NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 4 1979

À propos de l'actuel «retour» de techniques psychosomatiques en vue d'une oraison contemplative chrétienne

Jean-Dominique ROBERT (op)

p. 510 - 540

https://www.nrt.be/fr/articles/a-propos-de-l-actuel-retour-de-techniques-psychosomatiques-en-vue-d-une-oraison-contemplative-chretienne-1042

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

A propos de l'actuel « retour » de techniques psychosomatiques en vue d'une oraison contemplative chrétienne *

Ce dont il sera question dans ces pages sans prétention scientifique aurait gagné à être replacé dans un contexte plus général : celui de l'ensemble des mutations profondes qui s'accomplissent actuellement dans tous les champs et dans tous les milieux, particulièrement en anthropologie (au sens *philosophique* du mot). Dans un dialogue évident avec les phénoménologies ou les sciences de l'homme, cette discipline a réalisé en effet une transformation considérable, en remettant en cause les traditions que l'on groupe grossièrement sous des vocables comme *idéalisme* ou *spiritualisme*, opposés à *matérialisme*. L'effort de plusieurs anthropologues contemporains consiste de fait à réunifier l'humain en montrant combien est indissociable ce qui était appelé *corps* et *âme*, ou *chair* et *esprit*. Le physico-chimique et le biologique, dans l'homme, sont si étroitement unis au psychique, au mental et au sociologique que, à certains égards et à condition de le bien comprendre, on doit dire que les seconds ne peuvent exister sans des rapports étroits avec les premiers, par lesquels ils sont *nécessairement conditionnés*.

Il n'est pas dans nos intentions de développer ici ces considérations. Elles resteront, cependant, comme la toile de fond des remarques et réflexions qui vont suivre. Nous indiquerons seulement, en fait de repère révélateur, une pensée comme celle de Merleau-Ponty ou de Gabriel Marcel [1]. Le corps humain n'y a rien à voir

* Après lecture du texte que je propose, un confrère m'a fait remarquer que des non-initiés à l'histoire des religions (et, particulièrement, à celle des différences *très grandes* qui existent entre les multiples formes de « procédés psychosomatiques » visant à une certaine unification et simplification de soi) risquent de tout « mélanger » : zen, yoga, hésychasme, etc. Que mon lecteur sache donc qu'il n'est pas question de présenter dans ces pages une histoire de ces « méthodes », ni d'essayer de montrer ce que chacune a de très spécifique. Au contraire, notre effort tend à désigner ce qu'il peut y avoir de *commun* entre : 1° le message *écrit* d'un auteur qui ne pratique ni le zen ni le yoga, et qui n'est pas hésychaste (l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance* dont il sera amplement question) ; 2° le « témoignage » ou « message » qui nous vient de l'iconographie d'Extrême-Orient, où règne la pratique du yoga ; 3° certains éléments du zen. L'important dans tous ces cas étant de montrer qu'une certaine visée de « Transcendance », qu'un certain *rapport* au « Tout-Autre » (quels que soient son nom et sa nature) tentaient de se réaliser par le *truchement* d'un retour vers soi-même, impliquant la « simplification » et l'« unification » de soi : celles-ci étant donc la « route » vers l'*Ailleurs de soi*.

1. **Pour aborder aisément les thèmes anthropologiques marcéliens et leurs implications d'ordre éthique, religieux et proprement chrétien, on ne peut suivre**

avec l'*objectivation* que peuvent et doivent en faire certaines sciences, pour leur propre compte. Dans une anthropologie de type philosophique, comme celle de Marcel par exemple, il s'agit d'un esprit incarné, de telle sorte que le *corps propre* n'est pas de l'ordre de l'*avoir* mais de l'être : « je suis mon corps », comme « je suis mon esprit », les deux étant ainsi tellement faits l'un pour l'autre qu'une situation comme celle de la mort apparaît intolérable. Quand on aime vraiment, on dit à l'autre : « tu ne mourras pas pour toujours » ; « tu restes dans le monde mystérieux des supervivants ».

Nos réflexions seront donc guidées par de telles certitudes. Elles nous permettront de mieux comprendre le pourquoi du renouveau actuel de techniques psychosomatiques. Car celui-ci est, entre autres, le résultat des changements qui se réalisent, depuis quelques décennies, dans les mentalités occidentales.

Qu'il existe, depuis les temps les plus anciens, dans les Eglises chrétiennes, ce que l'on pourrait appeler : des « techniques » de méditation ou de prière, des espèces de « recettes », de type parfois *psychosomatique* (pensons à l'hésychasme), personne ne le mettra en doute. Par ailleurs, qu'il puisse y avoir un rapport de « similitude » et des « convergences » — dont il faudrait évidemment montrer aussi les différences qu'elles comportent — entre les dites « techniques » et « recettes » « chrétiennes » et leurs « homologues » dans des régions et des traditions fort éloignées, à tous égards, du christianisme, c'est également là ce qu'il serait fort difficile de mettre en doute aujourd'hui. Il suffit de penser à l'Inde et à l'influence, plus générale encore, exercée dans tant de pays par le bouddhisme.

Discernement nécessaire

Laissant ici de côté ce qui fait le propre des contenus de méditation ou de prière — chaque fois spécifiques, évidemment —, et nous fixant exclusivement sur ce que l'on pourrait appeler les *conditionnements* psychosomatiques (postures, répétition de mots, etc.) de la méditation et de la prière, il faudrait chercher à mieux voir en quoi des rapprochements sont possibles et ce sur quoi il importe alors d'insister, afin de ne pas tomber dans un confusionnisme ou un syncrétisme parfaitement inacceptables en *théorie* et profondément dommageables dans la *pratique*.

---

de guide plus averti que le P. Roger TROISFONTAINES, dans son travail, fort loué par G. Marcel lui-même, *De la philosophie à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vol., Louvain, Nauwelaerts - Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1953 ; 2e éd. 1968 (avec Bibliographie annexe de 1954-1966 et un très précieux index des thèmes).

Pour être plus précis, prenons un exemple : le yoga. Il est évident — et tout homme peut le reconnaître pour peu qu'il soit informé — qu'il y a un monde (malgré la liaison interne qui les soude dans la pensée des créateurs) entre, d'une part, tout ce qui est impliqué de réflexions, de techniques proprement mentales et imaginatives dans le yoga total, au sens plénier du mot, et, d'autre part, le simple *Hata Yoga*, appelé fort souvent chez nous le *yoga corporel*. Il est clair en effet, qu'en Occident on est parvenu à une désacralisation et à une sécularisation indéniables du yoga corporel ; cela d'une manière qui répugne au « puriste », resté au contact des religions spécifiques où le yoga est encore à l'œuvre de façon concrète et traditionnelle.

Quoi qu'il en soit, certains psychothérapeutes ou techniciens de la relaxation *se servent* (le mot est juste) du yoga ; ils l'emploient à des fins particulières, purement médicales ou psychologiques : garder ou rétablir un équilibre humain, nécessaire en affaires comme dans la vie quotidienne, à une époque où l'on est particulièrement victime de « stress », créateurs d'angoisses et pourvoyeurs d'asiles ou de cliniques psychiatriques. Dès lors, le yoga est mis sur le même pied que le *training autogène* de J.-H. Schultz ou la méthode des « sensations pures » du Dr Vitoz ; ils peuvent rendre des services analogues [2].

Par ailleurs, se sont multipliés, depuis quelques années, des milieux ou centres *chrétiens* et s'est développée toute une littérature où yoga et zen sont promus et recommandés, en tant que techniques de prière et de méditation *chrétiennes* [3]. Or, c'est ici, évidemment, que les confusions risquent d'être le plus dommageables. Il importe donc de situer nettement la valeur, la portée et le rôle véritables de semblables techniques, importées d'Asie. Certes — et à juste titre —, on pourrait prétendre qu'en tout cela on ne fait

2. *Le Training autogène*, Paris, PUF, 1968.

3. La littérature du sujet est déjà énorme. A titre d'exemples, mentionnons ici : *Méditation dans le christianisme et les autres religions*, Rome, Gregorian University Press, 1967. — Des revues comme *La Vie spirituelle* et *Le Supplément* sont revenues déjà plusieurs fois sur le sujet ; citons la livraison récente, qui n'est pas la moins révélatrice : *Albert Besnard. Frère Prêcheur* (*VSp*, 1978, n. 627-628 ; voir p. 740-815). — Dans *NRT*, 1972, 384-399, voir l'article de J. MASSON, *Le chrétien devant le Yoga et le Zen*, avec ses indications bibliographiques ; dans *Axes* XI/1 (oct.-nov. 1978) 3-13, de H.U. VON BALTHASAR, *Une méditation-trahison*.

Moins connus du public, les noms d'Anawati et de Gardet devraient inciter le lecteur exigeant à lire une excellente approche des techniques de prière et de méditation dans la tradition mystique musulmane, avec rapprochement des autres traditions, chrétiennes ou asiatiques. Voir G.C. ANAWATI & L. GARDET, *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expérience et technique*, coll. *Etudes musulmanes*, VIII, Paris, Vrin, 1976 ; particulièrement « Les expériences sufies », p. 77-124, et « L'expérience du ' dhik '. Méthode ou technique », p. 187-280. La nomenclature « Ouvrages et articles cités », p. 295-303, offre des références

que renouer vitalement avec de vieilles traditions connues depuis longtemps en terre de chrétienté. Pensons à l'hésychasme auquel nous avons fait allusion plus haut. Reste toutefois l'inévitable et compréhensible interrogation : pourquoi, en quoi et jusqu'où demander à l'Asie une inspiration et des emprunts en un tel domaine ? Or cette question ne pourra vraiment être *comprise,* dans son sens profond, et résolue, au moins théoriquement, que si l'on ne perd pas de vue une distinction ici capitale, comme elle l'est d'ailleurs en d'autres matières. Il s'agit de celle que l'on doit poser entre, d'une part, une activité humaine *totale,* de type esthétique ou religieux, et d'autre part, ses *nécessaires, inévitables conditionnements.* Ceux-ci — on le sait — reposent sur le fait que l'homme est un *esprit incarné* et que ses activités les plus apparemment « éthérées » impliquent des structures et des fonctionnements qui sont de l'ordre du corps. Evidemment, il ne s'agit pas alors du seul corps, en tant qu'objectivité et appréhendé dans ses éléments physico-chimiques, mais d'un *corps-animé,* c'est-à-dire le corps agi par la personne « qui est son corps », selon l'expression de Gabriel Marcel.

Reste que de tels conditionnements « psychosomatiques » des activités dites « spirituelles » (art, religion, amour, etc.) sont précisément *repérables* et *mesurables* par des sciences qui possèdent des techniques de détection desdits conditionnements. Ceux-ci vont des données physico-chimiques aux données de l'éthologie et du comportement jusqu'à celles de la psychanalyse. Toutefois, le propre de cette dernière est de détecter des conditionnements dans l'ordre de l'*imaginaire* et du *symbolique,* par des « techniques » profondément différentes de celles de sciences comme la biologie, la psychologie du comportement ou l'éthologie (celle de Lorentz par exemple).

Usage chrétien des techniques

Le lecteur nous permettra, à présent, de parler de façon personnelle parce que, sans une certaine expérience *pratique* du yoga dit *corporel,* durant des années, je ne serais probablement jamais parvenu à bien saisir en quoi il peut y avoir *convergence ;* en quoi il peut y avoir *divergence* entre — disons — l'utilisation du yoga « ailleurs » qu'en son lieu propre, et ce qui peut et doit faire le

---

bibliographiques précieuses, tant du point de vue historique que du point de vue des problèmes philosophiques et théologiques impliqués par la reviviscence actuelle de techniques de méditation ; elle renvoie aussi aux ouvrages classiques de Lacombe, Maréchal, Massignon, etc. sur la contemplation « naturelle » de Dieu, dont nous dirons un mot plus loin.

Voir également M. DE CERTEAU, art. *Mystique,* dans *Encyclopaedia Universalis,* vol. 11, 1971, p. 521-526, où le « phénomène » mystique est replacé brièvement dans la totalité de ses implications sociales, psychosomatiques, etc. Plus approfondie et détaillée, l'*Encyclopédie des mystiques,* Paris, Laffont, 1972 : reprise en édition de poche, 2 vol., Paris, Seghers, 1977.

spécifique de son usage chrétien, en vue de la prière ou de la méditation.

La lecture des auteurs dits « spirituels » et des mystiques montre fort bien, à celui qui est coutumier de cette lecture, et donc « familiarisé » avec les auteurs en question, que tous ont, de façon plus ou moins nette, plus ou moins explicite, plus ou moins détaillée et compliquée (depuis les « Petites philocalies du cœur », jusqu'aux *Exercices* de saint Ignace, et au-delà), leurs « méthodes », leurs « recettes ». La chose apparaît peut-être de façon plus généralisée et plus particulière si l'on considère la manière dont il est question de « se mettre en la présence de Dieu », selon l'expression classique à une certaine époque. On pourrait en effet tracer un chemin qui va, par exemple, de saint Augustin jusqu'à Bossuet (et plus loin) et où mention est faite de la nécessité de se « reprendre » en main, de « rentrer » en « soi », et, à cet effet, de faire *silence* : première condition de la prière. Un silence qui n'est pas purement mental, mais qui implique aussi un temps d'arrêt, de pause : on suspend le travail, on délaisse ses tâches quotidiennes, on se met à genoux ou non, peu importe, mais, en tout cas, on prend une *attitude corporelle* « convenable », c'est-à-dire propre à laisser *Anima*, comme aurait dit Claudel, « vaquer à ses affaires » !

Toute la tradition chrétienne est remplie de la nécessité d'une certaine « concentration » — ce qui ne signifie ni « tension » ni « contension », mais bien une espèce de « retour » à la *source*, au *centre* de soi-même ; une « simplification » qui, loin de conduire à un vide *négatif*, est tout entière polarisée par la volonté d'entrer au contact positif d'une Présence à laquelle il faut laisser « de la place » et « la parole ».

On comprend que, dans de telles conditions, appel puisse être fait et ait été fait à des recettes ou techniques d'ordre psychosomatique, pour les raisons évoquées plus haut. On comprend aussi que d'autres religions que la chrétienne aient eu aussi les leurs et que, de par la fusion des civilisations actuelles, dans l'ordre du savoir, des arts, etc., de telles techniques soient entrées en rapport et parfois *en concurrence* avec celles qui avaient encore cours aujourd'hui en terre chrétienne ; d'autant plus, répétons-le, que l'on pouvait se justifier par le rappel des techniques d'Eglises chrétiennes fort anciennes, éminemment respectables.

Malentendus à éviter

Ainsi donc le tout est de savoir ce qu'il est opportun ou souhaitable de *librement* emprunter à ces techniques (facilement qualifiées de « païennes ») sans encourir le péril de confusion théorique et de perturbation mentale dans l'ordre de la pratique.

Je crois, pour l'avoir expérimenté, qu'une certaine discipline du yoga corporel est parfaitement susceptible de rendre service : je la considère alors comme une sorte de libération corporelle des contractions et inhibitions multiples dont le corps humain est le siège dans nos vies trépidantes et trop nerveuses. Il y a là un essai de rétablissement d'équilibre, où la respiration et les poses « décontractées » jouent un rôle évident. Une certaine manière de s'asseoir sans être tendu et en respirant de façon simple, mais sans artificialité ni complication, peut apaiser le corps, *et donc l'âme avec lui,* puisqu'ils ne font, à certains égards, qu'un : « corps animé », ou, si l'on préfère, « esprit incarné ». Pensons encore une fois à Gabriel Marcel ou à Merleau-Ponty !

Ces « techniques », en tant que telles, sont *indifférentes en soi* au but que l'on poursuit : se calmer, renouveler son équilibre ou prier. Si on le fait dans ce dernier but, il faut toutefois *absolument* se rendre compte qu'il ne s'agit là que des techniques de conditionnement : des « préparations » à la prière ; des « moyens » (je n'aime pas ce mot) qui permettent, dans la simplification de l'esprit, de viser Dieu, de tendre vers Lui. Et c'est alors qu'il importe de ne jamais oublier que le vrai « Moteur » de la prière ou de l'oraison, c'est l'Esprit même de Dieu. Là est la Cause indispensable qui conduit ou meut vers Dieu et permet de réaliser avec Lui le contact d'une Présence. Or, cela, ajouté au reste, remet déjà bien des choses en place. On évite de tomber (comme je l'ai parfois constaté dans des conférences ou des écrits) dans cette espèce d'automatisme de la présence : faites ceci, faites cela ... et Dieu viendra ! C'est, évidemment, donner dans le panneau d'une sorte de « magie » où le dispositif technique de « captation » de l'Esprit est si bien agencé qu'il tourne infailliblement : Dieu est pris à notre jeu !

Certains lecteurs me diront : vous exagérez ! Je ne le crois pas, car si des auteurs ou conférenciers n'en sont peut-être pas là, eux-mêmes, leur façon de parler des « recettes » qu'ils offrent à leur public conduit, *plus souvent qu'on ne le croit,* à des aberrations, puis, chez certains, à des rejets, et pour finir à une suspicion désabusée à l'égard de tout ce que l'on « raconte » sur la méditation et la présence de Dieu.

Rapport entre techniques et Présence

Ce qui précède étant posé — ou mieux : rappelé —, il s'agirait pour nous de mieux dégager quelques questions importantes — cruciales même —, à l'heure présente, pour des raisons qui apparaîtront de mieux en mieux et que les réflexions faites jusqu'ici permettent déjà de soupçonner. Ainsi : quel rapport exact peut-il y avoir entre, d'une part, les techniques du yoga ou du zen et

d'autre part, une *Présence* — une présence indubitable de Dieu ou du Divin — dont des religions restées fidèles à ces techniques donnent encore la preuve, actuellement, et dont l'histoire des religions et des mystiques est indubitablement le témoin ?

Il est clair que pareille question ne peut se poser qu'en prenant, alors, yoga et zen comme techniques de *méditation* et non dans leur simple emploi plus ou moins « sécularisé ». Car le résultat escompté n'est plus de l'ordre du pur et simple équilibre corporel ou psychique, comme pourrait le conférer le *training autogène* de Schutz. On ne cherche pas une simple « relaxation », en vue d'une reprise plus détendue de la vie de travail et des activités quotidiennes de l'homme. Ce qu'on poursuit dans notre cas, c'est un type d'*unification de soi-même,* en vue d'une *saisie plénifiante.* Disons ici, pour rester discret : « une espèce de pacification de l'esprit visant un *contact* avec une « réalité » unificatrice, source de paix et de joie ». Le tout étant mis ici *sans majuscule,* afin de ne pas généraliser et précipiter indûment la recherche. La dite « réalité », en effet, pourrait fort bien être : *soi-même,* « saisi à sa propre source », et *comme en suspens de toute multiplicité d'idées ou d'activités.* Ce pourrait être aussi, *par le truchement même de cette autosaisie de soi par soi,* la recherche d'un « ailleurs de soi ». Or, à son tour, cela peut être : soit quelque chose de très proche de la vision de soi *uni et comme perdu dans la Nature* (de façon plus ou moins esthétique ou panthéistique), soit le « passage » vers un « Ailleurs » : un « Ailleurs » *englobant Soi-même et la Nature,* et dont les noms de *Dieu* ou de *Tout Autre* pourraient indiquer la qualité véritable.

L'éventail *doit* rester ouvert puisqu'aussi bien l'histoire des religions, des mystiques, des gnoses ou des arts, ainsi que celle de la psychologie religieuse, nous offre indubitablement de telles possibilités dans leurs *réalisations concrètes,* lesquelles ne peuvent aucunement se confondre, mais *non plus* se voir *séparer* les unes des autres [4]. Le concret en effet ne répond pas à nos classifications et

4. Il ne paraît pas inutile de donner ici des références à certains types extrêmement divers de contact avec un « ailleurs » de nature profondément différente. Il s'agit d'exemples qui nous ont paru symptomatiques ; on pourrait en évoquer mille autres. (Les premiers se rapportent aux problèmes d'ensemble.) *Croyants sans frontières,* Paris, Buchet-Chastel, 1975 (ouvrage collectif, avec contribution de M.-M. Davy, « Histoire et pensée des questions sur la divinité », p. 19-57). — M.-M. Davy, *Itinéraire spirituel. A la découverte de l'intériorité,* Paris, Epi, 1977 (lire en particulier « Au-delà de Dieu », p. 79-94). — O. Rabut, *L'expérience religieuse fondamentale,* coll. *L'actualité religieuse* (Dominicains, La Sarte-Huy), 28, Paris-Tournai, Casterman, 1969. — G. Morel, *Questions d'homme,* coll. *Présence et pensée,* 3 vol., Paris, Aubier, 1976-1977 ; voir le vol. 2, *L'autre.* — J. Breton, *De l'expérience de l'être à l'écoute de la parole,* dans *Le Supplément,* 1977, n. 123, 507-521 : compte rendu de l'ouvrage de K.G. von Dürckheim, 1973 (trad. par C. de Bose, *L'homme et sa double origine,* Paris, Cerf, 1977). — J. Bruno, *L'extase et ses voies d'accès,* dans *Critique,* 1967, n. 241, 555-568. — H. Bourgeois, *Signification culturelle de la mystique,*

à nos distinctions, bien que celles-ci s'imposent dans la recherche théorique. Elles restent d'ailleurs des plus utiles, tant dans le discernement de certains faits ou phénomènes que dans la pratique judicieuse des voies d'approche de la pacification et de l'unification de soi que l'on désire employer, *Distinguer pour unir,* aurait dit Maritain.

Un invariant humain

Ceci dit, ce que nous voudrions *tenter* pour commencer, et ce qui nous tient d'ailleurs le plus à cœur dans les pages que nous proposons ici à la réflexion critique des lecteurs, c'est de montrer qu'un certain « retour vers soi-même », impliquant donc un *retrait « du reste »,* est un des *facteurs essentiels,* une espèce de *condition de possibilité normale* et, donc, une sorte d'*invariant humain* qui est toujours impliqué dans la poursuite du divin ou de Dieu, dans quelque lieu et à quelque époque que nous puissions la détecter.

Certes, quand nous pensons à une universalité dans le temps et l'espace, nous nous rendons bien compte que le type même de technique d'unification en jeu ne sera pas nécessairement du genre yoga ou zen ; c'est trop évident. L'histoire des religions et des systèmes ne nous prouve-t-elle pas, en effet, que l'unification et la *sortie de soi* relèvent de techniques *profondément différentes,* telles la danse, le rythme, la répétition de paroles, les multiples « recettes », enfin, que l'on voit proliférer chez des peuples sans écriture ? La sortie de soi chamanique et les transes où l'on se voit chevauché par un « autre », sont des faits. Mais ce n'est nullement à eux que nous voulons ici faire allusion. D'ailleurs, la seule ressemblance, le seul trait *commun* de tels faits avec des techniques comme celles du zen ou du yoga (qui sont, à certains égards, à leurs antipodes), c'est une recherche d'*unification,* avec sortie de soi pour entrer en contact avec un « ailleurs ». Et, comment ne pas se rappeler ici *L'âme et la danse* de Paul Valéry : « J'étais dans mon tourbillon » dit la danseuse, perdue en lui, devenue lui !

On sait comment (et avec quelle subtilité parfois) les éléments et implications d'une saisie du divin et de Dieu, hors du christianisme et d'Israël, par ce que l'on appelait les « mystiques naturelles », ont été étudiés, discutés. Que de polémiques passionnantes et, d'ailleurs, passionnées, autour d'œuvres de première grandeur : celle d'un Père Maréchal, surtout, cet éminent jésuite dont la pensée vit encore en plus d'un chrétien. Et que dire des approches

---

dans *Economie et humanisme,* 1975, n. 122, 48-56. — Très caractéristiques, les ouvrages, récemment traduits en français, d'Alan WATTS, *L'envers du néant. Le testament d'un sage ; Etre Dieu. Au-delà de l'au-delà,* coll. *Médiations,* 176 et 158, Paris, Denoël-Gonthier, 1978 et 1977 (éd. originale 1974 et 1964).

du problème de penseurs, tels Blondel, Ambroise Gardeil, Maritain (sans oublier — malgré ses déficiences du point de vue historique — le Père Garrigou-Lagrange) ? Plus proches de nous — et parfois encore vivants — que d'auteurs, théologiens ou philosophes, n'ont-ils pas « tourné » autour du même problème : celui de la *saisie* « expérimentale » (je n'aime pas le mot dans un tel contexte), du *contact vécu* avec ce dont on ne sait pas toujours s'il faut l'appeler : un Divin ou Dieu...

Nous ne voulons pas réactiver ici des discussions dominées par les schémas d'une époque passée, et dans ses termes : mystique *naturelle*, expérience *naturelle* de Dieu, etc. Le mot « naturel » est en effet ici fort équivoque, puisqu'aussi bien une des « thèses » théologiques qu'il me semble impossible de laisser dans l'ombre, c'est que *personne* ne dit « Père » qu'en Jésus-Christ. L'approche de Dieu, si elle est vraiment celle d'une Personne que l'on adore et que l'on prie (même sans lui donner le nom chrétien de Père dans le sens qui lui est alors propre), n'en est pas moins réalisée (par contact authentique) *que* dans et par Celui qui permet de dire « Abba ».

Tout ce qui va suivre suppose cette « thèse », laquelle ne signifie et n'implique rien d'autre que la nécessité de la grâce, *parce qu'il y a, pour l'homme concret et historique, une absolue nécessité de salut.*

Nous nous excusons de l'insistance avec laquelle ces choses sont redites. Dans la suite, nous n'aurons plus à les répéter. En effet, l'approche que nous voulons tenter à présent de l'*invariant humain* dont il a été parlé plus haut, à savoir : la nécessité d'une réunification de soi par le retour à soi-même dans un vécu de la *source*, se voudrait proche du concret et du vécu. Aussi bien référence sera souvent faite à l'iconographie, indienne, bouddhique, etc. Il n'est pas jusqu'à ces superbes masques africains qui ne nous conduisent, en effet, à un *seuil* dont la valeur, trop longtemps non aperçue, risque parfois, aujourd'hui encore, de se voir « réduire » à un niveau réel, mais nullement exclusif d'un très réel « ailleurs ».

UNE ILLUSTRATION : SCULPTURES ASIATIQUES

Il nous a paru opportun, pour évoquer l'expression de l'invariant humain de la rentrée en soi qui nous préoccupe ici, de partir d'allusions concrètes à certaines sculptures de l'art khmer ou de l'Inde Goupta auxquelles, personnellement, nous sommes depuis des décennies particulièrement sensible. Notons d'ailleurs que, si nous l'avons été, c'est parce que nous avions ressenti la parenté qui les liait à des expressions artistiques ou à des textes chrétiens se rap-

portant à la prière et à l'oraison, par exemple — et nous y reviendrons explicitement — au recueil intitulé *Le Nuage de l'Inconnaissance.*

Réunification conduisant à un « ailleurs »

Il existe diverses sculptures khmères qui, selon toute vraisemblance, représentent Jayavarman VII dans la pose de la « méditation ». Certaines d'entre elles sont à Phnom Penh, et l'une au musée Guimet à Paris. Les reproductions, en l'occurrence, comme souvent d'ailleurs, révèlent jusqu'à un certain point leur « efficacité » de rapprochement des œuvres. Aussi est-il déjà possible, à travers elles, de deviner la force de réunification de soi qui s'exprime dans ces corps et ces visages tout entiers tournés vers l'intérieur. Toutefois rien ne peut remplacer leur *longue* contemplation « sur place ». Ce que l'extraordinaire tête du musée Guimet permet à tous. Vraiment, on y peut percevoir l'expression bouleversante et communicative de cette saisie de soi par soi, « ré-unifiante », dont je suis porté à croire qu'elle conduit indubitablement au contact avec un *Ailleurs.* A mes yeux, en effet, une telle réalisation de l'unification intérieure débouche sur autre chose que cette simple « fruition de soi-même », qui inquiétait tant Claudel et qui, manifestement, le révulsait dans sa sensibilité de chrétien !

Certes, il faut admettre que des milliers de statues ou de peintures asiatiques (que ce soit de l'Inde, de la Thaïlande, de Chine ou du Thibet, par exemple) sont bien empreintes de cette espèce d'*autophagie intérieure* qui semble refermer l'être humain sur soi et un vide assez équivoque, à caractère parfois nettement érotique, à certaines époques et dans certains milieux du moins. D'où la réaction d'un Claudel, déjà passablement hargneux à l'égard de toutes les représentations de dieux du type plus ou moins animal dont fourmille l'Asie — l'Inde particulièrement — et qui lui faisait dire que tout cela sentait la ménagerie...

Devant ce fait, il faut réfléchir, et nous irions, d'abord, vers un certain étonnement, sans doute un peu naïf, puisqu'il faut ne jamais perdre de vue que les génies ont leurs limites et qu'il arrive aux plus grands d'être parfois les plus exclusifs. Il est, malgré tout, regrettable que ce même Claudel, qui avait « senti » si juste et écrit avec tant de respect face au sacré qui se dégage des arts du Japon, de ses jardins et de son amour de la nature, soit resté radicalement fermé à certaines formes du sacré et du religieux propres à l'hindouisme ou au bouddhisme (bien qu'il ait parlé de Prakriti comme peu de spécialistes l'ont fait). Quelque chose lui est donc resté caché — et cette chose est capitale : ce qu'il y avait de contact authentique avec le divin, s'exprimant dans les plus

beaux et les plus nets des bouddhas, des boddhisatvas ou des êtres quels qu'ils fussent, dans leurs attitudes de contemplation et de méditation.

Evidemment, et tout en prétendant que maints bouddhas et boddhisatvas sont fort éloignés de toute équivoque et qu'il est clair — pour qui sait les regarder — qu'ils mènent au-delà du soi, force nous est de reconnaître qu'il existe souvent une certaine ambiguïté gênante que Claudel avait bien sentie. Peut-être même serait-on forcé de concéder que les réalisations ambiguës et qui ne conduisent pas à un « Ailleurs » sont plus nombreuses que les autres — surtout dans certains pays de l'Asie, ou à certaines époques de déclin tant de l'art que de sa fonction authentiquement religieuse de « méditation ». Il y a en effet là des abâtardissements évidents. Mais le même phénomène ne s'est-il pas réalisé de façon plus ou moins similaire dans les arts chrétiens, surtout en Occident ? Qui ne constate et ne regrette cette marche déclinante qui conduit l'art chrétien des mosaïques italiennes, byzantines ou russes, des icônes ou des fresques romanes à ces expressions abâtardies — sinon toujours esthétiquement, au moins du point de vue proprement religieux — qu'un certain art italien mille fois recopié a répandu avec profusion : ces visages du Christ ou de la Vierge, des anges et des saints d'où toute trace d'union vraie avec Dieu a complètement disparu pour sombrer dans la mièvrerie et une sensibilité religieuse pleine d'équivoques : pensons à la fameuse sainte Thérèse du Bernin, qu'on admire dans l'église romaine Santa Maria della Vittoria.

Donc, nous ne prétendons pas trouver l'expression de l'invariant religieux dont nous parlons à tous les coins de rue de l'Inde ou de Katmandou, pas plus que nous ne pensons qu'on puisse trouver aisément et partout à Rome, par exemple, des vestiges de ce que fut la prière des premiers chrétiens, ou les représentations admirables de certains Christs pantocrators ou de ces prophètes et de ces saints qui surgissent avec éclat au cœur des mosaïques ou des fresques. Mais, ce dont nous sommes persuadé, c'est que la statuaire ou la peinture de l'Asie auxquelles nous nous référons, grâce à des œuvres de l'art khmer, thaïlandais, indien, etc., nous révèlent — en même temps d'ailleurs que les grands textes religieux des traditions hindouiste ou bouddhiste — des vestiges précieux, des « expressions-témoins » d'une expérience difficile à cerner peut-être, mais qui touche à cet invariant que nous nous efforçons de détecter.

Et je revois alors tant de chefs-d'œuvre où l'attitude corporelle de contemplation et l'expression intériorisée du visage sont telles qu'il devient impossible de les interpréter comme si elles n'étaient

le reflet que d'un retour sur soi-même, sans plus. Ainsi en est-il d'un petit Bouddha khmer du musée Guimet qui, tout entier, exprime non pas seulement la réunification de soi-même dans la paix, mais un certain passage à l'Autre. On pourrait en dire autant d'un superbe buste goupta de Bouddha (VI[e] siècle) qui se trouve au musée archéologique de Sarnath et que les livres d'art reproduisent souvent. Il apparaît vraiment comme *passage à l'Autre* et *ouverture à Quelque chose...*

Une herméneutique chrétienne

Il est évident que la simple contemplation de tels chefs-d'œuvre ne permet pas de dire ce qu'est ce « Quelque chose » et s'il est *Quelqu'un,* s'il a un Nom. Mais il semble patent qu'un dialogue existe avec cette Réalité. Dès lors il me paraît difficile de vouloir la réduire à un pur *Neutre*. Qui dialoguerait avec *On ?* Il y a dans de telles œuvres trop de don de soi et d'adoration silencieuse pour que, d'une manière ou d'une autre, il n'y ait pas relation avec un *Tu !*

Que de chrétiens n'ont pas parlé, comme Claudel le fit après saint Augustin, de « Quelqu'un qui est en moi plus moi-même que moi » ! Ce que Claudel commentait en évoquant le « sentiment de la tige », c'est-à-dire de la *référence,* de la *relation concrète* d'un *Je* avec ce qui, dès lors, ne peut être qu'un autre *Je ;* à qui l'on peut dire : *Tu ;* avec lequel le dialogue dès lors amorcé peut continuer, ineffablement.

Un tel dialogue, nous le savons théologiquement — et nous l'avons dit assez nettement en commençant —, ne peut avoir été engagé que par Dieu, dans l'Esprit du Christ. De tout cela, bien évidemment, l'expression artistique de nos bouddhas ne nous dit rien, puisqu'elle ne nous donne même pas avec une pleine certitude et avec évidence la preuve du passage à l'Autre et de l'ouverture que j'y ai lus personnellement. Mais, comme tout texte, une œuvre d'art n'exige-t-elle pas une herméneutique ? Un texte s'y expose comme à un révélateur : une œuvre d'art également. Le tout est que l'herméneutique soit fondée. Et l'on sait que toute herméneutique fait nécessairement intervenir l'herméneute en personne. Or — et précisément —, tout ce que je suis m'a, en fait, donné de pouvoir revivre ce qui, implicitement, se livre dans les œuvres dont nous avons parlé. Pour dire nettement les choses, une certaine vie d'oraison expérimentée comme unification, simplification, ouverture dialogale à Dieu, m'a rendu sensible à ce qui se révélait là. Dès lors, je le lisais avec mes propres implications chrétiennes et ma conviction de la Transcendance divine. Et il est évident qu'en face de telles œuvres, ce qu'un bouddhiste et surtout un hindou diront

c'est : *Tat wam asi,* c'est-à-dire : « Cela tu l'es ». Reste qu'une telle formule ne doit pas être interprétée dans le sens d'une perte ontologique de soi-même : pas plus que l'idée de *nirvana,* qui pourra jaillir aux lèvres d'un initié au bouddhisme, ne doit être comprise comme une extinction du *Je* propre dans un Absolu où tout se perd nécessairement [5].

Nous avons hélas trop souvent tendance à durcir des expressions qui nous semblent étranges et dans lesquelles ce qu'il faudrait *avant tout* deviner c'est une immense *discrétion* à l'égard de l'*ineffable,* du littéralement *innommable.* Les négations du discours en Asie devraient d'ailleurs nous être plus compréhensibles si nous voulions bien les prendre comme des espèces de répondants, d'homologues de toutes nos théologies négatives chrétiennes. Les expressions venant d'Asie nient tout des Réalités inexprimables, sans pour autant en faire le royaume de la pure négativité. La chose va fort loin dans le bouddhisme, puisqu'aussi bien Dieu lui-même n'est jamais nommé. Nous devrions, ici, ne pas perdre de vue des formules de saint Thomas qui vont, au fond, aussi loin, puisque, arrivé au sommet des négations qui font enlever à Dieu comme impropres tant de noms, il arrive à l'*esse* qui désigne ce qu'il y a de moins limité et de plus ouvert dans nos idées, et qu'il prononce : même cela, il faut le nier de Dieu parce qu'il n'existe pas à la façon dont existent les créatures. Si bien, ajoute-t-il, que nous restons ainsi face à un infini, saisi négativement, et qui nous reste obscur : c'est le *nuage de l'ignorance* dans lequel Dieu habite [6] ! Quand on parle de Dieu et que l'on manie la *via negationis,* le chemin de la négativité, la prudence est, certes, de mise, et l'on a vu comment un maître Eckhart a pu être accusé d'hérésie quand il parle de la Divinité : c'est sans doute que l'on durcissait des formules par lesquelles il voulait surtout faire sentir, comme saint Thomas lui-même, combien Dieu dépasse infiniment tout ce que nous pouvons en dire : il est cela, il ne l'est pas, il l'est *autrement,* mais cet *autrement* reste ineffable mystère.

Une telle ineffabilité de Dieu et le dépouillement requis pour s'en approcher se retrouvent donc dans la tradition chrétienne en Occident et surtout peut-être en Orient. De part et d'autre, il n'est pas étonnant, dès lors, que des œuvres d'art conservent quelque chose de cette ineffabilité et de la nécessaire simplification intérieure qui est requise dans la prière et la contemplation. On y trouve aussi cette espèce de retour à soi comme truchement d'une ouverture à l'autre, telle que nous l'avons détectée plus haut en Asie. La chose est d'ailleurs bien connue des chrétiens, aujourd'hui, où nous som-

5. Voir Appendice I.
6. Voir Appendice II.

mes de plus en plus familiarisés avec les fresques romanes, les icônes ou les mosaïques anciennes. Pensons ici, par exemple, à la Trinité ou aux anges et aux saints de Roublev, dont les reproductions fort heureusement se répandent de plus en plus chez nous. Les œuvres de Roublev me paraissent de merveilleux exemples de cette unification totale révélée par un regard qui, comme dirait Claudel, « s'extravase » dans le regard de l'Autre, en contemplation amoureuse. Il est d'ailleurs bien clair que, dans ces cas, une longue exégèse esthético-religieuse n'est pas nécessaire et que tout chrétien devrait être ici connaturellement sensible à ce qui s'y exprime.

UN ÉCRIT SIGNIFICATIF : « LE NUAGE DE L'INCONNAISSANCE »

Toutefois, et parce qu'avec des textes les choses sont plus explicites, il m'a paru utile de nous référer maintenant à un texte particulièrement significatif et révélateur de l'invariant d'unification de soi comme truchement d'un passage à Celui qui, ici, sera clairement Dieu, nommé et reconnu comme tel. Il s'agit de l'œuvre, déjà nommée, d'un mystique anglais du XIV[e] siècle. *Le Nuage de l'Inconnaissance* [7] est à mes yeux l'un des écrits mystiques les plus carac-

7. La première traduction (à ma connaissance) des écrits de l'anonyme anglais du XIV[e] s. a été faite par D.M. NOETINGER, moine de Solesmes, sous le titre *Le Nuage de l'Inconnaissance et les Epîtres qui s'y rattachent par un anonyme anglais du quatorzième siècle,* Tours, Mame, 1925. Cet ouvrage a été réimprimé en 1977 par l'Abbaye Saint-Pierre de Solesmes. — *La Vie Spirituelle,* 1977, n. 622, 660-672, a fait paraître un article de Denise MARTIN, *Le Nuage de l'Inconnaissance,* avec des extraits traduits. On y trouvera des renseignements sur l'écrivain anonyme. Cet article corrobore l'impression que nous laisse une lecture commencée en 1939, concernant la comparaison et le rapprochement significatifs du *Nuage* avec des traditions venues d'Extrême-Orient. Ainsi l'on peut lire, p. 667-671, « Comparaison avec le zen ». « Il semble même que l'éloignement dans l'espace et le temps n'empêche point de trouver une forme analogue de méditation en Extrême-Orient » (p. 667). Nous en étions persuadé depuis longtemps. Aussi nous réjouissons-nous de voir confirmés, à *certains égards,* nos propres sentiments. Reste que nous laissons à Denise Martin la responsabilité de ses rapprochements historiques et de sa propre interprétation du zen : « Le *satori* réalise, en effet, écrit-elle, l'idéal du zen, qui est l'unification absolue du sujet avec son objet, l'être se *dissolvant* dans l'univers jusqu'à la *disparition* du moi » (p. 670 ; souligné par nous). Ne peut-on penser que l'auteur, ici, durcit indûment les manières de dire des écrits zen ? S'agit-il vraiment de « confusion » avec la nature, de « dissolution » du moi ? Comme nous préférons les interprétations ouvertes, respectueuses et autrement profondes du P. D. Dubarle, face à l'apport du bouddhisme (voir *infra,* note 11 et *Appendice* I) ! Or, ne pourrait-on pas en créditer aussi le zen ? Nous posons ici la *question,* rien de plus, n'étant aucunement connaisseur patenté du zen ! Mais, nous sommes frappé, comme le P. Dubarle, du peu de compréhension que l'on peut manifester, en Occident — et cela particulièrement chez les chrétiens — à l'endroit de la discrétion de l'extrême-oriental touchant des « réalités » difficiles à cerner et qui ne peuvent être atteintes que par la voie négative. D'ailleurs, le même problè-

téristiques et les plus aptes à nous rapprocher des œuvres d'art contemplatives et méditatives d'Asie. Non seulement il insiste sur l'unification comme moyen nécessaire d'ouverture à l'Autre qui est Dieu, mais encore il décrit certaines techniques mentales et (à certains égards) psychosomatiques qui conduisent à la réunification et à la simplification requises par la prière et l'approche contemplative de Dieu. Certes, il met aussi en garde contre des techniques corporelles dont il a vu les dangers ; il n'en use pas moins lui-même avec discrétion.

L'exposé suivant sur la « saisie de soi », principe d'unification et chemin vers la « saisie de Dieu », d'après *Le Nuage de l'Inconnaissance* [8], s'efforcera d'aller à l'essentiel. Il exige toutefois quelques préalables.

Préambules

La présentation de l'auteur du *Nuage* et des *Epîtres* qui s'y rattachent sera forcément brève. Comme le dit D.M. Noetinger dans la préface de sa traduction, on ne sait rien de sa personne, et son nom est tombé dans l'oubli. Ce, malgré le nombre des manuscrits conservés jusqu'à ce jour et qui témoignent de la diffusion de ses écrits aux XV[e] et XVI[e] siècles. Il serait contemporain de Tauler († 1361) et de Suso († 1365), mais antérieur à Ruysbroeck († 1381). Il est hors de doute qu'il a étudié la philosophie et la théologie scolastique, qu'il est un disciple de l'Ecole de Saint-Victor, comme aussi de saint Bernard. Il cite nommément saint Thomas (p. 271). Le *Nuage*, ajoute D.M. Noetinger, semble faire allusion aux œuvres de Richard Rolle († 1319). Certains auteurs, enfin, voient dans les écrits de notre anonyme « un des sommets de la tradition mystique anglaise » [9]. Quoi qu'il en soit, on peut dire « qu'il marque les doctrines connues de l'accent d'autorité, de l'em-

---

me et les mêmes difficultés, d'identiques incompréhensions aussi, sont manifestes à l'égard de nos propres mystiques chrétiens. Que n'a-t-on pas reproché à un Eckhart ? Comme l'écrit très justement le P. Jean-Pierre JOSSUA, *Chrétiens transgresseurs*, dans *Christus*, 1978, n. 99, 329-338, il y a chez le mystique — et il cite en l'occurrence Maître Eckhart, Hallâj, sainte Thérèse — une « certaine façon provocante d'exprimer son union amoureuse à Dieu ». Le second n'a-t-il pas dit : « Si tu me vois tu le vois... ô réunion de tout, Tu n'es pas autre que moi » ? Le premier a écrit : « Le regard par lequel je Le connais est le regard même par lequel Il me connaît. » La grande Thérèse enfin n'allait-elle pas jusqu'à oser dire : « L'Esprit de l'âme est devenu une seule chose avec Dieu » ? Expressions qui font choc, qui posent des problèmes d'interprétation, certes, mais, de quel droit en conclure hâtivement à « une annihilation » *ontologique* du soi ?

8. Une traduction du *Nuage* faite par A. GUERNE a paru en 1977 (Paris, Seuil). Nous renvoyons cependant à l'édition de dom Noetinger, vu qu'elle contient les *Epîtres*, auxquelles nous nous référons très spécialement.

9. Voir D. MARTIN, *Le Nuage*... (cité ci-dessus, note 7).

preinte personnelle qui révèle un maître à la pensée vigoureuse et profonde » (p. 5).

Il est clair, par ailleurs, que le courant dans lequel s'inscrit l'auteur du *Nuage* remonte bien au-delà des scolastiques. D.M. Noetinger et Denise Martin donnent à cet égard les renseignements nécessaires. Comme dit cette dernière, il a derrière lui une éminente et longue tradition chrétienne, née en Orient ; et s'il a puisé à maintes sources patristiques, « sa source principale, avouée dès le titre, est la théologie négative (apophatique) du Pseudo-Denys, qu'il tient pour son maître » (p. 662). Chez lui comme chez le Pseudo-Denys, les « ténèbres » ou le « nuage » ne sont pas Dieu ; ils sont entre Dieu et nous et nous obligent à confesser l'incompréhensibilité de Dieu (D.M. NOETINGER, p. 24 s.).

Ceci posé, il est toutefois indispensable d'ajouter encore ce qui suit et que signale fort justement Denise Martin : « pour le sujet qui nous occupe il faut insister sur Grégoire de Nysse, qui est à la source de la mystique byzantine. Dans sa *Vie de Moïse* il présente une exégèse spirituelle du livre de l'*Exode* et étudie longuement le symbole de la *ténèbre* (ou du *Nuage*). Ce Nuage, en fait, n'est autre que celui qui enveloppa le Sinaï au moment où Moïse, gravissant la montagne, implora Dieu de se manifester à lui. Selon cette exégèse, l'ascension du Sinaï devient le symbole de l'ascension mystique, la personne de Moïse celui de l'homme en quête de Dieu. Quant à la nuée qui recouvre la montagne, si, d'une part, elle isole bien Moïse du reste du monde, elle abrite aussi la Divinité puisque c'est en elle que d'une certaine manière Moïse entrera en contact avec le Tout Autre. Cette nuée pourra s'appeler « ténèbre », « nuage », ou « nuit obscure »... il s'agira dans tous les cas de la même réalité » (p. 664). En bref, « cette *inconnaissance*, cette *ténèbre divine* exprime l'incapacité radicale du mystique d'atteindre jamais son but : voir Dieu tel qu'Il est. De même que Moïse n'a pu voir la face de Yahvé » (p. 665).

Avant d'en arriver à notre propos spécifique, peut-être n'est-il pas mauvais de résumer avec D.M. Noetinger, en termes connus de tous, en quoi consiste essentiellement ce que notre auteur anonyme appelle souvent l'*œuvre* (*work*). Reprenant la métaphore du « nuage », il est dit qu'il faut « battre le nuage ». Or ce n'est rien d'autre que « tendre vers Dieu de toute la force de notre désir et de notre charité, *dans l'obscurité de la foi* » (p. 32 ; souligné par nous). Plus explicitement : c'est un *acte* tout à la fois d'*offrande*, d'*adoration* et d'*anéantissement*, comme aussi de *connaissance*, d'*amour* et de *louange* ; « acte par lequel nous nous prenons en quelque sorte tout entier pour nous donner à Dieu et le laisser **s'emparer de nous » ; c'est d'ailleurs l'œuvre de Dieu plus que de**

l'homme (p. 47 s.). Par ailleurs, ce que D.M. Noetinger note fort justement, mais trop brièvement, sera le nerf même de notre exposé : pour parvenir à la considération de l'être de Dieu, il faut, surtout au début, s'aider de la considération de *son être propre* (p. 38).

Alors, ultime préambule, il est indispensable de souligner à quel point remarquable ce dont traite l'auteur du *Nuage* et la façon dont il le fait sont en liaison étroite avec une *expérience vécue*. Ainsi, parlant de l'humble mouvement du cœur vers Dieu, il ajoute : « La première fois que tu te livreras à cette œuvre, tu n'y trouveras qu'obscurité : ce sera comme dans un nuage d'inconnaissance, quelque chose dont tu ne sauras percevoir ce que c'est, sinon que tu *constateras* dans ta volonté une aspiration nue et pure vers Dieu » (p. 72 ; souligné par nous). Dans l'*Epître sur la prière*, notre auteur guide le débutant et lui dit : au début il y aura beaucoup d'imperfection dans ta manière d'agir, mais le résultat viendra. Si tu restes « dans la considération générale de la miséricorde et de la bonté de Dieu, *jointe à l'expérience particulière que tu en fais* », tu arriveras à un acte de « vénération amoureuse de Dieu » ; et « c'est la dévotion qui te *prouvera l'existence* de ces dispositions » (p. 271 ; souligné par nous). On pourrait multiplier les références où allusion est faite à l'expérience sentie, *vécue* comme nous dirions aujourd'hui (voir p. 276, et tous les endroits où il est fait mention du « sentiment nu de toi-même » (p. 405) qui conduit à Dieu). Nous y reviendrons explicitement.

Mais la page la plus nette peut-être en fait de référence explicite à l'expérience est la suivante. Ayant parlé de l'Ascension du Christ, où le corps est *soumis* à l'âme, il enchaîne : « le même assujettissement du corps à l'esprit peut, d'une certaine manière, être *constaté* expérimentalement dans l'œuvre de ce livre, par ceux qui s'y exercent. Lorsqu'ils s'y disposent, aussitôt et sans qu'ils s'en rendent compte, leur corps, qui jusque-là était incliné vers la terre ou peut-être penché d'un côté pour être plus à l'aise, se redresse sous l'influence de l'esprit ; il suit par son attitude physique et exprime l'œuvre spirituelle de l'âme, ce qui est hautement convenable » (p. 230). Nous avons souligné « peut, d'une certaine manière, être *constaté* expérimentalement ».

D'autres notations multiples et variées pourraient encore être mises en valeur. On y fera allusion plus loin. Il importe, toutefois, dès à présent, de signaler la prudence de l'auteur du *Nuage* et — nous le verrons aussi — la manière dont il se défie particulièrement des confusions qu'entraîne une mauvaise compréhension des mots : « La chose la plus spirituelle, lorsqu'il faut en parler, ne peut être exprimée que par des mots représentant les choses corporelles

puisque le langage est un acte du corps, produit au moyen d'un instrument corporel, la langue. Mais qu'en conclure ? Faudra-t-il dès lors prendre dans un sens corporel toutes les paroles ? Non certes, il faudra les entendre spirituellement, selon ce qu'elles signifient » (p. 231).

L'« œuvre »

Le *Nuage* et les *Epîtres,* selon des optiques et des vocabulaires parfois divers, veulent toujours cerner ce qui fait que l'*œuvre* (*work*) est ce qu'elle est, *essentiellement.* Une première approche est utile au début de nos recherches. « Il est bien clair, écrit notre auteur, que, dans cette œuvre, Dieu est aimé pour lui-même au-dessus de toutes les créatures ; car ainsi que je l'ai dit, elle n'est essentiellement qu'un acte d'adhésion pure et nue de l'âme à Dieu pour lui-même » (p. 139). « Elle n'est rien qu'un élan soudain et comme spontané qui jaillit avec force vers Dieu » (p. 80). Elle consiste à frapper « sur cet épais nuage de l'inconnaissance avec le dard acéré d'un amour ardent » (p. 87). C'est un « élan aveugle d'amour qui se porte sur Dieu considéré en lui-même et qui presse en secret sur le nuage de l'inconnaissance » (p. 98). Il s'agit donc de ceci : « frappe sans cesse sur ce nuage de l'inconnaissance qui est entre toi et ton Dieu avec le dard acéré d'un amour qui soupire vers Dieu » (p. 105).

Les *Epîtres* insistent sur le fait que l'œuvre est un acte de *vénération* amoureuse, jaillissant de l'espérance et de la crainte, *à la fois* (p. 271 s.) ; acte qui, cependant, *doit arriver à se détacher* des pensées de crainte et d'espérance, pour arriver à l'*adoration de Dieu pour lui-même* (p. 276-278) ; on s'y anéantit devant la grandeur de Dieu (p. 281). L'auteur du *Nuage* insiste souvent sur ce qu'il y a d'*aveugle* dans un tel mouvement vers Dieu (p. 301). Il est *à la fois* adoration et amour (p. 305). Par ailleurs, ce simple regard fixé sur Dieu s'appuie sur la foi (p. 315).

Nous laissons ici de côté tout ce qui est prérequis et préambule de l'*œuvre :* ascèse, pardon des péchés, etc. De même tout ce qui a trait au fait que la grâce de Dieu est, évidemment et éminemment, en action dans cette œuvre. Dieu meut efficacement, et Lui seul. Les textes sont clairs à cet égard, et notre recherche n'est d'ailleurs pas ici celle d'un théologien de la mystique, puisque notre but est de voir comment le retour à soi dans l'unification d'une saisie de son être conduit l'homme à une saisie de Dieu de type spécial et nettement mystique (d'une mystique apophatique).

La première approche que nous ferons de la pensée de l'auteur du *Nuage* sera prise, pour commencer, au *Nuage* lui-même. Nous irons plus avant, ensuite, avec les *Epîtres.*

Le chapitre 43 du *Nuage* débute comme suit : « tâche de supprimer la connaissance et le sentiment de tout ce qui n'est pas Dieu, et cherche à les refouler bien loin sous le nuage de l'oubli » (p. 180 ; remarquons en passant qu'il est dit : la connaissance *et* le sentiment ; il s'agit du *senti*, du *vécu* et non du pur et simple *conçu*). Plus explicitement : « Applique-toi à détruire toute connaissance et tout sentiment des créatures, mais surtout de toi-même. C'est de la connaissance et du sentiment de ton être propre que dépendent ceux des autres créatures ; et si tu peux réussir à t'oublier toi-même, tu oublieras plus facilement ces autres créatures. Fais-en sérieusement l'essai ; tu trouveras qu'après avoir perdu le souvenir de toutes les créatures et de leurs œuvres, et même de tes propres actions, il te restera encore, interposées entre toi et ton Dieu et dépouillées de toute considération, la connaissance et la conscience de ton être propre. Voilà ce qu'il faut détruire si tu veux voir arriver le moment où tu goûteras la perfection de cette œuvre » (p. 180 s.).

Touchant cet effort qui tend à faire perdre le sentiment de soi-même, il est dit qu'il faut pour y réussir « une grâce très particulière qui dépend du bon plaisir de Dieu, et aussi d'une *aptitude correspondant à cette grâce et permettant de la recevoir* » (p. 182). En quoi consiste cette aptitude ? Non « pas en autre chose qu'en un vif et profond chagrin spirituel ». Et « en comparaison de ce chagrin-là, tous les autres ne sont que jeux, car le seul chagrin sérieux est de prendre conscience et de sentir non seulement ce que l'on est, mais bien que l'on est. Celui qui n'a jamais ressenti ce chagrin peut à bon droit s'attrister : il n'a jamais éprouvé le chagrin parfait » (*ibid.*). Dans l'exercice de ce chagrin il faut d'ailleurs user d'une « grande discrétion » : « prends grand soin, lorsque tu l'éprouves, de ne pas bander trop violemment ni ton corps ni ton esprit ; mais reste assis, comme si tu voulais dormir tout plongé dans ton chagrin. Ce sera alors un vrai chagrin, un chagrin parfait, et heureux celui qui peut l'obtenir » (*ibid.*).

L'auteur du *Nuage* insiste (car c'est un maître de prudence, et qui sait combien on pourrait mal interpréter ses paroles) : « Pourtant, au milieu de tout ce chagrin, il ne désire pas ne pas être : ce serait là folie diabolique et mépris de Dieu. Il accepte très volontiers d'être, et remercie Dieu du fond du cœur pour la dignité de l'être qu'il a reçu ; mais il ne cesse pas de souhaiter la perte de cette connaissance et de ce sentiment de lui-même » (p. 184).

Un dernier trait relatif à ce « chagrin parfait » : « Ce chagrin et ce désir doivent être éprouvés par toutes les âmes d'une manière ou de l'autre, selon que Dieu daigne l'enseigner à ses disciples spirituels, d'après son bon plaisir et l'aptitude avec laquelle ils ré-

pondent, de corps et d'âme, à son bon vouloir, selon le degré de leur vie et leur caractère ; et cela jusqu'au jour où, dans une charité aussi parfaite qu'il est possible ici-bas, ils seront pleinement unis à Dieu, s'il daigne leur accorder cette grâce » (*ibid.*).

L'*Epître de la direction intime* revient sur les éléments dégagés jusqu'ici, et de façon plus explicite encore. Lisons d'abord quelques formules simples : « dis à ton Seigneur, soit en paroles, soit au fond de ton cœur : « Ce que je suis, Seigneur, je vous l'offre ; car vous êtes éminemment ce que je suis. » Et pense purement, simplement, que tu es ce que tu es, sans raffinement ni recherche » (p. 337). « Ne fais donc autre chose, je t'en prie, sinon de penser simplement que tu es comme tu es » (p. 340 ; voir aussi p. 341 ss). Le disciple fidèle à l'œuvre, lorsqu'il y aura atteint, avec la grâce de Dieu, une certaine perfection, offre donc « avec amour *la nudité et les ténèbres de [son] être à l'être béni de Dieu,* de sorte que l'être de Dieu et le [sien] *soient un dans la grâce, tout en restant distincts par nature* » (p. 357).

L'auteur de l'*Epître* fait ensuite allusion à ses écrits antérieurs et déclare : « cette même œuvre, si tu la conçois bien, est l'adoration amoureuse, le fruit séparé de l'arbre dont j'ai parlé dans la petite *Epître sur la Prière ;* c'est le *Nuage de l'Inconnaissance ;* c'est l'amour renfermé dans la pureté du cœur ; c'est l'*Arche du Testament ;* c'est la *Théologie* de saint Denys, sa sagesse, son trésor caché, son obscurité lumineuse et sa science ignorante. Elle nous établit dans le silence, silence de pensées aussi bien que de paroles. Elle rend notre prière brève » (p. 327 s.). On reviendra plus loin sur le caractère de *brièveté* de l'œuvre. Terminons notre approche de l'*Epître* par ces mots révélateurs : il s'agit de s'endormir « dans cette aveugle considération de Dieu *tel qu'Il est* » (p. 367 ; souligné par nous) !

Passage nécessaire par l'unification du moi

Nous voudrions à présent revenir plus explicitement sur la pensée de l'auteur de l'*Epître,* touchant la *nécessité* de passer par l'unification du moi pour en arriver à la saisie dépouillée et nue de Dieu, *tel qu'il est,* sans aucune autre considération. Les quatre premiers chapitres sont à cet égard particulièrement riches. Nous en citerons quelques textes capitaux.

« Veille seulement à ce qu'il n'y ait dans ton âme qu'une seule opération, un simple regard fixé sur Dieu, sans que vienne s'y mêler aucune pensée particulière sur lui. Ce n'est pas le moment de considérer comment il est en lui-même ou dans ses œuvres, mais seulement qu'il est ce qu'il est » (p. 332 s.).

Le passage suivant insiste sur le caractère perçu et vécu qu'im-

plique une telle saisie de soi : « Ce simple regard vers Dieu, s'appuyant librement sur une foi sincère, sera perçu et compris par toi comme une pensée nue et un sentiment obscur de ton être propre. Ce sera comme si tu disais intérieurement à Dieu : ' Ce que je suis, mon bon Seigneur, je vous l'offre, sans m'arrêter à aucune des qualités de votre être, mais en affirmant seulement que vous êtes ce que vous êtes, et rien de plus ! ' » (p. 333).

Le fondement ontologique de la pensée de notre mystique anonyme s'éclaire enfin dans un texte où il reprend la doctrine traditionnelle (comme le dit fort justement D.M. Noetinger, p. 334 s., note). Il écrit en effet : « Ne fais pas plus de réflexion sur toi-même que sur Dieu, afin de devenir un avec lui en esprit, sans dispersion ni distinction. Il est à la base de ton être ; car c'est en lui que tu es ce que tu es, non seulement parce qu'il est cause et être, mais aussi parce qu'il est en toi tout à la fois et ta cause et ton être. Donc dans cette œuvre pense à Dieu comme tu penses à toi-même, et à toi-même comme tu penses à Dieu : qu'il est comme il est, que tu es comme tu es ; de sorte que ta pensée ne soit pas dispersée ni divisée, mais rendue une en celui qui est tout » (p. 334-336).

Dernière formule : « il suffit que tu offres avec joie et dans la spontanéité de ton amour ce regard aveugle sur ton être tel que tu le vois, pour que la grâce l'unisse étroitement à l'être ineffable de Dieu tel qu'il est en lui-même, sans rien de plus » (p. 342). En conséquence, « rien de ce que je pourrais faire, ou de ce que pourraient accomplir les recherches de mes facultés ou de mes sens, ne peut m'amener si près de Dieu et me conduire si loin du monde que ce sentiment simple et nu de mon être aveugle, et l'offrande que j'en fais » (*ibid.*). On peut trouver des expressions similaires et fort éloquentes tout au cours de cette admirable *Epître ;* renvoyons ici aux p. 344, 347, 351. Mais il semble que l'auteur craigne d'être mal compris, et il insiste, au chapitre IX, en disant : « Beaucoup de personnes confondent leurs actions avec elles-mêmes, mais à tort : autre est le moi qui agit, autres sont mes actes ; et de même pour Dieu : autre il est lui-même, autres sont ses œuvres. Aussi j'aime mieux avoir ce sentiment aveugle de moi-même ; je préfère gémir, jusqu'à me rompre le cœur, de ne pas éprouver le sentiment de Dieu, mais de sentir le pesant fardeau de moi-même ; il vaut mieux pour moi exciter ainsi mon désir d'amour et ma soif du sentiment de Dieu, que de me livrer aux imaginations et aux méditations, même les plus relevées ou les plus extraordinaires qu'homme ait jamais lues ou faites, si saintes qu'elles soient, si belles qu'elles paraissent à mes facultés curieuses » (p. 381).

Le chapitre VIII de la même *Epître* nous a paru important du

fait qu'il insiste, certes, sur la nécessité de passer par l'indispensable unification de la saisie de soi par soi *dans son être nu*, mais encore et surtout sur la nécessité d'*oublier ce sentiment lui-même*. Ecoutons-le : « je t'ai dit, il est vrai, de tout oublier, sauf le sentiment aveugle de ton être nu ; toutefois je veux, — et je l'entendais ainsi dès le début, — que tu oublies ce sentiment même, pour obtenir celui de l'être de Dieu » (p. 376).

De façon plus explicite encore le texte suivant indique bien le rôle de *truchement* du sentiment de soi dans la marche vers Dieu : « Si je t'ai ordonné au début d'envelopper et comme de voiler le sentiment de Dieu du sentiment de toi-même, c'est à cause de ton manque d'expérience et de la pesanteur de ton esprit ; mais plus tard, lorsqu'un exercice assidu t'aura fait progresser dans la pratique de la pureté du cœur, il faudra te dénuder, te dépouiller et comme te dévêtir entièrement de tout sentiment de toi-même, pour mériter d'être revêtu, par la grâce, du sentiment de Dieu » (p. 377).

Enfin, revenant en arrière, et de crainte de se voir mal interprété, l'auteur de l'*Epître* insiste, pour bien mettre les choses au point : « Tu désireras donc uniquement, non pas de ne pas être, — ce qui serait folie et dépit envers Dieu, — mais de t'oublier et de perdre jusqu'au sentiment de ton être, ce qui est absolument nécessaire pour goûter parfaitement l'amour de Dieu autant qu'il est possible ici-bas. Mais tu verras alors et tu éprouveras ton incapacité complète à réaliser ton intention : si recueilli que tu sois, tu seras toujours suivi et accompagné dans ton exercice par le sentiment de ton être aveugle, sauf à de rares et courts moments où Dieu se fera sentir à toi dans l'abondance de l'amour ; et ce sentiment pèsera sur toi et s'interposera entre toi et ton Dieu, comme jadis les qualités de ton être l'ont fait entre toi et ton être. Alors tu trouveras bien lourd et bien pénible de te porter toi-même. Ta peine ne sera que trop justifiée ; et que Jésus te vienne en aide, car tu en auras besoin » (p. 378 s.).

Méthodes au service de l'« œuvre »

Il nous semble, sur le point précis qui nous occupait, avoir suffisamment dégagé l'essentiel de la pensée de l'auteur du *Nuage* et de l'*Epître* dont nous venons d'achever l'analyse. A présent — et en fonction même du propos général de cet article — nous voudrions dire quelques mots sur ce qui pourrait s'appeler la *méthode* ou les « procédés » dont témoignent certaines pages de ces écrits. Nous verrons ensuite comment on entend y mettre en garde contre les incompréhensions qui risquent de se produire au cours de la lecture. Enfin, on verra *en quoi* des rapprochements pourraient être faits entre de tels écrits et la méditation zen.

Afin de ne pas céder à des mises en relation trop rapides et, pour tout dire, équivoques entre la pensée de notre mystique et celle d'autres auteurs spirituels — à quelque civilisation qu'ils appartiennent —, il nous paraît opportun de citer d'abord ce texte : les *prières privées* de ceux qui pratiquent l'*œuvre*, prières évidemment nécessaires aux yeux de l'auteur du *Nuage*, jaillissent soudain du cœur et « montent vers Dieu sans préparation ni *procédés spéciaux* » (p. 165 ; souligné par nous). Toutefois, ceux qui s'adonnent à l'œuvre, s'ils « se servent de paroles, ce qui est rare, ...y emploient fort peu de mots, et moins ils en usent, mieux ils s'en trouvent » (*ibid.*). Or, la suite du texte montre qu'une certaine méthode, un « procédé », est bien ici en cause. Ce que nous allons essayer de montrer.

Ainsi « un mot d'une syllabe, précise l'auteur, est préférable à un mot de deux ou plus, pour cette œuvre qui est celle de l'esprit ; car c'est dans la fine et suprême pointe de l'esprit que devrait toujours se maintenir celui qui veut s'y livrer parfaitement » (*ibid.*).

Mais c'est dans le chapitre 39 du *Nuage* que la « technique » du mot bref est le plus développée. D.M. Noetinger place en épigraphe de ce chapitre le texte suivant, qui le résume bien : « Comment doit prier celui qui pratique parfaitement cette œuvre ; ce qu'est la prière en elle-même, et, dans le cas où il faut user de mots dans la prière, quels mots conviennent le mieux à son caractère » (p. 169). Donc, si l'on use de mots, « il suffit d'un mot d'une seule syllabe ». Lequel ? Pour le savoir, il faut savoir aussi ce qu'est la prière. Or, qu'est-elle ? « Une aspiration de l'âme qui tend directement et avec ferveur vers Dieu pour obtenir le bien et écarter le mal » (p. 170). Or « tout mal n'est-il pas renfermé dans le péché, soit dans son être, soit dans sa cause ? Si donc nous voulons diriger notre prière pour obtenir d'être délivré de tout mal, il est inutile de dire, ou de penser, ou d'avoir dans l'esprit d'autres mots que ce petit mot de « faute » (*sin*, péché). Si au contraire notre prière tend à obtenir tout bien, ne proférons, soit de bouche, soit par la pensée et le désir, aucun autre mot sinon celui de « Dieu ». Et pourquoi ? Parce qu'en Dieu est tout bien, soit dans son être, soit dans sa cause » (*ibid.*).

Certes l'auteur du *Nuage* a parfaitement conscience du caractère relatif du choix de ces mots et il le dit fort explicitement. Toute la page 171 est éloquente à cet égard : choisis les mots qui te conviennent, c'est-à-dire « ceux que Dieu t'inspire de prendre » (p. 171). Donc « ne te mets pas en peine de mots » ; « si pourtant Dieu te pousse à user de ceux-là [« faute » et « Dieu »] », il ne faut pas les négliger. Toutefois « leur mérite est d'être courts » (p. 171 s.). **Courts et fréquemment *répétés*, car il ne faut pas cesser d'en user**

« avant d'avoir obtenu pleinement l'objet de son désir », à savoir la fin même de l'œuvre. Et, reprenant une comparaison dont il s'était longuement servi pour rendre raison de l'emploi de mots brefs quand on s'adresse à Dieu, l'auteur écrit : « Et pour revenir à notre exemple, nous savons bien que celui qui est en proie à la frayeur ne cesse de crier ces petits mots : « feu » ou « hé », jusqu'à ce qu'il ait été secouru dans sa détresse » (p. 172).

Cette manière d'user de mots est particulièrement décrite au chapitre 40 dans le texte suivant : « Représente-toi le péché comme une masse pesante, tu ne sais quoi, qui ne diffère pas de toi-même. Ne cesse pas alors de crier en esprit : « faute, faute, faute ; hé, hé, hé ! ». Mais ce cri spirituel doit être plutôt le fruit de l'expérience et de l'enseignement de Dieu que celui des paroles et de l'enseignement des hommes. Il est d'autant meilleur qu'il se pratique dans la pureté du cœur, sans que la pensée se fixe sur un objet particulier et qu'aucun mot soit proféré. Parfois cependant, mais cela est rare, l'esprit est si saisi que ce cri s'exprime par des paroles, de sorte que le corps aussi bien que l'âme est rempli de chagrin pour son péché et s'en trouve comme encombré. Il faut en user de même avec cet autre monosyllabe : « Dieu ». Remplis ton esprit de sa signification spirituelle sans examiner en particulier aucune des œuvres de Dieu, matérielles ou spirituelles, ni rechercher si elles sont bonnes ou meilleures ou excellentes » (p. 173). Enfin, ce chapitre 40 se termine comme suit : « tant que tu ne seras pas affranchi de cette vie de misère, il te faudra toujours sentir par quelque endroit cette masse immonde et fétide du péché, qui semble unie et adhérente à ta propre substance. Aussi devras-tu user tour à tour de ces deux mots : « faute » et « Dieu », et tu le feras en te rappelant d'une manière générale que, si tu as Dieu, tu seras débarrassé du péché ; et si tu es débarrassé du péché, tu posséderas Dieu » (p. 174).

Discrétion dans l'emploi des méthodes

Le chapitre 41 révèle bien la prudence et, si l'on peut dire, le « bon sens » de l'auteur du *Nuage*. L'œuvre, y dit-il, « devrait constituer aussi bien ton délassement que l'occupation de ton recueillement », « tu devrais toujours t'y livrer soit de fait soit d'intention ». Dès lors, « pour l'amour de Dieu, sois prudent, tâche d'éviter les maladies autant que tu le peux raisonnablement, et veille de ton mieux à ne pas tomber dans un état de faiblesse ; car je te le dis en toute vérité, cette œuvre exige une grande paix et un ensemble de dispositions très saines et très pures tant du corps que de l'âme. Ainsi donc, par amour de Dieu, gouverne avec discrétion ton corps et ton âme, et veille à te conserver en bonne santé.

Si la maladie survient malgré toi, sois patient et attends humblement que Dieu te fasse miséricorde. Tout ira bien alors ; en vérité, souvent la patience dans la maladie et dans les épreuves est plus agréable à Dieu que toutes les dévotions auxquelles tu peux te plaire lorsque tu es en bonne santé » (p. 177).

La prudence et la discrétion remarquables, jointes à l'expérience vécue, sont certainement parmi les caractéristiques marquantes de l'auteur du *Nuage*. Les derniers chapitres (51-75, p. 201-263) de cet ouvrage le montrent abondamment.

Mais citons-en d'abord son prologue. Il contient cet avis qui en dit long : « Autant que tu le peux volontairement et délibérément, ne le lis pas, ne le copie pas, n'en parle pas, ne permets pas qu'il soit lu ou copié ni qu'on en parle, si tu n'as pas affaire à une personne qui veuille sincèrement et de toute son âme devenir un parfait disciple du Christ » (p. 62). En fait, dans l'esprit de notre auteur, son écrit s'adresse aux chrétiens appelés à la vie contemplative (p. 63 ; voir aussi p. 258).

Nous ne nous attarderons pas ici sur cet aspect des choses, ni sur les problèmes que pose la distinction classique entre vie *active* et vie *contemplative*. Notre but est autre : voir comment l'auteur du *Nuage* craint que l'on ne prenne parfois ce qu'il dit au pied de la lettre et de façon matérielle. En effet l'on se trompe facilement « dans l'interprétation des mots qui ont un sens spirituel » (p. 243). Le lecteur se souvient sans doute du texte cité plus haut sur la nécessité des mots mais sur leur indispensable compréhension *spirituelle* (p. 230 s.). D'ailleurs, ce n'est pas seulement des mots qu'il faut bien comprendre le sens ; la même exigence vaut pour les attitudes corporelles qui sont liées nécessairement à l'exercice de l'*œuvre*. Le texte suivant le rappelle clairement : « Livre-toi donc humblement à cet aveugle élan d'amour qui monte de ton cœur. Je ne parle pas de ton cœur de chair, mais de ton cœur spirituel, c'est-à-dire de ta volonté. Et prends bien garde à ne pas concevoir matériellement ce qui est spirituel ; car en vérité, la manière corporelle, voire charnelle, dont les intelligences inquiètes et douées de beaucoup d'imagination se représentent les choses, est cause de bien des erreurs » (p. 201).

En voici quelques exemples typiques : « Il a été question de s'employer à des exercices spirituels, et en particulier de rentrer au-dedans de soi-même ou de se dépasser soi-même : tout aussitôt [chez le disciple trop pressé] son aveuglement, s'ajoutant à la grossièreté et à l'inquiétude de son intelligence naturelle, lui fait comprendre ces expressions de travers ; et parce qu'il constate en soi un désir naturel des choses mystiques, il s'imagine être, par la grâce, appelé à cette œuvre » (p. 202). Cela mène à toutes sortes

d'excès dangereux. Ainsi d'aucuns « appliquent leurs sens corporels à s'exercer à l'intérieur de leur corps contre les lois de la nature et ils les tendent comme s'ils voulaient voir et entendre intérieurement avec leurs yeux et leurs oreilles, et ainsi de tous les autres sens. Ils les emploient donc à faux et contre l'ordre naturel. De même pour leur imagination : ils la fatiguent avec tant d'indiscrétion qu'ils finissent par se mettre la cervelle à l'envers » (p. 204). Ils tombent dès lors dans des « habitudes étranges » — que l'auteur décrit de façon concrète et même, pourrait-on presque dire, humoristique, au chapitre 43 (p. 205-208).

Le *Nuage* se termine sur un rappel qui montre bien que si techniques ou procédés relatifs au mot sont recommandés en fonction de l'*œuvre*, c'est Dieu qui mène le jeu. Lisons ce texte : « Il y a... un des signes auxquels on peut le plus facilement et le plus sûrement reconnaître si on est appelé à notre œuvre : lorsque l'âme a été longtemps privée de ce mouvement intérieur, il revient soudain, sans être obtenu par aucun procédé, et l'âme constate alors en elle un désir plus fervent que jamais, et aspire avec un amour plus ardent à s'exercer dans cette œuvre. Je crois bien qu'elle ressent alors plus de joie de le retrouver qu'elle n'avait eu de chagrin de le voir disparaître. Dans ce cas, c'est une marque très véridique et très sûre que l'on est appelé par Dieu à cette œuvre, quel que soit ou ait été celui qui en est le sujet » (p. 261 s.).

Le zen et l'« œuvre »

Après les analyses auxquelles nous venons de nous livrer, il sera possible au lecteur familiarisé avec le *zen* de tirer quelques conséquences sur ce qu'il pourrait y avoir de commun entre l'*œuvre* de l'anonyme anglais du XIV^e^ siècle et cette forme de méditation venue de l'Extrême-Orient. On sait qu'elle est très à la mode aujourd'hui en certains milieux chrétiens. Le seul exemple du défunt Père Besnard n'est-il pas là pour le prouver éloquemment [10] ?

Dans son étude, déjà citée, sur le *Nuage*, Denise Martin faisait remarquer que la « forme de pensée » dont cet écrit est le témoin remonte très haut dans le cours des siècles, puisqu'on peut la trouver déjà chez un Platon et dans divers néoplatonismes : ceux de Philon d'Alexandrie ou de Plotin. Elle ajoutait même ceci, qui me paraît important : « on est tenté de croire qu'il s'agit là d'une constante de l'esprit humain quand on considère le nombre, la diversité et la fécondité de ceux qui s'en réclament » (*art. cit.*, p. 667). Or, s'il en est ainsi, on comprendrait aisément que l'éloignement

10. Voir la livraison, citée *supra*, note 3, de *La Vie spirituelle*, *Albert Besnard*. Rappelons aussi la traduction du livre de Thomas MERTON, *Mystique et Zen*, Paris, Cerf, 1972.

dans l'espace et le temps n'empêche nullement de trouver en Extrême-Orient une forme de méditation *proche* de celle du *Nuage*. Une telle proximité, *relative à des points déterminés*, est d'ailleurs défendue par divers auteurs compétents, que Denise Martin cite et dont elle résume la pensée (voir p. 667-671). Ne commençait-elle d'ailleurs pas son article en écrivant : « on ne peut manquer d'être frappé par le grand nombre d'auteurs spirituels, plus ou moins fervents du zen, qui, depuis quelques années, rapprochent celui-ci de la mystique du *Nuage de l'Inconnaissance*. L'univers d'angoisse et de dispersion où nous vivons donne sans doute à ce texte anonyme, écrit en moyen-anglais à la fin du XIV^e^ siècle, une singulière actualité » (p. 660).

Fort bien, mais quels sont les « points communs » en question ? Denise Martin indique ceux-ci : le zen a pour but, lui aussi, de faire le vide et, comme dit W. Johnston, « il amène à refuser de prêter attention au courant de la pensée quand il traverse la surface de l'esprit ». Il y a plus. En effet, « au terme de ces efforts, efforts constants et prolongés, *buddhi* (l'âme intuitive) atteint un stade de profonde concentration où les choses sont saisies dans leur nudité existentielle sans que la moindre pensée soit accordée à l'avenir ou au passé. Malgré les apparences la tension de l'esprit reste considérable. Le mystique, à ce niveau appelé *sannaï*, perd en grande partie le sentiment de son *ego*. Il devient sourd aux contingences » (p. 668).

Il n'est pas, semble-t-il, jusqu'à la pensée du *Nuage* touchant une technique d'emploi des mots qu'on ne retrouve dans le zen ; pour celui-ci le mot peut d'ailleurs être dépourvu de sens (*koan*). Il semblerait donc que des *convergences* existent entre le zen et le *Nuage*, mais, comme l'indique Denise Martin, de tels points de rencontre sont relatifs à ce qu'elle dénomme « le plan de la méthode, et à celui-ci seulement » (p. 670).

En revanche, sur le plan théologique et dogmatique ou, si l'on veut, idéologique, les conceptions peuvent être totalement différentes. Et Dieu sait combien elles le sont du zen au *Nuage*. La méthode toutefois peut s'employer indifféremment, en ce sens « qu'il n'est pas nécessaire d'être théologien ou clerc pour suivre l'auteur du *Nuage*. De même peut-on pratiquer le zen sans connaître le bouddhisme » (*ibid.*).

Toutefois, insiste Denise Martin, la différence entre zen et le *Nuage* est radicale sur ce point capital : « Alors que la mystique chrétienne (et donc le *Nuage*) part du Dieu révélé pour retourner à lui, l'adepte du zen peut tout aussi bien croire que ne pas croire en Dieu » (*ibid.*). De plus, l'idéal du zen est une « unification absolue du sujet avec l'objet ». « L'être s'y « dissout » dans l'uni-

vers, jusqu'à disparition du moi. Seule demeure l'existence... Dans la mystique chrétienne, par contre, le moi uni à Dieu étroitement par l'amour ne se confond jamais avec lui » (*ibid.*).

Que l'auteur du *Nuage* affirme explicitement la distinction *ontologique* dans la plus profonde union mystique, c'est donc évident, et nous l'avons noté nous-même. Reste que certaines manières de parler de l'union comme « disparition » du moi et de sa « perte » en Dieu, par une sorte d'identité, ne sont pas rares chez les mystiques chrétiens. Des formules de Maître Eckhart seraient ici bien révélatrices. Je me demande, dès lors, s'il ne faut pas accepter que les expressions du zen, en fonction certes du contexte religieux où celui-ci se déploie, ne soient peut-être pas prises en un sens aussi absolu que le croit Denise Martin. On y parle en effet la langue du *vécu*, de l'*expérimenté*, et non de l'*ontologie*. Aussi bien je reprendrai le type de remarque auquel j'ai eu recours à propos du *nirvana*. En bouddhisme aussi, il n'y a pas de Dieu *nommé*, et l'on pourrait croire à première vue — dans une lecture hâtive — que le nirvana est l'extinction du moi ontologique. Or, à en croire des exégètes autorisés, cela n'est pas exact *à l'intérieur du bouddhisme*. Il me paraît donc ici que l'approche si fraternelle et si intelligente dont ce dernier bénéficie de la part du P. Dominique Dubarle [11] mérite d'être *transposée* à l'égard du zen ; étant donné d'ailleurs que du zen comme du yoga, *en tant que méthode*, on peut user à des fins diverses. Toutefois, n'étant aucunement familier des théories et des pratiques du zen, je laisse aux spécialistes le soin de trancher la question.

Si bien que, pour terminer, et connaissant mieux, quant à moi, le yoga, je serais surtout enclin à rapprocher de ce qui a été expérimenté par l'auteur du *Nuage* la technique d'unification par retour sur soi dans sa nudité même, qui est propre au yoga. De part et d'autre il y a volonté et effort de simplification par focalisation

11. Voir le très bel article du P. D. DUBARLE, *Spiritualité bouddhiste et sens chrétien de Dieu*, dans *Concilium*, 1978, n. 136, *Bouddhisme et christianisme*, 83-92. — Sur l'idée de *nirvana* et ses implications — surtout en ce qu'elle garde de *positif* et de rapport à l'*existence* —, voir les excellentes pages de M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées*, vol. 2, Paris, Payot, 1978, surtout p. 64-73, 96-107. Le paragraphe 160, p. 105-107, est spécialement important. Notons aussi le texte relatif à l'*existence* d'un « Absolu » ou, comme dit encore l'auteur, d'un « non-construit », « lequel transcende toutes les modalités accessibles à une conscience non illuminée », alors que, pour l'illuminé, *existe* une « réalité évidente d'un 'immortel' (ou Nirvana) dont on ne peut rien dire sinon qu'il *existe* » (p. 103). Comparer et rapprocher une telle affirmation de celles des théologies négatives, en particulier celle de saint Thomas ou celle de notre **mystique anglais anonyme.**

sur son être propre, *saisi tel qu'il est et sans dispersion :* c'est là l'essentiel du rapprochement, et la chose est capitale. Comme je l'ai indiqué dans le cours de cet article, je pense même qu'il y a plus et que le yoga a pu être et *a été,* pour des hommes de l'Inde et de l'Asie entière, un chemin de retour vers Dieu : un Dieu *non nommé,* comme nous l'avons assez répété, mais le *vrai Dieu,* quand même. En tout cas, c'est bien ce qu'il m'a été donné de *saisir concrètement,* grâce à un long contact avec des expressions d'art de l'Inde et de l'Extrême-Orient entier.

Je livre cette persuasion au lecteur. Je ne lui demande pas de me croire sur parole, mais de tenter *lui-même* cette aventure merveilleuse. Elle m'a permis, fraternellement et dans une expérience proche de la leur, de retrouver mon *Dieu* au cœur de tant d'hommes, si lointains *géographiquement,* et dont notre ethnocentrisme d'occidentaux nous a trop longtemps fait croire qu'ils l'étaient aussi *spirituellement* [12].

B 1040 Bruxelles
rue Leys, 5

Jean-Dominique ROBERT, O.P.

APPENDICE I

De l'avis, évidemment qualifié, de moines bouddhistes contemporains, il n'est pas question de disparition ou perte ontologique de l'individu. (Je me rappelle avoir lu dans *France-Asie* un article très circonstancié d'un moine-témoin, doublé d'un historien. Je ne réussis malheureusement pas à retrouver la référence exacte. Mais cette lecture m'avait fort éclairé.) Quoi qu'il en soit, je suis totalement de l'avis émis par le P. D. Dubarle dans son excellent article *Spiritualité bouddhiste et sens chrétien de Dieu* (cité *supra,* note 11). Sur le *nirvana,* il écrit ceci : « Ce que la communauté bouddhiste fait profession de chercher [c'est] la libération absolue, le *nirvana* de l'esprit [c'est-à-dire] l'autre rive qu'il y a, même si elle n'a pas nom *Dieu.* » Cette « libération de la condition native de l'être », qui pourrait sembler, *à première vue,* indiquer une *négativité métaphysique extrême,* n'est aucunement « le néant pur et simple » (p. 86). La négativité, en effet, est ici indicatrice de discrétion dans la nomination de l'ineffable. Ce qui se comprend d'ailleurs en pénétrant mieux le sens du négatif dont Dieu lui-même est entouré dans le bouddhisme. Comme le dit très justement le P. Dubarle : « le refus bouddhiste d'invoquer un Dieu et son assistance, d'envisager quelque société de l'homme avec Dieu devenu « son Dieu », est chose de signification très profonde. Ce qui s'y atteste, c'est, me semble-t-il, tout d'abord une critique pour le moins implicite de ce qu'il peut bien y avoir de trop humain dans les comportements et représentations religieux ayant trait à la divinité » (p. 85).

Tout cet article est à méditer. Nous nous permettrons d'ajouter ici ce qui suit :

12. Sur une certaine expérience réalisée par-delà les limites géographiques ou temporelles — et donc comme une espèce d'« invariant humain » —, rappelons encore, entre autres, les études d'O. Rabut, G. Morel, M.-M. Davy, A. Watts, citées *supra,* note 4.

« Croyant en Dieu, m'efforçant de vivre de cette forme de vie religieuse et d'expérience chrétienne dont je revendique le caractère théologal, mais m'intéressant fraternellement à ce qui se vit avec le bouddhisme, j'ai bien de la peine à me figurer que ce qui se vit ainsi n'a rien à voir avec ce que je m'efforce de vivre en chrétien. Il me semble au contraire que le bouddhisme m'indique une possibilité spirituelle humaine vraie et dont les virtualités se trouvent inscrites de quelque façon jusqu'à l'intérieur de ce qu'il peut être donné au chrétien de vivre. Le bouddhisme est une spiritualité née à elle-même en dehors de l'aire culturelle qui vit la première genèse de la foi monothéiste judaïque, et avant la naissance du christianisme. Je tiens ces circonstances pour essentielles.

Elles permettent de comprendre comment il peut se faire que la référence théologale, explicitement présente au sein de la tradition monothéiste et commandant en principe toute l'économie théiste et christique de la religion chrétienne, puisse n'être point ainsi présente au sein du bouddhisme, sans que pour autant celui-ci déroge à une vérité de la disposition spirituelle humaine, eu égard à sa formation historique et au cheminement de son développement tout au long du devenir de l'humanité... Croyant à une présence de Dieu à toutes choses de la création et de la vie de l'esprit, croyant à son dessein providentiel sur l'ensemble de l'humanité comme sur les diverses figurations de son développement au cours de la durée terrestre, je ne vois nulle impossibilité à ce que cette présence et cette providence habitent anonymement, sans être aucunement reconnues (et peut-être bien sans prendre l'initiative de se faire reconnaître authentiquement), au sein du branchement et du fleurissement bouddhistes de l'ensemble spirituel humain... Pourquoi le *nirvana* lui-même ne serait-il pas une façon d'union pacifique, silencieuse, avec l'énergie de la divine bienveillance qui, sans nom ni forme, se tient comme en retrait de toutes choses, mais ne repousse point quiconque vient à elle avec droiture ?... Il faut admettre aussi que, sans confesser explicitement aucun Dieu, l'homme peut prier, méditer, contempler, mener une existence consacrée à bien autre chose qu'à toute la profanité de la vie. L'expérience bouddhique, le *nirvana* qui se tient au cœur de celle-ci suffisent à indiquer — comme d'ailleurs aussi, mais autrement, l'expérience brahmanique de l'hindouisme — la différence du sacré avec déjà toute la puissance de son absolu » (pp. 89-92).

APPENDICE II

Pour saint Thomas, c'est *nécessairement* grâce à des négations affectant *tous* nos concepts (a fortiori nos images) et dans une saisie intellectuelle qui ne peut se départir d'un certain état de *confusion,* d'*indétermination* et donc d'ignorance, que nous pouvons ici-bas saisir quelque chose qui soit relatif à Dieu ou aux anges (esprits purs : « formae separatae » ; voir *In Boeth. de Trin.,* qu. 6, a. 3, c). Plus nettement encore : en cette vie — et malgré la grâce de la révélation —, nous ne pouvons connaître l'essence divine (*quid est*) en tant que telle. De sorte que *nous sommes unis à Dieu comme à une réalité qui nous demeure inconnue,* bien que nous la connaissions mieux par la révélation que par la simple raison naturelle. Ainsi nous savons qu'il est un et trine, à la fois (*S. Theol.* I, qu. 12, a. 13, ad 1).

Touchant notre connaissance négative, confuse et indéterminée de Dieu, tout est déjà nettement exposé dans le *Commentaire* du premier Livre des *Sentences* (Dist. VIII, qu. 1, a. 1, c et ad 4). La question est la suivante : *l'esse s'attribue-t-il à Dieu comme ce qui lui convient proprement* (« proprie », c'est-à-dire comme ce qui ne convient pas *ainsi* aux créatures) ? La réponse est claire : **puisque l'esse est conçu comme acte d'être et que la créature n'est pas son**

alors que *Dieu est identique au sien,* il faut affirmer que l'*esse* (ou « *qui est* », comme Dieu dit à Moïse) convient en propre à Dieu. *Esse* est donc ce nom ineffable qui est le plus digne qui lui convienne.

Toutefois, c'est dans la réponse à l'objection 4 que saint Thomas expose très explicitement comment nous procédons nécessairement ici-bas dans la connaissance de Dieu : par voie de négation (« per viam negationis »). On sait en effet que *tous* les noms désignent les choses *sous un aspect déterminé quelconque :* elles sont telle ou telle. Par contre, l'expression « *qui est* » indique l'*esse pur* (« esse absolutum » : *ab-solutum*), détaché ou, si l'on veut, dégagé de toute détermination *quelle qu'elle puisse être.* De telle sorte que, quand nous disons de Dieu « *qui est* » ou « *esse* », cela signifie (comme on l'a dit plus haut) non pas son essence (« *quid est* »), mais bien « un certain océan infini d'être », comme dit Jean Damascène (« quoddam pelagus substantiae infinitae »). On voit dès lors que nous procédons *nécessairement,* dans la connaissance de Dieu qui nous est possible ici-bas, par voie négative : en niant donc toute détermination particulière, de telle sorte que subsiste alors seulement, dans notre esprit, l'*esse* (« hoc ipsum esse »). Mais — et pour finir — c'est cet *esse* lui-même, tel qu'il se réalise dans toutes les créatures (l'acte d'être toujours *limité* en elles), que nous nions de Dieu puisqu'il s'y réalise infiniment et sans limitation aucune ! Cette cascade de négations finit par aboutir à nous placer dans cette *ténèbre de l'ignorance* selon laquelle, ici-bas, nous sommes cependant unis à Dieu de façon très efficace (« optimum Deo conjungimur ») comme dit Denys. Et c'est dans cette espèce de nuage (« caligo ») qu'on dit précisément que Dieu habite ... Nous trouvons cette image du nuage dans toute la tradition chrétienne.

Les précisions de saint Thomas se retrouvent dans d'autres textes. Résumons-en quelques-uns. Tout ce que nous pouvons affirmer de Dieu ne nous permet pas de « comprendre » ici-bas la substance divine, sinon imparfaitement ; et bien que le nom qui lui convienne le mieux soit *Celui qui est,* il reste qu'il ne désigne Dieu que de façon imparfaite, puisque la signification du terme *esse* reste indéterminée (*De Pot.,* qu. 7, a. 5, c). Ce qui constitue en effet la substance divine *excède* notre intelligence de sorte qu'elle nous reste *inconnue.* Aussi le sommet de la connaissance de Dieu ici-bas consiste-t-il à nous rendre compte que nous ne connaissons pas Dieu. Nous savons, en effet, *que ce que Dieu est vraiment excède tout ce que nous pouvons en penser* (*ibid.,* ad 14). C'est pourquoi *tout* ce que nous attribuons à Dieu à partir de ce que nous savons des créatures doit être *nié* de Dieu, si bien que *tout* ce que notre intelligence, conduite par ces créatures, peut concevoir de Dieu, *même que Dieu existe* (« hoc ipsum quod Deum est ») nous reste caché et ignoré. Dieu n'est *rien comme* ce que nous pouvons l'appréhender : ni selon l'*essence,* ni en tant que nous disons qu'Il existe (*De Div. nom. Prol.*).