

## INTRODUCTION

# La mystique comme passion de l'Un

Benoît BEYER DE RYKE

A Michel Cazenave, qui l'un des premiers m'a conduit sur les voies de la mystique

En introduction à cet ouvrage, qui reprend les actes du colloque sur la « Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours » qui s'est tenu à Bruxelles en décembre 2004 <sup>1</sup>, je voudrais répondre brièvement à trois questions : 1. pourquoi un colloque sur la mystique ? ; 2. qu'est-ce que la « mystique » ? ; 3. qu'est-ce que la « mystique de l'Un » ? Après quoi, je passerai en revue les différents articles de ce volume, en tâchant de faire voir la manière dont l'ensemble a été agencé.

### **1. Pourquoi un colloque sur la mystique ?**

Tout d'abord, pourquoi un colloque sur la mystique aujourd'hui ? Notre monde contemporain est marqué par un indéniable « retour du religieux » – souligné par les journalistes, les historiens, les sociologues, les philosophes... – qui comporte au moins deux dimensions : le réveil identitaire d'une part, le besoin de sens de l'autre <sup>2</sup>. Le réveil identitaire, qui touche toute la planète, est issu de la confrontation des cultures, des nouveaux conflits politiques et économiques qui réquisitionnent la religion comme symbole identitaire d'un peuple ou d'une civilisation. Le besoin de sens atteint avant tout notre Occident sécularisé. Les questions de la mort, de la souffrance, du sens de la vie continuent de hanter nos contemporains, qui ne croient plus aux rêves millénaristes des utopies scientifiques ou politiques des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Dans cette perspective, on réinterroge les grandes traditions philosophiques et religieuses de l'humanité. Le succès du bouddhisme, le retour aux sagesse grecques, le renouveau de l'ésotérisme et l'attention portée à la mystique sont à comprendre dans ce contexte. La demande de spiritualité connaît en effet un regain d'intérêt sans que pour autant l'on se retourne vers les religions traditionnelles, au premier rang desquelles le catholicisme, qui demeure en crise au niveau tant de la pratique que des vocations. En d'autres termes, ce n'est pas la quête spirituelle qui est en

crise, ce sont les institutions. La nouvelle spiritualité occidentale dont parle Frédéric Lenoir dans *Les métamorphoses de Dieu*<sup>3</sup> est marquée par le rejet de l'institution en faveur de démarches individuelles où chacun est le législateur de sa propre vie. Elle débouche sur une conception d'un Dieu différent, plus intérieur, moins dogmatique. On redécouvre dans ce contexte la grande tradition, marginalisée en Occident, de la théologie négative pour laquelle Dieu est avant tout ineffable et ne peut se définir que négativement, par tout ce qu'il n'est pas. Cette nouvelle religiosité emprunte volontiers les chemins de la mystique : à la médiation des Eglises, on préfère le Dieu immédiat. Ces circonstances sociologiques permettent de comprendre le regain d'attention porté à la tradition mystique de nos jours dans le monde occidental. D'où notre souhait de réinterroger à notre tour l'histoire de cette tradition, selon une démarche qui se veut à la fois érudite (universitaire) et cependant ouverte sur les enjeux actuels. Il s'agit en quelque sorte de proposer une « archéologie mentale » de la spiritualité de notre temps.

## 2. Qu'est-ce que la « mystique » ?

Après avoir souligné les raisons d'un colloque sur la mystique, il convient de préciser davantage ce que l'on entend par ce terme de « mystique », qui est un mot-valise dans lequel on met souvent tout et n'importe quoi. Ainsi parle-t-on de mystique de l'art, de mystique politique ou révolutionnaire, de mystique écologiste, etc. De plus, par le terme de mystique on entend souvent aujourd'hui une forme de sentimentalité intuitive et irrationnelle. Et l'on a volontiers en tête des images saint-sulpiciennes de femmes (le plus souvent) et d'hommes confits en dévotion. Pourtant, la mystique entretient des liens plus nourris qu'on ne pourrait le penser de prime abord avec la philosophie<sup>4</sup>. Et si le but est bien de dépasser la raison, la mystique – quand elle est spéculative – s'appuie fortement sur la rationalité. Aussi convient-il de bien définir le sens du mot mystique et le type de mystique envisagée. Sur un plan très général, et forcément schématique, on pourrait définir la mystique comme la volonté d'établir un rapport direct, immédiat entre l'homme et Dieu, l'Un ou la Totalité, selon les mots dont on aura envie d'user à ce propos. Dans cet ouvrage, nous utiliserons donc le terme « mystique » selon cette seule acception : recherche d'une union intime entre l'homme et Dieu (ou le premier Principe). Précisons que le terme mystique vient du verbe grec *muô*, « se fermer, se taire ». Dans l'Antiquité grecque, l'adjectif *mustikos* qualifie l'initiation aux « mystères », cultes de salut d'origine agraire comme les célèbres mystères d'Eleusis. Le mystique ou plus exactement le myste (*mustês*) est celui qui a reçu l'initiation : l'initié. « Mystique » est alors l'adjectif désignant ce qui concerne les « mystères ». Au temps des Pères de l'Eglise, le terme renvoie au sens caché, visé par le Christ, dans le récit biblique, de même qu'au sens caché des sacrements, et plus tard, à l'expérience du Dieu caché. Le « mystère chrétien » dans cette perspective, c'est le Christ, jadis caché dans les allégories de l'Ancien Testament qui l'annonçaient de façon voilée, et à présent manifesté pour le salut du monde. Le mot a donc connu une profonde évolution sémantique depuis l'Antiquité grecque et chrétienne (où le terme évoque les *mysteria* et les *sacramenta*) jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle (où le mot exprime une expérience religieuse individuelle). C'est en effet au XVII<sup>e</sup> siècle qu'apparaît le substantif pour évoquer une autre sorte d'initiation :

l'union à Dieu moyennant un dépouillement radical des images, des sentiments et des pensées. Toutefois, si le sens moderne du terme date du XVII<sup>e</sup> siècle, l'expérience, elle, est plus ancienne. Pour la tradition occidentale, l'origine de la mystique est à chercher principalement dans le courant néoplatonicien dont la finalité est l'union à l'Un, courant qui sera christianisé par saint Augustin et surtout par le Pseudo-Denys. C'est cette mystique de l'Un sur laquelle nous nous sommes penchés prioritairement dans ce livre.

### 3. Qu'est-ce que la « mystique de l'Un » ?

La définition que je donnais de la « mystique » comme recherche d'une union intime entre l'homme et Dieu demeure encore très générale, trop pour notre propos, car il s'agit de préciser de quelle mystique nous traitons ici, à savoir la « mystique de l'Un ». C'est en effet avec le néoplatonisme qu'apparaît véritablement une mystique unitive. On verra que le terme « mystique » pose cependant problème dans son application au néoplatonisme, mais pour la clarté de l'exposé nous parlerons malgré tout de mystique néoplatonicienne, quitte ensuite à préciser avec Luc Brisson les restrictions philologiques (le terme mystique ne désigne pas chez les néoplatoniciens l'union à l'Un) et philosophico-théologiques (l'union à l'Un n'est pas l'union au Dieu chrétien) qu'il convient d'apporter. Le propos de ce colloque et de l'ouvrage qui en est issu est donc pour l'essentiel de suivre le fil du néoplatonisme, tel qu'il s'est manifesté dans l'Empire romain tardif à partir de Plotin (III<sup>e</sup> s.) jusqu'à Proclus (V<sup>e</sup> s.) et Damascius (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.), et d'envisager ensuite la manière dont ce néoplatonisme a irrigué l'ensemble de la mystique chrétienne, lui donnant ses structures de pensée et peut-être aussi d'expérience. Pour le néoplatonisme, tout émane de l'Un, principe inconditionné au-delà de l'être, que Plotin identifie à l'Idée du Bien en soi chez Platon. Plotin qualifie cet Un-Bien au-dessus de tout de première hypostase<sup>5</sup>. L'Un est absolument simple. Nous sommes là au niveau de la monade de l'Un-qui-n'est-pas : car il est au-delà de l'être lui-même. Viennent ensuite les deux autres hypostases : l'Intellect et l'Âme. A la seconde hypostase — l'Intellect (*noûs*) — correspondent également le monde intelligible et l'être. Cette seconde hypostase est le niveau de la dyade : c'est l'Un-qui-est. Il y a une dualité dans la seconde hypostase : celle de l'être et de la pensée. Quant à la troisième hypostase, l'Âme, elle est intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible dont elle est l'instance organisatrice. En-dessous de cette triade se trouve la matière, quasi néant dans lequel notre âme individuelle est prisonnière. Cette matière est pour Plotin un non-être et la source du mal. A ce mouvement de procession ou d'émanation à partir de l'Un, qui produit tout, correspond un mouvement inverse de conversion, de retour universel vers le Principe. La dynamique du néoplatonisme est donc la suivante : Unité originare, division, retour à l'Unité. L'âme individuelle est une émanation de l'Âme universelle. A ce titre, elle procède en dernière analyse de l'Un, elle a donc une part que l'on pourrait qualifier de divine. Aussi l'âme humaine doit-elle, par une sorte d'« expérience intérieure » de la contemplation, rejoindre cet Un dont elle émane, retourner à son origine, à son principe. C'est une quête ascétique et suprarationnelle de l'Unité, une « passion de l'Un ». Quand elle y parvient, l'âme connaît alors l'« extase », la fusion dans l'Un absolu, source de tout. C'est l'érotique platonicienne du *Banquet* et du *Phèdre* qui

donne à Plotin les métaphores avec lesquelles il décrit, dans les *Ennéades*, cette expérience de l'union avec le premier Principe. Une telle philosophie était d'emblée accordée à une mystique, la mystique de l'Un que l'on atteint en renonçant au monde multiple, en se détachant de lui. Or l'Un échappe à toute détermination. On ne peut le saisir qu'au travers d'une expérience mystique non intellectuelle car l'Un n'est pas objet de pensée, étant au-delà de l'Intellect. C'est dans la « simplicité du regard »<sup>6</sup> que l'on atteint l'Un, par delà la multiplicité. De l'Un absolu et transcendant, on ne peut rien dire, pas même qu'il *est* car il précède toute détermination ontologique. En quelque sorte, il n'*est* pas. Il est ineffable, au-delà de toute représentation, inaccessible aux images comme à la pensée. On ne peut le concevoir que par voie de négation (*apophasis*), en écartant toute multiplicité. Les néoplatoniciens tardifs, Proclus et Damascius, iront encore plus loin dans ce chemin d'inconnaissance, accentuant à l'extrême la transcendance de l'Un. C'est là une hénologie négative : l'Un est au-delà de tout ce que l'on peut en dire, au-delà des images, des mots, des concepts. Cette idée, christianisée par Denys le Pseudo-Aréopagite (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.), donnera naissance à la théologie négative ou apophasique, déjà ébauchée antérieurement mais de façon moins rigoureuse et systématique chez Philon d'Alexandrie et les Pères cappadociens. Avec Denys se réalise véritablement la christianisation du néoplatonisme qui substitue à l'hénologie négative païenne une théologie négative chrétienne. Il s'agit en effet à présent d'une *théologie* au sens propre du terme, c'est-à-dire d'une science d'un *théos* transcendant (le Dieu créateur séparé du monde), et non plus comme dans le néoplatonisme d'une *hénologie*, une science de l'Un (*hén*) à l'origine du processus d'émanation. Systématisant la théologie négative, le Pseudo-Denys l'associe résolument à sa théologie mystique. C'est donc bien le néoplatonisme qui a donné à la mystique chrétienne ses structures de base, même si la transposition du néoplatonisme dans un contexte chrétien s'accompagne de déformations et de trahisons par rapport au message originel du néoplatonisme.

#### 4. Les articles de ce volume

Je me propose à présent de lever un coin du voile sur les textes qui figurent dans cet ouvrage, en précisant également le plan d'organisation qui a été le nôtre dans l'élaboration de ce colloque. Les contributions ont été réparties en trois ensembles, de taille et d'importance inégales. 1. Le premier porte sur le cadre général et s'efforce de répondre à la question : « qu'est-ce que l'expérience mystique ? ». 2. Le deuxième ensemble, le plus vaste, porte sur « la mystique en Occident ». 3. Le troisième propose quelques « perspectives comparatistes : islam, Inde, Chine ».

##### A. *Qu'est-ce que l'expérience mystique ?*

Le premier ensemble comporte deux articles. Un premier, de Boris Todoroff, où l'auteur étudie le cadre mental préliminaire de la mystique occidentale. Se basant sur son ouvrage consacré à l'histoire et l'évolution de la mystique occidentale, depuis ses origines jusqu'à nos jours (paru en néerlandais sous le titre *Laat heb ik je liefgehad*, Louvain, Davidsfonds, 2002), Todoroff expose les idées maîtresses et les mots clefs de ce qu'est, pour l'Occidental, la mystique, ainsi que les « tensions » qui en découlent. En particulier, il envisage les deux voies principales de la mystique en

Occident : la voie de l'amour et celle de la vacuité. La première voie, qui est aussi la plus courante, est celle qui mène à un Dieu conçu comme Amour. Elle conduit à une union à Dieu qui reste teintée de différence, car l'on ne devient pas Dieu. Par ailleurs elle s'opère avec une série de moyens, comme la pratique des vertus et l'imitation de Jésus-Christ. A la différence de cette voie, dont Boris Todoroff nous dit qu'elle peut être résumée par le mot « avec » (différence, moyens, etc.), l'autre grande voie de la mystique occidentale, celle de la vacuité, peut être résumée par le mot « sans » : il s'agit d'atteindre Dieu par le dépouillement radical de notre pensée propre et de notre volonté propre, de rejoindre un Dieu qui échappe à toute définition contraignante et avec lequel on se fond sans différence. L'auteur envisage ensuite les trois reproches fréquemment adressés à cette mystique de la vacuité, à savoir l'autodéfinition (celui qui s'unit à Dieu devient Dieu), le panthéisme (tout est Dieu) et le quiétisme (le renoncement aux moyens). Il termine ce brillant tour d'horizon en considérant ce qui pourrait devenir la troisième voie de la mystique occidentale, à savoir l'ésotérisme.

Jean Dierkens se penche, dans le second article de cette partie à propos du cadre général, sur les techniques de méditation vers les états mystiques. L'auteur souligne que les « entités spirituelles » sont variées (âmes de défunts, saints, génies, *daimones*, dieux, démiurge, etc.) et requièrent des approches spécifiques suivant les préalables religieux (spiritisme, mystique chrétienne, soufisme, bouddhisme, chamanisme, etc.). La théurgie néoplatonicienne inspirée de la tradition pythagoricienne cherche à s'approcher de la seule Divinité Supérieure (considérée comme unique même dans ses aspects multiples). Les techniques théurgiques, qu'envisage Jean Dierkens dans son article, s'appuient à la fois sur des pratiques de méditation utilisant le corps dans sa dimension « subtile » et sur l'homologie postulée entre les archétypes psychologiques et les dynamismes organisateurs du cosmos. Le but de ces techniques étant la création d'un corps de lumière et la fusion extatique avec la Divinité.

## ***B. La mystique en Occident***

La deuxième partie de l'ouvrage, proportionnellement la plus vaste, porte sur la mystique occidentale, ainsi que sur ses sources grecques antiques. Elle est traitée en fonction des quatre périodes chronologiques classiques de l'histoire : l'Antiquité, le Moyen Age, les Temps Modernes et l'Epoque contemporaine.

### *1. L'Antiquité*

Le volet antique s'ouvre avec l'article de Sabrina Inowlocki sur Philon d'Alexandrie et la mystique. Après avoir présenté l'état de la recherche moderne sur la mystique philonienne, Sabrina Inowlocki évoque quatre des figures exploitées par Philon dans le cadre de sa recherche sur la connaissance du divin : Abraham, Moïse, les Thérapeutes, et Philon lui-même. L'examen de ces figures conduit à la question du rapport entre mystique et prophétie chez Philon. Elle considère ensuite le genre de mystique prôné par le philosophe et la façon dont on a tenté de reconstruire les différentes étapes de sa pratique mystique. La manière dont ce dernier envisage la rencontre avec le divin est également évoquée. Enfin, la dernière (brève) partie est consacrée à la recherche sur la réception et l'influence de la mystique philonienne sur les auteurs ultérieurs, dont Plotin.

C'est de Plotin précisément que nous entretenons Luc Brisson dans sa contribution, dont le titre quelque peu provocateur est exprimé sous forme d'interrogation : « peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ». A cette question, l'auteur répond négativement, car chez Plotin comme du reste chez Porphyre le terme « mystique » fait uniquement référence à un type d'interprétation allégorique des mythes, et par conséquent il ne peut être utilisé à bon droit pour qualifier l'union de l'âme d'abord avec l'Intellect puis, par l'intermédiaire de ce dernier, avec le premier Principe, à savoir l'Un ou le Bien. Pourtant, ce type d'union de l'âme humaine avec l'Un est connue de Plotin et de Porphyre, mais ils ne la qualifient pas de « mystique ». Luc Brisson insiste ensuite sur la spécificité de cette expérience unitive décrite par Plotin et par Porphyre, par contraste avec les expériences qualifiées ordinairement de « mystiques ». Enfin, Brisson refuse de ne voir dans tout cela qu'une question de mots, estimant qu'« utiliser pour décrire une pratique un terme employé dans un tout autre sens entraîne l'une de ces deux conséquences. Ou bien on accepte de rester dans l'ambiguïté, ou bien on cherche à annexer une pratique à une autre, ce qui [lui] semble être le cas en ce qui concerne le néoplatonisme dont on veut faire la face païenne ou l'ancêtre d'une pratique chrétienne ». Cette mise au point de Luc Brisson est salutaire en ce qu'elle nous invite à plus de rigueur philologique et conceptuelle. Cependant, force est de constater que si l'on ne peut parler rigoureusement de « mystique néoplatonicienne », à l'inverse on ne comprendrait rien à la mystique chrétienne si l'on faisait l'impasse sur le néoplatonisme, qui lui fournit son socle de pensée. En somme, s'il n'y a peut-être pas de mystique néoplatonicienne, il n'y a pas non plus de mystique (en tout cas occidentale) sans néoplatonisme. Dans le cadre de ce colloque, nous avons choisi de rester dans une certaine « ambiguïté » afin de maintenir au néoplatonisme son caractère structurant de l'expérience mystique en Occident, même si celui-ci n'est pas fidèle au néoplatonisme authentique.

Le troisième article de cette partie sur l'Antiquité est dû à Ysabel de Andia et porte sur l'intéressante et difficile question du statut de l'intellect dans l'union mystique, lequel révèle le lien caché entre la philosophie grecque et la mystique chrétienne. En effet, même si l'expérience qu'ont les mystiques chrétiens de l'union avec Dieu n'est pas d'ordre philosophique, quand ils essaient de l'exprimer, ils usent des catégories mentales des philosophes grecs qui ont pensé, avant eux et chacun à leur manière, la relation de l'intellect et du premier principe, l'Un ou Dieu. Il existe deux modèles, néoplatonicien et aristotélicien, permettant de rendre compte du statut de l'intellect dans l'union mystique. S'en tenant à la tradition néoplatonicienne, Ysabel de Andia examine ce statut en partant de quatre auteurs représentatifs de différentes positions : Plotin (l'ivresse de l'intellect), Proclus (la fleur de l'intellect), Denys (l'extase de l'intellect) et Evagre (la prière de l'intellect).

## 2. *Le Moyen Age*

La section consacrée au Moyen Age comporte cinq articles. Dans le premier, Christian Brouwer s'intéresse à deux auteurs latins des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, à savoir Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153), afin de dégager ce que leurs pensées peuvent avoir de commun dans le domaine de la rationalité, comme de la mystique. Anselme est surtout connu pour sa méthode

rationnelle et son argument (dit ontologique) sur l'existence de Dieu. Bernard est davantage connu comme auteur mystique, ce qui ne l'a pas empêché d'intervenir vigoureusement dans les conflits politiques de son temps. En comparant quelques textes significatifs de ces deux penseurs, Christian Brouwer montre de nombreux points communs quant au rôle de la rationalité, mais aussi des perspectives bien distinctes sur la possibilité de l'union mystique : ainsi il n'y a pas d'union mystique chez Anselme, qui fait de l'intellect le moteur de l'ascension vers le divin, tandis que pour Bernard une union mystique, fondée sur l'amour, est possible.

C'est encore de saint Bernard mais aussi d'Aelred de Rievaulx et plus globalement de l'historiographie de la mystique cistercienne qu'il est question dans le deuxième article de cette partie médiévale. Damien Boquet commence par constater que si les historiens ont souvent souligné la tonalité affective de la mystique occidentale, en revanche ils ont peu envisagé la réciproque, à savoir le rôle que la mystique a pu avoir dans la construction de l'identité affective de l'homme occidental. L'auteur se pose la question à partir de l'exemple cistercien et de son historiographie moderne, envisageant les lectures variées qui ont été proposées de la mystique cistercienne au cours du XX<sup>e</sup> siècle, du néo-thomisme (Etienne Gilson reconnaissant à la pensée cistercienne le statut de « théologie mystique » fondant une théorie originale de l'amour) aux *gender studies* (John Boswell interprétant la doctrine alrédiennne de l'amitié comme signe d'une tolérance chrétienne vis-à-vis de l'homosexualité au XII<sup>e</sup> siècle). Damien Boquet montre ensuite les enjeux de la comparaison entre les perceptions contemporaines de l'affectivité et l'interprétation de la mystique médiévale en analysant le concept d'*affectus*, socle anthropologique de la mystique cistercienne, à la fois héritier de la philosophie antique (passion) et ancêtre des théories modernes (pulsion).

Nathalie Nabert propose une étude très fouillée sur l'amour de Dieu dans la spiritualité des chartreux. Dans les écrits cartusiens, qui, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, fondent la théologie mystique sur la pensée de Denys l'Aréopagite, avec Hugues de Balma et Guigues du Pont, et, au XV<sup>e</sup> siècle, avec Denys le Chartreux, l'expression de la passion de l'Un prend forme dans une littérature aux orientations plus sensibles que spéculatives, reposant sur trois aspects : 1. l'énonciation de la réalité une et trine de Dieu 2. présentée comme l'expression d'une réflexivité aimante et harmonieuse entre les trois personnes, 3. qui se communique à l'esprit tourné vers la contemplation par la médiation du Christ donné à l'imitation de chacun. L'auteur envisage ensuite le constat d'une incapacité à connaître Dieu et à le nommer qui façonne la rhétorique apophatique et analogique de la théologie mystique exposée par Hugues de Balma. Pour finir, elle observe les métamorphoses du désir de Dieu, allant d'une mystique sponsale aux rêveries du ravissement divin, prélude à la vision béatifique des temps eschatologiques.

Marie-Anne Vannier s'attaque, dans un article limpide malgré la difficulté du sujet, à la délicate question, et oh combien discutée, du rapport chez Eckhart entre l'être, l'Un et la Trinité. Maître Eckhart <sup>7</sup> est souvent classé parmi les penseurs de l'Un, et c'est légitime : plusieurs sermons sont là pour en témoigner, comme le *Sermon latin XXIX*, le *Sermon 71* de même que le *Sermon de l'homme noble*. Par l'intermédiaire de Denys, en particulier, il est passé de l'ontologie à l'hénologie.

Toutefois, Marie-Anne Vannier montre qu'Eckhart ne s'est pas arrêté à ce stade et qu'il a également repensé l'apport de Denys en fonction de la théologie trinitaire, qui est le soubassement de son œuvre latine. Ainsi développe-t-il le thème de la naissance de Dieu dans l'âme et renvoie-t-il, avec la notion de Dêité, à la Trinité immanente.

Jean-Michel Counet clôt la partie sur le Moyen Age avec un texte consacré au « sommet de la contemplation » chez Nicolas de Cues. L'auteur y propose une réflexion personnelle autour du *De Visione Dei*, ce petit traité d'introduction à la théologie mystique envoyé par le Cusain aux moines de l'abbaye de Tegernsee en accompagnement d'une copie d'un tableau de Roger Van der Weyden représentant un Christ omnivoyant, c'est-à-dire peint de telle façon qu'il semble toujours fixer celui qui le regarde. Après s'être penché sur la métaphore de l'omnivoyant, Jean-Michel Counet aborde la question de la vision spéculaire (toujours limitée) de Dieu, que Nicolas s'efforce de dépasser dans une *vision faciale*, visée de la face au-delà de toutes les faces qui désigne en fait la ténèbre dans laquelle se trouve l'intellect, une fois transcendé le monde du multiple.

### 3. *Les Temps Modernes*

Bernard Sesé ouvre la partie consacrée à la période moderne avec un article sur la jouissance mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, cette jouissance que l'on ne goûte que par gorgées pour la première et qui est un reflet de la vie éternelle pour le second. C'est l'instant où « C'était là », selon l'expression de Michel de Certeau, que Bernard Sesé tente d'éclairer dans son étude. L'examen du champ lexical et du champ sémantique du *gozo* en manifeste la présence et la violence dans la pensée et l'expérience des deux mystiques castillans. Devenir Dieu par participation, telle est la finalité de l'union mystique, qui advient toujours selon trois modalités indissociables : la jouissance de Dieu, la ressemblance avec lui, la connaissance de ses secrets. Mais la jouissance mystique est paradoxale : l'exultation et la souffrance y alternent, laissant place au désir à jamais infini de jouir de la jouissance même de Dieu dans l'adhésion pure à la Divinité essentielle, à l'Un.

Dans le cadre du colloque, trois communications ont été proposées à la suite de celle de Bernard Sesé qu'il n'a malheureusement pas été possible, pour des raisons diverses, de faire figurer dans les actes. Il s'agit respectivement de : Jacques Marx, « Marguerite du Saint-Sacrement, le roi et le petit Jésus »<sup>8</sup> ; Antoine Faivre, « Rapports entre mystique et théosophie (considérations méthodologiques) »<sup>9</sup> ; Laurence Devillairs, « Quel amour devons-nous à Dieu ? La querelle du quiétisme »<sup>10</sup>.

On le sait, la condamnation du quiétisme à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle marque le déclin de la grande tradition de la mystique d'union essentielle en Occident. Or cette condamnation, ou plutôt ces condamnations interviennent de manière quasiment contemporaine de l'apparition des premières « histoires de la mystique ». C'est là un paradoxe qui a éveillé la curiosité de Jacques Le Brun qui, dans un stimulant article venant clore la partie moderne du colloque, considère ces histoires (celles de Robert Bellarmin, Maximilien Sandæus, Jakob Thomasius, et surtout Gottfried Arnold) comme des signes de l'effacement de la mystique. « Notre hypothèse de travail », écrit-il, « sera de nous demander si l'accession de la mystique au rang d'une discipline

comme les autres [...] n'a pas été aussi paradoxalement [...] une des causes ou des signes de son déclin ». En d'autres termes, ce processus d'« historicisation » de la mystique aurait entraîné en retour sa « normalisation », c'est-à-dire sa soumission aux règles des orthodoxies. De cette normalisation, Jacques Le Brun donne un exemple significatif, en considérant en fin de son panorama l'ouvrage du carme Honoré de Sainte-Marie, lequel propose de la mystique une représentation assagie, réduisant au commun du discours théologique ce qui faisait la spécificité et l'originalité de l'aventure mystique.

#### 4. *L'Epoque contemporaine*

Avec la contribution de Wolfgang Wackernagel, nous entrons dans l'Epoque contemporaine. Spécialiste de Maître Eckhart et de la mystique rhénane, Wackernagel quitte ici son sujet de prédilection pour se livrer à une intéressante étude du mouvement du Monte Verità. Rappelons brièvement les faits. Tandis qu'en ce début de XX<sup>e</sup> siècle l'Europe se précipite dans la guerre, de jeunes intellectuels réunis au bord du lac Majeur (dans la partie méridionale de la Suisse) se libèrent des contraintes de la civilisation occidentale. Des anarchistes, des socialistes, des végétariens, des artistes, des écrivains... expérimentent au Monte Verità, dans la région d'Ascona près de Locarno, de nouveaux modes de vie que l'on qualifierait aujourd'hui d'alternatifs. Après avoir rappelé les noms des sept « inventeurs » du Monte Verità dans les années 1900, Wolfgang Wackernagel brosse le portrait des trois principaux, à savoir : Henri Oedenkoven, sa compagne Ida Hofmann, ainsi que le très excentrique Gustav Gräser. Il en vient enfin à la question qui est au cœur de sa contribution : qu'y avait-il au juste de « mystique » dans cette mouvance éphémère et dans ce site ?

Michel Cazenave nous propose un intéressant parcours à propos de la féminité de l'Esprit Saint, qui permet d'éclairer certaines tendances actuelles de la nouvelle théologie féministe. Sous l'influence de l'héritage sémitique, pour qui l'Esprit, la *ruach*, était du genre féminin, le christianisme à ses débuts a longuement hésité, sinon sur le sexe, du moins sur le genre de l'Esprit Saint, d'autant plus qu'une attraction réciproque s'est longtemps fait sentir entre l'Esprit lui-même et la figure de la Sagesse divine, issue principalement du *Livre des Proverbes*, de l'*Ecclésiastique* puis du *Livre de la Sagesse* ainsi que du *Siracide*. Longtemps après Origène, et contre la prédication des Gnostiques et des Judéo-chrétiens, comme les Ebionites ou les Elkasaites, la question ne sera « définitivement réglée » que lors de la proclamation trinitaire des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Ce courant continuera pourtant d'exister souterrainement, comme le montre Michel Cazenave, et fera régulièrement réapparition, comme aujourd'hui aux marges de la théologie orthodoxe ou dans certains courants de la théologie féministe chrétienne.

Jacques Maître s'interroge sur l'impact de la mystique catholique féminine dans le fait religieux en France aujourd'hui. En effet, il constate que la mystique affective féminine catholique connaît actuellement une vogue médiatique et éditoriale importante. Or, l'emprise de l'appareil ecclésiastique sur la société s'est effondrée en un demi-siècle. Le crépuscule des dogmes a fait tomber jusqu'au rang de pathologies psychiatriques les macérations corporelles autrefois valorisées, dont nous trouvons l'écho dans les automutilations adolescentes et dans l'anorexie mentale. En revanche,

l'affaiblissement du quasi-monopole de l'Église dans le champ de la mystique a libéré des forces sociales de créativité religieuse dont nous voyons les effets avec l'approche déconfectionnalisée de l'expérience mystique et avec la montée de la religiosité comme ressenti émotionnel. Jacques Maître souligne que cette promotion culturelle de la mystique féminine ne porte guère profit au système catholique de croyances et de comportements prescrits. Bien au contraire, elle alimenterait plutôt par rapport au Magistère une émancipation des personnes en quête de vie spirituelle. Avec ce dernier article s'achève la partie contemporaine, qui représente la quatrième et ultime section du vaste ensemble portant sur la « mystique en Occident », qui nous a mené des sources antiques de la mystique jusqu'à ses manifestations actuelles.

### **C. Perspectives comparatistes : islam, Inde, Chine**

Le troisième et dernier (bref) ensemble de l'ouvrage est comparatiste et porte sur les ères culturelles de l'islam, l'Inde et la Chine. Ce sont quelques fenêtres ouvertes sur l'espace extra-occidental, sans aucune prétention à l'exhaustivité. Cette dernière partie comporte trois articles. Lors du colloque, nous avons eu le plaisir d'écouter en plus une intervention de Thomas Gergely à propos de « Shabbatai Zevi, le « messie » de Smyrne (1626-1675) », que nous n'avons pu hélas reprendre dans les actes. Cette intervention ouvrait la voie au comparatisme avec le judaïsme, mais pas comme l'on aurait pu s'y attendre avec la kabbale (ce qui serait passionnant, mais constituerait à soi seul l'objet d'un colloque).

Jean-Charles Ducène pose la question du rapport entre le soufisme et la cosmographie musulmane aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Ignace Krachkoovski et, après lui, Maqbul Ahmad émirent l'hypothèse séduisante que l'évolution du soufisme aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ainsi que sa diffusion influencèrent l'apparition des cosmographies arabes, la première du genre étant l'œuvre d'al-Qazwîni qui suivit justement l'enseignement d'Ibn Arabî. Or, note Ducène dans son article, si on constate effectivement une valorisation de la création tant chez al-Ghazâlî que chez Ibn Arabî, cette prise en compte n'est qu'une étape dans un raisonnement plus général qui vise à donner à l'union mystique une assise philosophique, dans les deux cas à partir du néoplatonisme. L'influence fut donc tout au plus une inclination à la contemplation de la création et de ses merveilles, signes évidents de la sagesse divine, comme le disent les cosmographes.

Joachim Lacrosse se penche sur la commensurabilité des expériences mystiques en Occident et en Orient, à partir d'une comparaison entre Plotin et Çankara (grand philosophe indien du VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère). Pour qui veut étudier l'expérience dite « mystique » dans une perspective comparatiste (Orient-Occident), les philosophies de Plotin et de Çankara offrent en effet un terrain d'investigation privilégié. Non seulement parce que les univers de signification mis en œuvre par la langue grecque et la langue sanskrite se caractérisent par un mélange de distance et de familiarité, mais aussi parce que ces deux descriptions particulières de l'expérience mystique, au-delà de certaines différences irréductibles, présentent quelques isomorphismes frappants. A travers des questions telles que l'identité entre le centre individuel et le centre universel, la suréminence du Principe, l'ineffabilité de l'Un ou sa description positive

dans un discours, l'auteur tente de poser le problème de la commensurabilité de ces deux descriptions, à la fois si proches et si différentes, de l'expérience mystique.

Dans le dernier article de cette section et par conséquent du livre, Françoise Lauwaert nous entraîne en Chine, à la recherche de l'aliment d'immortalité. Les sinologues s'entendent généralement pour parler d'une « mystique chinoise ». Celle-ci trouve son origine littéraire dans les grands écrits taoïstes – le *Zhuangzi* et le *Daodejing* – et s'enrichit de strates de commentaires et des traditions méditatives bouddhistes. La comparaison est difficile avec les traditions monothéistes. Par-delà l'hétérogénéité des récits, l'auteur montre que l'on peut toutefois trouver des similitudes dans les pratiques : retrait, méditation/prière, visualisations (parfois), jeûne et austérités... Françoise Lauwaert traite ici de ressemblances apparentes ou réelles – et aussi de différences – dans la manière dont fut menée la quête de l'aliment parfait : nourriture du corps et de l'âme. L'hostie pour les mystiques allemandes ou italiennes, les aliments « sauvages » et le souffle pour les aspirants à l'immortalité, sont les métaphores puissantes et complexes d'une union problématique entre la chair et l'esprit, union ardemment désirée d'un bout à l'autre du continent eurasiatique.

Qu'il me soit permis de conclure cette introduction à la thématique de ce volume par une citation du *Sermon de l'homme noble* dans laquelle Maître Eckhart, évoquant l'Unité où l'homme et Dieu ne font qu'Un, exprime mieux que personne la « passion de l'Un » dont ce colloque a tâché de rendre compte : « Un avec Un, Un de Un, Un dans Un et, dans Un, Un éternellement »<sup>11</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> Ce livre ainsi que le colloque dont il constitue l'aboutissement sont le fruit d'un travail collectif, qui n'aurait pu voir le jour sans l'aide et le soutien de personnes et d'institutions à qui je tiens à exprimer ma profonde gratitude. Ces personnes et institutions étant déjà citées par Alain Dierkens dans sa note de l'éditeur, qu'il me soit permis d'associer mes remerciements aux siens. Je voudrais en outre également remercier ce dernier, qui a généreusement offert de publier les actes de ce colloque dans la collection des « Problèmes d'histoire des religions » qu'il dirige, collection dans laquelle il m'avait déjà permis de coordonner le volume précédent sur *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec*.

<sup>2</sup> Voir F. LENOIR, « Pourquoi le XXI<sup>e</sup> siècle est religieux », dans *Le monde des religions*, 9, janvier-février 2005, p. 5. Voir aussi, sur le même sujet, le dossier « Pourquoi le XXI<sup>e</sup> siècle est religieux », dans *Le monde des religions*, 15, septembre-octobre 2005, p. 14-41.

<sup>3</sup> Voir F. LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003.

<sup>4</sup> Voir Ph. CAPELLE (dir.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005 (Philosophie et théologie).

<sup>5</sup> Hypostase : du grec *hupostasis*, littéralement « ce qui est placé dessous », traduit en latin par *substantia*.

<sup>6</sup> Voir P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1992 (Folio Essais, 302) [1<sup>re</sup> éd., Paris, Plon, 1963 ; 2<sup>e</sup> éd., Paris, Institut des Etudes augustinienes, 1973 ; 3<sup>e</sup> éd., Paris, Institut des Etudes augustinienes, 1989].

<sup>7</sup> A propos de Maître Eckhart, voir notamment A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004 (Problèmes d'histoire des religions, 14) [contributions de : M.-A. VANNIER, S. MILAZZO, H. PASQUA, Y. DE ANDIA, W. WACKERNAGEL, P. GIRE, J. BACQ, J. DEVRIENDT, M. MAURIÈGE, M. GRUBER, R. VALLÉJO, S. KNAEBEL, S. LAOUREUX, L. RICHIR, P. VERDEYEN, Cl.-H. ROCQUET, et H. ROLAND]. Et aussi, B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart*, Paris, Entrelacs, 2004 (Sagesses éternelles).

<sup>8</sup> Ce texte paraîtra dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*.

<sup>9</sup> A paraître dans *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* (R. EDIGHOFFER, A. FAIVRE, et W. J. HANEGRAAFF, éd.).

<sup>10</sup> A paraître dans L. DEVILLAIRS, *Fénelon. Une philosophie de l'infini*, Paris, Cerf (Philosophie et théologie).

<sup>11</sup> MAÎTRE ECKHART, *Les Traités et le Poème*, traduction de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 1996, p. 174 (Spiritualités vivantes).