NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 6 1989

Éveil à soi - Éveil à Dieu dans l'expérience spirituelle d'Henri Le Saux

Jacques DUPUIS (s.j.)

p. 866 - 879

https://www.nrt.be/fr/articles/eveil-a-soi-eveil-a-dieu-dans-l-experience-spirituelle-d-henri-le-saux-140

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Éveil à soi — Éveil à Dieu dans l'expérience spirituelle d'Henri Le Saux

J'ai donné à cette conférence le titre de la traduction française du livre d'H. Le Saux (Abhishiktanānda) sur la prière, dont la version originale anglaise remonte à 1967[1]. La version française *Éveil à soi — Éveil à Dieu, Essai sur la prière*[2], semble être une description appropriée de l'expérience spirituelle d'H. Le Saux qui, à travers un long cheminement vers la profondeur du soi, découvrit toujours plus intensément la profondeur de Dieu. En parlant de l'ascension de l'âme vers Dieu dans un passage caractéristique du livre, il écrit:

> Rien ne peut la contenter, hormis Dieu en soi. Cependant elle n'est pas capable d'y accéder tant qu'elle n'a pas accepté de passer au-delà d'elle-même et de se plonger et de se perdre dans les abîmes mêmes de Dieu. C'est alors qu'elle comprend que le silence est la louange la plus haute et la plus vraie: *silentium tibi laus.* Elle-même n'est plus alors que silence, un silence auquel l'a introduite le recueillement au fond de soi et l'apaisement de son activité intérieure, mais un silence que maintenant l'Esprit fait résonner de la Parole éternelle, un silence tout d'attente, simple regard vers Celui qui est là, simple attention, un éveil[3]...

Le témoignage d'H. Le Saux, d'après ce passage tiré de ce qui a été et reste son œuvre la mieux connue, appartient au domaine de la mystique. Pendant toute sa vie son souci avait été de chercher une symbiose du mystère chrétien avec ce qui représente le sommet de la Sagesse hindoue, l'expérience d'*advaita* (la non-dualité) dont parlent les *Upanishads.* En ceci il reste aujourd'hui encore un modèle — sinon *le* modèle — de ce qu'on a appelé «le dialogue intrareligieux», la rencontre en soi de sa propre foi avec celle d'une autre tradition religieuse, faute de quoi, tout «dialogue interreligieux» avec les membres d'une autre tradition risque de rester abstrait et stérile. Qu'un tel dialogue intrareligieux soit nécessaire, et qu'il

1. ABHISHIKTĀNANDA, *Prayer,* New Delhi, ISPCK, 1967 (1re éd.).
2. H. LE SAUX (ABHISHIKTĀNANDA), *Éveil à soi — Éveil à Dieu.* Essai sur la prière, Paris, Centurion, 1971; O.E.I.L., 1986.
3. *Ibid.*, p. 96.

impose de lourdes exigences à ceux qui y aspirent, H. Le Saux l'explique comme suit:

> Chaque partenaire du dialogue doit essayer de faire siennes, autant que possible, l'intuition et l'expérience de l'autre, de les personnaliser dans son fond, au-delà de ses propres idées et même au-delà de celles à travers lesquelles l'autre essaye de les exprimer et de les communiquer à l'aide de signes fournis par sa tradition. Pour un dialogue sincère il faut que j'atteigne, pour ainsi dire, au plus profond de moi-même l'expérience de mon frère, libérant ma propre expérience de toute excroissance, de sorte que mon frère puisse reconnaître en moi l'expérience de sa propre profondeur[4].

Dans son inlassable effort pour entrer aussi profondément que possible dans l'expérience advaitique de la tradition hindoue, H. Le Saux parle de lui-même comme d'un «sannyasi hindou-chrétien». Les expériences absorbantes et crucifiantes auxquelles il se soumit dans l'espoir de rejoindre «l'autre rive», ou bien — en prenant une autre image qui lui est chère — pour réaliser dans le «fond de son cœur» la non-dualité *(advaita)* avec l'Unique-sans-un-second *(ekam advītiyam)* ont été partiellement décrites dans plusieurs publications qui s'échelonnent au long de toute sa vie[5]. L'importante publication posthume *Intériorité et révélation. Essais théologiques*[6] et, plus important encore, des extraits du journal intime qu'il écrivit pendant tout son pèlerinage spirituel en Inde (1948-1973) sous le titre *La montée au fond du cœur*[7] ont cependant jeté une lumière nouvelle aussi bien sur son expérience spirituelle que sur les problèmes saillants de théologie que cet essai de symbiose entre le mystère chrétien et la mystique hindoue n'a pas manqué de soulever. Il est temps aujourd'hui de tenter une étude d'ensemble des principaux écrits d'H. Le Saux et une évaluation de son effort acharné à maintenir unies, malgré des tensions parfois aiguës, ce qu'il appelait ses «deux fois», la foi chrétienne et la foi hindoue.

Le but de cet exposé est bien plus modeste: je voudrais évoquer l'expérience d'*advaita* telle qu'H. Le Saux l'a comprise en se basant sur l'expérience qu'il en fit lui-même par son contact prolongé avec la mystique des *Upanishads;* ensuite rappeler brièvement son inlas-

4. *The Depth-Dimension of Religious Dialogue,* dans *Vidyajyoti* 45 (1981) 214.
5. Voir surtout *Souvenirs d'Arunāchala: récit d'un ermite chrétien en terre hindoue,* Paris, Épi, 1978; *Gnānānanda: Un maître spirituel du pays Tamoul,* Chambéry, Présence, 1970.
6. Introduction par J. DUPUIS, Sisteron, Éditions Présence, 1982.
7. *La montée au fond du cœur. Le journal intime du moine chrétien-sannyāsī hindou 1948-1973,* Introduction et notes de R. PANIKKAR, Paris, O.E.I.L., 1986.

sable effort pour combiner cette expérience avec le mystère chrétien, en particulier celui de la Trinité et de notre relation interpersonnelle avec Dieu en mystique chrétienne; puis décrire quelques interprétations de son expérience spirituelle proposées dans les publications récentes — encore plutôt rares; enfin signaler quelques questions théologiques fondamentales qu'H. Le Saux, en essayant de faire la symbiose de ses deux fois, n'a pas manqué de soulever.

I. - L'expérience d'*advaita*

Disons, dès le début, que pour H. Le Saux l'expérience d'*advaita* ne se trouve pas dans sa pureté chez les grands théologiens du *Vedānta*, mais dans les *Upanishads*, où elle atteint sa plus claire expression dans deux grands *māhāvākya: aham brahmāsmi* («je suis brahman») (*Bṛhadāraṇyaka upaniṣad*, 1.4.10) et *tattvamasi* («tu es cela») (*Chāndogya upaniṣad*, 6.8.7). Le Saux se méfie des théologiens, qu'ils soient hindous ou chrétiens. Il les accuse soit de durcir la position des voyants, soit de se complaire en de stériles discussions intellectuelles au niveau des concepts — qui, pour lui, font partie des *nāmarūpa* (noms et formes) qui doivent être transcendés — au lieu de se laisser posséder par l'expérience. Shankara lui-même, probablement le plus grand théologien du *Vedānta*, est accusé d'avoir transformé l'expérience mystique d'*advaita* en un monisme théologique.

A la racine de l'expérience d'*advaita* il y a une inlassable recherche intérieure d'éveil à soi, qu'à la suite de l'expérience et de l'enseignement de Sri Ramana Maharshi, H. Le Saux décrit ainsi:

> L'esprit réalise alors et de plus en plus son incapacité de dire «Je suis ceci, cela; celui-ci, celui-là.» Car au moment même où jaillit en moi cette pensée que je suis ceci, cela, celui-ci, celui-là, ce phénomène auquel j'ai tenté comme spontanément de m'identifier dans ma conscience mouvante, a déjà fui loin de moi — et moi, je demeure. L'expérience sensorielle et psychique s'écoule comme un flot continu que rien ne peut arrêter, le flot même de l'évolution inhérent au cosmos. Pendant qu'elle s'écoule, *moi, je suis*, dans un intangible présent: ni je ne change, ni je ne m'écoule avec elle. Tout passe, tout s'écoule, *panta rhei*. Moi, je suis. Que suis-je? Qui suis-je? Point d'autre réponse que la conscience même de ce *je suis*, transcendant à toute pensée. «*Je suis*», et je n'ai point à atteindre ce «je suis». Je ne suis pas un moi à la recherche de moi... Tout ce qu'il reste à faire à l'homme, c'est simplement de se laisser saisir par cette lumière qui sourd du dedans, elle-même insaisissable[8].

8. *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedānta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965, p. 76 s.

L'expérience d'*advaita* à laquelle tend l'homme dans son inlassable recherche intérieure du Soi, peut sans doute se décrire comme une immersion ou plutôt une absorption dans la connaissance que l'Absolu a de lui-même, ce qui se ramène littéralement à voir toute chose du point de vue de l'Absolu. Dans cette position privilégiée de la conscience absolue, toute dualité s'évanouit, car seul l'Absolu est «absolument», l'Unique-sans-un-second *(ekam advitīyam).* De ce point de vue le monde et l'histoire n'ont pas de sens absolu; leur existence appartient au règne du relatif, le *līlā* de Dieu. À cet éveil de l'expérience d'*advaita,* la cohérence ontologique du voyant, limité lui-même, s'évanouit. Son éveil à la connaissance absolue ne laisse plus de place à la conscience subjective du soi en tant que sujet limité du savoir. Ce qui reste c'est la conscience *aham* (Je) de l'Absolu dans l'épiphénomène d'un *śarīra* (corps): *aham brahmāsmi.*

Si cette description est exacte, il est alors clair que l'expérience d'*advaita* implique un effacement drastique de tout ce qui n'est pas l'Absolu: dès que la conscience de l'absolu *aham* émerge chez celui qui sait, celui-ci en est submergé. «Qui connaît et qui est connu?», demande l'*Upanishad.* Il n'est plus d'ego limité qui, face à face avec Dieu, le contemple et lui adresse une prière. Ce qui demeure est l'éveil de celui qui connaît à la conscience subjective de l'Absolu lui-même, non plus quelque connaissance objective de l'Absolu par un soi fini. Dans le processus de l'illumination, par conséquent, le soi humain ouvre la voie au *aham* divin. Voilà quelle est l'exigence radicale de l'*advaita.*

Un texte rédigé pendant un séjour à Gangotri en juin 1964 et corrigé ensuite décrit le contenu de l'expérience d'*advaita* à l'aide de nombreuses images. Il suffit ici de citer le premier paragraphe écrit en forme interrogative:

> Il n'y a pas de place en moi pour Dieu et pour moi à la fois. S'il y a Dieu, je ne suis pas; s'il y a moi, comment Dieu pourrait-il être? Dilemme de l'homme qu'il faut que lui ou bien Dieu disparaisse[9].

H. Le Saux s'engouffre donc volontairement dans cette expérience de l'Absolu. L'expérience devient toujours plus absorbante; bien au-delà des renoncements extérieurs de sa vie d'ermite, elle lui impose le renoncement combien plus radical de son «ego»; et au-delà de celui-là même, le suprême renoncement du «Tu», qu'on adresse à Dieu dans la prière. Il note, dans son *Journal,* quelle nuit

9. Voir le texte complet dans *Intériorité et révélation,* cité n. 6, p. 16-17.

envahit l'âme qui ne peut plus s'adresser à son Dieu dans la prière comme un «je» parle à un «toi». La manière dont il vivait précédemment sa relation à Dieu disparaît; ce qui reste, c'est cette «autre rive», où «je suis» au-delà de tout discours interpersonnel avec Dieu. Seule existe la vérité absolue.

Cela ne signifie pas qu'H. Le Saux n'ait pas mis en question, surtout pendant les premières années de son pèlerinage spirituel, la validité de son expérience d'*advaita*. Certes, la certitude s'affermit progressivement jusqu'à sa plus claire expression dans une phrase écrite dans son *Journal* (11 mai 1972), non sans emphase et enthousiasme: «L'expérience des Upanishads est vraie, *je le sais*[10].»

II. - Expérience d'*advaita* et Trinité chrétienne

L'expérience d'*advaita*, dont la validité s'imposait graduellement, souleva chez H. Le Saux plusieurs questions, parmi lesquelles sa réconciliation avec le mystère chrétien de la Trinité et la mystique chrétienne de la triple relation personnelle avec le Dieu Trine. Bref, c'est la validité des représentations chrétiennes traditionnelles de Dieu, du monde et de l'homme qui sont en question. La Trinité chrétienne, la création et l'homme en dialogue avec Dieu résistent-ils à l'expérience advaïtique? Et en outre, l'histoire a-t-elle la cohérence que lui prête le christianisme? Et que dire de l'événement de Jésus-Christ, considéré comme l'engagement décisif de Dieu dans l'histoire de l'humanité? Le dogme chrétien n'a-t-il pas indûment rendu absolu ce qui en dernière analyse existe seulement sur le plan de la relativité?

Il est impossible de répondre ici à toutes ces questions; encore moins pouvons-nous décrire tous les méandres de la pensée d'H. Le Saux pendant les années où il luttait, non sans «angoisse» — mot que l'on trouve souvent dans son *Journal*, surtout pendant la première période — avec la difficulté de réconcilier sa foi chrétienne et son expérience d'*advaita*. Une chose doit être dite clairement: alors que la synthèse mentale de ces deux expériences semble jusqu'à la fin lui échapper, il reste toujours scrupuleusement fidèle à sa foi et à sa pratique chrétienne. Si la synthèse intellectuelle restait imparfaite, il apprit progressivement à tenir ensemble, dans sa propre vie, ses «deux fois», la foi chrétienne et la foi hindoue,

10. *La montée...*, cité n. 7, p. 425.

même si ce fut en une tension irréductible. En fait, après un long combat intérieur, il recouvra la sérénité par sa détermination même à maintenir les deux expériences. Il ne pouvait renoncer ni à l'une ni à l'autre, ni non plus les nier, quelque évasive que puisse en demeurer la réconciliation théorique. C'est ainsi qu'il écrivait à un ami:

> Le mieux est encore, je pense, de tenir, même en tension extrême, ces deux formes d'une unique «foi», jusqu'à ce qu'apparaisse l'aurore (*Lettre* à O.B., 5 décembre 1970)[11].

Il le dit plus clairement encore à un autre ami:

> De moins en moins, je pense que l'heure soit venue pour découvrir les concepts qui permettent un échange d'expérience entre Orient et Occident... Je crois que l'heure est simplement de se laisser envahir par l'expérience, — par les deux expériences si vous voulez —, et aussi, avec ceux qui participeront à cette disloquante expérience, d'assurer les fondations du dialogue intellectuel ultérieur[12]...

H. Le Saux se convainquit que sa vocation consistait à tenir ensemble les deux bouts sur le plan existentiel et de laisser à ceux qui viendraient après lui le soin d'en faire la synthèse théologique.

Le rapport entre l'expérience d'*advaita* et l'expérience chrétienne, tel que le concevait H. Le Saux, garde donc jusqu'à la fin un caractère provisoire. Montrons rapidement comment a évolué sa pensée au cours des années sur le thème central de la relation entre une rencontre personnelle avec le Dieu Trine et l'éveil de soi à l'identité avec le Brahman suprême.

Un livre important, écrit en français en 1965, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne,* traite ce sujet dans toute son ampleur[13]. Cette œuvre paraît établir un équilibre et une harmonie entre les deux expériences, l'hindoue et la chrétienne, qui se complètent l'une l'autre et s'enrichissent mutuellement. L'*advaita* nous avertit que les relations trinitaires restent bien loin de ce que nous pouvons concevoir à leur sujet. La Trinité chrétienne nous révèle la pluriforme plénitude de l'Unique-sans-un-second. H. Le Saux écrit:

> Tant que l'homme n'est pas encore passé par l'expérience purifiante de la non-dualité de l'être, est-il réellement capable de dire Tu à Dieu? Son Tu à Dieu n'est-il pas alors encore trop sur le modèle du Tu que les hommes se disent entre eux pour être pleinement un Tu de vérité[14]?

11. Cité dans l'Introduction à *Intériorité et révélation,* p. 19.
12. Cité *ibid.,* p. 20.
13. Cité n. 8.
14. *Ibid.,* p. 133.

Ainsi l'expérience chrétienne de la Trinité a besoin de passer à travers le creuset de l'expérience purificatrice d'*advaita*.

Il semblerait que la réconciliation entre les deux expériences s'est ici accomplie: l'expérience chrétienne reste intacte, même dans ses formulations biblique et traditionnelle. La Trinité développe l'*advaita* et l'*advaita* purifie en nous les concepts de la Trinité qui seraient trop humains. En somme, l'expérience chrétienne reste la règle. Le fait est que, plus tard, H. Le Saux lui-même considéra la synthèse qu'il avait tentée dans *Sagesse* comme un essai à laisser dans l'oubli. Il écrit: «En grec impénitent, j'ai trop cherché à penser le mystère, l'Inde. C'est pourquoi *Sagesse* me paraît maintenant tellement dépassée — avec toute la théologie et toutes les gnoses» (21 avril 1973)[15]. La question qui le hante est de savoir quelle valeur on peut, en rapport à l'*advaita*, attribuer aux concepts, qu'ils soient bibliques ou grecs, à travers lesquels s'exprime l'expérience chrétienne. Plus généralement, c'est tout le plan phénoménologique, sur lequel les croyances et les dogmes, les rites et la prière opèrent, qui est en question. Tout cela n'appartient-il pas à la sphère des *nāmarūpa*, utile, sans aucun doute, comme tremplin, mais à laisser en arrière quand l'éveil à soi commence à poindre? L'hindouisme a sans aucun doute, lui aussi, ses *nāmarūpa* et ses mythes; mais la tradition hindoue a sur le christianisme l'avantage d'être consciente du relativisme foncier de tous les mythes, qui appartiennent en fait à l'ordre du *vyavahāra* (manifestation), tandis que le christianisme tend à les «absolutiser», comme appartenant à la vérité finale *(paramārtha)*. Il est donc nécessaire d'atteindre au-delà du mythe l'expérience upanishadique du soi, c'est-à-dire de s'éveiller à l'expérience pure de *l'advaita*.

Qu'arrive-t-il cependant, quand, désireuse de rencontrer l'expérience d'*advaita*, l'expérience chrétienne tente de se défaire de son moule judéo-hellénistique? Malgré certaines pages sur la fondamentale Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit, écrites dans une période ultérieure et moins dépendantes des concepts grecs, une longue note de la dernière partie du *Journal*, où ne manquent pas les accents tragiques, reconnaît les limites de cette tentative:

> L'éveil au mystère n'a rien à voir avec des dogmes de Trinité, Incarnation, Rédemption... C'est tout l'édifice trinitaire qui croule. Car c'est encore *nāmarūpa*. Et tous les efforts pour faire coïncider Brahma = silence = *avyakta* = le Père... restent au niveau du

15. Cité dans l'Introduction à *Intériorité et révélation*, p. 22.

mythos-logos. En fait il est si clair qu'on n'arrive pas à nommer l'Esprit dans une christologie védantine...

Le mystère trinitaire, c'est l'expansion en un magnifique dire, *namā-rūpa,* de cette expérience intime à la fois d'unité, de non-dualité et de relation. C'est la réalisation de l'éternité de ma relation avec mon frère homme, etc.

Mais tenter de donner une nouvelle théologie trinitaire ne mène qu'à des impasses. C'est encore s'enchanter de *mythos,* de *logos.* C'est remplacer *theos* par *theo-logia* et confondre la notion de Dieu avec Dieu.

Tout mon thème de *Sagesse* croule, et dans cet écroulement total, l'éveil (30 février 1973)[16].

Nous pouvons commenter que Dieu se trouve au-delà de tout discours sur lui, même révélé. On ne peut en faire l'expérience que par l'éveil à soi: éveil à soi - éveil à Dieu.

III. - Interprétation de l'expérience spirituelle d'H. Le Saux

Peu de livres ont été écrits jusqu'à ce jour sur l'expérience spirituelle d'H. Le Saux. Cela n'a rien d'étonnant, puisque certains de ses textes importants furent publiés peu après sa mort. Toutefois nous pouvons exposer brièvement deux interprétations qui semblent mériter une attention spéciale, bien qu'elles suivent des voies divergentes, sinon opposées[17].

M.-M. Davy, une spécialiste de la mystique occidentale et orientale, a publié, en 1981, *Henri Le Saux: Swami Abhishiktānanda. Le passeur entre deux rives*[18]. Le sous-titre de ce brillant exposé d'une expérience et d'une odyssée spirituelles évoque le va-et-vient permanent entre les deux traditions, la décision de les maintenir unies, l'incessant effort de les combiner malgré les contradictions apparentes. Le portrait de l'homme, donné par un auteur qui ne l'a jamais rencontré, est si juste que ceux qui l'ont connu sont frappés de son authenticité. Ceci s'explique par le fait que M.-M. Davy a puisé à pleines mains, avant même qu'il soit publié, dans le *Journal,* une œuvre qui, plus que toute autre, révèle la personne telle qu'elle fut et son expérience spirituelle. M.-M. Davy n'hésite

16. *La montée...,* cité n. 7, p. 499 s.

17. On ne prend pas en compte ici les articles. En plus des livres mentionnés on peut consulter: E. VATTAKUZHY, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktānanda,* Bangalore, Theological Publications in India, 1981; *Swami Abhishiktānanda: the Man and his Teachings,* édit. Sr. VANDANA, Delhi, ISPCK, 1986.

18. Paris, Cerf, 1981.

pas à reconnaître dans H. Le Saux un mystique authentique du calibre de Maître Eckhart, avec cette différence qu'il atteint aux mêmes sommets en passant par l'expérience de l'*advaita*. Avec une grande acuité elle institue entre les deux mystiques un rapprochement significatif: la même expérience crucifiante de purifications successives, la même unification et illumination finale. À cette lumière, les problèmes théologiques que soulève l'expérience des deux hommes sont dans un certain sens surmontés, du moins pour eux, même s'ils continuent à se poser pour le théologien et l'interprète. M.-M. Davy ne s'y attarde pas longuement. Elle se contente d'écouter et de citer.

À propos du mystère de l'intériorité ou de l'expérience de la profondeur qui dévoilent le mystère du Dieu caché, elle commence par tracer un frappant parallèle entre H. Le Saux et Maître Eckhart:

> Toute comparaison est éphémère. Cependant, si on devait rapprocher Henri Le Saux d'un autre mystique chrétien, il conviendrait de nommer Maître Eckhart... Le choc qu'il provoque est récusé. L'inusité fait peur, l'usage des paradoxes inquiète, le dénuement provoque le vertige. Les propos d'Henri Le Saux, devenu Swami Abhishiktānanda, risquent aussi d'étonner. Quant à ceux qui, séduits par le mystère du dedans, s'engagent dans la voie du silence, ils trouveront un frère aîné, un compagnon de route, une stimulante émulation[19].

Le parallèle devient ensuite plus explicite sur le point précis de l'immersion totale dans la profondeur, sans laquelle, selon les deux mystiques, la plénitude de l'illumination ne peut être atteinte.

> Il arrive un instant où il importe de surmonter toute peur, toute angoisse, et de plonger. D'où la nécessité de couper auparavant les différentes attaches, afin d'être libre pour s'engouffrer totalement dans le fond sans fond. Selon Eckhart, le mouvement par lequel la partie supérieure de l'âme atteint son fond originel *(grunt)* est comparable à une «percée». Celle-ci donne accès à l'Un sans nom et sans mode. Auparavant, on pouvait en pressentir la présence. Soudain, elle apparaît.
>
> L'engouffrement exige de tout donner, de tout offrir, et aussi de tout perdre et, par conséquent, d'être entièrement démuni, pauvre et nu. Citant un texte évangélique, *perdere animam suam*, Henri Le Saux ajoute: «Ne pensez pas alors la retrouver, il faut que votre perte soit sans retour, sans rétention de la moindre corde que ce soit quand vous vous laissez glisser dans l'abîme.» Peu d'hommes rencontrent Dieu, car très rares sont ceux qui, capables de plonger dans leur fond, tentent cette aventure. Or «tant que l'on n'est pas rentré en cette source au-dedans de soi, d'où naît l'altérité elle-

19. *Ibid.*, p. 11.

même, on n'a rien compris à Dieu, on adore seulement l'idole que l'on s'est faite»[20].

Eckhart, pour utiliser sa propre terminologie, distingue entre Dieu *(Got)*, trinitaire et personnel, et la divinité *(Gotheit)* transpersonnelle, la suressence, dans l'unité absolue de laquelle toutes les distinctions s'évanouissent, mais qui est le principe unique des processions trinitaires. Pour lui la divinité est l'essence divine absolue, au-delà de toute détermination et relation, et dont on ne peut affirmer qu'une chose, qu'elle est unité pure; le Dieu trinitaire, d'autre part, est la divinité en tant qu'en sa surabondance elle donne origine à la multiplicité et à la relation. Les personnes trinitaires procèdent de l'unique essence divine et y reviennent éternellement. «Sa notion de l'unité divine est si radicale et absolue qu'elle entraîne ainsi à relativiser les processions trinitaires et à placer la Déité par delà la Trinité, dans l'Un sans relation et sans mode[21].» Selon l'interprétation de M.-M. Davy, qui se sert d'une autre terminologie empruntée à la tradition mystique hindoue, l'expérience spirituelle d'H. Le Saux, bien qu'elle ne soit jamais thématiquement élaborée ou construite en synthèse théologique, incline en fait dans la même direction. La différence entre le Maître rhénan et le *sannyāsī* hindou-chrétien est que ce dernier atteint le sommet de l'Unique qui est au-delà de toute représentation de lui-même à travers la médiation de l'expérience d'*advaita* de l'Unique-sans-un-second *(ekam advitīyam)*.

Mais la mystique d'Eckhart n'a pas été sans poser des questions; il n'est pas étonnant que l'expérience spirituelle d'H. Le Saux — dont l'authenticité n'est en aucune façon mise en doute — soit aussi sujette à caution de la part des théologiens, quand ils veulent l'interpréter critiquement d'un point de vue théologique[22]. Dans un livre récent, *Dieu, le temps et l'être,* Ghislain Lafont consacre toute une section aux essais théologiques réunis dans *Intériorité et révélation*[23]. La section du livre intitulée «L'expérience et le discours: les orientations d'H. Le Saux dans *Intériorité et révélation*» concerne surtout la manière dont il conçoit la relation entre expérience spirituelle et discours théologique. Il accentue justement

20. *Ibid.*, p. 124.
21. B. BARZEL, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme: Çankara et Eckhart,* Paris, Cerf, 1982, p. 75.
22. J'ai moi-même soulevé des questions concernant surtout le sens de l'histoire et l'événement sauveur en Jésus-Christ, dans l'Introduction à *Intériorité et révélation,* p. 11-34.
23. Gh. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être,* Paris, Cerf, 1986, p. 295-307.

la primauté de l'expérience, mais ne sous-estime-t-il pas la médiation des concepts et en particulier le discours théologique dans lequel l'expérience a été forgée dans la tradition chrétienne? S'agissant de l'expérience de Dieu, H. Le Saux cherche à travers la médiation de la spiritualité hindoue une pure expérience de Dieu — qu'il appelle le Père-en-lui-même, *ho theos* —, pure Déité au-delà de la médiation du Verbe et de l'Esprit. Lafont décrit ainsi cette recherche:

> Dès son origine, l'homme est habité par une sorte d'intuition spirituelle de soi, au niveau de la plus grande profondeur, là où il est en unité avec Dieu et avec tout. Mais, pour réelle qu'elle soit, cette intuition est enfouie dans la conscience et doit être éveillée... Les types de langage (mythes, symboles, concepts...), les voies de purification (cultes, lois, service...), les stades de civilisation et les formes doctrinales, tout prend sens à partir de l'*éveil* qui amène l'intuition primitive à sa perfection d'expérience totale — celle-ci défiant toute nomination, sinon peut-être le «Je suis», où se retrouvent, comme en leur cœur commun, les traditions religieuses, spécialement biblique et hindoue... C'est à partir de cette dynamique spirituelle et cosmique à la fois qu'il faut entendre et interpréter les paroles et les formes *(namārūpa)* de la doctrine. Celles-ci trouvent leur signification dans leur dépassement, jusqu'au moment où DIEU (la déité pure de celui que nous appelons Père, dans une désignation limite qui ne peut être pensée directement, mais se dévoile au cœur) sera «tout en tous»[24].

Lafont fait remarquer qu'une expérience plénière, aussi entourée soit-elle par le silence, n'en est pas moins nécessairement soumise à une interprétation verbale, car entre l'expérience et les paroles, aussi inadéquates qu'elles puissent être, il n'y a pas solution complète de continuité. Ainsi au point d'arrivée d'un itinéraire spirituel qui vise à l'expérience ineffable de «l'Unique-sans-un-second», celle-ci ne sera pas vécue de la même manière et probablement ne sera pas identique à celle qui a emprunté le chemin d'une autre tradition mystique. Le «problème théorique de la relation entre les mots et l'expérience» n'est toutefois jamais réellement considéré. L'affirmation maintes fois répétée que les concepts sont absolument inadéquats à rendre l'expérience dans sa pureté et sa simplicité ramène implacablement H. Le Saux au-delà du langage, à la source de son exaltante expérience. Cette attitude n'est pas évidente; elle représente déjà en soi une «position théorique», liée à une interprétation de type apophatique, qui est ouverte à la discussion. Toute tradition apophatique se trouve face à ce dilemme:

24. *Ibid.*, p. 302 s.

> Si les «noms divins» ne disent pas *vraiment* Dieu, ou bien la révélation évangélique est provisoire, tout autant que ce dont elle parle (de sorte que théologie trinitaire et christologie seront eschatologiquement abolies), ou bien elle ne l'est pas, mais il est alors extrêmement difficile d'articuler le non-langage mystique, le langage de l'*itinerarium mentis,* et celui du fondement christologique et trinitaire tant de l'expérience que de l'itinéraire[25].

H. Le Saux semble opter pour la disparition finale de toute distinction, la «non-altérité essentielle» de Dieu, par rapport à l'homme et au cosmos. L'éveil au «Je suis», dont le Christ est le paradigme, réintègre toutes choses en Dieu. Les paroles humaines, même les plus vraies, n'ont qu'une valeur propédeutique. «Dans la mesure où elle stabiliserait spéculativement une 'distance' entre Dieu et l'homme, l'analogie serait un obstacle sur le chemin d'unité avec Dieu que parcourt l'homme. C'est bien pourquoi elle ne saurait avoir lieu[26].» Par conséquent, en dernière analyse, H. Le Saux prend à partie l'analogie dans le discours théologique, comme étant un obstacle sur le chemin de l'unité qui conduit l'homme à Dieu. Il s'ensuit que la distinction entre Dieu et l'homme, la Trinité et l'histoire, reste au-delà de toute expression théologique.

Conclusion

Ma conclusion n'en sera pas une. Nous avons examiné deux interprétations de l'expérience spirituelle et mystique d'H. Le Saux qui a trait à l'éveil à soi - éveil à Dieu. Toutes deux sont également respectueuses de l'expérience elle-même, à laquelle une incontestable sincérité donne un cachet certain d'authenticité, qui la place au-dessus de tout soupçon. Elles sont toutefois très divergentes. Apophatisme mystique ou kataphatisme théologique; unité advaitique ou communion personnelle; unité qui abolit les distinctions ou communion qui croît en proportion directe avec les distinctions elles-mêmes; l'histoire comme épiphénomène relatif ou avec une cohérence ontologique — telles sont certaines dichotomies que la ferme détermination d'H. Le Saux de tenir ensemble les deux bouts de la chaîne n'a pas réussi, comme d'ailleurs il le savait lui-même, a surmonter sur le plan théologique et rationnel. Sa vocation, comme nous l'avons vu, n'était pas de faire une synthèse intellectuelle,

25. *Ibid.,* p. 305.
26. *Ibid.,* p. 307.

qu'il laissait à d'autres. S'est-il trompé en pensant qu'elle était possible? Peut-être. Quoi qu'il en soit, sa grandeur est ailleurs. Elle consiste à avoir vécu sur le plan existentiel de sa propre vie la symbiose des deux traditions, chrétienne et hindoue, devenues toutes deux parties de lui-même, dont il ne pouvait plus se séparer et qu'il ne pouvait pas nier. Sa fidélité à toute épreuve envers ses deux fois, ou mieux, comme il le dit lui-même, aux deux formes de sa foi unique, en fait une figure prophétique en un temps où «le mariage entre l'Orient et l'Occident», surtout la rencontre du mystère chrétien et de la mystique hindoue — sans ambiguïté et en respectant pleinement les différences — commence à se faire sentir comme une nécessité. Son expérience trace le chemin pour une théologie désirée du dialogue interreligieux, basée sur une rencontre existentielle des fois religieuses.

I-00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Jacques DUPUIS, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — Pendant les 25 ans qu'il vécut en Inde, Henri Le Saux a tenté de faire la symbiose entre le mystère chrétien et l'expérience d'*advaita* qui représente le sommet de la sagesse hindoue. *Éveil à soi — éveil à Dieu,* titre d'un essai sur la prière, exprime bien cet effort. L'article décrit l'expérience d'*advaita,* telle qu'Henri Le Saux l'a vécue et comprise. Il montre ensuite comment le moine hindou-chrétien a tenté, non sans hésitations ni sans heurts, de tenir ensemble ses «deux fois», alors même qu'au niveau mental leur synthèse sembla lui échapper jusqu'à la fin. L'article analyse enfin l'interprétation de l'expérience spirituelle d'Henri Le Saux proposée récemment par M.-M. Davy d'une part, et Gh. Lafont d'autre part.