-t-on, au fond, aux mystiques ? D'être « mystérieux », selon l'étymologie du terme. C'est-à-dire : à part, obscurs et, par là, *inquiétants*. Ces « saints », comme on disait au 17^e siècle, semblent menaçants. Leur critique dérange. Alors on la retourne et on les met en accusation au nom de cela même qu'ils dénoncent en fait dans le fonctionnement socio-culturel. On leur reproche de refuser l'institution (dogme, Eglise), le travail (notamment le travail apostolique), le monde. On trouve qu'ils n'ont pas assez le sens des médiations, qu'il s'agisse des figures de l'existence ou *a fortiori* du Christ. On craint qu'ils ne marquent pas suffisamment les différences, notamment entre Dieu et l'homme : le grief de panthéisme ou, au minimum, de simplisme spirituel (par exemple à l'égard de Thérèse de Lisieux), est toujours plus ou moins latent. On est étonné de leurs obscurités ou de leurs incertitudes à l'égard de Dieu, de leurs « nuits » ou de leurs périodes de sécheresse. Ou bien on se scandalise de leurs libertés à l'égard de l'ascèse ou du sens du péché. Ou encore on les considère comme abstraits, obscurs (Bossuet). Et, éventuellement, par exemple au 17^e siècle, on les accuse d'être modernes et novateurs.

b la mystique défend sa situation culturelle

Inévitablement, un tel procès oblige les mystiques à se défendre ou, du moins, à tenir compte des critiques qui leur sont adressées.

Cela les amène à tenter d'éclairer les *malentendus* les plus grossiers, par exemple à propos du panthéisme (Suso défend Eckhart), de la médiation (Bérulle et son évolution christologique) ou de la passivité humaine devant Dieu (Fénelon).

En outre, les mystiques essaient de se faire comprendre en *intégrant* au maximum leur expérience dans les cadres du « vraisemblable » ou des normes culturelles de leur époque. Ils parlent avec les mots et les images classiques, tout en les réinterprétant ou en les modalisant. Ils ne boudent pas *a priori* la réflexion de type théologique (Jean de la Croix, Thérèse d'Avila) et, en tout cas, protestent de leur orthodoxie : « *Ce n'est pas mon intention de m'écarter du bon sens et de la doctrine de la sainte mère l'Eglise catholique* » (Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, prologue). Enfin, ils s'appliquent souvent à donner à leurs propos un caractère traditionnel. Comme le déclare Fénelon, « *les mystiques n'ont pas plus*

henri bourgeois

exagéré que les Pères » et « *les saints de l'Antiquité ont autant exagéré que les mystiques modernes* »⁶. Spontanément, les mystiques se cherchent des devanciers : au 16^e siècle et encore au début du 17^e siècle, on traduit le Pseudo-Denys en français ; de même, au début du 17^e siècle, les mystiques français peuvent lire dans leur langue Ruysbroek, Jean de la Croix, Thérèse d'Avila. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une certaine discrétion à garder dans l'usage de cet argument d'autorité, précisément parce que les noms invoqués risquent d'être parfois suspects : les mystiques espagnols du 16^e siècle ne citent guère les mystiques rhéno-flamands du 14^e siècle, parce que ces derniers n'avaient pas trop bonne réputation alors⁷.

Tout cela n'est pas forcément efficace, bien entendu. La mystique se trouve alors devant une double possibilité. Ou bien elle s'engage dans une *action réformatrice* pour modifier en tel ou tel secteur social la manière de voir et de vivre : Thérèse d'Avila et Jean de la Croix travaillent à la réforme de leur ordre religieux, Bérulle mobilise la mystique espagnole pour renouveler le clergé séculier français. Ou bien, et c'est souvent la seule solution, les mystiques tentent de se situer *en marge*, là où ils n'inquiéteront pas et ne seront pas trop inquiétés. Ils constituent des groupes restreints ou acceptent une relative solitude. Et, « *en évitant la formulation conceptuelle et par conséquent la possibilité de réactions hostiles, ils réduisent le champ du conflit social* »⁸.

c la mystique récupérée

À la longue, parfois, le différend de la mystique et de la culture perd de son acuité. Mais ce n'est pas la mystique qui l'emporte. La culture « récupère » et dissout l'instance critique qui la conteste. Cela est net quand on accepte, à partir du 17^e siècle, la distinction entre théologie spéculative et théologie mystique : cette séparation, en partageant les compétences, invalide la visée profonde de la mystique qui se veut critique de toute théologie et de toute représentation.

Sans aller jusqu'à ce partage de territoire, la théologie et la culture qui l'inspire tendent souvent à dévaluer la mystique en l'englobant. On dit alors que la mystique est une purification intérieure, un rappel pour la

6. Textes cités par M. de CERTEAU, « Mystique au 17^e siècle », in *L'homme devant Dieu. Mélanges de Lubac*, t. II, Paris, Aubier, 1964, p. 283.

7. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, pp. 44-45.

8. G. SCHOLEM, *op. cit.*, p. 15.

signification culturelle de la mystique

pensée. L'apophatisme et sa vigilance pour nier les déterminations sont mis au service de l'analogie théologique ou du discours affirmatif. Mais, ainsi intégrée, la mystique est-elle encore elle-même ?

3 la mystique a de la peine à saisir sa situation culturelle

L'ambiguïté du rapport entre la mystique et la culture est accentuée du fait que la mystique n'est pas spontanément portée à expliciter son rôle culturel et sa situation dans la culture.

Ce peu d'intérêt apparaît de deux points de vue : la mystique est peu soucieuse de préciser les conditions culturelles de son surgissement et elle ne se définit guère par rapport à d'autres instances critiques de la culture.

a les conditions d'émergence de la mystique

On peut penser qu'il y a une attitude mystique plus ou moins latente chez beaucoup de gens. En dehors des moments où la mystique se thématise et s'explique d'une façon socialement repérable, elle a manifestement une vie souterraine. Elle habite en profondeur bien des pensées et bien des expériences. Pendant le Moyen Age, par exemple, le platonisme fut présent de multiples manières dans la pensée occidentale. Et saint Thomas lui-même, soucieux des déterminations et des causalités, n'était pourtant pas étranger au thème dionysien et platonicien de la participation entre les divers niveaux de la réalité.

Comment se fait-il, alors, que, parfois, pendant un temps d'ailleurs bref, la mystique apparaisse au grand jour ?

Envisageons les principaux moments de la mystique occidentale : 12^e-13^e siècles, avec saint Bernard, Richard de Saint Victor, saint Bonaventure, 14^e siècle, avec les Rhéno-Flamands ; 16^e siècle, avec la mystique espagnole ; 17^e siècle, avec la mystique française ; 20^e siècle, avec Teilhard de Chardin, Catherine Emmerich, Marthe Robin et les groupes de prière dits du Renouveau (ces derniers, fonctionnellement tout au moins, occupent une place mystique dans certains secteurs du christianisme actuel). Il semble assez clair que chacune de ces périodes à expression mystique caractérisée est aussi une époque de fracture ou de mutation culturelles. Les repères anciens sont ébranlés. Et, d'autre part, un apport nouveau, non encore assimilé, se présente, à la fois fascinant et inquiétant.

C'est dans ce contexte que la mystique trouve habituellement *son lieu*. « *Ce qui intéressait n'intéresse plus, ce qui apportait une intense joie de*

connaître laisse indifférent »⁹. Dans l'incertitude, les mystiques se tournent vers l'Absolu ou le Principe. Devant l'instabilité du langage et de l'enseignement, ils ont recours à l'expérience et au paradoxe. Face à l'inquiétude, ils cherchent consolation et quiétude. Mais ces recours n'ont ni la naïveté ni la facilité que suggère communément l'insatisfaction ou la crise culturelle. La mystique est critique. Elle a des raisons de l'être, étant donné la carence de l'ordre ancien qui s'en va. Et elle veut l'être en ne substituant pas à ce qui a fait naufrage une pensée ou une attitude du même ordre. Elle essaie d'atteindre à la certitude autrement, en échappant aux figures.

La mystique est donc, culturellement, le symptôme d'une crise. D'elle-même, elle ne suffirait pas à ébranler la bonne conscience culturelle. Mais, quand les circonstances secouent le conformisme et les systèmes établis, elle survient. Pour tenir, pendant la *crise*, le langage de la *critique*. Ou encore pour indiquer le sens profond de la crise et la conversion exigeante qu'appelle son dénouement.

Il s'ensuit une hésitation sur son rôle effectif. La mystique est-elle simple effet du changement ou a-t-elle aussi une efficacité propre sur la situation culturelle ? Les deux interprétations sont sans doute à prendre ensemble, leur dosage pouvant varier selon les cas. De même, la mystique est-elle *novatrice* ou *conservatrice* ? On ne peut le dire *a priori*. Elle trahit certainement une crainte de l'avenir, surtout si le futur a l'air d'annoncer une vague nouvelle¹⁰. L'appel fait à des autorités du passé semble aller en ce sens. Tout comme une tendance à envisager l'existence du point de vue de la continuité, ce qui risque de minimiser les ruptures ou les nouveautés culturelles. Mais, en même temps, la mystique annonce une existence *autre*. La critique qu'elle déploie porte non seulement sur le passé (dont la sclérose a conduit à la crise) mais également sur ce qui est à venir : par avance, elle en appelle à une culture renouvelée, et cela grâce à un nouveau contact avec le Principe.

9. J. M. LE BLOND, *op. cit.*, p. 205 (à propos du 14^e siècle). Pour le 17^e siècle, voir notamment les analyses de M. de CERTEAU, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du 17^e siècle », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XLI/1965, pp. 339-386.

10. J. BEAUDE a noté que Goulu, traducteur du Pseudo-Denys au début du 17^e siècle, est aussi opposé à Guez de Balzac et à ses essais littéraires nouveaux : « Denys peut apporter sa caution à une sorte de pensée conservatrice, à un ordre où rien ne doit changer », in *L'Eucharistie. Un dossier théologique*, Lyon, Fac. de Théologie, 1971, p. 133.

signification culturelle de la mystique

b la mystique et les autres formes de critique culturelle

Pour mieux saisir comment la mystique se rapporte effectivement à la culture, il est assez éclairant de la confronter à d'autres données culturelles qui ont, elles aussi, une portée critique.

Il faut citer d'abord, en ce sens, les divers *courants ou mouvements* qui, d'âge en âge, dénoncent l'ordre culturel établi, en l'occurrence le dogme chrétien ou le fonctionnement ecclésial. A prendre les choses de manière immédiate, la mystique semble militer dans ces perspectives. En fait, même si elle s'inscrit dans leur sillage, elle cherche habituellement à prendre ses distances par rapport à ces formes de protestation. Eckhart n'entérine pas, en tous points, la spiritualité des béghines et des béghards. Jean de la Croix ne veut pas se laisser confondre avec les *alumbrados* espagnols et leur radicalisme contestataire. Ruysbroek polémique avec les Frères du Libre Esprit. Au 17^e siècle, ici ou là (Surin, Marie des Anges), la mystique semble bien relayer mais aussi réexprimer autrement la vague de « possessions » qui exprimait, sous forme symbolique, l'insatisfaction de certains groupes chrétiens vis-à-vis de l'Eglise et de la société de l'époque¹¹. Aujourd'hui, les membres des groupes de Renouveau ne se situent guère parmi les contestataires que connaissent les diverses Eglises. Il semble donc que la mystique ne tienne pas trop à se laisser englober dans les formes socialement repérables de la critique culturelle. Est-ce par prudence, pour éviter les tracasseries ? Peut-être. Mais c'est aussi par sensibilité profonde. En ce qu'il a de typique, le mystique n'est pas prophète¹², il craint l'organisation et le schématisme qu'implique forcément l'action à mener dans une société. S'il s'occupe de réforme (Thérèse d'Avila, Bérulle), c'est en restant le plus possible dans le cadre institutionnel établi : il veut rendre autre le style des institutions plus qu'il ne veut inaugurer de nouvelles formes de vie et d'existence. Pour lui, le figuratif est toujours second.

11. « Sur la carte française du milieu du 17^e siècle, on trouve souvent aux mêmes lieux les cas de possessions et les groupes les plus *dévots* (au sens le plus positif du terme) : Nancy, Loudun, Evreux, etc. Les abcès diaboliques sont aussi des foyers mystiques » (M. de CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 37).

12. Cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir, pendant un temps, une connivence entre mystique et prophétisme. On sait que Luther a fait éditer un ensemble de textes mystiques (notamment de Tauler) sous le titre *Théologie germanique*. Par ailleurs, à propos de Surin et de Madame Guyon, Kolakowski note : « Des esprits catholiques portés au mysticisme, surtout lorsqu'ils fréquentent un milieu qui lui est hostile, éprouvent la tentation de se joindre à l'Eglise réformée » (*op. cit.*, pp. 56, 421).

henri bourgeois

Mais si généralement la mystique n'apparaît pas comme un mouvement plus ou moins organisé de critique culturelle, elle se trouve d'autant plus attentive aux valeurs autour desquelles la culture est mise en débat.

Parmi ces valeurs, il y a d'abord le sens de la *vérité* ou encore de l'essentiel. La mystique veut échapper à l'illusion. A ce titre, elle est évidemment sensible à tout ce qui pose, dans la culture, la question du vrai. C'est le cas par exemple de la mystique espagnole du 16^e siècle et de la mystique française du 17^e siècle. Pour l'une et l'autre, il s'agit de discerner l'essentiel que les troubles du temps masquaient. Ce fondamental n'est pas celui que désigne communément le savoir traditionnel. C'est celui que manifeste l'expérience effective.

Mais cette *expérience* peut varier. Pour le Pseudo-Denys et ses multiples disciples, elle s'ancre dans un univers hiérarchisé et ordonné dont les degrés d'être s'articulent selon une perspective de participation ontologique. Eckhart a une telle perception. Et Bérulle aussi. Mais Suso l'a déjà moins. Et Fénelon ne l'a plus. Pour ce dernier, l'expérience n'est plus expérience du monde mais expérience de soi. Elle n'est plus ontologique mais psychologique. Ce faisant, la mystique risque bien d'annoncer sa propre perte. Son point de départ est devenu subrepticement trop restreint. Elle s'est alignée sur la visée moderne qui critique l'objectivisme du savoir par le recours à la conscience. Mais une telle critique est autre que la critique mystique. Et la mystique, séduite par le psychologisme, n'a pas toujours saisi à temps la différence entre les deux orientations.

Outre le vrai et l'expérience, la mystique souligne également ce qui concerne les *relations* sociales. A ce titre, elle est à nouveau en contact avec certaines formes de critique culturelle. Aux rapports structurés et parfois durcis des organisations sociales, elle préfère les liens d'affinité, « les groupes flottants » où Troeltsch reconnaissait jadis une forme sociale distincte aussi bien de la structure Eglise que de la structure Secte¹³. Il y a là un type d'appartenance que développent régulièrement les sociétés fatiguées de leur sociologie trop lourde ou trop complexe. Les groupes mystiques rassemblés autour de Madame Acarie, de Bérulle ou de François de Sales ont des équivalents fonctionnels dans les liens des humanistes du 16^e siècle ou dans les Salons et les Académies du Grand Siècle.

Ces groupes ne se bornent pas à symboliser des liens sociaux renouvelés parce que moins liés aux rôles et statuts convenus. Constitués par des gens

13. Le fameux texte des *Soziallehren* est traduit in *Archives de Sociologie des Religions*, n° 11, janv.-juin 1961.

signification culturelle de la mystique

que leur situation économique ou leur position sociale relativement privilégiées poussaient vers des relations plus électives ou plus raffinées, les cercles mystiques, surtout depuis le 16^e siècle, expriment la revendication latente des laïcs par rapport au pouvoirs des clercs et des femmes par rapport à la domination masculine. Dès le 14^e siècle, d'ailleurs, l'association des « amis de Dieu » groupait clercs et laïcs dans une ambiance spirituelle qui influença Tauler. Plus tard, « *le 17^e siècle qui a élevé si haut l'idée du sacerdoce chrétien trouve naturel qu'une Madame Acarie, qu'un M. de Renty, qu'un M. de Bernières se chargent de la direction des âmes* »¹⁴. Le P. Coton et François de Sales entraînent la mystique hors du cloître et des cures. Et, parmi les laïcs ainsi engagés, nombreuses sont les femmes. Ce n'est d'ailleurs pas une nouveauté au 17^e siècle. Depuis Hildegarde au 12^e siècle en passant par les auditrices de Tauler, la mystique a souvent une voix féminine. Autant qu'une affaire de tempérament, cette constante exprime le désir d'un christianisme « autre », c'est-à-dire pensé autrement que sur mode masculin.

L'aventure mystique ne se laisse pas facilement enclore en quelque signification claire et nette. Elle échappe aux censures et mesures des théologies. Elle ne tient guère dans les cadres des dictionnaires ou des études de spiritualité. Sa portée atteint la culture dans son ensemble, au-delà des secteurs balisés par les confessions dogmatiques et les Eglises.

Mais cette visée radicale est toujours fragile. La mystique a de la peine à se dégager de l'emprise des affirmations et des habitudes. Pensée étrange et étrangère, elle ne parvient guère à refuser les naturalisations qui, sans cesse, lui sont proposées. Et c'est peut-être par cette faiblesse congénitale qu'elle témoigne le mieux de Dieu.

henri bourgeois

14. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VI, p. 230.

parole de dieu et corps de plaisir

Le mystique est l'homme de l'acceptation naïve du message évangélique : Dieu est Parole, et cette Parole a pris un corps. Il va même jusqu'à vivre cette vérité chrétienne première, dont il semble, paradoxalement, que nous ayons si peur. Et de fait, l'aveu que nous sommes un corps, lieu de plaisir et de langage, est lourd de portée. Du moins ouvre-t-il une nouvelle voie de compréhension face à l'aventure mystique. Est-ce un hasard si le plus mystique de tous les livres de la Bible, le Cantique des cantiques, est une célébration de l'amour humain ? C'est que l'union charnelle de l'homme et de la femme est une image de l'union spirituelle, de l'accueil de la Parole divine dans un corps d'homme pour la joie de celui-ci. L'instant privilégié de la rencontre où l'on ne fait plus qu'un est aussi celui-là même qui restitue chacun à son existence propre, mais magnifiée et enrichie. Et il est frappant de constater combien le mystique refuse autant d'humaniser Dieu que de diviniser l'homme. La symétrie de ces attitudes nous ramène encore à ce mystérieux rapport de la parole et du corps, à cet aiguillon du manque, à ce respect de l'autre à partir de quoi pourrait se construire une théologie mystique respectueuse de notre humanité et de son articulation avec la Parole de Dieu.

On n'en a pas fini avec le prologue de Jean.

Je me souviens de ces anciens dimanches, je veux dire ceux d'avant le Concile. La masse des fidèles, obéissant scrupuleusement à l'*Ite, missa est*, accompagnaient d'un pieux tumulte, de chuchotements sourds et de chaises renversées, la lecture de ce qui était alors et depuis des siècles le « dernier évangile ». Le prêtre proclamait (en réalité, il le marmonnait le plus souvent...) : *In principio erat Verbum* et la nef se vidait dans une sorte de fuite ponctuée de génuflexions hâtives et de signes de croix furtifs.

I

la peur de l'incarnation

Ce n'est là qu'une image, peut-être même une caricature, mais je la trouve bien éloquente dans sa simplicité : les chrétiens se sauvent comme des lapins en entendant cette vérité évangélique première qui leur révèle que Dieu est Parole. Ils sont déjà sur le parvis, respirant plus librement

et cherchant quelques sous pour l'inévitable quêteur, au moment où l'officiant, pressé de quitter à son tour une église désertée aux trois quarts, expédie d'une légère courbette le mystère de l'Incarnation : *Et Verbum caro factum est...* Le tour est joué, personne n'a rien entendu. Du coup, les liturgistes post-conciliaires nous ont épargné la lecture de cette page qui mettait les fidèles en fuite. Mais ce n'est pas parce qu'on le lit moins que le prologue de Jean a perdu son caractère inquiétant et je ne pense pas que les chrétiens d'aujourd'hui soient beaucoup plus prêts que ceux d'hier à accepter que leur dieu soit Parole et que cette Parole ait pris un corps. Le mystique accepte naïvement le message évangélique. Il va même jusqu'à le vivre. On ne peut pas dire que ce soit très souvent bien vu des autorités ecclésiales, généralement réticentes devant ces individus qui leur rappellent trop clairement que leurs paroles procèdent de la Parole et que le corps est glorifié par Dieu.

1 l'action contre la parole

L'histoire de l'Eglise nous donnerait bien des exemples de cette méfiance envers les mystiques. Je ne rappellerai ici que l'un des derniers avatars de cette aversion ancestrale. Je veux parler des mouvements dits d'« Action catholique », aujourd'hui traversés de tels soubresauts qu'on a de la peine à imaginer l'importance qu'ils eurent pendant les trente ans d'avant le Concile. « Voir, juger, agir », telle était la devise, la technique qui devait permettre de rechristianiser le monde. Peu importe le résultat actuel. Ce qui m'intéresse dans cette trilogie, c'est l'absence du « parler ». Ceux qui ont vécu les moments triomphants de l'Action catholique savent qu'il ne s'agit pas d'un oubli fortuit. L'ennemi pourfendu dans toutes les réunions, le péché mortel du militant, la bête noire des aumôniers, c'était le « baratin ». On n'osait même plus dire : la parole, on l'appelait le baratin, en réservant le terme noble aux discours opératoires, pragmatiques et concrets ou paraissant tels. En somme, sans le savoir, on retrouvait l'intuition du vieux Faust de Goethe, triturant le prologue de Jean dans tous les sens pour éviter que la Parole soit Dieu et traduisant en fin de compte : « *Au commencement était l'Action* ». Il est bien ennuyeux que cette référence sente le soufre, puisque c'est de cette nouvelle interprétation que va surgir Méphisto... Mais ces relents diaboliques s'oublient vite quand la transformation de la Parole en Action permet de rendre compréhensible la création (« *Tout par lui a été fait* », c'est quand même plus logique avec un dieu-action, non ?) et d'évacuer l'incarnation au sens fort. S'incarner, c'est bien connu, cela

ne veut pas dire prendre un corps, mais participer à une action temporelle, politique, syndicale, que sais-je encore ? On nous a rebattu les oreilles avec ces contre-sens. Il serait mal venu de s'étonner que les mystiques deviennent si rares, ni même qu'ils l'aient toujours été, s'il est vrai que la sagesse des hommes d'Eglise leur a toujours fait préférer les certitudes tangibles du bras séculier, des croisades et des concordats aux risques d'une Parole que ne venaient confirmer ni terres, ni capitaux. Décidément, on a rudement bien fait de retirer de la messe le « dernier évangile » ! Tant pis pour les mystiques. On peut très bien se passer de ces gens-là dans l'Eglise.

2 entre corps et parole, une correspondance mystérieuse

On me dira que je mélange à plaisir la Parole de Dieu et nos paroles humaines, le corps glorieux du Christ ressuscité et cette chair que fustigeait saint Paul. J'ai la faiblesse de prendre au sérieux notre filiation divine et le fait que Dieu ait fait l'homme à son image et à sa ressemblance. Médecin, il m'est difficile de me crever les yeux pour éviter de voir ces corps si souvent souffrants, déformés, abîmés, mais sans lesquels aucune parole, aucune pensée, aucun amour n'est possible aux hommes que nous sommes. Chrétien, je suis bien forcé de constater que l'évangile ne contient guère d'actions d'éclat, mais beaucoup de paroles qui n'ont été entendues par les oreilles des hommes que parce qu'elles étaient proférées par une bouche humaine et par un homme qui, pour être Dieu, n'en avait pas moins un corps aussi peu glorieux que **les nôtres**, un corps souffrant et crucifié. Enfin, s'il faut vraiment me justifier, j'ai appris qu'il existait entre le corps et la parole une correspondance mystérieuse. Oserai-je l'avouer ? Ce n'est pas l'Eglise qui m'a enseigné ce mystère, trop occupée qu'elle était à voiler la brutalité du prologue de Jean. Mon maître fut un juif, comme Jésus et comme Jean, mais un juif athée, vivant près de vingt siècles après eux et qui n'avait peut-être jamais entendu dire qu'au commencement était la Parole, que cette Parole était Dieu et s'était faite chair. Il s'appelait Sigmund Freud.

II

parole, corps et plaisir

En 1895, Freud publie en collaboration avec Breuer les *Etudes sur l'hystérie*. Un ouvrage souvent méconnu, voire méprisé, qui ne contient que les premiers balbutiements de ce qui allait devenir la psychanalyse

avec le succès que l'on sait. On y trouvait pourtant déjà l'intuition fondamentale, ainsi que sa vérification expérimentale, du rapport étroit qui lie chez l'homme son corps et sa parole. La chose était tellement oubliée que cet opuscule fut reçu avec le plus grand scepticisme et que les guérisons qu'il rapportait parurent relever du charlatanisme. Il était difficile de croire à l'époque (mais est-ce plus facile aujourd'hui?) que de jeunes femmes souffrant des troubles les plus divers, névralgies, crampes, paralysies, puissent voir disparaître ces malaises parce qu'elles pouvaient, au cours d'une séance angoissante, revivre l'événement qui avait provoqué ces symptômes et, du coup, le parler. Je cite Freud et Breuer : *« Chacun des symptômes disparaissait immédiatement et sans retour quand on réussissait à mettre en pleine lumière le souvenir de l'événement déclenchant et quand, ensuite, le malade décrivait ce qui lui était arrivé de façon fort détaillée en donnant à son émotion une expression verbale. »* Ainsi, avec l'aide d'une suite de récits cliniques particulièrement probants, Freud montrait à quel point notre corps matériel pouvait devenir le réceptacle d'une parole qui n'arrivait pas à se dire. Continuant sa recherche, affolant Breuer qui se séparait *illico* d'un collaborateur trop encombrant, il allait montrer de manière tout aussi probante que ce corps n'était pas seulement un amas d'os, de muscles et de peau destiné à nous transporter d'un endroit à l'autre, une enveloppe bien gênante pour ceux que seules intéressent les activités de l'esprit, mais bien d'abord et avant tout un corps de plaisir. Ce primat de la sexualité que Freud, puritain de l'ère victorienne, n'admit que contraint et forcé par son honnêteté scientifique, allait lui aliéner toutes les puissances de l'époque, à commencer par les Eglises. En quelques années, au fur et à mesure que se développait la psychanalyse, Freud ne pouvait que s'ancrer dans cette certitude : notre parole est en relation directe avec notre corps dans la mesure où ce corps est le lieu de notre plaisir. Désormais, il serait malaisé de dissocier l'un quelconque des éléments de cette trilogie : Parole, corps et plaisir. Dieu sait pourtant que les épigones de l'inventeur de la psychanalyse ont tout tenté pour rompre cette trop dangereuse association. Il ne semble pas qu'ils y aient réussi. Bon gré, mal gré, il faut donc nous y faire.

1 une jouissance du corps reçue de la parole de dieu

Il est temps que je dévoile maintenant l'idée directrice de cet article pour que le lecteur comprenne cette longue introduction qui le promène de l'évangile aux études sur l'hystérie. Pour moi, la seule explication de l'expérience mystique réside dans cette relation unique existant

entre le Verbe de Dieu et le corps de l'homme, entre une parole amoureuse et un corps de plaisir. Le mystique est celui pour qui, par-delà les images et les symboles, Dieu est sensible au corps, à son corps qui, comme les autres corps, attend une jouissance qu'il recevra, lui, de la Parole de Dieu. On m'a dit que cette thèse était choquante et qu'il fallait en atténuer la crudité pour le public de *Lumière et Vie...* Je n'ai pas envie de le faire. Comme tout le monde, je ne suis pas toujours à l'aise avec l'importance que prennent notre corps et ses désirs dans notre vie quotidienne, mais je suis bien forcé d'en tenir compte, comme je suis forcé d'entendre ce que les mystiques ont à nous dire. Ce n'est pas ma faute si, parmi tous les livres de l'Écriture, celui que les mystiques citent le plus souvent pour exprimer autant que faire se peut ce qu'ils ont vécu est un livre érotique, le *Cantique des cantiques*. Ce n'est pas ma faute si le langage mystique est un langage amoureux qui, pour sublimé qu'il soit, n'en renvoie pas moins à notre expérience amoureuse dont il m'est impossible d'exclure le corps de plaisir qui est le nôtre. Et je n'y peux rien si Thérèse d'Avila, peu suspecte pourtant d'être une fausse mystique, écrivait à son frère pour lui dire de ne pas s'inquiéter des phénomènes d'exaltation sexuelle qu'il ressentait lorsqu'il entrait en oraison. Où que je me tourne, je retrouve cette inquiétante trilogie dont je parlais tout à l'heure : Parole, corps et plaisir.

Il est certes des moyens d'amadouer cette réalité mystique qui nous dérange. J'en veux à Pascal, mystique pourtant, même si son jansénisme l'a écarté des autels, d'avoir permis à plusieurs générations chrétiennes de faire comme si le corps n'existait pas parce qu'il avait écrit : « *Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison* ». Le cœur pascalien n'est sans doute pas autre chose que le corps dont je parle. Il me semble qu'il existe une troublante similitude entre la raison et le cœur tels que les utilise Pascal et cet autre duo, conscient et inconscient, que nous devons à Freud. Cet inconscient dont le lieu est le corps et dont Lacan nous dit qu'il est structuré comme un langage. Ce cœur pascalien dont « *la connaissance des premiers principes, espace, temps, mouvement, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent* » est un drôle de cœur, bien proche du corps par lequel, effectivement, nous connaissons espace, temps et mouvement. Il ne s'agit pas de reprocher à Pascal de n'avoir pas été Freud ! Il me gêne toutefois que celui qui pleurerait des larmes de joie lors d'une nuit de feu n'ait pas osé franchir le fossé où l'enfermaient aussi bien la mode du grand siècle que l'enseignement de Jansénius en écrivant : « *Dieu sensible au corps, non à la raison* ». S'il avait eu cette audace,

peut-être serions-nous moins raisonnateurs et plus mystiques. Il n'en est rien, mais pour aller plus loin, il nous faut renoncer à tout affadissement de la rencontre mystique entre Dieu et l'homme, laisser Pascal et ses attermoissements pour affronter, non sans crainte, la mystérieuse communion entre le Verbe de Dieu et le corps de l'homme telle que certains ont pu, un moment, la vivre.

2 l'essentiel ineffable

De cette rencontre et de cette communion, il faut bien dire que nous ne savons rien. S'il est vrai que l'expérience mystique est rencontre entre la Parole de Dieu et un corps de plaisir, il est certain que la parole de l'homme ne peut que balbutier pour traduire dans ses mots ce qui vient d'être vécu. « *A, a, a, Seigneur Dieu, je ne sais pas parler...* » (Jr 1, 6). Le mystique ne peut communiquer sa rencontre qu'à l'aide d'images ou de métaphores imparfaites qui ne dévoilent qu'à demi l'essentiel ineffable. Parmi ces tentatives métaphoriques, il en est une qui revient de manière quasi incoercible, aussi bien dans l'expérience mystique attestée par la Bible que dans les expériences des mystiques chrétiens, et c'est l'image conjugale. Ainsi, la seule manière d'approcher ce qui se passe entre Dieu et l'homme, la façon la moins imparfaite pour comprendre la relation entre corps et Parole, c'est d'essayer d'approfondir ce qui se passe entre l'homme et la femme lors de leur rencontre charnelle. Même Paul, en dépit de son mépris et pour le corps et pour la femme, ne peut que reconnaître : « *Ils ne feront tous deux qu'une seule chair. Ce mystère est grand ; j'y vois l'union du Christ et de l'Eglise.* » (Ep 5, 31-32). Le corps à corps de l'homme et de la femme nous éclaire sur l'union de la Parole au corps humain, une Parole qui, ne l'oublions pas trop vite, s'est faite chair.

Là aussi, que dire ? Quels mots pourraient véritablement exprimer ce langage des corps humains s'apportant mutuellement leur plaisir ? Les poètes eux-mêmes reculent devant cette tâche. Ils décrivent, suggèrent, évoquent les préludes de l'acte d'amour, puis s'arrêtent impuissants au moment où éclate le bouleversement de l'orgasme, cette petite mort aussi impénétrable que la mort véritable. Nous ne pouvons, hélas, que tenter de comprendre, c'est à dire de rationaliser ce qui est d'un autre ordre que la raison et tout ce que je puis écrire maintenant ne pourra être lu que comme le cheminement boiteux d'une pensée acharnée à saisir ce qui sans cesse lui échappe. Comprendre l'orgasme, c'est peut-être d'abord comprendre qu'il se réalise à deux. Deux êtres tentant de n'en faire qu'un

et trouvant leur plaisir dans cette fusion des corps où l'un comme l'autre disparaissent un moment. Il faut s'interroger aussi bien sur cette dualité que sur cette fusion qui signent l'incomplétude de l'homme et de la femme ainsi que leur désir mutuel d'être comblés. Comblé par un autre non par soi, et au total, devenir soi par un autre, ce qui paraît le comble de l'absurdité. Il n'est pas si facile que cela d'accepter rationnellement une évidence vécue : de la fusion de l'homme et de la femme, l'homme sort plus homme et la femme plus femme ; de cette recherche éperdue et réussie du même, l'autre apparaît renforcé dans son altérité. Réfléchir sur la sexualité humaine ne peut, me semble-t-il, que rendre perplexe, étonné et finalement admiratif devant cette fusion des corps qui, dans l'éclatement du plaisir et le vécu cataclysmique de l'orgasme, ne laisse aucune destruction derrière elle, au contraire. J'aime beaucoup l'expression courante qui dit d'un homme et d'une femme s'accouplant qu'ils font l'amour, car *faire* l'amour, c'est construire le couple et marquer à quel point la fusion de nos corps, loin de nous détruire, nous respecte et, plus encore, nous structure.

3 tout donner et tout recevoir

Nous verrons plus loin comment l'acte sexuel éclaire la rencontre mystique. Je voudrais d'abord élucider le fait que l'orgasme apparaisse tellement destructeur en dépit de ce qui précède. Les mots qui tentent de cerner sa réalité nous y conduisent. On parle de mort, d'explosion, d'éclatement, d'ouragan, de bouleversement, que sais-je encore, pour traduire cette phase culminante du plaisir humain. Car il est vrai que le plaisir semble nous plonger dans le néant, mais il est possible de le comprendre. Quand toutes nos forces vives, tous nos désirs sont concentrés vers une seule réalité, il ne nous reste plus rien qui puisse être investi ailleurs et nous permettre de saisir l'existence de ce qui nous entoure. Le monde disparaît et nous-mêmes, tendus que nous sommes vers un unique objet de désir et d'amour : l'autre. Lui seul persiste pour nous et la totalité de notre don est telle qu'il culmine dans l'impression pour nous de ne plus être. C'est à bon droit qu'on peut parler d'extase : tout est donné, nous n'avons plus rien, ce qui se passe semble en dehors de nous. Mais c'est un don mutuel et, à l'instant même où tout est donné à l'autre, nous recevons tout de lui, restitués par un autre dans notre existence propre, plus riches, plus pleins, plus nous qu'avant le don qui nous niait nous-même.

On pourrait écrire des pages pour mieux comprendre l'acte d'amour des hommes. Il y faudrait un autre talent que le mien. Ce que j'ai essayé

d'en dire suffira, avec l'aide du lecteur, pour expliquer à quel point la rencontre mystique, pour différente qu'elle soit, se calque sur cette rencontre humaine. Comme l'homme cherche dans la femme cette plénitude et cette toute-puissance auxquelles il aspire de toute la force de son désir (et ce qui est vrai de l'homme pour la femme l'est aussi de la femme pour l'homme), comme l'un et l'autre attendent de l'autre qu'il comble ce manque insupportable de la finitude humaine dans la fusion des corps, le mystique lui aussi tente de nier le manque et d'acquérir la plénitude. Mais il ne l'attend plus d'un corps humain, il l'attend de Dieu et cette démarche procède d'une audace folle et d'une grande sagesse. Audace folle, car comment attendre d'un dieu qu'il s'humanise au point de devenir perceptible à notre corps et à notre désir humain, mais sagesse profondément logique, puisque Dieu seul peut nous apporter cette plénitude inhumaine qu'il possède par essence et que l'homme, poussé par son désir, poursuit sans trêve au long d'une vie vécue sous le signe du manque... Echapper à la condition humaine par la fusion avec Dieu, telle est la tentative (parfois la tentation) de l'expérience mystique.

4 laisser parler dieu dans son corps

Elle ne peut qu'échouer et c'est par là qu'elle réussit. De même que la fusion des corps humains renforçait la prise de conscience de l'altérité des sexes dans l'admiration amoureuse d'une différence qui fait renaître le désir, la rencontre du corps de l'homme avec la Parole de Dieu ne peut que renvoyer au sentiment aigu de l'existence humaine et de ses limites face à l'infini de Dieu. Pouvoir laisser Dieu parler dans son corps, c'est aussi accepter que Dieu devienne pour nous plus vraiment Dieu, de même que le mystique se ressent plus totalement homme, au point que, de l'instant privilégié de la rencontre où Dieu et l'homme ne font qu'un, il ne reste que la perception de tout ce qui en Dieu est inaccessible, incompréhensible, inhumain. J'ai toujours été frappé du fait que le mystique est, sinon le seul, du moins l'un des rares chrétiens qui ne se permette pas d'humaniser Dieu, pas plus qu'il ne divinise l'homme. Sans doute faut-il beaucoup de courage et de foi pour emprunter cette voie abrupte qui nous interdirait d'utiliser Dieu à nos propres fins.

C'est peut-être à partir de cette utilisation de Dieu par l'homme qu'il est possible d'expliquer les réticences de l'Eglise fronçant le sourcil dès que le mot « mystique » est prononcé. Là encore, la rencontre humaine et le plaisir des corps nous permettront de mieux comprendre de quelle manière une fausse mystique peut devenir destructrice et aboutir à l'humanisation

de Dieu. En décrivant plus haut ce qui se passe entre l'homme et la femme dans l'acte d'amour, j'ai glorifié cet acte. Bien maladroitement, mais je l'ai glorifié. Il est temps de dire qu'il ne suffit pas qu'un homme fasse l'amour avec une femme pour que tous deux, après leur immersion dans le plaisir, resurgissent magnifiés dans leur existence. Il est possible, je n'ose dire qu'il est fréquent, qu'un seul des deux partenaires trouve son plaisir dans l'acte sexuel. Il est possible que l'homme utilise la femme et que la femme utilise l'homme à son profit exclusif. Il y a des rendez-vous manqués où l'on ne rencontre personne et qui laissent un arrière-goût d'amertume une fois le plaisir évanoui. Il y a des moments où celui qui donne, qui se donne, ne reçoit rien en retour et des jours où celui qui prend ne donne rien. On ne fait plus l'amour, on se fait plaisir et il est facile de se faire plaisir tout seul. Cela s'appelle la masturbation. Ce n'est plus d'un autre qu'on attend la plénitude et que le manque soit un instant comblé, mais de soi-même. « *Vous serez comme Dieu* » (Gn 3, 5). Il ne s'agit pas de gloser sur la nature du péché originel, mais le plaisir masturbatoire est celui qui permet de s'affranchir par soi des limites de notre humanité en atteignant une divinité factice trouvant en elle-même son propre plaisir.

5 la fausse mystique, ou d'une idée de dieu comme accessoire érotique

L'expérience mystique va subir souvent les mêmes avatars que l'expérience du plaisir humain. S'il est vrai que la Parole de Dieu peut apporter au corps humain ce qu'il ne reçoit ordinairement que d'un autre corps, il est tout aussi vrai que la réalité de cette Parole incarnée est loin d'être indispensable au plaisir. On n'est pas du tout forcé de rencontrer Dieu pour cela ! Mais une certaine idée de Dieu peut devenir pratique et servir d'accessoire érotique, même si elle n'est pas en vente dans les *sex-shops*. Ce dieu imaginaire qui n'est que la projection de notre propre désir se plie beaucoup plus facilement qu'un dieu réel aux caprices du plaisir et il n'est là que pour justifier la toute puissance d'un désir humain archaïque, infantile, incapable de percevoir une réalité qui serait autre et lui ouvrirait les portes d'un monde inquiétant puisque marqué par le manque, la loi, la parole et la mort : le monde de l'homme. Ce refus de notre humanité est la conséquence (ou la cause...) de ce mysticisme où Dieu est l'alibi d'un plaisir narcissique et il faut bien constater que tous les efforts des Eglises pour maintenir la réalité d'un Dieu hors de la mesure de l'homme sont demeurés vains, quand ils ne sont pas devenus

l'instrument privilégié d'une jouissance solitaire qu'ils cherchaient à proscrire. Je n'en veux pour preuve que la façon dont une certaine recherche ascétique a pu autoriser les plus grands délires masochistes sous couvert de mortification d'un corps de plaisir qui y trouvait largement son compte, mais de façon perverse. Je ne crois pas que tel était le but avoué d'une telle opération.

6 image tronquée - du plaisir, de l'homme, de dieu

Il est fort gênant que nous n'ayons à notre disposition aucun critère nous permettant de distinguer clairement vraie et fausse mystique, pas plus que l'intensité du plaisir ne nous renseigne exactement sur ce qui procède d'un don mutuel ou d'une masturbation solitaire. On peut évidemment fourrer tout le monde dans le même sac et ne tenir aucun compte de ce qui, peut-être, signifie la rencontre de dieu avec l'homme, mais dont l'ambiguïté reste telle qu'il vaut mieux considérer ce phénomène comme négligeable. C'est une solution prudente et c'est dans cette voie que l'Eglise s'est toujours engagée en refusant de compter les expériences mystiques parmi les critères de sainteté. On peut se demander si ce n'est pas aussi une solution de facilité, permettant d'oublier que l'homme est autre chose qu'une âme immortelle et une intelligence abstraite, qu'il est aussi un corps de plaisir auquel Dieu parle en lui apportant la jouissance. Sans doute faudrait-il revenir à ce mystérieux rapport de la parole et du corps, à cet aiguillon du manque, à ce rapport à l'autre et construire enfin une théologie mystique qui respecte notre humanité et son articulation avec la Parole de Dieu, sans se crispier sur ce plaisir toujours présenté comme œuvre de mort parce qu'on le considère comme une fin ultime quand il n'est que ce qui actualise constamment la mort en nous et nous évite d'y tomber en renvoyant à l'autre. Ne pas différencier le plaisir issu d'un imaginaire qui nous enferme en nous-mêmes de celui qui ouvre à l'autre, confondre vraie et fausse mystique ne peut qu'aboutir à une image tronquée de l'homme et, paradoxalement, à un dieu humanisé, calqué sur cette image. J'aimerais que, pour des chrétiens moins rationnels et plus mystiques, Dieu puisse rester Dieu.

conclusion : témoin d'humanité, témoin de dieu

Il est temps de conclure et ce n'est pas facile. L'expérience mystique apparaît trop isolée dans l'Eglise (et il faudrait peut-être aller jusqu'à dire trop extérieure à l'Eglise) pour qu'il paraisse de bon ton d'y consacrer tant de pages. Quand de surcroît on s'applique à montrer que cette

micHEL gillet

expérience ne fait que rappeler à l'homme et au chrétien l'importance de son corps dans la relation à cet Autre qu'est Dieu, on risque fort de n'être guère entendu. Pourtant, avant comme après l'incarnation du Verbe, les mystiques ont parlé de ce qu'ils ont vécu et personne n'a pu étouffer cette parole et la vérité qu'elle portait. Ces hommes et ces femmes témoins de notre humanité me plaisent. Et c'est dans la mesure où ils témoignent de notre humanité que je les sens témoins de Dieu et capables de nous le faire entrevoir dans le voilement de sa divinité. Nous avons besoin d'eux. Mais, pour terminer, je laisserai la parole à quelqu'un qui, mieux que moi, exprime ce que j'ai essayé de faire comprendre et ce que les mystiques proclament. C'est une phrase du Père Chenu qui s'impose à ma mémoire, sans que je sache où j'ai pu la lire ou l'entendre : *« En vie divine comme en vie humaine, nous ne voulons pas d'un amour qui laisserait hors de ses prises le poids trop lourd de notre corps, amour sans fruit dans le ciel parce qu'il serait sans racines sur la terre »*. Il n'est pas indifférent qu'on évoque ici l'amour par l'image d'un arbre, symbole phallique... Cela peut gêner certains, mais vaut peut-être la peine d'y réfléchir avant de tourner la page.

micHEL gillet

LA LETTRE

Un dossier sur un livre difficile mais passionnant :

F. BELO « Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc ».

L'objectif de ce dossier est avant tout d'aider les personnes intéressées par la problématique de F. BELO à surmonter les difficultés de lecture que présente l'ouvrage et d'en rendre accessibles au plus grand nombre les idées essentielles.

C'est un numéro spécial de LA LETTRE (N° 198) publié par :

TEMPS PRESENT 68, rue de Babylone, PARIS (7^e).

C. C. P. : Temps présent 14 699 98 PARIS

Prix du numéro : 5 F. - Abonnement annuel : 35 F.

le dieu de jésus

Divers avatars culturels ont pesé sur la théologie classique pour lui faire oublier un aspect inhérent au mouvement de la confession de foi chrétienne : quelle expérience de Dieu manifeste le cheminement suivi par Jésus de Nazareth ? Théologies savantes et croyances populaires s'accordent en effet pour se comporter comme si Dieu était au fond connu indépendamment de la révélation qu'Il a donnée de Lui en son Fils. Les mystiques chrétiens eux-mêmes ne paraissent pas suivre une autre voie. Ainsi l'expérience de Dieu se constitue indépendamment de ce qu'elle a été en celui que l'on confesse pourtant comme son unique Parole et son Visage pour nous. Les impasses auxquelles a abouti une exégèse trop naïve, la conviction — juste — que c'est dans la pratique chrétienne aujourd'hui que le Christ se manifeste vivant, tendent aussi à oblitérer l'homme qu'a été le Seigneur. L'avant-Pâques serait pour nous totalement inconnaissable, voire inintéressant. On refuse ici une telle capitulation, en fait ruineuse pour la foi. Le Père que fait connaître Jésus se laisse entrevoir à travers la pratique de ce dernier : sa présence aux exclus, son refus de la domination, qui le conduisent à la mort — et à la résurrection. On peut se demander si la pratique ordinairement suivie par les mystiques rejoint de tous points celle ainsi rappelée à grands traits.

Les croyants catholiques de naguère paraissaient juger évidente l'identité confessée au sujet de Jésus, Fils de Dieu. S'ils avaient persévéré dans de longues études de théologie historique, ils mesureraient le paradoxe de nouer, en un seul sujet responsable, le Fils de Dieu et la figure historique du Nazaréen avec ses limites humaines, ses échecs, sa mort. Des siècles durant, notamment depuis l'intrusion de pensées philosophiques grecques dans l'élaboration de l'expression de la foi chrétienne, les théologiens se sont interrogés sur cette unité du Fils et de Jésus de Nazareth. Ils n'ont certes pas eu tort d'essayer de bâtir un discours cohérent au sujet de la réalité paradoxale confessée par l'Eglise. Cette orientation n'eut pas que des effets bénéfiques : une pensée théologique, opérant sous l'emprise presque exclusive des philosophies venues de Grèce, oubliait, par la nécessité de sa logique, un aspect inhérent au mouvement de la confession de foi chrétienne et que je résume sous la forme d'une question : quelle expérience de Dieu manifeste ou implique le chemin historiquement pris par celui que la communauté chrétienne proclama Fils de Dieu ? Cette question peut être développée selon un axe différent, mais également important pour notre recherche : en quoi cette expérience de Jésus devient-elle exem-

plaire ou régulatrice de toute expérience chrétienne de Dieu ? L'attention exclusive portée à la filiation divine de Jésus ou à son unité n'a pas favorisé cette investigation. C'est ce qu'il me faut expliquer aussi clairement que possible avant d'opérer un renversement de la manière dominante d'élucider la question du Dieu de Jésus.

théologie et croyance commune ont-elles vraiment accepté la révélation de dieu en Jésus le nazaréen ?

La confession (c'est-à-dire la conviction exprimée par la communauté et reconnue comme telle) selon laquelle Jésus est le Fils de Dieu s'organisa sous l'influence d'une double culture : biblique et grecque.

Culture biblique : confesser Jésus, Fils de Dieu, c'était le reconnaître Fils de Yaweh, Dieu de l'Alliance hébraïque, Dieu de l'Ancien Testament. La Bible influença fortement le sens et la portée de la proclamation de Jésus comme Fils. L'expérience israélite de Dieu, consignée dans l'Ancien Testament, expérience multiple et déjouant toute volonté d'unification logique, opéra une fonction sélective dans la manière dont la communauté originelle parla de Jésus. Cette fonction n'est pas isolable de la provocation que l'histoire de Jésus, sa prédication, sa mort et Pâques opérèrent dans la lecture de l'Ancien Testament. La nouveauté de Jésus se coula cependant relativement bien dans les images, les représentations et les orientations de l'Ancien Testament.

Culture grecque : c'est dans le cadre des philosophies platonicienne et aristotélicienne que se construisit la théologie réflexive. Ces philosophies proposaient une doctrine de Dieu. Celle-ci organise encore aujourd'hui les philosophies théistes et les théologies spéculatives ; elle sert également de point de repère pour les philosophies athées. Elle fut pendant des siècles dominante au point de ne pouvoir effectivement être mise en doute. On ne pouvait pas penser contre elle, mais à partir d'elle. La nouveauté du christianisme comme confession de la filiation divine de Jésus dans une perspective biblique heurta de front la pensée philosophique. Les théologiens négocièrent un compromis, ils s'efforcèrent d'établir que les notions philosophiques sur Dieu n'étaient pas détruites par l'affirmation chrétienne de l'Incarnation du Fils. Ce ne fut pas sans peine qu'ils articulèrent à la conviction antécédente et philosophiquement élaborée du Dieu immuable et incorruptible la confession de foi au sujet de Jésus. Les synthèses théologiques demeurèrent fragiles et il fallut sans cesse reprendre rationnellement ce qui se donnait comme irrationnel à la pensée grecque : que le Dieu

immuable et universel lia dans le temps son destin et sa puissance à un homme particulier, juif, et qui échoua dans sa prédication. Quoi qu'il en soit des difficultés, cette façon de penser a commandé l'histoire de la théologie en Occident ; elle est assez proche de la croyance populaire en ceci que théologiens et non-théologiens s'accordent pour penser que Dieu est d'une certaine façon connu indépendamment de Jésus de Nazareth. Quand nous confessons qu'il est le Fils de Dieu, nous savons de quoi nous parlons, puisque, de Dieu, nous avons de multiples signes ou tout au moins nous en jugeons ainsi, et que, pour le fils, il suffit de nous référer à notre expérience. Si les considérations précédentes sont justifiées (je suis conscient des multiples nuances qu'il faudrait y apporter), je dirai que la discussion sur la filiation divine de Jésus, au niveau philosophique où elle s'est instaurée en théologie, n'indique rien de précis sur ce que fut l'expérience de Dieu chez Jésus. Tout se passe comme si, en effet, les images, concepts et représentations étaient déjà connus et définis avant de regarder agir le Nazaréen. Ainsi, dans cette manière de voir, confesser que Jésus est le Fils de Dieu ne modifie sans doute guère l'expérience préalable de Dieu, organisée réflexivement dans des doctrines philosophiques. Les mystiques chrétiens eux-mêmes ne semblent pas avoir suivi une autre voie. Dans leurs écrits, ils sont de subtils analystes de la marche tâtonnante, obscure, ambiguë de l'homme vers l'Absolu ; ils ont recours à Jésus pour illustrer leurs propos, non pour les fonder. Ainsi l'expérience de Dieu se trouve le plus souvent constituée indépendamment du remaniement de la doctrine de Dieu opérée par le comportement historique de Jésus.

Des essais récents de renverser le mouvement ici décrit n'ont pas sérieusement mis en cause sa domination. Ou bien ces essais, d'inspiration hégélienne, bâtissaient une métaphysique (pensée organisée qui traite de l'être comme fondement ultime) à partir du chemin historique de Jésus en y discernant la trace, le chiffre ou le symbole d'une dialectique éternelle et reprenaient ainsi à nouveaux frais des pensées anciennes. Ou bien ces essais, notamment les théologies séculières s'inspirant de D. Bonhoeffer, en sont encore à l'état intuitif. A mon avis, malgré l'incertitude présente, la manière séculaire d'approcher la question de Dieu, dans l'affirmation ou la négation, n'a pas été, en théologie, profondément entamée par l'interrogation issue du chemin choisi par Jésus. C'est ce chemin que je vais évoquer comme approche originale de Dieu et comme exemplaire de notre expérience présente.

histoire de jésus et expérience de dieu

Renverser la manière dominante d'imaginer l'accès auprès de Dieu exige, en christianisme, une attention soutenue à l'égard de la voie choisie par Jésus. Je n'entends pas insinuer que nous partions de rien dans cette investigation et que depuis des siècles les penseurs croyants n'auraient aucunement mesuré l'importance du chemin ouvert par Jésus. Si le renversement s'avère nécessaire, c'est que les conditions objectives de notre connaissance et de notre action le rendent possible. Nous avons actuellement des moyens de lecture des textes anciens qui nous permettent une liberté plus grande à l'égard des évidences sociales contemporaines et des affirmations philosophiques apparemment incontestables. Le retour à Jésus de Nazareth, c'est-à-dire à Jésus d'avant l'expérience pascale, comme à un élément essentiel de l'interprétation de la foi, est, me semble-t-il, une acquisition récente. Ce retour n'a pas de commune mesure avec l'innocence historique de nos ancêtres, il est critique, il intervient après une époque sceptique sur toute entreprise de ce genre. Ce retour se heurte toutefois à une double allergie, l'une d'ordre exégétique, l'autre d'ordre pratique.

1 les obstacles : une allergie exégétique...

L'allergie d'ordre exégétique provient de l'extrême complexité de composition du Nouveau Testament et du caractère des témoignages dont nous disposons sur Jésus avant Pâques. En effet, l'expérience pascale et celle de la communauté naissante et grandissante ont remodelé, reconsidéré, réajusté les éléments provenant de traditions antérieures à Pâques, et elles ont opéré cette transformation à la lumière d'une espérance actualisée qui se différencie fortement de celle des contemporains de Jésus prédicateur. Remonter du témoignage global de la communauté sur Jésus confessé désormais Seigneur au prophète galiléen n'est pas chose simple. Aussi d'aucuns trouvent-ils plus économique de s'en tenir au témoignage dernier, à la prédication pascale, et de gommer en quelque sorte Jésus (si on désigne par ce nom l'homme qui vécut et prêcha en Palestine) au profit de Christ (Jésus atteint non pas dans son histoire, mais dans la confession de foi sur le fondement de Pâques).

Cette option ne me paraît pas fidèle au Nouveau Testament ; il n'a pas cru devoir effacer l'expérience historique de Jésus malgré les objections contre la confession de foi pascale provenant de traditions plus anciennes.

Les auteurs du Nouveau Testament ont estimé, au contraire, que la foi pascalle prenait sens et force dans la mesure où la carrière discutée du prophète galiléen en formait un élément majeur. S'il est justifié de parler d'une expérience originale de Dieu chez Jésus, il est nécessaire de la référer à sa vie terrestre malgré les obstacles exégétiques et historiques qu'une recherche de ce genre soulève.

2 une allergie d'ordre pratique

Quant à la seconde allergie, elle est plus subtile : d'ordre pratique, elle invoque la foi présente pour récuser ce retour au passé historique de Jésus. Ce n'est pas dans un temps désormais révolu qu'on rencontre Jésus, c'est aujourd'hui dans la pratique chrétienne que Jésus est vivant, ce ne sont ni les recherches théoriques ni les recherches historiques qui nous mettent en lien avec son expérience de Dieu, mais une pratique qui soit conforme à la sienne, dans une situation sans comparaison avec ce que fut historiquement la condition de ses choix. Aussi est-ce dans la rencontre des frères, la prière, dans les défis portés par les événements que Dieu en Jésus est pour nous le sujet d'une expérience. Entreprendre un travail historique pour exprimer l'expérience de Dieu qui fut la sienne, c'est se séparer de sa vie présente, de sa provocation toujours actuelle à la conversion et éterniser un passé jugé exemplaire.

L'objection est forte, j'en mesure la vigueur évangélique, la puissance de conversion ; elle n'élude cependant pas le problème de l'événement privilégié et régulateur à partir duquel s'est construite la foi chrétienne et dont la vie terrestre de Jésus fut une donnée irrécusée. Certes, Jésus est vivant ici et maintenant (c'est un des sens de la foi pascalle d'affirmer qu'il est notre contemporain pour nous tourner vers un avenir), mais l'Esprit aiguise en nous la mémoire de ce qu'il fut, car c'est dans ce qu'il fut que prend racine son activité présente ; sa vie terrestre n'est pas une illusion ou une illustration, elle est ce en quoi il décida de son avenir et ce à partir de quoi celui-ci prit sens. Pâques est la vérité cachée du Vendredi Saint, mais Pâques n'est pas une illusion de notre désir de voir tout conflit aplani ou l'illustration d'une vérité éternelle parce que Pâques prend réalité et consistance dans le Vendredi Saint comme aboutissement logique du comportement ou de la pratique historique de Jésus. L'événement est irréductible, et c'est parce qu'il est événement et non pas illusion, illustration ou doctrine que la vie terrestre de Jésus glorifié à Pâques est une source jamais épuisée de conversion pour tout croyant et pour tout homme.

3 le nécessaire retour au Jésus d'avant pâques

Si le retour à Jésus prépaschal s'avère nécessaire pour déterminer le sens de la foi pascale, je ne vois pas quelle raison écarterait de cette manière de procéder une interrogation sur son expérience de Dieu. Au contraire, je pressens cette voie de recherche comme d'autant plus nécessaire au théologien que fort de la confession de foi au sujet de la filiation divine de Jésus, il risque d'oublier dans la certitude du résultat la douloureuse et exemplaire genèse de la foi chrétienne. La voie ainsi ouverte est une voie semée d'embûches. Elle s'est avérée maintes fois être une impasse. Ou bien on a cherché dans les témoignages évangéliques par des déclarations d'identité nettes quelle conscience Jésus eut de soi et en conséquence de Dieu. Ou bien on a essayé de tracer des étapes dans l'émergence de sa conscience messianique (on entend par là l'originalité absolument unique de sa vocation). Ces deux voies, malgré des efforts considérables, n'ont conduit nulle part, sinon peut-être à la certitude qu'attendre de Jésus une déclaration nette sur son identité est illusoire, et qu'élaborer les étapes de la progression de sa conscience ne se fonde sur aucun critère historique incontestable. Bref, il est vain d'escompter des documents que nous possédons une expression quasi immédiate de la conscience que Jésus eut de soi et de son rapport à Dieu. Jésus n'a fait aucune confession mystique. C'est donc indirectement que nous pouvons, avec beaucoup de modestie dans l'affirmation, évoquer l'expérience de Dieu chez Jésus. J'en indique deux traits qui me paraissent essentiels : sa présence aux exclus, son refus de la domination. C'est donc à partir de la pratique, du comportement et de la parole de Jésus que s'induit l'originalité de son expérience de Dieu.

4 l'expérience de dieu chez Jésus : sa présence aux exclus

Jésus se tourne vers les exclus, tel est le premier trait de son expérience de Dieu, me semble-t-il. Cette expérience n'est pas séparable de l'annonce de la Bonne Nouvelle. A Jean le Baptiste qui s'interroge sur la fonction de Jésus, celui-ci fait répondre :

*« Les aveugles retrouvent la vue,
les boiteux marchent,
les lépreux sont purifiés et les sourds entendent,
les morts ressuscitent,
la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres,
et heureux celui qui ne tombera pas à cause de moi »¹.*

1. Lc 7, 22-23 ; cf. Is 26, 19 ; 35, 5-6 ; 61, 1.

« L'annonce de la Bonne Nouvelle a suscité une tempête d'indignation, commente J. Jeremias. Les milieux pharisiens surtout s'opposèrent avec violence au message de Jésus... Cette réaction n'a rien de surprenant. La Bonne Nouvelle faisait l'effet d'un camouflet à tous les gens pieux de l'époque. La mise à l'écart des pécheurs (principaux bénéficiaires de la Bonne Nouvelle) était en effet considérée par le judaïsme de ce temps-là comme un des devoirs religieux les plus importants. La communauté de table n'était accordée à Qúmran qu'aux purs, aux membres à part entière dans la communauté »².

L'opposition entre Jésus et les interprètes autorisés de la religion, c'est-à-dire les connaisseurs de la volonté divine, eut pour objet la place des exclus dans le Royaume de Dieu : publicains, prostituées, pauvres, bref tous les sans espoir. Sans espoir humain de par leur condition matérielle, physique ou culturelle ; sans espoir religieux de par leur rejet de l'institution religieuse exprimant l'opinion de Dieu. C'est dans cette situation que Jésus proclame la nécessité de la conversion : il n'appelle pas le publicain à réintégrer le bercail pharisien, il exige du pharisien d'aller vers celui que la synagogue exclut, quelles que soient les raisons de l'exclusion. Il demande à l'institution religieuse de son temps, héritière de l'Alliance, de ne pas s'obstiner dans la défense de sa pureté, mais d'être auprès de celui qui est privé de tout espoir. Les paraboles ont pour dynamique ce mouvement vers l'exclu. Pour n'en prendre qu'un exemple ressassé, c'est « Dieu qui court à la rencontre du fils perdu et l'empêche de supplier... Dieu est ainsi »³. Le mouvement vers l'exclu, c'est le mouvement même de Dieu, c'est l'axe de la conversion, du retournement exigé pour entrer dans le Royaume. C'est le mouvement qu'accomplit Jésus, et qui finalement le mènera à la mort. Sans doute est-ce ce mouvement qui le conduit à s'opposer à l'oppression économique des détenteurs du pouvoir religieux et qui le mène à combattre l'autorité que les lettrés et les gens pieux s'arrogent sur la conscience. Dieu n'est pas du côté de ce culte du Temple, dont on a fait une caverne de voleurs, mais il n'est pas du côté de la pureté des sectaires : Jésus ne cesse de proclamer par sa pratique et sa parole que Dieu est précisément *ailleurs* que l'ont imaginé tous ceux qui lui assignent une place. Jésus ne propose pas une nouvelle doctrine sur Dieu, il montre par son comportement et ses paraboles l'incongruité de la pratique et de la doctrine officielles. C'est sur cette base pratique que l'invocation de Jésus

2. Joachim JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament, I. La prédication de Jésus*, Paris, Cerf, 1973, p. 152.

3. *Ibid.*, p. 154.

à Dieu comme Père, dont la réalité historique est à peu près certaine, prend sens original. C'est sur cette base qu'il devient possible de parler d'une expérience originale de Dieu, d'autant plus originale qu'elle n'utilise en rien le langage négatif de la mystique.

5 le refus de la domination

L'autre trait qui me semble essentiel est le refus de la domination. Certains contemporains de Jésus l'identifièrent à la figure espérée du Messie. Ce terme revêt aujourd'hui une signification floue. Il cristallisait alors les espoirs humains d'un peuple non seulement à l'égard de l'indépendance nationale dont il était privé, mais de l'irruption d'une ère de bonheur et d'abondance. Celui qui était désigné ou reconnu Messie, l'être choisi par Dieu pour accomplir ces hautes espérances, devait combattre ceux qui faisaient obstacle à la réalisation de ces espoirs. Jésus annonce la venue imminente du Royaume, le renversement des situations, il accomplit manifestement des actes qui montrent que Dieu l'accompagne. Tous les espoirs frustrés s'amoncellent sur lui. Les pauvres, les exploités, les exclus de tous genres vont enfin voir le règne de Dieu. Le Messie vient parmi eux, il va les arracher à leurs chaînes. Mais le Messie ainsi reconnu est un Messie qui se fait lui-même exclure : il est rejeté par sa communauté d'origine, condamné et tué. Sur la croix, il vit cette exclusion puisque sa prière est le cri de celui qui apparemment n'a plus d'espoir, Dieu même étant indifférent : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* »⁴. Expérience paradoxale : celui qui s'est porté auprès des sans-espoir, parce que Dieu est celui-là même qui va vers l'exclu, celui-là se retrouve exclu et abandonné. Son dernier cri est animé de l'espérance que la pratique qui fut la sienne et qu'il a annoncé être celle de Dieu, pratique qui l'a conduit à ce rejet, trouvera écho auprès de ce Dieu. Lui, le rejeté de la synagogue et de l'expérience d'Israël, qui, par ses chefs, l'incite à témoigner autant de puissance pour sa sauvegarde qu'il en a témoigné pour arracher certains de ses contemporains à la maladie, marche dans l'assurance que son expérience de Dieu ne fut pas vaine. Si Dieu invoqué comme Père est celui-là qui prend le parti de l'opprimé, du rejeté, du méprisé, du pauvre, alors il est auprès de Jésus et non de ceux qui le condamnent dans la certitude de le juger selon sa loi. Si Jésus est tué pour avoir témoigné que le Royaume de Dieu s'inaugurait dans ce mouvement vers les sans-espoir, il n'est pas pos-

4. Mt 27, 46 et Mc 15, 34, cf. Ps 22, 2.

sible que Dieu ne soit pas là où est Jésus. La foi en la Résurrection s'est enracinée dans cette conviction que celui qui fut rejeté pour avoir ouvert le Royaume de Dieu aux sans-espérance inaugurerait ce Royaume lors de l'abandon du Vendredi Saint. Pâques ratifie l'expérience de Dieu impliquée dans la pratique historique de Jésus.

II

l'expérience de Jésus et l'expérience mystique

L'exaltation de Jésus à Pâques se fonde sur sa pratique à l'égard des exclus et des sans-espérance ; sa glorification prend origine dans son refus de domination et dans le rejet de toute appropriation. En ce sens Jésus est le Révélateur, c'est-à-dire celui en qui Dieu se rend visible ou discernable pour nous. Cette fonction est clairement signifiée par le paradoxe traversant le témoignage néo-testamentaire : Jésus de Nazareth annonce le Royaume, il ne s'annonce pas lui-même ; en vertu de Pâques, ce n'est plus le Royaume qui est l'objet de l'annonce mais Jésus devenu Christ ou Messie. C'est sur cette base que les souvenirs du temps de Jésus seront réinterprétés, la glorification pascale reflue sur sa pratique. Il devient possible de confesser : celui qui l'a vu a vu le Père. Jésus devient le cœur du message évangélique comme Fils.

Cette manière de procéder fut celle de la communauté primitive, elle conduit à penser que le chemin historique de Jésus, parcouru sous le regard du Dieu de l'ancienne Alliance, est désormais reconnu comme la trace historique de Dieu ; la pratique de Jésus en devient le chiffre ou le symbole. Ce n'est donc plus à partir de l'Ancien Testament qu'il convient d'interpréter les représentations symboliques de Dieu, mais à partir de sa proximité en Jésus. Ainsi la figure du Serviteur (« *Je suis parmi vous comme celui qui sert* », dit Jésus⁵) devient-elle le symbole à partir duquel les symboles qui la contrediraient doivent être entendus. La pratique de Jésus n'est pas accidentelle, anodine ou sans signification pour notre accès à Dieu et notre connaissance de Lui.

La pratique historique de Jésus témoigne donc d'une expérience originale de Dieu, au sens précis où il rompt avec l'idée dominante de la religion synagogale, celle des pharisiens, des lettrés et des prêtres. Ce serait faire erreur que de tenir pour secondaire dans la perspective de Jésus la doctrine

5. Lc 22, 27.

et la pratique dont il se détache. Dans la rencontre des sans-espoir, il s'agit, pour Jésus, d'autre chose que d'une pure stratégie politique, ou d'une démarche philanthropique. Cette rencontre est l'irruption du Royaume de Dieu. Le Dieu dont la religion synagogale prétendait connaître la volonté se manifeste dans la rencontre qui met en jugement la doctrine et la pratique du judaïsme contemporain de Jésus. C'est sur la base de cette rencontre que l'invocation au Père se lève de réalité. Tenir pour rien la volonté de taxer de blasphématoire la pratique de Jésus, c'est manquer l'orientation du comportement de Jésus à l'égard de la religion. C'est de Dieu qu'il s'agit dans l'affrontement entre Jésus et ses contemporains. Il s'agit de Dieu là où les maîtres en religion n'auraient pas imaginé qu'on le trouva.

1 la pratique de Jésus : expérience de dieu et ruptures

Les théologiens modernes qui furent dénommés « théologiens de la mort de Dieu » trahissent le mouvement réel de la pratique de Jésus, en séparant cette pratique de ce contre quoi elle lutte : faire du Dieu de l'Alliance le garant des clôtures élevées par les hommes ou les croyants et des exclusions prononcées par eux. Jésus inverse les images et leurs conséquences ; il ne récuse pas Dieu, au contraire, il l'affirme vivant, mais il refuse le rôle que lui reconnaît la religion issue de l'Ancien Testament au mépris de son inspiration prophétique, il évoque Dieu à partir d'une réalité qui est sans commune mesure avec les privilèges séculièrement attribués au culte dans la recherche de Dieu, ou avec les qualités reconnues à l'effort spirituel. Ce n'est pas le Dieu dessiné par le culte ou désiré par l'effort spirituel qui établit la justesse des représentations que les hommes se donnent de Dieu ; cette justesse a pour critère la conversion exigée par Jésus de tous ceux qui croient être proches de lui en faisant sa volonté : cette conversion consiste à briser les exclusions et à rendre espoir à ceux qui font les frais de la construction du monde. Jésus invoque le Père sur la base de cette conversion. Dieu ne meurt pas, Jésus ne l'exclut pas, son Dieu est autre que celui qui était alors jugé connu par sa loi, il est autre que le Dieu manifeste de la religion.

Le chemin que Jésus a choisi est critique ; je veux signifier par là que Jésus démantèle les représentations de Dieu animant la religion synagogale, et peut-être toute religion qui privilégierait tout autre domaine pour la recherche de Dieu que celui du mouvement vers les sans-espoir. La démarche de Jésus est négative, elle interfère en ce sens avec les voies suivies par les mystiques. Ce n'est cependant qu'avec beaucoup de prudence que de

telles comparaisons doivent être entreprises. Je verrais toutefois volontiers une différence critique entre le chemin de Jésus et celui des mystiques, différence critique qui permet à l'Évangile, c'est-à-dire à la pratique de Jésus, de demeurer la norme de toute expérience de Dieu.

2 différence entre la pratique de Jésus et celle des mystiques

Je précise cette différence : le caractère ineffable ou indicible du Dieu de Jésus n'est pas du même ordre que celui du Dieu des mystiques. Ce n'est pas sa réalité recherchée en elle-même qui le rend ineffable parce qu'il serait tout autre, mais la trace historique de son action. La religion synagogale, celle des Pharisiens et des Sadducéens, refusait toute représentation de Dieu, et n'osait le nommer. Toutefois cette inconnissance de droit ne touchait pas la fonction qu'on lui assignait, celle de séparer. Cette séparation avait un but élevé : se tenir pur dans l'attente de sa venue ou dans la possibilité de sa présence. Elle avait des conséquences graves : elle nourrissait des privilèges acquis, matériels dans certains cas, celui des prêtres notamment, spirituels pour les moines de Qûmran, les pharisiens et les scribes. Elle expliquait l'importance des préceptes les plus infimes de la Loi et la longue patience à laquelle s'exerçaient les chercheurs de Dieu en parcourant le chemin des traditions. Dieu est bien ineffable, mais les traditions ont balisé le chemin qui mène à Lui et assuré en ce monde, à Celui qui est le Tout Autre, un domaine précis, celui d'une religion systématiquement organisée. L'Indicible est prisonnier des filets de la Loi. Les traditions assurent contre son inconnissance : celle-ci demeure intellectuelle, pratiquement on sait qui est Dieu et ce qu'il faut faire pour l'atteindre. Jésus n'entre pas dans cette voie, il est qualifié de blasphémateur.

Ce serait injuste que de juger des voies mystiques à partir des formes de la religion synagogale. Les mystiques ont été, au nom même de l'ineffabilité de Dieu, les critiques de la loi. Mais la forme synagogale, qui n'est pas étrangère à maintes sectes à origine mystique, rappelle que l'affirmation théorique de l'inconnissance de Dieu par suite de sa transcendance ou de son caractère tout autre ne conduit pas nécessairement à la brisure des clôtures sociales et au rejet des exclusions religieuses. Elle peut même en certains cas les confirmer : l'étrangeté de la recherche du Dieu étranger se concrétise dans des différences à but de séparation en vue de symboliser dans l'ici-bas le caractère incommensurable à tout autre du chemin qui mène à Lui. Se retirer du monde, fonder une secte, défendre les séparations d'une communauté s'accommodent du symbole du tout autre et des voies spirituelles négatives qui y conduisent. Ces formes ont leur grandeur et leur valeur : ce ne sont pas elles qui commandent la pratique de Jésus.

christian duquoc

conclusion : le dieu de jésus révélé « tout autre », non en une doctrine, mais en une pratique

Jésus ne propose aucune doctrine de Dieu, fût-elle négative, il ne présente aucune étape d'un chemin négatif vers Dieu. Il exige conversion au sens précis où clôtures et exclusions sont détruites. Dieu apparaît tout autre dans la pratique de Jésus, et non dans une doctrine ou une théorie, et il est tout autre dans cette pratique parce que celle-ci est incommensurable à la pratique de la religion issue de l'Ancien Testament. Si l'action de Jésus est le chiffre de l'action de Dieu, Dieu est tout autre du fait de la pratique même de Jésus. Dieu est en effet Celui-là qui agit ainsi que Jésus (et c'est pourquoi Jésus sera reconnu Fils), il est alors tout autre que le Dieu de la religion pharisienne et du messianisme. Il ne suffit pas de dire qu'il est inconnaissable pour entrer dans un chemin qui conduit à Lui. Il est primordial d'entrer dans une pratique analogue à celle de Jésus, car c'est elle qui le fit juger blasphémateur, et c'est ce blasphémateur que Dieu ressuscita, il en fait son témoin. Jésus n'exclut pas la recherche mystique, il la leste de réalité : elle n'est pas authentiquement chrétienne si elle fonde de nouvelles clôtures et pratique des exclusions analogues à celles de l'ancienne religion synagogale. Sa pratique est donc le point de départ irréductible de toute recherche de Dieu et la norme critique de toute expérience. Si Jésus invoque Dieu son Père, ce n'est pas le symbole général de la paternité qui éclaire l'attitude de Jésus, mais c'est la pratique de Jésus qui donne sens en dernière analyse à ce symbole.

J'avais pris pour point de départ de ma réflexion la constatation que le Dieu de la métaphysique avait dominé la pensée chrétienne et que l'expérience de Jésus comptait fort peu dans notre doctrine de Dieu et notre attitude à son égard. La pratique de Jésus conduit à penser que, quelle que soit la grandeur de la recherche philosophique et des voies mystiques, ce n'est pas d'abord dans cette recherche et dans ces voies qu'on peut circonscrire l'expérience de Dieu en Jésus, mais dans un chemin original : Dieu y devient vulnérable, de la vulnérabilité de celui qui se fait la voix des sans-espoir, de ceux aux dépens desquels le monde ne cesse de se construire : les pauvres.

christian duquoc

chronique de liturgie

Le 4 décembre 1963, le II^e concile du Vatican adoptait, presque à l'unanimité, la Constitution **Sacrosanctum concilium** sur la liturgie¹.

Il convient de partir de cet événement pour comprendre la mise en œuvre ultérieure de la réforme liturgique : en effet la constitution susdite en constitue la « loi-cadre ». Adopté avec une facilité qui a parfois surpris, ce texte s'insérait en fait dans un renouveau qui était déjà amorcé depuis plusieurs années lors du vote conciliaire ; et cela, tant au niveau de la recherche scientifique et des efforts pastoraux que des directives du Siège Apostolique. Des sept chapitres de la Constitution, le plus durable et le plus important est le premier, consacré aux « Principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie ». Encore que son but soit avant tout pastoral, on reste frappé de la qualité théologale des principes généraux invoqués pour présider à la réorganisation du culte de l'Eglise catholique : ligne mystérique et contemplative, participation active des fidèles, rôle primordial de la Parole de Dieu, dimension communautaire, rôle des traditions locales et des diverses cultures, restauration et rénovation de tout le secteur sacramentaire par la mise en valeur des symbolismes essentiels et de la connexion avec le mystère de l'Eglise vivifiée par la Pâque du Seigneur.

La valeur de ces principes ne doit pas masquer les inévitables limites du document. Déjà discernables lors de sa promulgation, on les ressent encore plus aujourd'hui : « approche des-

pendante » et vue très intra-ecclésiale de la liturgie, risque d'une omni-présence de l'Eglise universelle à travers le rôle prépondérant dévolu au Siège Apostolique peut-être au détriment des Eglises locales, rôle du prêtre encore trop conçu en terme de pouvoir cultuel, conception un peu étroite du sacrement, référence insuffisante à l'Esprit-Saint².

mise en œuvre de la réforme conciliaire sur la liturgie

Le Concile, tout en élaborant les principes généraux de la réforme liturgique et en indiquant les grandes lignes pour la préparation des nouveaux rituels ou livres liturgiques, n'a pas voulu à juste titre entrer dans les détails. Il a désiré établir une charte de travail, une « loi-cadre » à partir de laquelle pasteurs, laïcs et spécialistes pourraient élaborer les refontes nécessaires sous la responsabilité des autorités compétentes.

Cette restauration a été conduite par la Sacré Congrégation des Rites et le **Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia**, organe extraordinaire qui a cessé d'exister en 1969 lorsque fut créée une institution ordinaire, la Sacré Congrégation pour le Culte divin, qui prit la place aussi, en ce domaine liturgique, de la précédente Congrégation des Rites. Actuellement, un seul Cardinal-Préfet est responsable des Congrégations pour le Culte divin et pour les Sacrements, ce qui laisse présager une unification de ces deux dicastères. Ces modalités institutionnelles ne sont pas sans intérêt pour une vue ecclésiale équilibrée de la pratique liturgique et sacramentelle.

1. Texte officiel dans : **Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones. Decreta. Declarationes**, Typis polyglottis Vaticanis, 1966, pp. 3-70.

Editions françaises : « La Constitution conciliaire sur la liturgie », **La Maison-Dieu** 76, 4^e trim. 1963, pp. 34-144 ; **Concile œcuménique Vatican II, La liturgie. Constitution conciliaire et directives d'application de la réforme liturgique** (Documents conciliaires 5), Paris, Centurion, pp. 49-105 ; **Concile œcuménique Vatican II, Constitutions. Décrets. Déclarations**, Paris, Centurion, 1967, pp. 147-205 (riche index pour tous les textes conciliaires).

2. Ce texte introductif résume une plus ample présentation de la constitution **Sacrosanctum concilium** ouvrant l'article de Dominique DYE, à paraître en 1975 dans **Les Cahiers Saint Dominique**. Ce résumé est l'œuvre de notre rédaction.

Dès le départ, l'application de la réforme conciliaire sur la liturgie a été conduite, comme le demandait explicitement le Concile, dans une étroite collaboration entre les Conférences épiscopales, chargées de préparer les adaptations du rite romain pour les diverses sphères culturelles, et le Siège Apostolique. Ces conférences furent et sont secondées par des **Centres nationaux de pastorale liturgique**³.

les étapes de cette réforme

Le passage aux nouvelles formes liturgiques, et notamment à l'usage généralisé des langues vivantes, s'est fait par étapes. Point n'est besoin d'entrer dans les détails. Le résumé suivant, mentionnant les principales dates de promulgation des nouveaux rites, permettra de se remémorer les couches successives et de connaître globalement l'état actuel de cette réforme⁴.

Principales promulgations liturgiques : Ordination (15 août 1968), Mariage (19 mars 1969), Rites de la messe (6 avril 1969), Baptême des enfants (15 mai 1969), Lectures de la messe (25 mai 1969), Rituel des funérailles (15 août 1969), Profession religieuse (2 février 1970), édition typique du Missel romain (26 mars 1970), Rituel de Consécration des vierges (31 mai 1970), Bénédiction d'un abbé, d'une abbesse

3. Pour la France, c'est une des tâches du C. N. P. L., 4 avenue Vavin 75006 Paris.

4. Pour un relevé plus complet, cf. « I. Liste complète des documents du Saint-Siège sur la réforme liturgique, de 1964 à 1973 », *Liturgie et Vie chrétienne* 86, oct.-déc. 1973, pp. 362-372 ; « II. Liste complète des documents de la C. C. C. (Canada) sur la réforme liturgique, de 1964 à 1973 », *Ibid.*, pp. 372-376 ; « Documents relatifs à la réforme liturgique et à la pastorale liturgique et sacramentelle émanant de Rome et de l'épiscopat français », Supplément à *Information C. N. P. L.* 32, fév. 1974. Les textes latins des documents provenant du Siège apostolique se trouvent dans *Enchiridion documentorum institutionis liturgicae. Cura et studio Sacrae Congregationis pro Cultu divino*, Città del Vaticano, 1975.

se (6 octobre 1970), Bénédiction des saintes huiles et du chrême (3 décembre 1970), Liturgie des Heures [Office divin] (11 avril 1971), Confirmation (22 août 1971), Baptême des adultes (6 janvier 1972), Onction des malades (7 décembre 1972), Institution au lectorat et à l'acolytat (3 décembre 1973), Liturgie de la Réconciliation (2 décembre 1973).

En prenant connaissance de cette séquence de réformes liturgiques et de promulgations de livres nouveaux, il ne faut pas oublier le rôle et la responsabilité importants reconnus aux Conférences épiscopales. Tout en constatant une unité substantielle du rite romain, on se trouve en présence d'une « régionalisation » de la liturgie romaine, explicitement admise par le Concile et qui, dans son ensemble, est un enrichissement réel pour l'Eglise. Il ne faut pas omettre non plus de mentionner l'effort important qui est réalisé, de diverses manières, pour la catéchèse de ces nouveaux rites et pour une expérience renouvelée de la participation à la liturgie⁵.

un enrichissement doctrinal

En connexion avec des changements rituels désormais bien connus, mais qui à la longue induiront un nouveau type d'expérience religieuse, il faut noter des enrichissements — moins spectaculaires que les autres peut-être — mais pourtant fondamentaux, parce qu'ils sont d'ordre doctrinal.

D'une manière générale, il faut préciser que tout livre liturgique est précédé de remarques préliminaires (*Praenotanda, Institutiones*, etc.)

5. A titre d'exemple, signalons, aux Editions du Centurion et sous la responsabilité du C. N. P. L., une collection d'initiation aux réformes liturgiques : « Des chrétiens découvrent » ; citons-en quelques titres : *Les nouvelles prières eucharistiques*, 1968 ; *Le nouveau rituel du mariage*, 1969 ; *Le nouveau rituel du baptême des enfants*, 1969 ; etc. Aux Editions du Cerf, mentionnons les diverses collections de *Fêtes et saison* et la nouvelle série des *Notes de pastorale liturgique*.

qui donnent le sens théologique des actions liturgiques et montrent l'interaction entre la liturgie de l'Eglise et la vie des baptisés. Pour renouveler leur regard sur l'Eucharistie et leur approche de la prière, bien des chrétiens auraient intérêt à lire la « Présentation générale du Missel romain » ou celle de la Liturgie des Heures⁶. On reste surpris que des ouvrages puissent s'écrire sur ces questions, sans qu'aucune référence ne soit faite, même de façon passagère, aux **Praenotanda** des divers livres liturgiques⁷.

Dans les déterminations relatives aux sacrements et aux actions liturgiques, signalons quelques points importants qui relèvent de cet enrichissement doctrinal : restauration de la concélébration, clarification de la discipline entre ministères « ordonnés » (évêque, prêtre, diacre) et « institués » (acolyte, lecteur, etc.), nouvelles formules sacramentelles pour la confirmation, la pénitence, l'onction des malades, enfin présidence de certaines actions liturgiques par des laïcs.

La redécouverte de l'assemblée comme manifestation, « épiphanie », de l'Eglise⁸, et cette meilleure approche des ministères doivent conduire à une expression liturgique doctrinalement plus appropriée et symboliquement plus parlante.

6. Cf. **Instructions officielles sur les nouveaux rites de la messe, le calendrier, les traductions liturgiques**, présentées par le C. N. P. L. dans la collection « Références » aux éditions du Centurion, Paris, 1969, pp. 21-116. Voir aussi : A.-M. ROGUET, **La prière du temps présent pour le peuple chrétien. Présentation générale du nouvelle Office divin, traduction officielle et commentaire**, Paris, Cerf, Desclée de Brouwer, Desclée, et al., 1971, pp. 7-100.

7. Cf. A.-G. MARTIMORT, « Bilan de la réforme liturgique » (conférence au Centre d'études Saint-Louis de France à Rome, le 14 déc. 1972), texte paru dans l'**Osservatore romano**, éd. fr., 51 (1201), 22 déc. 1972, pp. 2-3 et 10-11 ; le passage concerné, p. 10. Il en va ainsi d'un livre récent, par ailleurs fort suggestif : J. LAPLACE, **La prière. Désir et rencontre** (Croire et comprendre), Paris, Centurion, 1974, 141 p.

quelques éléments de la problématique actuelle en france

Il n'est pas dans l'intention de cet article de faire une analyse de la conjoncture ou d'établir des vues prospectives⁹. Du moins, est-il important de voir comment un document ecclésial qui, à un moment donné, a pu influencer sur une pratique, peut se trouver lui-même sinon annulé par une dynamique nouvelle, mais appelé à être en partie dépassé. C'est ce que nous allons faire en évoquant brièvement quelques aspects de la situation française.

8. La Constitutions sur la liturgie, en plusieurs de ses passages (nn. 6-7, 26-32, 41-42, 106) et d'autres textes conciliaires (**Const. Lumen gentium**, n. 26 ; Décret **Presbyterorum ordinem**, n. 5) ont intégré le renouveau des recherches bibliques et patristiques sur ce point : cf. H. CHIRAT, **L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique** (Lex orandi, 10), Paris, Cerf, 1949 ; A.-G. MARTIMORT (éd.), **L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie**, 3^e éd., Paris, Tournai, Desclée, 1965, 1^{re} Partie, ch. 2 : « L'assemblée », pp. 86-116 (avec renvois aux articles de **La Maison-Dieu**, nn. 20, 40, 57, 60) ; Th. MAERTENS, **L'assemblée chrétienne. De la théologie biblique à la pastorale du XX^e siècle** (Paroisse et liturgie 64), Bruges, Ed. Biblica, 1964 ; J. LECUYER, « L'assemblée liturgique. Fondements bibliques et patristiques », **Concilium** 12, févr. 1966, pp. 9-22 ; J. GELINEAU (éd.), **Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique**, t. I, Paris, Desclée, 1971 (1^{re} Partie : « Le rassemblement du Peuple de Dieu ») ; « Se rassembler le dimanche », **Notes de pastorale liturgique** 104, juin 1973 ; « Les ministères dans l'assemblée chrétienne », **La Maison-Dieu** 115, 3^e trim. 1953 ; Y. CONGAR, « Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique », *ibid.*, pp. 7-29.

recherches sur les sacrements

Conformément aux vœux de la Constitution conciliaire, l'Eucharistie et les sacrements ont fait l'objet d'une refonte complète.

L'originalité de la situation française, dans ce domaine sacramentel, tient au fait que les nouveaux rituels et l'effort de réflexion ont été reçus dans une perspective missionnaire. Aux pasteurs et aux liturgistes, il a paru important de ne pas séparer les sacrements au sens

9. Pour aider à ce travail de discernement, signalons quelques contributions suggestives : L. GALLANT, « De la chrétienté à la sécularité : implications liturgiques », *Liturgie et vie chrétienne* (Montréal) 73, juil.-sept. 1970, pp. 197-210 ; G. LAPOINTE, « Une liturgie qui se diversifie », *ibid.*, pp., 211-220 ; Th. MAERTENS, « Liturgie, sentiment religieux et foi », *ibid.*, 221-253 ; « La liturgie du chrétien aujourd'hui », *Concillium* 62, févr. 1971 ; E. MOELLER, « Jours de fête. A propos de « La fête des fous » de H. Cox », *Questions liturgiques* 270, juil.-sept. 1971, pp. 177-196 ; D. DYE, « Chronique de liturgie », *Lumière et Vie* 110, nov.-déc. 1972, pp. 83-91 ; « Les liturgies sauvages », *Liturgie et vie chrétienne* 84, avr.-juin 1973 ; « Dix années de réforme liturgique », *ibid.* 86, oct.-déc. 1973. On pourra aussi relire avec profit l'interview de M. D. CHENU, « La liturgie dans la conjoncture actuelle », *ibid.*, 61, juil.-sept. 1967, pp. 166-182.

10. Cf. C. TRAETS, « Orientations pour une théologie des sacrements », *Questions liturgiques* 273, avr.-juin 1972, pp. 97-118 ; P. M. GY, « Problèmes actuels de théologie sacramentaire », *La Maison-Dieu* 110, 2^e trim. 1972, pp. 129-142 ; J. Ch. DIDIER, « Principes généraux de théologie sacramentaire à la lumière du temps présent », *Esprit et Vie* 26, 27 juin 1974, pp. 393-399 ; *ibid.* 44, 31 oct. 1974, pp. 609-615 ; C. TRAETS, « Rite et liturgie sacramentelle », *Questions liturgiques* 280, janv.-mars 1974, pp. 11-31 ; « Liturgie et sciences humaines », *La Maison-Dieu* 114, 2^e trim. 1973 ; « Les sacrements », *Cahiers de la Tourette - Série bleue* 11, La Tourette, 1975, 30 p.

11. Cf. entre autres des études comme celle de H. DENIS, *Les sacrements ont-ils un avenir ?* (Lex orandi 52), Paris, Cerf, 1971 ; « Recherches nouvelles de pastorale sacramentelle », *La Maison-Dieu* 104, 4^e trim. 1970.

limité du terme, de la sacramentalité en général tant de l'Eglise que de l'humanité et de l'expérience quotidienne¹⁰.

Préparée par différents travaux¹¹, cette perspective a été orchestrée par Monseigneur Coffy, actuellement archevêque d'Albi, et président de la Commission épiscopale de pastorale liturgique et sacramentelle. Son rapport de 1971¹² constitue un événement marquant de la réflexion sacramentaire et ecclésiologique de ces dernières années¹³. Il a donné lieu à d'importants travaux de préparation et d'assimilation dans les régions apostoliques¹⁴ et l'ancienne revue *Parole et Pain* avait pris ce thème comme un des axes de sa recherche¹⁵. L'apport des sciences humaines s'avère capital pour le renouvellement de l'approche et de la « gestion » des sacrements. Plusieurs travaux ou colloques le soulignent à l'évidence¹⁶.

12. R. COFFY, R. VARRO, *Eglise, signe de salut au milieu des hommes. Eglise-sacrement, rapport présenté à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français (Lourdes, 1971)*, Paris, Centurion, 1972, 93 p.

13. Cf. M. DAGRAS, « Eglise, signe de salut au milieu des hommes », *La Maison-Dieu* 110, 2^e trim. 1972, pp. 143-147.

14. Cf. « La participation des diocèses à la recherche sur : Evangélisation et sacrement », *La Croix*, 6 mai 1971, p. 7 ; « Où va la réflexion sur : Evangélisation et sacrement ? », *Informations C. N. P. L.* 5, sept. 1971, pp. 3-4 ; Ph. BEGUERIE, *Sur le chemin des hommes. Les sacrements* (Dossiers libres), Paris, Cerf, 1974, 91 p.

15. Cf. « Evangélisation et sacrement, I. Baptême », *Parole et Pain* 49, 1972 ; « Evangélisation et sacrement, II. Eucharistie », *ibid.* 50, 1972 ; « Evangélisation et sacrement, III. Pénitence », *ibid.* 51, 1972.

16. Cf. *supra*, note 10. Voir particulièrement : F. GISTELINCK, « Approche actuelle de la liturgie », *Questions liturgiques* 262, juil.-sept. 1969, pp. 187-206 ; « Recherches nouvelles de pastorale sacramentelle », *La Maison-Dieu* 104, 4^e trim. 1970 ; « Liturgie et sciences humaines », *ibid.* 114, 2^e trim. 1973 ; « Anthropologie sacramentelle », *ibid.* 119, 3^e trim. 1974, donnant les principales contributions d'un colloque tenu à Bièvres (1973) et d'une rencontre nationale du C. N. P. L. à Francheville (1974).

prière et célébration

La prière est à l'ordre du jour depuis plusieurs années comme le montrent les enquêtes¹⁷, les livres sur la prière¹⁸ ou les livres pour prier¹⁹. La célébration fait l'objet de recherches théoriques et pratiques qui aboutissent à des réalisations nouvelles et à un type de présentation de la liturgie qui ne soit pas seulement, et même d'abord, basé sur l'histoire des rites. Le livre publié sous la responsabilité du P. Gelineau, *Dans vos assemblées*²⁰, est intéressant, sous ce rapport-là, à comparer à celui de A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*²¹.

17. Cf. Sr. MARIE DU SAINT-ESPRIT, « Que pensent les chrétiens de la prière ? Aperçu sur quelques enquêtes », *La Maison-Dieu* 109, 1^{er} trim. 1972, pp. 51-59.

18. Cf. le numéro spécial de *Concilium* donnant une description phénoménologique de la vie de prière, le comment et le quoi de la prières des laïcs : « La prière », *Concilium*, 52, févr. 1970. Parmi les livres, citons, pour leur intérêt œcuménique : P. Y. EMERY, *La prière au cœur de la vie*, Presses de Taizé, Taizé, 1971, 207 p. ; A. de ROBERT, G. LEFEBVRE et A. BLOOM, *La prière*, Paris, Mame, 1972, 211 p. — et pour leur orientation spirituelle : A. M. BESNARD, *Propos intempestifs sur la prière* (L'Evangile au XX^e siècle), Paris, Cerf, 1969 ; A. BLOOM, *Prière vivante* (L'Evangile au XX^e siècle), Paris, Cerf, 1972 — et pour les contributions interdisciplinaires : « Approches de la prière », *La Maison-Dieu* 109, 1^{er} trim. 1972.

19. « Des livres pour prier », *Notes de pastorale liturgique* 111, août 1974 : dossier de trente pages présentant une sélection de livres avec des pistes d'utilisation. Citons quelques titres. Dans l'excellente collection inaugurée en 1968 chez Desclée par l'ouvrage à juste titre si répandu de H. OOSTERHUIS, *Quelqu'un parmi nous, on mentionnera* : F. CHAGNEAU, *Quel est ton nom*, Paris, 1972, 176 p. ; J. HAMAIDE et Cl. DUCHESNEAU, *Un peuple libéré*, Paris, 1973, 156 p. ; P. GROSTEFAN, *Dieu pour locataire*, Paris, 1973, 158 p. ; P. FERTIN, *Comme à l'aurore*, Paris, 1974, 100 p. ; A. BOONE et F. CROMPHOUT, *Kyrie*, Paris, (ce dernier en co-édition : Desclée, Cerf), 1974. Chez d'autres éditeurs : J.-T. MAERTENS, *Je leur ai révélé ton nom. Nouveau livre de la prière*, Paris, Centurion, Cerf, 1973, 176 p.

L'originalité du deuxième rapport de Mgr Coffy, *Une Eglise qui célèbre et qui prie*²², est d'établir un lien entre prière, célébration et sacrements. Les travaux du Président de la Commission épiscopale de liturgie sont très révélateurs de la façon dont peuvent s'articuler les propositions faites par la liturgie officielle et les besoins ressentis par une Conférence épiscopale locale. C'est aussi un nouveau mode de réflexion théologique qui s'amorce de cette manière²³.

le phénomène des groupes

Entre autres questionnements adressés à la liturgie et à la pratique de l'Eglise, mentionnons ceux qui sont liés au phénomène des groupes, communautés de base, etc.²⁴.

La question n'est pas d'abord de stratégie ou de pratique (*Comment faire ? Comment adapter la liturgie... ?*). Elle relève de l'ecclésiologie

20. J. GELINEAU (éd.), *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique*, Paris, Desclée, 1971, 2 tomes, 625 p.

21. Cf. A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, 3^e éd. revue et corrigée, Paris, Tournai, Desclée, 1965, 951 p.

Le « manuel » de A. G. Martimort est une approche principalement historique, tandis que celui de J. Gelineau part des rites tels qu'ils sont actuellement pour se poser la question du fonctionnement. L'apport des sciences humaines est important. Très bonne comparaison de ces deux livres par H. CNUDE, « Du nouveau en pastorale liturgique : le manuel *Dans vos assemblées* », *Paroisse et liturgie* 1972/1, pp. 45-53.

22. R. COFFY, P. VALADIER et J. STREIFF, *Une Eglise qui célèbre et qui prie* (Lourdes 1973, Assemblée plénière de l'épiscopat français), Paris, Centurion, 1974, 108 p. Présentation œcuménique par L. Mougeot, E. von Severus, B. Bobrinskoy et M. Sweeting dans *La Maison-Dieu* 121, 1^{er} trim. 1975.

23. Cf. R. COFFY, « Sur l'usage du mot *théologie* », *La Documentation catholique* 71 (1657), 7 juil. 1974, pp. 630-631.

24. Cf. « Les communautés de base », *Lumière et vie* 99, août-oct. 1970 ; P. A. LIEGE, « Des nouvelles communautés d'Eglise », *Réponses chrétiennes aux problèmes d'aujourd'hui* 37, avr. 1971, 55 p. ; bibliographie, pp. 53-55.

logie²⁵ : Que faut-il entendre par Eglise ? Quels sont les rapports entre communautés, communion, Eglises locales, Eglise universelle ? La liturgie n'est-elle pas l'expression concrète d'une communauté baptismale²⁶ ?

Tout en reconnaissant que ces questions ont été prises en considération par l'autorité ecclésiale²⁷, il faut noter un effort pour une réflexion fondamentale au plan théologique et symbolique²⁸. Si l'assemblée est le lieu d'interprétation des signes (liturgiques), il est important d'être alerté sur les lois de symbolisation propres aux groupes²⁹.

Sous la forme que nous lui connaissons, la récente réforme liturgique est unique dans l'histoire de l'Eglise romaine, tant en raison de son caractère englobant qu'en raison du laps de temps relativement restreint — une douzaine d'années — au cours duquel elle aura été conduite³⁰.

seront davantage pris en considération les problèmes spécifiques des aires culturelles et l'exigence de créativité si vivement ressentie actuellement³¹.

25. Cf. J. Th. MAERTENS, **Les petits groupes et l'avenir de l'Eglise** (Religion et sciences de l'homme), Paris, Centurion, 1971 ; D. LEGER, « La liturgie dans les communautés de base », **La Maison-Dieu** 109, 1^{er} trim. 1972, pp. 60-71 ; C. E. L. A. M., « Liturgie et communautés chrétiennes de base », **La Maison-Dieu** 114, 2^e trim. 1973, pp. 114-126.

26. Cf. G. LAFONT, **Liturgie et ministères dans les communautés baptismales**, Colloque de Monaco (Pentecôte 1965) (texte polycopié).

27. A titre d'exemples, citons : S. Congrégation pour le Culte divin, Instr. **Actio pastoralis** sur les messes pour des groupes particuliers (15 mai 1969) ; **Acta Apostolicæ Sedis** 61, 1969, pp. 806-811 ; **La Documentation Catholique** 67 (1558), 1^{er} mars 1970, pp. 213-215. Ces directives ont donné lieu à des documents propres aux conférences épiscopales : Note de la Commission épiscopale de liturgie, **Les messes de petits groupes**, Chambray-les-Tours, 1970, et **La Documentation Catholique** 67 (1559), 15 mars 1970, pp. 278-283 ; « Notes des évêques de Belgique sur les messes de petits groupes », **Service du Seigneur** 5, avr. 1970, pp. 3-15. Voir les études de : B. D. MARLIANGEAS, « Ré-

Paradoxalement, il nous semble que pour entrer dans cette nouvelle période, avec réalisme et efficacité, il faut réinterroger la tradition ecclésiale, y compris celle qui provient du II^e Concile du Vatican, de manière plus percussante³², avec les méthodes renouvelées que procurent les sciences humaines. Il faut aussi instaurer une critique de nos propres réalisations qui sont loin parfois de traduire la richesse du mystère liturgique chrétien³³.

dominique dye

flexions sur les messes de petits groupes », **La Maison-Dieu** 100, 4^e trim. 1969, pp. 130-138 ; A. GIGNAC, « Les messes de petits groupes. Etude comparative de trois documents récents », **Liturgie et vie chrétienne** 73, juil.-sept. 1970, pp. 279-284.

28. Cf. « Quatrième colloque liturgique, Louvain 12-13 mars 1973 : Liturgie et petits groupes », **Questions liturgiques** 278, juil.-sept. 1973, pp. 146-169.

29. Cf. J. GELINEAU, « A propos des assemblées liturgiques de petits groupes », **Questions liturgiques** 278, juil.-sept. 1973, pp. 169-172 ; ID., « Les formes concrètes de la prière commune », **La Maison-Dieu** 116, 4^e trim. 1973, pp. 59-73 ; « Comment célébrons-nous ? », **Notes de pastorale liturgique** 103, avr. 1973.

30. Cf. D. DYE, « Chronique de liturgie », p. 83, *cit. supra*, n. 9 ; G. FONTAINE, « Dix ans de réforme liturgique : une réussite ou un échec ? », **Liturgie et vie chrétienne** 86, oct.-déc. 1973, pp. 335-361.

31. Cf. « Créativité et liturgie », **La Maison-Dieu** 111, 3^e trim. 1972 ; voir en particulier, d'un point de vue conceptuel, l'article de D. HAMELINE, « La créativité. Fortune d'un concept ou concept de fortune », *ibid.*, pp. 84-109. Sr. MARIE DU SAINT-ESPRIT, « La créativité liturgique à travers quelques revues (1969-1972) », **La Maison-Dieu** 114, 2^e trim. 1973, pp. 97-109.

La question de l'adaptation de la liturgie romaine aux pays non-occidentaux fait l'objet de nombreuses recherches : **Liturgie en mission, rapports et compte-rendu de la 33^e semaine de missiologie** (Louvain 1963) (Museum lessianum, section missiologique 44), Paris, Desclée de Brouwer, 1964) ; D. O. BAUER, « Les orientations du concile pour l'adaptation de la vie liturgique dans les pays de mission », **Rythmes**

du monde 14, 1966, pp. 206-212 ; D. M. B. DE SOOS, « Etudes des expériences liturgiques », *Ibid.*, pp. 213-225 ; B. R. LUNEAU, « Les gestes de la vie quotidienne, signes de la foi », *Afrique et Parole* (Dakar) 18, 1966, pp. 1-8 ; J. DOURNES, *L'offrande des peuples* (Lex orandi), Paris, Cerf, 1967 ; *id.*, *L'homme et son mythe* (Recherches économiques et sociales), Paris, Aubier-Montaigne, 1968 ; « Evangélisation et catéchuménat à travers le monde », *Concilium* 22, févr. 1967, pp. 133-172 ; « Rites non chrétiens d'enterrement », *Concilium* 32, févr. 1968, pp. 121-162 ; « Liturgie et mission », *Spiritus* 13 (48), 1972 ; J. HALLAIRE, « Quand l'homme africain parle de Dieu », *La Maison-Dieu* 116, 4^e trim. 1973, pp. 130-140 ; B. LUYKX, *Culte chrétien en Afrique après Vatican II* (Nouvelle revue de science missionnaire, *Supplementa*, vol. 22), Immensee, 1974, 190 p.

32. Il est frappant que, dans la plupart des domaines, une réévaluation du dossier de la tradition chrétienne soit à faire, même pour des secteurs qui furent très étudiés par le mouvement liturgique d'après-guerre, comme les questions des sacrements, du dimanche, des symboles, etc.

33. Deux secteurs d'études peuvent, entre autres, aider à ce travail de discernement ; celui des rapports entre liturgie juive et liturgie chrétienne, et celui relatif au genre de la prière eucharistique. Cf. « Deuxième colloque liturgique de Louvain, 22-23 mars 1971. Prière juive et prière chrétienne », *Questions liturgiques* 269, avr.-juin 1971, pp. 73-171 ; « Troisième colloque liturgique de Louvain, 13-14 mars 1972. La prière eucharistique », *Questions liturgiques* 274-275, juil.-déc. 1972, pp. 181-254.

LE SUPPLÉMENT

Sommaire du numéro 112, Février 1975 (tome XXVIII)

MORALE CATHOLIQUE ET DEMOGRAPHIE

Démographie et morale politique (Congrès de l'A. T. E. M., 1974)

Les problèmes démographiques et la responsabilité catholique (Symposium de Tilburg, 1974)

V. COSMAO. *Régulation démographique et développement* (Après Bucarets 1974)

DU COTE DE LA SOCIOLOGIE

G. DEFOIS. Sociologie de la connaissance religieuse et théologie de la croyance

A. ROUSSEAU. Le sociologue, l'église et le pouvoir

LE SUPPLÉMENT, Ed. du Cerf, 29, Boulevard Latour-Maubourg, 75007 Paris

F. O. I.

Formation œcuménique interconfessionnelle

COURS PAR CORRESPONDANCE

sous la direction du P. René Beaupère, o. p.
et du pasteur Alain Blancy

Dix-neuf cours différents de premier ou de deuxième degré

Nouveaux cours : 1^{er} degré

n° 9 — Comment prier aujourd'hui ?

n° 10 — Une approche pratique de la Bible

2^{me} degré

n° 20 — Le baptême

Renseignements et inscriptions :

F. O. I., 2, place Galléton, 69002 - LYON

Pour les prêtres, les pasteurs...

les fiancés et les foyers mixtes...

les catholiques, les protestants, les orthodoxes...

FOYERS MIXTES

bulletin œcuménique d'information et de réflexion

Le numéro : 4 F 50

Abonnement annuel (4 numéros) : 18 F

C. C. P. Centre Saint-Irénée 6662-62 Lyon

Numéro specimen sur demande

FOYERS MIXTES 2, place Galléton 69002 LYON

LA REVUE NOUVELLE

NUMÉRO SPÉCIAL

N° 4 — AVRIL 1975

AMÉRIQUE LATINE : LES MÉCANISMES DE LA DOMINATION

- Pourquoi un Tribunal Russel, par **François Rigaux**
- Brésil : les faiseurs de miracle, par **Philippe Goybet**
- Chili : la démocratie et sa négation, par **Frédéric Debuyst**
- L'intervention nord-américaine au Chili : l'économie remplace les armes, par **Fabio Gencarelli et Angelo Reati**
- De la stratégie économique à la répression, par **Gaetano Speranza**
- Les multinationales ou la logique de la domination, par **Jean-Pierre Dubois et Paul Ramadler**
- Le Tribunal Russel II et les pièges du droit international, par **Jacques Lenoble**
- Le Tribunal Russel, lieu de parole, d'espoir et de lutte, par **Juan Bosch** Etc.

Ce numéro : 150 FB - 20 FF - 5 \$

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Voixem 305 - B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 840 FB - Autres pays : 1 000 FB

France : 100 FF - Canada et USA : 30 \$

Société Générale de Banque - Bruxelles : n° 210.0261000-25

SOCIAL COMPASS

REVUE INTERNATIONALE DES

ETUDES SOCIO-RELIGIEUSES

Quelques numéros spéciaux récents :

1973/4 SOCIOLOGIE DE LA SECULARISATION

Quelle est la base idéologique des théories sociologiques de la sécularisation ?

La définition de la religion adoptée par le sociologue est-elle indifférente ?

1974/2 SOCIOLOGIE DE LA RELIGION EN URSS

Quelle est la situation de cette discipline en union soviétique ? Est-il possible que cette question soit abordée par les sociologues au-delà de la polémique ?

1974/3 NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX

Jesus Movement et Jesus People, Catholiques dans le renouveau charismatiques... Autant de questions pour le sociologue attentif aux évolutions de la société américaine et à la contre-culture.

1974/4 LA RELIGION ET LA PAIX

Quelles sont les variétés de relations qui peuvent exister entre guerre, paix et religion ? Quel est l'importance des relations Eglises-Etat ? Quel est le discours actuel des Eglises sur la paix ?

Rédaction et Administration : Social Compass - Vlamingenstraat, 116
B-3000 Louvain - Belgique

Prix de l'abonnement annuel : 650 fr. B.

Prix au numéro : 250 fr. B.

C.C. P. 000-0342033-11 de Social Compass (Louvain)

les derniers numéros de lumière et vie

115 le prophétisme

Des articles de Fr. FOURNIER, P. BEAUCHAMP, Ch. PERROT, R. J. Zwi WERBLOWSKY, T.M. MANICKAM, NGUYEN-HUY-LICH, RALPH MARTIN, M.-J. VILELA, J.-M. GONZALEZ-RUIZ, E. BALDUCCI, B. BESRET.

Une chronique sur l'histoire de l'Eglise, de Cl. GEREST.

116 l'identité chrétienne

Des articles de G. MARC, Fr. AC'H, D. HAMELINE, L. VOYE, C. ANDRONIKOF, G. VAHANIAN, R. SIMON, G. GIRARDI.

Une chronique « actualité » et des comptes rendus.

117/118 chrétien marxiste

Des articles de B. LAMBERT, M. DUCHEMIN, G. LAROCHE, J.-M. LEVERRIER, J. HUIT, Fr. MALLEY, J. CHABERT, J. GUICHARD, M. RODINSON, M. GODELIER, R. DULONG, Fr. CHIRPAZ, M. XHAUF-FLAIRE, M. MONTUCLARD, J.-M. DOMENACH, G. GIRARDI, J.-Y. JOLIF.

Une chronique sur les récentes publications en théologie dogmatique, de Ch. DUQUOC.

119 comment lire les évangiles

Des articles de J. GUILLET, H. COUSIN, A. GEORGE, A. DUPREZ, B. TREMEL, R. LAURENTIN, J. DELORME.

Une chronique de théologie morale, de M. DEMAISON.

120 théologie de la libération les noirs ont la parole

Des articles de H. MOTTU, D. WILLIAMS, J.H. CONE, J. DEOTIS ROBERTS, J.R. WASHINGTON, B. CHENU, J. MBITI.

Une chronique d'œcuménisme, de R. BEAUPÈRE.

121 la montée du facisme

Des articles de J.-Ch. BONNET, C. GEREST, J. DE SANTA ANA, G. ARROYO, Fr. BIOT.

Une chronique au sujet du discours théologique sur la société, de A. ROUSSEAU.

(Tarifs et liste complète des numéros dans les pages intérieures de la couverture)

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *
ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle

adresse

code postal

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1975

* soutien France 60 F, Etranger 70 F

* ordinaire France 52 F, Etranger 62 F

* solidarité France et Etranger 100 F

commande les NUMEROS

règle la somme de

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C.C.P. Lyon 3038-78
(Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en
p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Martin Allègre, André Barral-Baron, Nelly Beaupère, Marie-François Berrouard, Henri Bourgeois, Jean Chabert, Pierre-Réginald Cren, Hugues Cousin, Mireille et Robert Debard, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, Raymond Etaix, François Fournier, François-Marie Genuyt, Claude Gerest, Michel Gillet, Guy Goureaux, Colette et Jean Guichard, Philippe Hamon, Régis Mache, Jean-Pierre Monsarrat, Marie-Dominique Prévot, Andrée Rescanière, Louis Trouiller, Eliette Van Haelen, Guy Wagner.

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 2^{me} trim. 1975

lumière et vie

Numéros disponibles

- 32 Suicide et euthanasie
- 34 L'évolution humaine
- 35 Transmission de la foi et catéchèse
- 37 Israël
- 38 La guerre
- 39 L'argent, I
- 40 Aspects du protestantisme
- 41 L'espérance
- 42 L'argent, II
- 43 Conception chrétienne de la femme
- 44 Amour de Dieu, amour des hommes
- 45 Le Concile œcuménique
- 46 La prédication
- 47 La conversion
- 48 Création et créature
- 49 Autorité et pouvoir
- 50 Vivre dans le monde
- 51 La confirmation
- 52 Le ciel
- 53 La tentation
- 54 Cinéma et vie chrétienne
- 55 Les Eglises d'Orient
- 56 Marie et le salut du monde
- 57 Le Christ-Roi
- 58 Jour de fête, jour d'ennui
- 59 Concile et réforme dans l'Eglise
- 60 L'amour et le temps
- 61 Liberté du chrétien
- 62 Jésus, fils de l'homme
- 63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
- 64 La communion anglicane
- 65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
- 66 Dieu se tait
- 67 L'Esprit et les Eglises
- 68 La mort
- 69 La liberté religieuse
- 70 Sacrement de pénitence
- 71 Théologiens et mission de l'Eglise
- 72 Christ notre Pâque
- 73 L'Eglise et le monde
- 74 Après le Concile, I
- 75 La prière
- 76-77 Les prêtres
- 78 Satan
- 79 Le pèlerinage
- 80 Christianisme et religions
- 81 Exigences du renouveau liturgique
- 82 Le mariage
- 83 Communion des saints
- 84 Eucharistie et unité
- 85 Les pauvres
- 86 Les malades
- 87 Il est descendu aux enfers
- 88 Le langage et la foi
- 90 La ville
- 91 La violence
- 92 Israël et la conscience chrétienne
- 93 L'Eglise aujourd'hui
- 97 La sexualité en procès
- 98 Qu'est-ce que croire ?
- 100 Le langage poétique et la foi
- 101 La mort du Christ
- 102 Droit et Société
- 103 Unité et conflits dans l'Eglise
- 105 Options politiques de l'Eglise
- 106 Masculin et féminin
- 108 Le refus du passé ?
- 109 L'avortement
- 110 La fidélité
- 111 Ambiguïtés du Progrès
- 112 Les Visages de Jésus-Christ
- 113 Connaître et croire
- 114 Le plaisir
- 115 Le prophétisme
- 116 L'identité chrétienne
- 117/118 Chrétien marxiste
- 119 Comment lire les Evangiles
- 120 Théologie noire de la libération
- 121 La montée du fascisme
- 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus

Cahiers à paraître

- 123 Les paroisses
- 124 Le travail

Numéros disponibles

- n° 1 à 100
- n° 101 à 116
- n° 117/118
- n° 119 à 123

Prix France

- 10 f
- 13 f
- 20 f
- 13 f

Prix Etranger

- 12 f
- 15 f
- 24 f
- 15 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France, 10 f, Etranger 12 f.



**2, place galleton / lyon 2^e
france 13 f - étranger 15 f**