

L'Expérience mystique en son lieu au-delà de toute connaissance

Fernand Ouellette

Volume 43, numéro 2 (252), mai 2001

L'expérience mystique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/32734ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ouellette, F. (2001). L'Expérience mystique en son lieu au-delà de toute connaissance. *Liberté*, 43(2), 63–75.

L'Expérience mystique en son lieu au-delà de toute connaissance

Fernand Ouellette

Il n'y a rien de plus admirablement unique que l'expérience mystique, même si les textes qui s'efforcent d'en rendre compte, se recourent et convergent vers une même impossibilité : dire d'une rencontre *ce qui ne peut être dit*, ce qui appartient au *mystère* de Dieu – d'où l'origine du mot mystique –, tout en rêvant de le dire avec des mots qui seraient taillés dans la lumière même de Dieu. Vivre d'une manière mystique, c'est se perdre, laisser l'âme aller « au-delà d'elle-même », dans le « nuage de l'inconnaissance », mourir à soi, se laisser habiter par Dieu, l'Inconnaissable, par le Présent-Absent, selon le mode de relation choisi par le Christ ressuscité.

En soi le discours mystique, si intensément, personnellement organisé soit-il, ne peut être qu'une *traduction* faisant son chemin dans le *nous* du langage dirait de Certeau¹. Mais bien plus qu'une pratique de langage, il est le recours extrême d'un « je » pour ne pas se désancrer de la *Présence absente*. « La loi de l'authentique n'interdit rien, écrivait Maurice Blanchot, mais n'est jamais satisfaite². » Il lui faut toujours *produire sa vérité*.

¹ *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 44-45, cité par Sylvain Destrempes, in « L'Altérité dans le discours mystique selon Michel de Certeau », thèse inédite, 15 mai 1998, p. 15.

² *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971, p. 71.

Ainsi le discours mystique nous guide-t-il au-delà de lui-même en s'efforçant de faire passer en *langage*, affaibli par ses contraintes, la Présence ressentie, entraperçue dans la fente du rocher, la *Présence manquante*, mais toujours possible de l'Autre, transcendant. Il ne reste, d'une forte expérience d'union, qu'un être *transmué*, exténué, et un langage qui s'efforce de communiquer le cri de celui qui ressent la perte du Disparu. C'est du langage après la *Présence*. Une épreuve de « deuil impossible ». Comment le discours pourrait-il échapper à « la blessure que le Silence de Dieu fait dans le langage³ », dit magnifiquement Michel de Certeau, et s'adapter au langage insaisissable de l'Esprit Saint ? D'où, par conséquent, l'impossibilité d'un pareil langage, d'une pareille connaissance qui est tendue vers l'Inconnaissable, vers le Non-Objet. D'où son impasse. Le langage ne peut que travailler, c'est-à-dire *souffrir*, progresser jusqu'à l'épuisement, d'autant que l'Autre qui l'attire est en soi Lui-même inépuisable. L'expérience mystique *consume* l'âme désirante qui pénètre dans le champ d'attraction du Présent-Absent, plus qu'elle ne l'éclaire, dirait saint Bonaventure. Elle tient plus du feu que de la lumière. Il suffit d'entendre les lamentations d'Angèle de Foligno découvrant les trahisons de son *traducteur*. Comment un tel discours qui s'avance en effet au-delà de toute connaissance, avec un intellect impuissant, dans une tension constante entre l'expérience vécue et le langage, comment pourrait-il déboucher sur une méthode ou un système, comment pourrait-il être *objectivable* ?

Lorsque moi-même j'essaie de l'appréhender, à vrai dire, je le fais glisser hors de sa constellation dense et singulière, je le relègue au sein de mes expériences les plus déterminantes, en elles-mêmes si pauvres, tout en m'efforçant d'écouter ses harmoniques. Tout se passe au cœur d'un être qui se situe tellement en deçà de la haute expérience. Mais voilà, comment le faire sans ce que soit une simple translation, comment le garder vif sans « entrer dans le mensonge », dirait Blanchot ? Un tel discours si élevé, si déroutant, ne peut frayer sa voie en nous que dans la mesure où nous sommes nous-mêmes en quête de la même Présence et que nous nous sommes quelque peu rapprochés de

³ *La Fable mystique, 1, XV^e - XVI^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987, p. 207.

Sa Lumière. Sinon, avec quelque détracteur de Fénelon qui n'avait rien compris à la mystique, nous pourrions dire que le mysticisme « subordonne la raison au sentiment », alors que la voie mystique me paraît, au contraire, le sentier sur le sommet d'une raison embrasée, bien qu'elle soit douloureusement consciente de ses limites, en bref une voie qui s'avance dans « l'inconnu de Dieu » et se donne à l'Amour.

Jean Baruzi écrit : « la pensée mystique, en ses plus hauts moments, se complaît en un silence lui-même créateur, mais dont le mystique, au plus profond de la contemplation, est le seul témoin [...] [elle] est une nouvelle façon de penser l'absolu⁴ ». Saint-Cyran, sur un autre plan, avait eu une vue semblable en exaltant la métaphore et le paradoxe qui servaient mieux le langage mystique que la précision d'un travail spéculatif. Enfin, pour nous rapprocher quelque peu de notre sujet, le sulpicien Michel Dupuy propose une définition de la mystique à partir du Pseudo-Denys : « La mystique serait une expérience, située dans un itinéraire spirituel comportant un certain nombre d'étapes, et qui entraîne au-delà de tout savoir et de toute connaissance ».

En somme, si nous pouvons dire que c'est dans un silence créateur, dans la grâce de la contemplation que le mystique atteint ses états les plus subtils, et qu'il se risque dans ce lieu indicible qu'est *l'au-delà de toute connaissance*, c'est tout de même dans le fond de l'âme qu'il se prépare à l'union, comme à l'anéantissement, et qu'il commence son itinéraire avec Dieu, en Dieu, car là habite Dieu, et là se produit l'union, dit *La Perle évangélique*. Voilà son espace de travail et d'ouverture à l'Amour. Voilà le sens de l'expérience du mystique. Celui-ci s'efforce de nous communiquer, en transmutant les mots, en les ouvrant, quelques éclats de la lumière indescriptible ou de la nuit inéluctable, et cela à travers un texte qui a le ton d'une *confiance* ou la forme d'une lettre, d'un poème ; mais un écrit, le plus souvent, que l'obéissance commande au mystique, et surtout une écriture qui

⁴ Cf. *L'Intelligence mystique*, textes choisis et présentés par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, L'Île verte/Berg International, 1985, p. 56. Dans sa communication au Congrès international de philosophie, à Rome, en 1946, Jean Baruzi fait la critique de « l'usage illégitime » du mot mystique, tout particulièrement dans ses déviations vers le collectif.

lui paraît désespérément utopique. « Est mystique, écrit Michel de Certeau, celui qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de *cela*. [...] Il faut aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part. »

Que la rencontre avec Dieu ait lieu dans le « fond de l'âme », conception propre aux Flamands, ou bien à la « pointe de l'esprit », vue plus proche de celle de François de Sales, elle a lieu là où Dieu établit « son trône et son ciel », dans un « va-et-vient de montée et de descente », dans un abîme qui oscille de l'abaissement à l'illumination, de l'annihilation à l'abandon au sein de la Présence dévorante, selon l'expérience même qu'un mystique a de la *rencontre essentielle*⁵. Comme si notre Dieu, pour agir, choisissait l'espace de l'*intimité profonde* de l'être, de son for intérieur, de son repli le plus silencieux – ce qui ne peut se concevoir, certes, sans que l'être fasse le vide en lui pour que la *Plénitude* divine l'occupe, ni sans s'abaisser, s'anéantir, ni sans *surrection* de l'âme, ni sans tensions, ni sans une expérience de *dévoration* –, à moins que l'âme elle-même, « introvertie hors de soy », dit *La Perle évangélique*, soit déportée en Dieu. Mais là encore la nuit l'enserme, la dénude, et le vertige et le dépaysement ne peuvent que l'imprégner. Nuit vécue avec de grandes plages de purification, de sécheresse intense où l'âme doit apprendre à se désencombrer, à se simplifier, à se tenir paisible dans une adhésion parfaite à la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'abandon. Et cela même lorsque le mystique, non sans force tensions d'ailleurs, s'oriente vers le Christ, contemple sa Passion dans un mouvement incandescent, passant d'une mystique de l'essence, plus abstraite, de l'*apophatisme* de Maître Eckart, d'un Dieu sans image, à une mystique christologique, à la figure du Christ, en particulier depuis Thérèse d'Avila et Bérulle ; mais en n'oubliant pas que depuis longtemps les Cisterciens et les Frères Mineurs se tournaient eux aussi vers le mystère de la nature humaine du Christ, tout en restant dans la proximité du *Cantique des Cantiques*. Alors « l'homme qui contemple Dieu en Dieu et

⁵ Cf. « Le coup terrible du néant » de Daniel Vidal, in *La Perle évangélique* (1602), Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 10. Et sur les auteurs flamands, Paul Mommærs, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 12, 1^{er}, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, col. 730-750.

avec lui, c'est l'homme qui, devenu un avec le Fils, voit le Père⁶ ». Le mystique habite avec lui-même, certes, comme Grégoire le Grand le disait de saint Benoît, mais il habite surtout avec l'Esprit Saint. Ainsi que l'a écrit l'abbé de Rancé : « L'on ne jouit véritablement de Dieu que dans une désoccupation de toutes les créatures [...] se cacher, se taire, et demeurer dans le repos [...] se cacher dans le secret de la Face de Dieu⁷ ». Toutefois il s'agit toujours, chez le mystique, d'une connaissance incommunicable, d'un *au-delà de la connaissance*.

L'expérience mystique est si complexe qu'on ne peut guère déduire, par exemple, que l'*union extatique* en soit une condition. Il y a un autre versant de la « montagne d'amour ». Alexandre Piny (XVII^e siècle), par exemple, va jusqu'à détruire en apparence le parfait équilibre de l'échange : « si c'est être par le pur amour la joie de Dieu que de l'aimer dans toute la pureté de l'amour, écrit-il, je vous demande, mon cher lecteur, si on peut aimer Dieu plus purement, et partant si on peut mieux devenir sa joie et lui être plus agréable que de vouloir dans son bon plaisir et en vue de sa volonté être sans plaisir et sans joie, et y être ; d'une manière qu'on vive et qu'on meure sans joie⁸ ? » Ce que Thérèse de Lisieux et maints mystiques ont vécu : la pureté d'un amour *sans consolation*. « Aimer Dieu seul et penser être / Privé de tout amour pour lui » (Surin). La perte de l'Aimant ressentie avec une forte souffrance, comme si le spirituel était dupé par Dieu ! L'*holocauste d'un amour*. La *haute déréliction*. Le *don d'un renoncement parfait*, par amour, à ce que Dieu devienne un objet de jouissance. Jusqu'à l'acceptation de la privation absolue de Dieu, pour l'Éternité, que vivent certains mystiques dans les sphères les plus hautes de leur quête et de leur don. Nous sommes ainsi très loin d'une éthique fondée sur la loi de l'échange, ou de la réciprocité en amour. Ce qui n'est pas sans densité tragique. Ni sans rayonnement d'une forte purification de l'amour. Nous abordons le « pur amour ».

⁶ P. Mommærs, *op. cit.*, col. 748.

⁷ In *Le Soleil et les ténèbres*, Paris, Arfuyen, 1989, p. 5, 23, 27.

⁸ Cité par Mino Bergamo, *La Science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle français*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 232-233.

La réflexion sur l'expérience mystique pose ainsi, me semble-t-il, un certain nombre de problèmes qui nous obligent à bien distinguer les concepts que nous utilisons, sans quoi la confusion apparaît très vite, surtout si nous osons utiliser le mot à propos de mouvements collectifs. Évidemment, je parle ici depuis la tradition de ma propre culture chrétienne et catholique.

Il n'y a rien de plus profondément chrétien que le fait même d'une rencontre avec notre Dieu, personne aussi incarnée. Car la religion chrétienne n'est pas d'abord une religion du livre et encore moins la religion d'une doctrine. Le mystique, ou « l'homme spirituel », disait Jean de la Croix, celui qui s'abandonne à l'Esprit, ne peut guère penser de modèle plus achevé que le Christ lui-même. C'est pourquoi la mystique christologique me paraît plus proche, plus simple et concrète.

En un sens, serait *mystique* toute personne qui fait une expérience d'*union* avec Dieu, avec le Christ. Mais un pareil mystique risque fort de rester profondément à l'abri de son être, dans le secret du Roi, si son expérience ne transparaissait pas dans un langage. Or, pour éviter la confusion, non seulement est-il nécessaire de dire que le saint doit avoir vécu une forme d'union avec Dieu, mais, de plus, qu'il doit avoir laissé des *traces* qui nous permettent de l'intégrer, sur un plan formel et selon une perspective plus rigoureuse, dans le courant de ce qu'il est convenu d'appeler historiquement la *mystique*. Alors seulement, et à travers le langage, le saint s'offre-t-il dans un *relief* qui donne prise à quelque lumière et nous permet ainsi de tenter de l'appréhender. Nous y reviendrons.

Le père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus a saisi admirablement la démarche du mystique et ce que celui-ci tente de nous transmettre : « Il ne peut dire qu'une chose, écrit-il, j'ai senti en Dieu le Bien diffusif, l'Amour [...] C'est le Bien qui se diffuse Lui-même. Voilà cette vie de Dieu⁹. » Et celui qui contemple le Bien a

⁹ Cité par Louis Menvielle, *Thérèse Docteur racontée par le père Marie-Eugène*, tome II, *Les clés de la Petite Voie*, Venasque/Saint-Maur, Éditions du Carmel Éditions/Parole et Silence, 1998, p. 38.

une « une vue globale, pénétrante et amoureuse », précise-t-il, en traduisant la définition que Richard Saint-Victor donne du contemplatif. Le Bien est comme un soleil qui diffuse sa chaleur et sa lumière, qui *donne naissance*, dirait Platon suivi par Denys l'Aréopagite. En ce sens-là, le mystique est celui qui accède à l'état de relais diffusif de l'Amour. Il ne faut donc pas perdre de vue, dès le départ, qu'il s'agit d'une expérience qui nous fait participer à la vie d'un Dieu *qui se donne* à nous, c'est-à-dire d'une véritable vie spirituelle, animée par le *souffle* de l'Esprit Saint. Un mystique ne peut pas écrire, tenter de communiquer son expérience, s'il ne laisse pas l'Esprit Saint écrire à travers lui. Je parlerais d'une vie incessante de *contacts* et de *communion* avec Dieu, laquelle approfondit par le fait même la connaissance spirituelle du mystique. Celle-ci est impensable sans le sentiment d'une proximité, sans la conviction de plus en plus puissante de la présence agissante de Dieu en lui, même si par la suite, pour mettre à l'épreuve sa résistance, son opacité, pour brunir l'éclat de son âme qui tente de laisser passer en elle, à travers elle, la Lumière de Dieu, le mystique doit patiemment traverser le désert et la nuit.

À proprement dit, il n'y a pas d'expérience plus élevée que l'âme humaine puisse vivre. C'est pourquoi elle fascine par son mystère, pas son élévation, même celui qui n'a pas la foi. Notre époque, je le disais, ne croit qu'aux témoins. Il n'y a qu'à approcher le texte des *Manuscrits* de Thérèse de Lisieux ou le *Journal* d'Etty Hillesum, sur un autre plan, pour savoir ce qu'est un témoin. Ce sont eux qui nous aident à forger notre âme. Car, à travers une expérience humaine, à travers un langage humain, nous approchons du mystère de Dieu et de la présence du Christ, lui le *Prince éblouissant de sainteté*. Le Dieu Saint se révèle à travers Ses prophètes et Ses saints. Il nous parle sans cesse à travers eux, comme il nous parle à travers Ses Testaments, à travers Son intervention dans l'histoire humaine. Nous sommes donc très loin du silence dont, par surdité, on L'accuse constamment.

Par conséquent, grâce à l'Esprit, nous progressons dans notre relation avec Dieu, et ainsi dans la connaissance très faible, très approximative que nous pouvons avoir de Lui. La théologie

négative affirmait que nous n'en pouvons rien savoir ni rien dire. Or notre connaissance n'est pas vécue en dehors d'une *rencontre*, je le répète, où c'est Dieu Lui-même qui réclame un colloque dans le silence, et une union qui agit à travers nous, qui nous travaille. Avancer dans cette connaissance concrète consiste donc à laisser Dieu agir en nous. Il n'y a pas de plus grand don de notre liberté, de plus profond exercice que de l'unir à la Liberté de Dieu. C'est ce que Thérèse de Lisieux et Dina Bélanger, par exemple, ont accompli admirablement. Apparaît ainsi le concept de *substitution* que certains mystiques utilisent, indissociable de celui du *parfait abandon*. Ce qu'exprime bien Dina Bélanger : « Il [Jésus] se substituait à moi, et moi, je le laissais faire. » Voilà, avec des mots très simples, la nature proprement dite de la vie mystique en nous. Comme nous le voyons, sa nature est plus simple que ce que certains théoriciens se sont efforcés de nous laisser croire. Le père Gardeil remarquait que l'expérience mystique était « l'épanouissement suprême, mais normal de l'état de grâce ». Dans un abandon extrême de l'âme, la grâce agit totalement. En somme l'expérience mystique est la voie de la vie chrétienne la plus fondamentale. Ce qui pour plusieurs n'est pas toujours facile à admettre.

II

Jusqu'ici, nous le pressentons après ce qui vient d'être dit, aucun phénomène *paranormal* ne semble nécessaire, même si en soi, dans l'histoire de la mystique, plusieurs mystiques ont été accablés, dirais-je, par des phénomènes qui étaient plus reliés à leur propre résistance à l'action divine qu'à la nécessité d'une survie, d'une progression en eux de la vie mystique elle-même. Cela, quelques maîtres comme Jean de la Croix l'ont bien souligné.

Lorsque Thérèse de Lisieux apparaît, l'*extraordinaire* se dissipe. Un certain orgueil, une certaine démesure se frappent contre son *esprit d'enfance*. Car la « petite voie » ouvre le possible, en chacun de nous, d'une véritable vie mystique. Elle met celui qui l'emprunte en voie d'ascension, dans une sorte d'ascen-

seur spirituel, dirait-elle, ou plus précisément dans les bras du Christ. Nous avons vraiment changé d'époque. Ce qui ouvre une révolution spirituelle dont certains ne se sont pas encore replacés, surtout depuis que le pape Jean-Paul II a reconnu la *petite voie* de Thérèse comme une doctrine sûre, un enseignement à portée de l'âme et un modèle de vie spirituelle en nommant Thérèse Docteur de l'Église. Ce qui met en relief le caractère universel de la « petite voie ». Cela ne s'est pas fait sans froisser la perspective intellectuelle des théologiens qui s'en tiennent trop fréquemment à la seule possibilité d'un travail spéculatif et scientifique, ou à leur langue de bois.

III

Mais pour parler de l'expérience mystique d'un saint, encore faut-il qu'il y ait un témoignage, comme je le disais, le récit du parcours intime de celui qui n'a pas quitté le *secret du Roi*, de celui qui cherche son Amour dans les rues de la ville, comme la bien-aimée du *Cantique des Cantiques*. Cette recherche, et son expression dans le langage, est essentielle pour bien comprendre ce sur quoi se fondent les théologiens spirituels, comme les historiens qui reconnaissent un pareil texte.

Michel de Certeau a montré la nécessité de bien partir d'un texte pour saisir la nature de l'expérience mystique. Il avait compris que certains genres littéraires comme l'autobiographie, la correspondance, la poésie, le récit d'une révélation intérieure ou d'un dialogue, sont des genres privilégiés pour rendre compte d'un parcours mystique, pour attester l'approfondissement d'une rencontre. De tels écrits se prêtent d'ailleurs admirablement à la confiance. Bremond a de plus bien dit en avançant que « Les mystiques ont aussi contribué au progrès de la langue et des lettres. Si leur expérience est ineffable, intraduisible, ajoute-t-il, les idées, les imaginations et les sentiments qu'elle fait naître, ne le sont pas. Cette expérience d'ailleurs, bien qu'insaisissable, l'extatique essaie de la plier au langage humain¹⁰. » En somme,

¹⁰ *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tome 1, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1924, p. xxi.

quoique leur expérience soit insaisissable en langage, leur langue est tout de même atteinte par les lumières qui montent de leur âme. Ils partent d'un *cœur à cœur*, dirait François de Sales. Ils obéissent à Dieu, sinon ils replongeraient dans leur silence. Ne savent-ils pas mieux que quiconque que leur langage, que leur transmission des merveilles, est impossible, et qu'il n'y a pas de *représentation* possible d'une telle expérience si *totale*, affectivement et surnaturellement impliquée ? Si bien, à la rigueur, que nous ne pouvons parler d'une expérience mystique qu'en autant qu'elle s'exprime *à travers un texte*, qu'elle est *transformée en langage*. C'est une condition essentielle non pas pour qu'elle *soit*, mais pour qu'elle *soit transmise et reconnue*. Nous voyons que nous devons parler davantage d'une *vie qui doit s'écrire* que d'une *pensée qui doit être vécue*.

Il est évident, du moins j'en suis persuadé, que maintes expériences mystiques sont restées dans le secret, dans l'altitude silencieuse de l'âme, et qu'elles n'ont jamais franchi l'opacité du langage. Par contre l'autobiographie de Thérèse d'Avila ou de Dina Bélanger, la correspondance de Marie de l'Incarnation, les récits de Julienne de Norwich, de Gertrude d'Helfta, ou les comptes rendus du témoin d'Angèle de Foligno, de Catherine de Sienne sont de forts exemples d'une véritable expérience, d'un haut indice d'union.

Quelques auteurs comme Denys l'Aréopagite ont formulé une théologie, nommée *théologie mystique*, qui sera le fondement de tout un courant que nous pourrions appeler les mystiques de *l'essence de Dieu*, tels Maître Eckhart et les Rhéno-flamands. D'autres, comme Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, ont non seulement exprimé dans le récit et dans le poème leur expérience singulière, ce qui en fait des écrivains mystiques de premier plan, mais ils ont de plus réfléchi sur leur propre démarche pour déceler *l'échelle* mystérieuse de leur progression, pour tenter d'en saisir les états. Il sont revenus sur leur expérience comme pour mieux la saisir, mieux en dégager une leçon à la fois pour eux-mêmes et pour nous. Ils sont devenus en quelque sorte les maîtres spirituels de leur propre voie, de leur *échelle*. Ainsi une doctrine apparaît et se formule. Ce qui avait d'ailleurs été vécu aussi

chez les Flamands. Je pense à l'admirable *Perle évangélique* (1527) qui fait le pont entre la mystique de l'essence et la mystique christologique.

Les distinctions entre les diverses expériences mystiques sont fort utiles, certes, mais il y a beaucoup d'interpénétration entre les tendances majeures des diverses formes et leurs modes de communication. Non seulement le Christ lui-même, modèle de toute vie mystique, passe-t-il de la contemplation à l'apostolat et à la réparation, mais il est également le *Rabbi*, le Maître de la voie, le Docteur des docteurs de la vie par excellence, dont Thérèse de Lisieux disait qu'elle n'entendait que le *bruit sans parole*. C'est pourquoi chaque expérience mystique est unique et ne correspond pas forcément à la description, à l'échelle des gradations qu'a saisie Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix.

IV

Par la suite, après le long silence des mystiques, consécutif à leur persécution et au jansénisme, du moins en France, l'idée d'une *théorisation* de la voie mystique a pu surgir à partir d'un ensemble d'expériences plus ou moins bien comprises, d'autant plus que l'écart s'amplifiait entre l'expérience concrète et la théorie. Ce qui nous a donné de curieux traités d'ascétisme et de mystique exposant les conditions requises, les normes pour qu'une expérience soit reconnue comme mystique. C'était oublier que chaque voie est *unique* et non reproductible. Car rien n'est plus chrétien que ce qui a un *caractère unique*. Et surtout, il n'y a pas de *méthode* sûre qui permette d'attirer, de contraindre le colloque avec Dieu, puisque « tout est grâce » pour celui qui l'appelle. Une telle utopie, semble-t-il, ne s'était pas encore dégagée des retombées de l'engouement pour la méthode, des prétentions positivistes, comme si la théorisation, à caractère plus ou moins scientifique, pouvait tout maîtriser. D'ailleurs notre Jean de la Croix, considérant sa propre analyse, serait fort embarrassé lui-même de servir d'archétype à la vie intérieure de Paul de la Croix qui va, selon sa voie propre, vers son Dieu sans forme ni figure. Le cheminement de Thérèse d'Avila, nous le

savons, n'a rien, dans sa progression de *demeure en demeure*, qui puisse servir de modèle à la voie de Thérèse de Lisieux fondée sur l'idée d'*ascenseur*, de droite verticale, dans l'irradiation du profond *amour miséricordieux* du Christ, du Verbe incarné, qui a influencé si profondément l'école béruillienne et le Carmel. Cela nous met en garde contre le danger d'une systématisation trop poussée et trop sèche. Certains auteurs, peu intuitifs, n'ont-ils pas tenté de démontrer que Thérèse de Lisieux n'avait pas pu vivre une *union transformante*, puisque l'expérience *transmise dans son texte* ne semblait pas en rendre compte selon les critères des traités d'ascétique et de mystique ?... De tels *docteurs* n'avaient pas saisi grand-chose de la voie mystique, comme s'ils n'avaient pas réussi à se dégager des traités qui dominaient la scène, avant qu'un long travail de réflexion, au début du XIX^e siècle, ne reprenne la question de la nature même de l'expérience mystique. Thérèse de Lisieux n'est pas étrangère à cette simplification de l'idée que nous pouvons nous faire aujourd'hui de l'union mystique.

La conception d'un progrès d'une expérience à l'autre, dans l'être d'un spirituel, progrès systématique aboutissant à une union transformante après de longs passages par la purification et l'élévation de demeure en demeure, me semble donc pour le moins fragile. On oublie que des mystiques comme Véronique Giuliani ou Paul de la Croix ont vécu assez jeunes le don reçu du mariage spirituel pour s'acheminer par la suite dans une expérience mystique de type plutôt apostolique et réparatrice. Il n'y a pas de rationalisation possible dès que nous tentons d'approcher ce qui en soi a un caractère unique. Un mystique apostolique a-t-il une relation moins profonde avec Dieu qu'un contemplatif ? Comment parler des dons secrets que Dieu fait à une âme et les jauger, les caractériser à partir d'une échelle ascendante de valeurs mystiques ?

V

À vrai dire, sur un autre plan, le travail de la *théologie spirituelle*, ou celui de la théologie des saints, qui ne s'égaré pas dans

une radicalisation, est certainement nécessaire. Cette quête, qui a ses propres racines dans la théologie fondamentale, doit tout de même se fonder, pour ses analyses, sur un corpus de textes personnels, et prendre la dimension d'un savoir concret, se risquer dans la profondeur d'une sagesse éprouvée dans la vie.

Le père Charles André Bernard parle de l'expérience chrétienne comme d'un *lieu théologique* qui, par définition, ouvre des perspectives sur la vie chrétienne saisie comme « participation à la vie divine ». Mgr Laneux, dans sa prison du Siam, au XVII^e, évoquait la *déification*. (Quel mot admirable dans le prolongement de saint Paul et de Denys l'Aréopagite !) En bref, nous parlons du *lieu de connaissance* d'une vie chrétienne, c'est-à-dire d'un « projet spirituel personnel » qui, par essence, a une portée universelle. Ce qui est singulièrement le cas dans la richesse diverse des expériences mystiques. Mais une telle théologie spirituelle n'est guère possible sans difficulté ni sans contradiction. Car s'il y a une quête qui requiert une *prière incessante*, c'est bien celle-là. Comme l'écrivait Étienne Gilson : « Comment tenir son commentaire sur les hauteurs d'une vie mystique dont l'expérience seule permet de parler ? » Le théologien spirituel lui-même ne risque-t-il pas d'être acculé au mutisme ? Comment non seulement colliger les expériences multiples et réfléchir sur leur nature pour en montrer l'*unicité*, certes, mais de plus prolonger la réflexion en déployant les affinités, les ramifications entre elles, et en montrant leur convergence ? Ce qui oblige le théologien, lorsqu'il ne brûle pas lui-même de la flamme du Buisson, à laisser la parole au mystique, à s'y abandonner. C'est ainsi qu'il peut parvenir à mieux maîtriser, exposer sa propre démarche avec eux, ou son aveulement.

Cette précaution nous amène ici à bien distinguer la *théologie spirituelle* de la *théologie mystique* d'un saint Bernard ou d'un saint Bonaventure, sans parler de celles des admirables Pères grecs comme Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Syméon le Nouveau Théologien.

Les disciples de ces derniers se tournaient vers eux avec une profonde humilité, car ils sentaient l'expérience véritable et pro-

fonde dans leurs paroles et leurs écrits, ils sentaient que ces saints creusaient le mystère. De tels Docteurs-mystiques se donnaient ainsi à un langage qui s'illuminait, parfois entre les lignes, de la présence de Dieu. Nous devons remarquer qu'ils avaient évidemment certaines dispositions spirituelles dans leur approche du Mystère et dans sa transmission à travers le langage. Même Thomas d'Aquin reconnaissait qu'il n'oserait pas récrire le commentaire du *Cantique des Cantiques* qu'avait proposé saint Bernard. Une véritable théologie mystique ne peut donc se constituer, me semble-t-il, qu'à partir d'une expérience mystique concrète qu'elle s'efforce de saisir. Un tel théologien n'a pas forcément des dons d'écrivain pour en rendre compte, mais, partant de son parcours, de sa connaissance expérimentale, de sa fréquentation de l'Écriture Sainte, il peut néanmoins tenter de tracer une voie éventuelle vers la connaissance de Dieu. Tandis que le théologien, adonné de la *théologie spirituelle*, discipline encore récente, remonte plutôt le cours de l'*histoire de la vie mystique* pour essayer de comprendre, comme théologien, la nature de cette connaissance de Dieu que le saint, le mystique, s'était efforcé de rendre *visible*, parce que Dieu Lui-même avait rendu son effort possible. Notre savant spirituel est ainsi à la fois théologien et historien.

Conclusion

Voilà ce que je voulais préciser lorsque nous parlons d'expérience mystique comme *lieu de connaissance de Dieu*. Surtout dans un temps qui sait de moins en moins ce que cela signifie tellement le mot mystique est galvaudé, ou qu'on l'évoque à propos de n'importe quelle émotion, ou « voyage », qui a pour point de départ une expérience de drogue ou bien une sensation de dépaysement en s'introduisant tout particulièrement dans d'autres cultures dont la sagesse paraît d'autant plus accessible qu'elle est étrangère.

Pour conclure, je dirais que tout saint est mystique, puisqu'il se conforme parfaitement au Christ, et que cela implique en soi une vie d'union, même s'il ne peut pas être reconnu comme tel

dans l'histoire spirituelle. Oublions un peu les traités rigides d'ascétisme et de mystique, les catégorisations trop simples. Oublions la nécessité du paranormal ou des phénomènes extraordinaires. Dieu n'est pas un monument immobile en marge de l'action des hommes. Les contemplatifs comme les apostoliques travaillent dans les pas du Christ, en se confiant à l'Esprit Saint, à l'Œuvre de Dieu et à l'extension du Royaume. Ils sont tous de simples serviteurs, ou des relais diffuseurs du Dieu vivant. Ils agissent tous dans la dimension de la foi, dirait Yves Congar. Il faut donc pallier le manque de textes en tentant de les saisir dans leur vie et dans leur action concrète, en charité, qui ne peut que se nourrir des lumières de l'Esprit Saint et d'une vision exigeante de la vie surnaturelle.