

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 34 (1978)
Heft: 3

Artikel: Mystique chrétienne et mystiques non-chrétiennes
Autor: Keller, Carl-A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-879028>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Mystique chrétienne et mystiques non-chrétiennes

Les définitions du terme «mystique» sont aussi nombreuses que celles proposées pour le terme «religion» et aucune n'a l'heur de rallier tous les suffrages. Il est vrai que les termes de «mystique» et de «religion» ont ce caractère fuyant, insaisissable, controversé, que possèdent pratiquement toutes les notions vraiment fondamentales de notre réalité humaine («esprit», «bien», «beauté», «Dieu», etc.); il n'y a donc pas lieu de s'étonner, d'autant plus que l'absence d'une définition universellement admise justifie la tentative de chacun d'en offrir une nouvelle et ainsi de relancer ou de poursuivre le débat.

1.

Voici donc la définition que je propose pour les besoins de mon exposé, définition provisoire qui nous servira d'hypothèse de travail: par «expérience mystique» j'entends une mutation radicale de la conscience qui consiste à passer de la conscience normale à *un autre niveau de conscience*, la conscience «mystique».

La conscience normale est étroitement liée à la perception sensorielle que le sujet met en œuvre pour se situer, en tant que sujet pensant, face à un monde phénoménal qui lui est extérieur. Cette conscience normale est fuyante, déterminée par le temps et par l'espace, marquée par des fluctuations, limitée par des frustrations de toutes sortes, dominée par des souvenirs et des désirs.

Lors de l'expérience «mystique», cette conscience normale est abolie, élargie, radicalement transformée, de telle manière que le sujet se situe au-delà du monde phénoménal. Il se rapproche d'une réalité ultime, s'identifie à un Absolu, et perçoit le monde phénoménal au moyen d'une perception suprasensorielle qui met à jour sa nature profonde. La conscience normale paraît transcendée en conscience autre qui, elle, se réalise au-delà des catégories du temps et de l'espace. Elle est illimitée, affranchie de toutes les frustrations et de toutes les insuffisances de la conscience normale.

Il est vrai que les «mystiques» des différentes civilisations ne parlent guère de «mutation de conscience». S'ils désirent définir le fondement et le terme ultimes de leur recherche, ils ont recours aux expressions les plus diverses. Les chrétiens parleront de «theologia», de «theôria» qui mène à «henôsis», de l'union du nous humain et du nous divin, de *erēmía pneumatikè psychês logikês*¹, de *sábbata sabbatôn*², ou encore (Eckhart) du «bürglin in der sêle», «fünklin in der sêle», «hütte des gaistes» etc. Les hindous évoqueront *sat-cit-ânanda* ou *Shiva-bhoga*, la «jouissance de Shiva»; les bouddhistes *satori/nirvâna/terre du Bouddha (buddha-kšetra)*; les musulmans *fanâ'* et *baqâ'*, l'extinction des attributs humains au profit

¹ «Le silence spirituel de l'âme intelligente»: Maxime le Confesseur, *Peri theologias* I, 39.

² «Le sabbat des sabbat» (Ex. 31, 15; 35, 2 etc.); Maxime le Confesseur, *ib.*

des attributs divins. On pourrait citer bien des expressions encore, mais il semble qu'en dépit des contextes extrêmement divers dans lesquels elles ont été élaborées, et sans préjudice du sens exact de chacune d'elles, elles essaient toutes de cerner un niveau de conscience nouveau, fait de liberté et de clarté. Tous ces termes, dont le sens est nuancé, spécifique, irréductible à tout autre langage, et qui pourraient en partie désigner des degrés divers de la mutation (notre tâche consistera entr'autres à être attentif à la variété des langages mystiques et à interpréter leur diversité), semblent bien dénoter le passage à une autre forme de conscience, plus pure, plus englobante.

Pareille rupture de niveau est souvent vécue comme une expérience spontanée, qui surprend le sujet à l'improviste et de manière inexplicable (des moments «d'extase» comparables à ce qu'on peut ressentir à l'occasion d'un concert ou face à un tableau). C'est avant tout une expérience que des hommes de toutes les civilisations cherchent, volontairement, à vivre ou à revivre, car c'est une expérience exaltante et libératrice. C'est cette recherche d'un autre niveau de conscience, recherche méthodique, raisonnée, riche d'une expérience séculaire, que nous appelons la «mystique». Selon qu'elle se pratique dans un milieu chrétien, musulman, bouddhiste ou hindou nous parlons de mystique chrétienne, musulmane, bouddhiste ou hindoue.

Notre propos consiste donc en une réflexion sur les rapports entre la recherche méthodique d'un autre niveau de conscience pratiquée en milieu chrétien par des chrétiens et cette même recherche pratiquée en milieu non-chrétien par des non-chrétiens.

* * *

Une première question se pose immédiatement: est-il permis de mettre en parallèle la recherche des chrétiens et celle des non-chrétiens? S'agit-il dans les deux cas d'une recherche analogue ou même identique? En d'autres termes: est-il permis de réduire la recherche et l'expérience spécifiques du chrétien, du musulman, du bouddhiste et de l'hindou à ce dénominateur commun de «rupture de niveau de conscience»? Le mystique chrétien ne cherche-t-il pas à connaître le Christ, Dieu, la Trinité, le mystique musulman à être habillé des attributs d'Allah, le bouddhiste à connaître Nirvâna, la Terre pure, le buddha-kṣetra, l'hindou à réaliser l'Absolu normalement obscurci par la nescience ou à être associé à la Vérité de son Dieu? La recherche mystique ne revêt-elle pas dans chaque cas un caractère spécifique, unique, irréductible à l'expérience et à la recherche d'autrui?

Cette objection paraît fondée, d'autant plus que notre tentative de réduire les diverses formes d'expérience et de recherche mystique à un dénominateur commun (la mutation du niveau de conscience) semble préjuger de la réponse à la question posée par le titre: comment concevoir la relation entre la mystique chrétienne et les mystiques non-chrétiennes?

S'il existe une définition passe-partout de l'expérience mystique comme «mutation de niveau de conscience», cette définition paraît supposer ou impliquer que l'expérience est effectivement partout la même, que les différences ne sont qu'ap-

parentes et qu'elles se réduisent à des variations de langage. Le fait d'employer le même terme «mystique» pour parler de l'expérience faite par les adeptes des religions les plus diverses semble d'emblée poser l'unité de l'expérience en dépit de la diversité des religions.

Si nous voulons répondre à cette objection (et c'est effectivement la tâche que nous nous imposons), il est nécessaire tout d'abord de cerner de plus près l'expérience mystique, en nous appuyant sur la définition donnée comme hypothèse de travail.

Il est évident – et c'est par là que nous commencerons – que pareille recherche et pareille expérience sont nécessairement toujours le fait d'individus. La mutation du niveau de conscience est forcément une expérience individuelle. Nous connaissons, certes, des phénomènes d'extase collective, très souvent observée lors du phénomène de possession par exemple, où l'«esprit» saisit plusieurs personnes à la fois (cf. l'extase collective de type «pentecôtiste»). Ce phénomène permet d'envisager la possibilité d'une expérience mystique de groupe. Mais le qualificatif «collectif» ne désigne ici qu'une expérience faite simultanément par plusieurs individus réunis en assemblée rituelle. La conscience individuelle de chaque membre individuel de l'assemblée subit cette rupture de niveau, cet élargissement, cette abolition même, cette prise en charge par une conscience autre, plus vaste. L'expérience mystique ou extatique ne saurait être qu'individuelle, la conscience normale étant toujours et par définition la conscience d'un homme individuel, d'un moi associé à un corps et un psychisme individuels. S'il y a mutation de conscience, c'est toujours une conscience individuelle qui la subit.

L'expérience mystique étant une expérience individuelle, il s'ensuit que seul l'individu qui l'a vécue peut en parler. Nous nous trouvons ici en face du problème clé de toute réflexion sur la mystique: Quelle est la signification d'un texte mystique? Et, tout d'abord, comment se fait-il que nous possédions des textes «mystiques», c'est-à-dire des textes qui expliquent les démarches à faire pour obtenir la rupture de niveau de conscience ainsi que des textes qui décrivent cette expérience? Il ne va pas de soi en effet que le mystique parle de son expérience: les mystiques les plus authentiques sont probablement ceux dont on ne sait rien parce qu'ils n'ont jamais fait état de leurs expériences. Quelles sont alors la nature et la fonction des textes mystiques? Malheureusement, force nous est de constater que ce problème fondamental, s'il affleure occasionnellement dans les recherches des spécialistes de la mystique, n'a jamais encore été traité à fond. Toutefois, toute appréciation du phénomène mystique est fonction d'une évaluation correcte de la littérature mystique.

2.

La recherche devrait porter tout d'abord sur *les genres littéraires* dans lesquels se présente la littérature mystique (aphorismes, sermons, poèmes ou toute autres formes de créations poétiques, prières, commentaires, réflexions philosophiques, réponses à des questions, etc.), sur la *sociologie* de la littérature mystique, et peut-

être aussi sur la *psychologie* de la création littéraire. Il y a là un immense champ de recherches qui n'a jamais encore été labouré. Pourquoi tel mystique décrit-il l'expérience qu'il vient de faire? Souvent il lui en coûte: le Bouddha, après son «Eveil», c'est-à-dire après qu'il eût réalisé le nouveau niveau de conscience, a hésité à «mettre en mouvement la roue du dharma», c'est-à-dire à parler de son expérience. Ce n'est qu'après l'intervention d'un dieu qui lui a montré l'urgence de la prédication qu'il s'est décidé à enseigner le dharma. On peut aussi se demander si tel écrit d'allure mystique n'est pas simplement un traité spéculatif qui ne suppose nullement que l'expérience mystique a été réalisée par l'auteur. Cette possibilité est d'ailleurs la raison pour laquelle les traditions mystiques de pratiquement toutes les religions précisent que seule une personne qui a connu l'expérience est vraiment compétente pour l'enseigner. Bref, l'analyse du langage mystique est encore une tâche qui attend les chercheurs; elle est la condition indispensable pour une appréciation valable de l'expérience mystique.³

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine: le mystique qui veut exprimer son expérience ou qui veut instruire un disciple le fera nécessairement dans un certain langage qui sera le sien et celui de son entourage. Ce sera toujours une «parole» individuelle prononcée dans une «langue» donnée, ce sera toujours un discours individuel formulé au moyen d'un système linguistique précis, ce sera le message d'un homme, codé dans un code particulier. Le mystique chrétien fera son discours dans la langue chrétienne, langue dans laquelle il aura acquis une certaine compétence, plus ou moins étendue, teintée par l'éducation reçue et par les études faites, ou encore par les connaissances qu'il considère comme acquises par ses auditeurs. Le langage de l'hindou sera toujours un langage hindou, celui du bouddhiste un langage bouddhiste, et ainsi de suite. Ce sera toujours aussi un langage quasi dialectal puisqu'il sera déterminé par des particularités sociales, locales, historiques. Il y a de nombreuses formes de langage chrétien, de nombreuses variantes de langage hindou ou bouddhiste. Quelle que soit l'expérience mystique en soi, elle s'exprime toujours dans un discours religieux spécifique, déterminé non seulement par les intentions du mystique mais aussi par les coordonnées géographiques et historiques de la langue qu'il utilise. Il y a donc autant de variétés de langages mystiques qu'il y a de mystiques (bien que, sans doute, le «dialecte» d'un mystique chrétien soit plus près de celui d'un autre chrétien que de celui d'un hindou). En fin de compte, il est assez arbitraire d'envisager l'existence d'une mystique chrétienne homogène qui s'opposerait à «la» mystique hindoue, musulmane ou bouddhiste. Disons plutôt qu'il existe des hommes mystiques au sein de chacune de ces religions.

Est-il possible de préciser la relation entre l'expérience mystique et le discours mystique? Le discours mystique (chrétien, hindou ou autre) traduit-il correctement l'expérience dont il essaye de rendre compte ou vers laquelle il est censé conduire son auditoire? Dans l'espoir de trouver une amorce de réponse, jetons un regard –

³ C'est la conclusion à laquelle aboutit P. G. Moore dans son analyse critique des recherches récentes sur le mysticisme: *Recent Studies of Mysticism: Religion. Journal of Religion and Religions* 3 (1973), p. 146–156.

trop rapide – sur le contenu de la littérature mystique. On peut dire – en schématisant à peine – que ce contenu se groupe autour de quatre grands thèmes :

1) Le premier thème est donné par les besoins de *l'enseignement* pratique, par les instructions relatives à la technique de la recherche mystique, aux étapes de la progression, aux degrés de l'ascension, etc. Il s'agit d'une part d'analyses psychologiques souvent extraordinairement pertinentes, et, d'autre part, d'instructions relatives au mode de vie (éthique!), à la prière ou au détail des pratiques méditatives, aux différentes attitudes devant la divinité, à des moyens précis d'amener l'extase, etc. On peut admettre que ces analyses et ces instructions reflètent des réalités vécues; elles reposent sur l'observation d'une part, sur des techniques mystiques effectivement utilisées, de l'autre.

2) Ces analyses et ces instructions sont élaborées sur la base d'un *système de pensée* précis, d'une anthropologie, d'une métaphysique, d'une théologie, c'est-à-dire sur la base d'une certaine conception du monde, de la vie, de l'univers, et d'une certaine manière de percevoir la réalité humaine et extra-humaine. Le discours mystique comporte souvent des développements philosophiques amples et étonnamment nuancés sur la structure de l'être humain, sur sa nature au sein de son entourage, sur Dieu et les réalités divines. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute l'authenticité de ce discours. Il est l'expression plus ou moins adéquate des convictions profondes du mystique, vérifiées dans une certaine mesure par son expérience.

3) La littérature mystique fait mention aussi de visions, d'*expériences surnaturelles* (siddhi, iddhi). Sans entrer dans les détails d'un problème délicat (qui est posé par le fait même de l'expérience visionnaire et qui implique une modification importante de la conscience) constatons simplement que la littérature mystique de toutes les religions a jugé nécessaire d'interpréter ces expériences, de leur donner un sens conformément au système de pensée adopté par le mystique et son entourage. Il existe des manuels du mystique visionnaire dans toutes les religions: les couleurs, les formes perçues sont expliquées, elles sont dotées d'une signification. On précise ce que le visionnaire peut percevoir et ce qu'il doit percevoir. Ce fait, me semble-t-il, met en évidence une certaine ambiguïté ou polysémie de l'expérience visionnaire. Dans la mesure où le mystique est fermement enraciné dans son système de pensée et de vie, ses visions s'y rapporteront directement; plus il s'élève au-dessus et au-delà de ce système, plus la polysémie de la perception visionnaire s'accroît. A ce niveau, il est nécessaire d'admettre un certain décalage entre l'expérience mystique elle-même et son expression verbale. La conscience du visionnaire se détache de la conscience normale et les correspondances qui peuvent être établies entre les deux sont souvent équivoques.

4) La littérature mystique de toutes les religions insiste enfin sur le fait que le niveau des visions et des autres expériences surnaturelles ou extraordinaires doit être dépassé. C'est au moment où l'on aborde l'évocation de l'expérience suprême qu'on peut observer un phénomène caractéristique qui se retrouve uniformément dans toutes les traditions mystiques: le phénomène du *langage apophatique et paradoxal*.

Le langage apophasique est le langage spécifique de la mystique. Il sert à circonscrire le terme ultime de la recherche, l'aboutissement du processus de mutation de la conscience. Ce langage est universel; on le rencontre chez les chrétiens au moins depuis l'Aréopagite, voire déjà depuis Clément d'Alexandrie et Grégoire de Nysse, sous la forme par exemple du symbole de la Grande Ténèbre dans laquelle pénètre le mystique, symbole du Néant qui est Dieu lui-même, symbole repris par de nombreux mystiques chrétiens (en particulier par Jean de la Croix), ou encore du «bürglin» ineffable d'Eckhart, déjà mentionné, bürglin au fond de l'être humain, au-delà de tous les noms et de toutes les formes, où Dieu lui-même est dépouillé de tous ses attributs. On rencontre ce langage aussi chez les hindous qui parlent d'un brahman ou parabrahman indéfinissable auquel l'être intime de l'homme, également indéfinissable, est uni d'une manière ou d'une autre. Les hindous composent de longues litanies dans lesquelles ils accumulent les attributs négatifs de la divinité, litanies à travers lesquelles le mystique réalise sa propre identité. Les bouddhistes enfin aspirent, à travers divers grades d'«absorption» et de «méditation», au nirvâna que le Bouddha lui-même refusait de définir en gardant à ce sujet son célèbre «noble silence».

Quant au paradoxe, il caractérise tout autant le discours de tous les mystiques: d'un chrétien comme Eckhart qui demande qu'on abandonne Dieu pour Dieu («Got dûr Got lassen»; cf. le zen: «il faut tuer le Bouddha»); d'un hindou qui se dit «plus grand que la chose la plus grande, plus petit que la chose la plus petite»; d'un bouddhiste qui déclare que dans l'expérience mystique la «Terre du Bouddha» (buddhakṣetra) se superpose à notre terre sans que l'une ni l'autre ne subissent de modification; d'un adepte du zen donnant des réponses insensées à des questions raisonnables; d'un soufi enfin, qui formule ses šaṭhiyyāt, propos déconcertants, révoltants pour le simple croyant, mais unique moyen de dire l'indicible, ou d'un Niffari⁴ dont les aphorismes culminent dans le paradoxe et qui, en fin de compte, refuse tout langage. Quelques citations de Niffari illustreront bien ce que nous venons de dire: «il m'établit dans sa splendeur (jalāl) et j'y vis les attributs; il m'établit dans sa beauté (jamāl) et j'y vis les attributs; il m'établit dans la perfection et j'y vis la magnificence et la beauté»: lorsqu'on réalise la perfection, toute tentative de décrire Dieu est dépassée, le paradoxe rejoint l'apophasisme; «il faut connaître Dieu par son attribut qui est sans équivalent dans le savoir humain»; ou encore (Nwyia p. 367): «il me dit: si tu sors de la lettre, tu sortiras des noms; si tu sors des noms, tu sortiras des choses nommées; si tu sors de celles-ci, tu sortiras de tout ce qui est venu à l'apparaître (zuhūr = la manifestation), et si tu sors de ce dernier, je parlerai et tu entendras, j'appellerai et tu répondras»: la Parole de Dieu, parole claire et distincte, est silencieuse, le silence est la Parole véritable.

Nous touchons ici à un thème fondamental du discours mystique: celui du silence, seul langage adéquat de l'ultime. Niffari dit encore: «entre le discours et

⁴ Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār ibn al-Hasan al-Niffari, mystique musulman du Xe siècle. A. J. Arberry, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Niffari: Gibb Memorial Series, N. S. 9* (London 1935); P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans* (Beyrouth 1973).

le silence, il y a un barzakh (monde intermédiaire), barzakh où se trouvent le tombeau de la raison ('aql) et les tombeaux des choses», et c'est dans le silence, au-delà des choses et de la raison, que se situe le discours de Dieu. L'hindou fait écho au musulman en invoquant le Maunaguru, le guru silencieux, qui est le Divin lui-même, dans sa manifestation libératrice (cf. la belle prière de Ramana-Maharshi: «collātu colli nī coll-ara nil enru»: «sans dire un mot, tu m'as dit: 'tiens-toi au-delà des mots'»; et le principe du «cummā iruttal», c'est-à-dire de l'«être au-delà des paroles et des choses»).

Les exemples et les citations pourraient être multipliés à l'infini. L'apophatisme aussi bien que le paradoxe (qui, nous l'avons vu, débouche souvent sur l'apophatisme) suggèrent qu'au sommet de sa quête, le mystique fait une expérience qu'il n'arrive pas à décrire avec des mots, où il se heurte aux limites du langage, où il est réduit au silence. Certes, il s'efforcera d'en parler, mais ses moyens d'expression se révéleront lamentablement inadéquats.

Il n'est pas facile d'interpréter ce fait. Il pourrait en effet s'agir d'une sorte d'arcane, d'un refus volontaire de divulguer la vérité. Une autre interprétation paraît cependant préférable. Il semble bien que la rupture au niveau du langage renvoie à la rupture au niveau de la conscience dont nous avons parlé au début de notre reposé. Le mystique fait – ou désire faire – une expérience qui implique une mutation de la conscience normale. La conscience normale s'élabore, nous l'avons dit, en conjonction intime et constante avec la perception sensorielle enregistrée et ordonnée par l'appareil intellectuel. Il s'ensuit que tout ce dont nous sommes normalement conscients est susceptible d'être dit (cf. Wittgenstein). Lorsqu'en revanche on n'arrive pas à dire ce dont on est conscient, cela signifie que la conscience se trouve en rupture avec la conscience normale. Dès lors, si le mystique parle d'une réalité et d'une expérience ineffables, cette réalité et cette expérience ne sont accessibles qu'à condition d'un dépassement ou d'une transformation de la conscience normale.

3.

Cet autre niveau de conscience – la véritable conscience mystique – n'est adéquatement codifiable ni dans la langue du mystique ni dans celle de son entourage. On peut aller jusqu'à dire qu'il n'est pas codifiable du tout. A ce niveau suprême de la mystique, nous ignorons la relation exacte entre l'expérience et son expression. C'est dire qu'il n'est pas possible de se prononcer sur la nature de l'expérience ou d'en définir l'essence. Il nous est par conséquent interdit d'établir des comparaisons entre l'expérience réalisée dans le cadre du *christianisme* et celle qui est réalisée *ailleurs*.

Nous pouvons comparer l'expérience mystique des chrétiens et celle des non-chrétiens à tous les niveaux inférieurs. Et nous constaterons que la psychologie et la théologie des mystiques chrétiens sont déterminées par la tradition chrétienne, que leurs techniques mystiques s'inscrivent dans les données de leur tradition, que leurs visions sont conditionnées par la tradition religieuse chrétienne, comme

c'est le cas *mutatis mutandis* des mystiques de toutes les autres traditions religieuses. Mais si nous remontons jusqu'à l'expérience mystique dernière, jusqu'à son *point culminant*, si nous arrivons là où le mystique fait l'expérience de la Grande Ténèbre, de Nirvâna, de l'Eveil, notre curiosité est arrêtée par une *barrière* infranchissable, la barrière de l'inadaptation du langage à l'expérience mystique.

Il faut se contenter de cette simple conclusion: à son terme, l'expérience mystique vise partout et toujours une rupture de niveau de conscience et la réalisation d'une conscience autre, conscience sur la nature de laquelle il n'est pas possible de se prononcer.

Toutefois, cela ne saurait être notre dernier mot. Si le phénoménologue de la religion se heurte à une barrière infranchissable, le théologien, lui, a le droit de faire un pas de plus. Au contraire du phénoménologue, le théologien assume un point de vue précis: celui d'une réflexion chrétienne. Sa démarche risque, peut-être, de déflorer l'expérience ineffable du mystique, mais elle est néanmoins légitime.

La voici, telle que je la vois, dans ses grandes lignes. La rupture du niveau de conscience fait vivre au mystique l'au-delà du monde phénoménal. Comme la conscience normale est liée aux phénomènes, la conscience mystique est liée, elle, à l'au-delà des phénomènes.

Or, au-delà des phénomènes, la foi *chrétienne* ne perçoit que *Dieu*, le Dieu qui se révélera en Jésus-Christ, mais dont l'essence «trine» et ineffable est au-delà de toutes les conceptualisations. Le théologien est donc amené à admettre que la mutation du niveau de conscience place le mystique chrétien devant le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ. J'ai dit: «place le mystique devant Dieu», l'expression est bien sûr inadéquate, peut-être est-elle même fautive. Nous n'en savons rien. Mais la Grande Ténèbre où pénètre le mystique ne saurait être que Dieu, Dieu en Jésus-Christ, car au-delà des phénomènes il n'y a «rien», et ce «rien», comme je viens de le dire, ne saurait être que Dieu, Dieu transcendant et mystérieux dans sa Sainteté et dans sa Gloire ineffables.

Mais cela signifie que le mystique *non-chrétien*, s'il réalise la grande mutation de la conscience – s'il la réalise vraiment – se trouvera également «en face de Dieu», de Dieu en Jésus-Christ, en présence de la Trinité que notre théologie, dans son langage forcément inadéquat, essaie de cerner et de décrire, mais qui dépasse l'entendement de notre conscience habituelle, de même que *sat-cit-ânanda* ou Nirvâna sont au-delà des possibilités de notre conscience habituelle.

Dieu, la Grande Ténèbre, est au-delà des phénomènes. Mais il est aussi la cause des phénomènes. Il soutient, il porte, il illumine les phénomènes. C'est dire que le mystique fait une double expérience (dont il parle d'ailleurs assez souvent): d'une part, sa conscience est radicalement transformée puisqu'elle n'est plus soumise à la perception sensorielle; d'autre part, il perçoit néanmoins les choses, il perçoit le monde tel qu'il est vraiment, puisqu'il le perçoit «en Dieu». Il devient ainsi un guide religieux digne de confiance, ou – pour employer un langage bouddhiste – il est compétent pour «mettre en mouvement la roue du dharma». Mystique chré-

tienne et mystique non-chrétiennes: Il semble, d'après le point de vue théologique, qu'elles aboutissent toutes à *la même réalité*, la seule qui se situe au-delà des phénomènes: Dieu.

Quelle sera alors notre attitude? Je dirai qu'elle sera double.

D'une part, nous approfondirons notre *connaissance* des mystiques non-chrétiennes et nous en encouragerons l'étude. Cette étude se poursuivra certes selon les exigences de la méthode historique dans le respect de ces méthodes. Il s'agira d'éditer des textes, de les interpréter, de les traduire, de les situer dans leur contexte historique et littéraire. Mais à l'intérêt philologique et historique s'ajoutera un engagement plus personnel, plus «existentiel»: Nous prendrons conscience du fait que ces textes contiennent les éléments d'un itinéraire vers Dieu et qu'ils peuvent nous aider dans notre propre recherche.

D'autre part, nous nous pencherons avec un intérêt tout nouveau sur notre propre tradition mystique. Nous n'oublierons pas que le christianisme est, lui aussi, dans son essence, un *cheminement* vers Dieu, donc une mystique, et que toutes les traditions chrétiennes, qu'elles soient orthodoxes, catholique-romaine ou protestantes, possèdent leurs maîtres qui peuvent nous montrer la Voie. Nul n'est besoin de renier le christianisme et d'embrasser avec passion une pratique spirituelle venue d'ailleurs. Une seule chose est nécessaire: redécouvrir la profondeur mystique du christianisme, dans une véritable quête du Dieu de l'Évangile, quête qui ne se laissera pas intimider par la frénésie activiste qui anime une certaine «théologie» à la mode.

Carl-A. Keller, Lausanne