Qui aurait su le prédire ?
Qu'une comparaison menée par un prêtre entre la mystique de l'Orient et celle du christianisme rencontre si parfaitement les soucis, les intuitions, les joyeuses affirmations et insistances d'un théologien évangélique !

Et le Père Joseph-Marie VERLINDE sait de quoi il parle. Aujourd'hui chargé de cours en épistémologie et philosophie à l'Université catholique de Lyon, il a été, avant de revenir au Christ, initié dans un ***ashram*** *de l'Himalaya.*

La surenchère de l'expérience : un danger pour la foi

par le Père Joseph-Marie VERLINDE

Le primat donné aujourd'hui à l'expérience, recherchée de façon absolue, c'est-à-dire indépendamment du contexte doctrinal qui lui donne sens, ne laisse pas indemnes les croyants. Cette surévaluation de l'expérience dite « spirituelle » conduit à ériger celle-ci en critère de crédibilité, voire de vérité, de la Tradition qui la propose. Le slogan très à la mode du syncrétisme pratique pourrait s'énoncer comme suit : « La théologie divise, alors que la mystique unit. Plutôt que de s'affronter sur des textes ou des interprétations dépassées, plongeons dans l'expérience qui fait communier au-delà des mots qui séparent ».

Il n'est donc pas superflu de bien distinguer les deux grands courants mystiques auxquels appartiennent respectivement le (judéo-) christianisme et le bouddhisme (ou l'hindouisme)[1]. On qualifie de mystique d'*immanence* ou mystique *naturelle*, la voie qui nous invite à chercher l'Absolu tout au fond de notre propre être naturel, et mystique de la *transcendance* ou mystique *sur-*

(1) Pour une étude plus approfondie sur cette question et sur les autres thèmes abordés dans ce bref article, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *L'expérience interdite*, éd. Saint Paul, Paris, 1998, qui présente une réflexion sur la rencontre entre le christianisme et les Traditions orientales à partir de notre témoignage personnel.

naturelle, celle qui attend d'un Autre – qui est aussi d'une autre nature et d'une nature supérieure – l'accomplissement du désir de rencontre qu'Il a Lui-même éveillé en nous. La mystique chrétienne est par essence surnaturelle puisqu'elle attend tout de l'action de l'Esprit ; les mystiques de l'Orient – hindouisme et bouddhisme – sont naturelles puisqu'elles avancent, par la seule force de leur ascèse, vers les profondeurs de l'être manifesté.

L'intériorisation des voies de la mystique naturelle n'a cependant rien à voir avec une introspection psychologique. Il ne s'agit pas d'une descente dans les replis de la subjectivité, tout au contraire : le projet est de suspendre les activités du « moi » empirique – c'est-à-dire de notre individualité particularisée et donc finie, limitée, déterminée – vers son fondement, pour expérimenter, si possible, le mystère et la richesse du pur acte d'être, en amont de toutes les différenciations individualisantes et de toutes les activités personnelles à travers lesquelles nous avons l'habitude d'éprouver notre participation à l'existence.

Nous pourrions décrire le mouvement propre de cette forme de mystique dite immanente, comme une « enstase » de la personne dans l'acte d'être qui la porte et la fait exister à chaque instant.

Nous pourrions décrire le mouvement propre de cette forme de mystique dite immanente, comme une « enstase » de la personne dans l'acte d'être qui la porte et la fait exister à chaque instant. Le terme est de Mircea Eliade[2] qui l'a forgé précisément pour opposer l'expérience de mystique naturelle à l'extase de la mystique surnaturelle. Jean Varenne[3] commente cette initiative en disant : « Ce néologisme a l'avantage de faire violemment contraste avec la traduction tout à fait erronée de *samadhi* par 'extase' qui a parfois été proposée. Le *yogin* en état de *samadhi* ne 'sort' pas de lui-même, il n'est pas 'ravi' comme le sont les mystiques ; tout au contraire il rentre complètement en lui-même, il s'immobilise totalement par extinction progressive de tout ce qui cause le mouvement ; instincts, activité corporelle et mentale, intelligence même. Dans le *samadhi* parfait il y a extinction définitive de la personnalité »[4]. Seule subsiste en amont de la conscience, une « sensation » de l'acte pur d'exister, identifiée au Soi impersonnel divin. Ces Traditions se développent en effet sur un horizon moniste, doctrine ontologique selon laquelle l'ensemble des êtres est réductible à une seule substance divine dans notre cas. Dès lors, pour les courants de la mystique naturelle, qui ne reconnaissent pas la distinction réelle Créateur-créature, l'expérience du fondement ontologique d'un être particulier

(2) *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954, p. 89. Mircea Eliade (1907-1986) historien des religions qui a marqué la réflexion dans sa discipline. Sa recherche est centrée sur la compréhension de l'expérience du sacré vécu par *l'homo religiosus*, depuis le Paléolithique jusqu'à nos jours.

(3) Un des meilleurs indianistes français, professeur à l'université d'Aix.

(4) *Upanishads du yoga*, *op. cit.*, pp. 42-43.

est identifiée à la saisie immédiate de l'acte pur d'exister de Dieu lui-même.

Cette conception d'un divin immanent d'où tout émane et en qui tout se résorbe, et qui subsiste comme un Soi impersonnel au-delà de toute dualité et donc de toute altérité, est bien sûr incompatible avec la révélation que Dieu fait de lui-même dans les Ecritures : Dieu transcendant, créateur, qui appelle à l'existence une créature en tous points distincte de Lui. Le Père Jules Monchanin[5] notait à ce propos : « C'est la création qui doit être repensée ou plutôt restituée à la lumière du mystère chrétien révélé. Dans ce mystère l'hindouisme (et spécialement l'*advaita*) doit mourir pour ressusciter chrétien. Toute théorie qui ne tient pas compte assez pleinement de cette nécessité constitue un manque de loyauté à la fois envers le christianisme – que nous ne pouvons mutiler en le séparant de son essence – et envers l'hindouisme – auquel nous ne pouvons cacher son erreur fondamentale et sa divergence essentielle par rapport au christianisme. L'hindouisme doit répudier son équation *atman-brahman* pour entrer dans le Christ »[6].

Le chemin de l'immanence conduit à la fusion avec un Tout impersonnel dans lequel s'éteint tout désir et s'évanouit toute relation.

Cette divergence fondamentale au niveau de l'ontologie sous-jacente aux deux mystiques se répercute au point de vue pratique : on ne s'avance pas de la même façon sur une voie conduisant à une fusion avec un Etre divin impersonnel, et sur un chemin visant à la rencontre avec un Dieu personnel qui nous fait face dans une altérité irréductible.

La voie de l'immanence conduit à un esseulement toujours plus radical, aboutissant à l'expérience de l'enstase dans le Soi impersonnel, qui ne peut être que solitude absolue au-delà de toute dualité. Le *gourou* peut bien indiquer la direction, l'adepte marche seul ; il avance à la mesure de ses propres forces et ne peut compter que sur lui-même et l'efficacité des techniques qu'il utilise. Il ne saurait rien attendre d'une initiative divine ou d'une « grâce surnaturelle », puisqu'il n'y a pas d'altérité et même pas de différence ontologique réelle entre Dieu – ou plutôt le Divin – et lui. Si la prière se définit comme un cri de désir vers Celui qui peut me combler, se transformant en un dialogue d'amour lorsqu'Il daigne me visiter, alors il n'y a pas de prière à proprement parler dans la mystique naturelle. Le chemin de l'immanence conduit à la fusion avec un Tout impersonnel dans lequel s'éteint tout désir et s'évanouit toute relation. Le Divin est l'Océan sans rivage dans

(5) Prêtre français du diocèse de Lyon (1895-1957), membre de la Société des Auxiliaires des Missions (1938), il partit en Inde en 1929 et y fonda avec le Père Henri Le Saux un ashram appelé Sacccidananda. Sa réflexion porte surtout sur les conditions de possibilité d'un rapprochement de la vie contemplative indienne et chrétienne. Voir aussi plus loin, page 72.

(6) *Ecrits spirituels*, éd. du Centurion, Paris, 1965, p. 136.

laquelle le « je » et le « tu » se perdent et se confondent en un Soi sans nom et sans visage.

Le chemin de la mystique transcendante, lui, oriente vers un Dieu personnel, en vue d'une rencontre qui s'épanouit dans une communion d'amour respectant l'altérité. Bien sûr, il faut se mettre en marche, ce qui implique un renoncement et même un arrachement au vieil homme, aux égoïsmes qui empêchent toute authentique rencontre, mais l'ascèse n'est que préparatoire ; elle ne saurait donner par elle-même l'expérience désirée, puisque celle-ci implique le jeu de deux libertés et dépend fondamentalement d'une initiative divine, Dieu seul pouvant franchir la distance qui nous sépare de lui. Le mystique, ici, ne maîtrise plus ni le chemin ni l'expérience : c'est Dieu lui-même qui le conduit en l'attirant à lui, et c'est encore son Seigneur qui au moment de la rencontre, le « ravit » éventuellement dans un mouvement d'extase, c'est-à-dire dans la foi. Celle-ci est l'accueil de l'initiative par laquelle Dieu vient à ma rencontre et me sauve en Jésus-Christ ; elle est adhésion à sa personne reconnue dans l'Esprit comme unique Seigneur et Sauveur. Elle est essentiellement une communion d'amour structurée par la Parole, qui nous donne une connaissance sans cesse renouvelée et toujours plus approfondie du Mystère de grâce qui nous est offert dans le Verbe fait chair. C'est dans l'abandon à Dieu jusqu'au cœur de nos pauvretés, que nous faisons l'expérience de la grâce qui déploie sa puissance dans nos faiblesses[7], et nous rend capables d'aimer malgré l'inertie de notre nature mortellement blessée par le péché. Toute expérience mystique qui ne procéderait pas d'un plus grand amour pour le Dieu de Jésus-Christ, connu dans l'Esprit, et qui ne conduirait pas à une plus grande générosité dans le service de la charité, devrait être, pour un chrétien, suspecte d'illusion[8].

Nous rencontrons ici une autre différence essentielle entre les deux mystiques. Dans la mystique d'immanence, la progression spirituelle s'évalue à l'intensité de l'expérience obtenue par la mise en œuvre des techniques. Alors que le thème de l'« expérience de Dieu » n'est pas un thème biblique. Dans la perspective de la mystique surnaturelle, on n'expérimente pas Dieu comme un état subjectif particulier : au mieux une telle expérience ne serait toujours que psychique. La qualité de ma vie spirituelle ne se mesure pas à l'intensité de mes expériences mystiques, mais à la maturité de ma foi, c'est-à-dire à la fidélité de mon appartenance au Christ, la générosité de mon obéissance à la Parole, la profondeur de ma repentance, la promptitude et le désintéressement de mon service fraternel, bref à l'accueil de l'Esprit qui

(7) « Ma grâce te suffit ; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » (2 Co 12.9).

(8) « Quand je parlerais en langues, celle des hommes et celle des anges, s'il me manque l'amour, je suis un métal qui résonne, une cymbale retentissante. Quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et de toute connaissance, quand j'aurais la foi la plus totale, celle qui transporte les montagnes, s'il me manque l'amour, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens aux affamés, quand je livrerais mon corps aux flammes, s'il me manque l'amour, je n'y gagne rien » (1 Co 13.1-3).

me permet de vivre dans la charité : « Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui »[9].

Mais il n'en reste pas moins vrai que face aux techniques venues de l'Orient, dont la capacité à induire des états de conscience modifiés n'est plus à prouver, le chrétien marchant dans l'aridité de la foi peut se sentir particulièrement démuni, perplexe, voire troublé. La « tentation » de rechercher des expériences dites spirituelles par le biais de techniques étrangères à notre propre Tradition nous guette particulièrement en ces jours où l'idéologie du Nouvel Age s'infiltre partout. Pour justifier la démarche, on suggère que les techniques orientales, si elles ne conduisent pas à une expérience immédiate de Dieu, pourraient néanmoins préparer la rencontre avec le Christ et l'accueil de l'Esprit. Nous croyons pour notre part qu'il n'y a pas de *yoga* ou de *zen* « chrétien », pas plus qu'il y a d'oraison hindoue ou bouddhiste. Il y a un *yoga* hindou ou un *zen* bouddhiste pratiqué par des hommes et des femmes qui croient au Christ des Evangiles, et qui s'imaginent pouvoir tirer profit de ces techniques pour leur épanouissement physique, psychique, voire spirituel. Mais le risque de confusion est énorme. La sérénité naturelle obtenue par le lent processus de dissolution de la conscience personnelle induit par ces techniques, n'a pas grand-chose à voir avec la Paix surnaturelle de l'Esprit du Christ ressuscité et ne prépare pas à l'accueillir, bien au contraire. Elle est plutôt un piège d'autant plus redoutable qu'il est séduisant et peut donner le change à un voyageur de l'intériorité peu expérimenté. Combien se seront trouvés enlisés dans la contemplation narcissique de leur soi profond, tout en croyant vivre des états d'oraison, de quiétude, voire d'oraison infuse ! Voilà bien ce qui rend si difficile, voire impossible une intégration des techniques de l'Orient dans une authentique démarche de foi et de vie dans l'Esprit.

La sérénité naturelle obtenue par le lent processus de dissolution de la conscience personnelle n'a pas grand-chose à voir avec la Paix surnaturelle de l'Esprit du Christ ressuscité

Lorsque les disciples demandent à Jésus : « Seigneur, apprends-nous à prier », leur Maître les tourne simplement vers Celui qu'Il nomme : « Mon Père qui est votre Père, mon Dieu qui est votre Dieu »[10] et les invite à entrer dans sa prière filiale, tout imprégnée de confiance, de tendresse, d'abandon et d'adoration. Toutes les écoles d'oraison n'ont pas d'autre but que de nous aider à nous tourner vers Celui qui frappe à la porte de notre cœur comme un mendiant de notre pauvre amour : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi »[11]. Il faut écouter les grands priants parler de la prière pour percevoir qu'elle est, dans son

(9) 1 Jn 4.16.

(10) Jn 20.17.

(11) Ap 3.20.

essence, le gémissement d'un cœur brûlé par l'ardeur du Feu de l'amour divin. A la question : « Qu'est-ce que la prière ? », une carmélite bien connue, Thérèse de Lisieux, répond : « Un dialogue d'amour avec Dieu. Un commerce d'amitié avec Lui dont on se sait aimé. Un élan du cœur, un simple regard jeté vers le Ciel, un cri de reconnaissance et d'amour au sein de l'épreuve comme au sein de la joie ; quelque chose de grand, de surnaturel qui me dilate l'âme et m'unit à Jésus »[12]. C'est le Père qui appelle, c'est Lui qui suscite en nous le désir de répondre et c'est encore Lui qui nous porte sur le chemin de la Vie filiale. Et tout cela gratuitement, par pur Amour, n'attendant en retour que notre pauvre consentement à son initiative de salut en Jésus-Christ. N'y aurait-il pas quelque chose de choquant à proposer des techniques – avec tout le caractère impersonnel qu'implique ce terme – pour apprendre à aimer ?

« Pour moi, que jamais je ne me glorifie
sinon dans la croix de notre Seigneur
Jésus-Christ,
qui a fait du monde un crucifié pour moi
et moi pour le monde ;
car la circoncision n'est rien,
ni l'incirconcision ;
il s'agit d'être une créature nouvelle.
A tous ceux qui suivront cette règle :
paix et miséricorde,
ainsi qu'à l'Israël de Dieu. »[13]

■

J.-M.V.

(12) Manuscrit autobiographique C, folio 25 r° ; *Œuvres complètes*, éd. du Cerf/DDB, Paris, 1992, p. 268.

(13) Ga 6.14-15.