NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 5 1986

La mystique est-elle un lieu théologique?

Marie-Louise GONDAL

p. 666 - 684

https://www.nrt.be/fr/articles/la-mystique-est-elle-un-lieu-theologique-196

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La mystique est-elle un lieu théologique ?

La question qui sert de titre à cet article peut surprendre. La poser et la formuler en ces termes, c'est prendre acte d'une situation culturelle, la nôtre, où le lien entre mystique et théologie ne va pas ou ne va plus de soi.

Une situation ambiguë

D'une part, en effet, il est évident que le mot « mystique » ne connote *pas seulement le christianisme.* On parle beaucoup de mystiques tacitement ou même explicitement non chrétiennes. La mystique, c'est un phénomène ou une expérience dans l'espace chrétien, mais c'est également ce dont témoigne l'Asie ou ce que porte parfois l'islam. Et sous le terme en question se trouvent aussi désignées souvent d'étonnantes ou étranges et énigmatiques pratiques, celles de l'occultisme ou de l'ésotérisme. Par conséquent, si la mystique est lieu possible pour la théologie, elle l'est de multiples façons selon les formes qu'elle prend et selon les conceptions du divin qui ont cours dans les diverses religions ou les différents champs spirituels. Il n'est donc pas sûr que le rapport entre théologie et mystique, tel qu'il est construit en christianisme, soit transposable tel quel hors de lui. Et inversement, il est possible que les manières non chrétiennes d'envisager ce rapport puissent stimuler, au moins partiellement, la problématique chrétienne.

D'autre part, *l'intérêt de la théologie contemporaine* pour le fait mystique est assez inégal. Après l'antiquité patristique, où la mystique disait l'itinéraire de l'âme croyante vers Dieu à partir de la célébration des mystères, après la longue période médiévale, où spiritualité et réflexion, affectivité et métaphysique collaborèrent dans des échanges permanents, après la constitution d'un discours et d'une science spécifiquement mystiques à l'âge de la Réforme et de la Contre-Réforme, ce fut comme un « crépuscule » [1] : une sorte de suspicion et d'effacement. Il fallut attendre le début de notre siècle pour voir un renouveau d'attention à l'égard de l'expérience mystique. Mais cet intérêt fut d'abord surtout le fait de disciplines non théologiques. La théologie proprement

1. Terme tiré du titre d'un ouvrage de Louis COGNET sur cette période : *Crépuscule des Mystiques*, Paris, Desclée, 1958.

dite, celle qui organise les doctrines et les choix inspirés de la foi, n'a suivi que lentement, sollicitée simultanément par l'histoire des siècles chrétiens et par une actualité où se mêlent de façon confuse des expériences spirituelles multiples et souvent inattendues.

Mais pour l'heure, la situation est incertaine. Même si la mystique a pris ou repris droit de cité en théologie [2], il n'est pas sûr qu'elle y soit toujours reconnue en son originalité. On peut d'ailleurs penser que cette valeur originale n'est pas mieux honorée par des approches scientifiques qui envisagent la vie mystique seulement comme symptôme psychologique ou social et ramènent sa portée religieuse à ces seules significations.

Mystique et théologie

D'où l'objectif que je me propose ici : préciser d'un point de vue théologique la signification de la mystique. Cela m'amène à caractériser brièvement les deux termes en présence.

> Le terme « mystique », employé longtemps comme adjectif, puis substantivé à partir du XVII[e] siècle, désigne, selon son étymologie, un aspect « *caché* » ou « *secret* » de l'expérience, mais un « secret » (ou un « caché ») qui a deux caractéristiques. D'une part il est *essentiel* et non accidentel ou accessoire. Il ne s'agit donc pas de phénomènes extraordinaires, même si une définition du *Dictionnaire de Spiritualité* invite à envisager la mystique comme ce qui « déborde les schèmes de l'expérience ordinaire » [3]. Le caché qui se trouve ici en cause n'est pas celui de l'étrange ou du vague, mais celui du mystère, c'est-à-dire de la présence indicible de Dieu. D'autre part le secret qui fait l'expérience mystique *tend à se manifester.* Il est puissance d'expression et de communication. Il donne à penser, à parler, à écrire et à agir.
>
> Par ailleurs, le terme « *théologie* » est envisagé ici comme désignant un discours réflexif à propos de Dieu et de l'expérience croyante. Autrement dit, une œuvre de rationalité. Ce discours s'articule à la fois dans une *cohérence* interne et dans une *référence* aux normes et aux pratiques du groupe croyant. A ce titre il implique toujours la prise de position de celui qui le tient, cette *implication* étant considérée comme pouvant conduire à une relative objectivité, selon un cercle herméneutique bien connu.

Comment penser les rapports de la mystique et de la théologie ? Je commencerai par rappeler quelques approches scientifiques, interreligieuses et philosophiques du fait mystique depuis le XIX[e] siècle, qui

2. Ce droit de cité est limité. Ainsi R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Centurion, 1983, n'en fait guère de cas. Cf. *infra* n. 57.

3. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, art. *Mystique*, t. 10, col. 1893. Ce long article (col. 1889 à 1984) a été édité en volume séparé sous le titre : *Mystère et Mystique*, Paris, Beauchesne, 1983.

marquent aujourd'hui la recherche théologique. Ensuite j'esquisserai une problématique permettant à la théologie de comprendre le fait mystique tout en respectant sa spécificité.

I. - La mystique comme objet culturel

Dans le champ des pratiques et des valeurs contemporaines, la mystique n'a pas d'abord un statut théologique. Elle a spontanément une signification fascinante, celle de l'étrange ou du bizarre, du redoutable et de l'inquiétant, de l'attrait et de la séduction.

Approche du fait mystique

Le plus souvent, ce qui est dit mystique vaut donc par *sa distance* à l'égard de la théologie comme du discours commun. Quand on cherche à lui donner sens, on a souvent tendance à comprendre ce genre d'expérience et de langage comme une expression vive du religieux, loin des appareils institutionnels et des systématisations doctrinales. Dans cette perspective, la mystique serait l'essence habituellement masquée du religieux. Les textes et les comportements qui l'expriment seraient aptes à renouveler une expérience religieuse usée, voire épuisée par l'inflation du logos rationalisé et de l'organisation.

A l'écart de cette attitude liée à des choix affectifs et à des options spirituelles, se tient le *savoir scientifique*. Histoire, psychologie et psychanalyse, linguistique cherchent à construire ou déconstruire la mystique en objet repérable et analysable. Ce faisant, ces approches sont souvent mues par une certaine connivence entre cet objet d'étude et leur visée propre. Si en effet elles s'attachent à une réalité partiellement extérieure aux cadrages théologiques et aux normalités ecclésiales, elles croient reconnaître dans leur propre désir d'objectivité une volonté d'autonomie analogue : le savoir n'est ni adhérent ni soumis. Toutefois science et mystique ne se confondent pas. Car la science ne se veut pas seulement déliée des régulations de l'appartenance religieuse, elle se tient aussi méthodologiquement à l'écart d'une axiologie qu'elle constate dans la foi, mais à laquelle elle ne se confie pas. Pour elle, le fait mystique est donc un objet d'étude dont le sens est à chercher dans l'organisation interne des éléments, notamment linguistiques, et dans les conditions, psychologiques ou sociales, de son émergence.

Cependant les approches scientifiques ne sont pas les seules ici en ligne de compte. Deux autres éléments constituent aujourd'hui le contexte culturel du fait mystique. D'une part la *confrontation* de la mysti-

que chrétienne avec les mystiques non chrétiennes. D'autre part l'apport d'une réflexion philosophique, sans finalité théologique ni appartenance ecclésiale, qui entend assumer rationnellement les significations et les valeurs du témoignage des mystiques.

De là les trois moments de ma brève analyse. J'envisagerai successivement la mystique comme objet de science, comme fait interreligieux et comme pratique philosophiquement interprétable.

La mystique comme objet scientifique

L'effort le plus hardi en l'occurrence, et celui qui continue à être le plus frappant pour le grand public, est celui de la *psychologie* et de la *psychanalyse*. William James en 1906 [4] et Pierre Janet en 1926 [5] se rapportèrent au phénomène mystique comme à une forme vive, extrême, et par là caractéristique, de l'expérience religieuse. Dans des perspectives analogues, Henri Delacroix [6], Jean Baruzi [7] et Joseph Maréchal [8] étudièrent des mystiques : Augustin, Henri Suso, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Mme Guyon, en cherchant à dégager les structures affectives et rationnelles de leur psychologie et de leur spiritualité. Ces travaux influençèrent Henri Bergson [9] qui, on le sait, se plut à distinguer « deux sources » et deux formes de la religion : l'une sociologique et statique, l'autre spirituelle et dynamique.

Cet intérêt de la psychologie pour le fait mystique ne s'est pas démenti. Aujourd'hui il est approfondi particulièrement par les psychanalystes. En 1980, un numéro de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* s'est intitulé « Résurgences et dérivés de la mystique » [10]. Des travaux comme ceux du belge Antoine Vergote, dans son livre *Dette et désir* [11], ou ceux du français Denis Vasse, dans une étude sur Thérèse d'Avila, récemment publiée par la revue *Le Supplément* [12], ou encore certaines

4. W. James, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie,* Paris, Alcan, 1906 (rééd. 1908, 1931).

5. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase,* Paris, Alcan, 1926.

6. H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens,* Paris, Alcan, 1908.

7. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* Paris, Alcan, 1924.

8. J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques,* Paris, DDB, 1924 & 1937, 2 tomes ; cf. R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique,* Paris, A. Colin, 1931.

9. *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, Alcan, 1932.

10. N° 22, automne 1980.

11. A. Vergote, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique,* Paris, Seuil, 1978.

12. D. Vasse, *La rencontre d'où naît le corps de l'homme ou : L'ordre de la nouvelle Eve,* dans *Le Supplément,* n° 146, p. 403-426.

études récentes de Julia Kristeva [13], manifestent cette orientation. La mystique apparaît ici comme une manière de traiter et d'assumer, malgré les dérives de l'imaginaire, la structure hystérique et les finalités ultimes du désir.

Une deuxième approche est celle de l'*histoire*. Elle est inspirée par un souci de rejoindre les mystiques en contournant les précompréhensions de l'orthodoxie. Elle cherche à dépasser l'aspect monographique en faisant apparaître le rapport des individus à leur contexte religieux et social, en même temps que leur place dans l'évolution des idées et de la culture. J'évoquerai simplement ici quelques noms. Ainsi Henri Bremond, dont l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* [14] manifeste le désir d'écouter des voix marginales ou méconnues par la théologie classique ; Louis Cognet, dont les travaux méthodiques ont renouvelé en France le goût simultané de l'objectivité patiente et des synthèses courageuses [15] ; puis Leszek Kolakowski [16], dont on peut contester certaines interprétations, mais qui pose une question épistémologique stimulante pour les études mystiques : celle des rapports entre la grâce et l'institution ; enfin Michel de Certeau [17], qui nous a invités à lire le discours mystique comme la marque d'une altérité s'inscrivant dans les homogénéités culturelles selon des formes de discours qui mettent en jeu le corps propre et établissent un contrat d'énonciation, sorte de pacte autobiographique ou initiatique.

En troisième lieu et dépendant étroitement du travail historique, indiquons l'apport de la *sociologie*. La revue *Archives de Sociologie des Religions* et, plus récemment, Jean Séguy [18] ont fait connaître au public le nom de Troeltsch qui, en 1911, distinguait trois types idéaux de groupes religieux. Dans cette perspective, le type mystique constitue un réseau d'affinités spirituelles et épistolaires qui n'a ni la prétention uni-

---

13. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983 (notamment le chapitre sur Mme Guyon, p. 276-296) ; cf. également le compte rendu d'un séminaire : *Folle Vérité. Vérité et vraisemblance du texte psychotique*, Paris, Seuil, 1979 (notamment p. 274-304 : « Folie du nom et mystique du sujet : Surin »).

14. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* . . . , Paris, Bloud et Gay, 1916-1936.

15. L. Cognet, *La spiritualité moderne, (Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 3**), Paris, Aubier, 1966.

16. L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise* . . . , trad. A. Posner, Paris, Gallimard, 1969 ; cf. M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 109-114 et art. *Historicités mystiques*, dans *Recherches de science religieuse* 73 (1985) 351.

17. M. de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

18. J. Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*, Paris,

versalisante de la grande Eglise, ni les exigences volontaristes et confessantes de la secte. Sans doute peut-on penser que la sociologie n'a pas encore assez étudié le fait mystique si bien que celui-ci est souvent perçu sous son aspect purement individuel. Mais l'analyse sociale conduit peu à peu à tenir compte des liens entre la structure du pouvoir social et ecclésial et l'expérience individuelle, ou encore à souligner le rapport entre le corps social et le corps personnel du croyant, voire, plus immédiatement, le lien possible entre prophétisme et mystique, la mystique étant selon cette hypothèse un prophétisme sans impact direct sur le corps social et s'inscrivant pour cela sur le seul corps personnel.

L'intérêt pour le fait mystique, tel que le manifeste le savoir scientifique, jusqu'en ses difficultés ou ses limites, a donc renouvelé la perception que nous en avons. Pour fixer en quelques traits l'apport des analyses récentes et actuelles, je soulignerai *trois aspects* de l'expérience mystique que la théologie doit s'efforcer de comprendre.

Le premier est la place, *dans l'expérience, du corps personnel du sujet en référence au corps social auquel il appartient.* L'expérience mystique est toujours singulière, elle est de l'ordre de l'événement, de l'inattendu ; mais en même temps elle figure quelque chose des tensions internes du corps social auquel le mystique appartient. Et ce rapport me paraît constitutif de l'expérience dont il témoigne, même s'il n'en est ni le seul élément organisateur ni le plus important des facteurs.

En deuxième lieu, la mystique est aussi *fait de parole.* Elle donne lieu à un discours qui a ses modèles propres. Dans la mystique, la foi s'inscrit dans le corps personnel et, sur cette base, prend part à l'expression commune de la foi en une époque et une culture.

En troisième et dernier lieu, la mystique est spirituellement et psychologiquement une *passivité.* Ce terme qui vient du Pseudo-Denys, et qui prend souvent la forme d'un paradoxe (une « passivité active », dit Mme Guyon, après Jean de la Croix), demeure à interpréter. Notre temps a privilégié l'action, la maîtrise technique, la planification. La passivité mystique, qui n'est pourtant ni fuite de l'histoire ni absence d'agir évangélique, représente pour nous quelque chose de provocant.

La mystique comme fait inter- ou transreligieux

Je viens d'évoquer la façon dont les sciences humaines se rapportent à la mystique. Je voudrais faire état d'un autre fait culturel : la mystique est considérée souvent aujourd'hui au titre de son caractère interreligieux. Certains sont attirés, voire fascinés par sa présence *hors de l'espace chrétien.* Cette présence n'est pas une nouveauté. Mais notre épo-

que de brassage interculturel constitue une sorte de marché commun des spiritualités.

Dans son introduction à l'ouvrage publié sous la direction d'André Ravier, *La mystique et les mystiques*, introduction qui vient d'être réimprimée, Henri de Lubac cite de René Daumal ce propos :

> Je viens de lire successivement des textes sur la Bakti, des citations d'auteurs hassidiques et un passage de saint François d'Assise. J'y joins quelques paroles bouddhistes et je suis encore une fois frappé de ce que c'est la même chose [19].

Henri Corbin parlait d'une *ecclesia spiritualis*, Aldous Huxley d'une « Philosophie éternelle ».

Parfois, portée par cet élargissement, la mystique chrétienne apparaît à certains provinciale, dans un univers multiple et bigarré. En Europe comme aux Etats-Unis, traditions et textes se mêlent selon les conjonctures et les errances. Que l'on songe à la faveur dont jouissent Tagore ou des sages comme Aurobindo, à l'intérêt de Louis Massignon et de Roger Arnaldez pour le mystique musulman Al-Hallāj [20]. Ou encore à l'impact du bouddhisme en certains milieux européens.

Cette situation, pour ambiguë qu'elle soit, a l'avantage de poser des questions qui ne manquent pas de force.

Une Simone Weil exprime assez bien, parmi d'autres témoins, ce genre d'interrogations. A partir de son adhésion au Christ, elle exprime, en termes presque théologiques, le problème de l'ouverture du christianisme à l'expérience mystique d'autres religions et d'autres cultures. Après avoir été, comme elle dit, « prise » par le Christ, elle a senti que

> Platon est un mystique, que toute l'Iliade est baignée de lumière chrétienne, et que Dionysos et Osiris sont d'une certaine manière le Christ lui-même

et, ajoute-t-elle, « mon amour en a été redoublé » [21]. Elle fut ainsi amenée à penser qu'avant toute révélation historique une communication de Dieu s'opérait en tout être humain, que « longtemps avant le Christ, à l'aube des temps historiques, il y avait une révélation supérieure à Israël » [22].

---

19. H. DE LUBAC, « Mystique et Mystère », dans *Théologies d'occasion*, Paris, DDB, 1984, p. 49-50 ; (cf. *La mystique et les mystiques*, édit. A. RAVIER, Bruges, DDB, 1965, Introd.).

20. L. MASSIGNON, *La passion de Al-Hallāj* . . . , Paris, N.R.F., ²1975 ; R. ARNALDEZ, *Hallāj ou la religion de la Croix*, Paris, Plon, 1964.

21. S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 46.

22. ***Ibid.*, p. 250-251.**

Ce questionnement est encore celui de certains chrétiens de notre temps, que marquent les spiritualités asiatiques : Jules Monchanin [23], Thomas Merton [24], Albert Besnard [25]. On perçoit les enjeux que soulève la rencontre des mystiques : Quelle est la spécificité de la mystique chrétienne ? Comment l'incarnation du Fils de Dieu, telle que la confessent les chrétiens, conduit-elle l'expérience spirituelle à passer par l'humanité de Jésus ? Comment reprendre les chemins d'une pratique historique, celle de Jésus ? Comment recevoir de lui les dons de l'Esprit ? Quel impact a sur la vie mystique l'ancrage particulier de la figure christique ? Mais aussi quel lien reconnaître entre l'inaccessibilité divine et l'irréductibilité historique de Jésus ? Y a-t-il une communication des figures et des symboliques, voire des expériences corporelles, en sorte que l'expérience mystique soit un élément commun aux diverses religions ? Si l'on en croit la thèse récente d'Emile Goichot sur Henri Bremond [26], l'auteur de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* se posait déjà de telles questions. On le sent, la théologie du christianisme est ici fortement sollicitée. Non seulement à cause de la christologie et de la pneumatologie, mais aussi à propos de ce que module l'expérience mystique dans les diverses formes institutionnelles du religieux. Cette expérience n'est évidemment pas la même dans le bouddhisme et dans le christianisme. Et elle se présente de manière différente quand elle traverse des espaces religieux peu institués ou au contraire très structurés, comme c'est le cas dans la spiritualité contemporaine.

Se pose en outre le problème d'une éventuelle mystique *non religieuse* et *non théiste*. On envisage aujourd'hui cette possibilité à partir de Nietzsche ou du bouddhisme. Ou encore à propos des écrits de Georges Bataille, mort il y a un peu plus de vingt ans. « Dans la nuit il n'y a que la nuit », affirme Bataille [27], qui précise : « J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme [28]. » Telle est pour lui l'expérience intérieure, celle d'une dispersion dans les instants hétérogènes, d'une recherche d'intensité sans transcendance et sans l'affirmation qu'impliquent les mystiques religieuses. Sans doute cette mystique

23. J. MONCHANIN, *Ecrits spirituels,* présentation d'Ed. DUPERRAY, Paris, Centurion, 1965 ; ID., *Mystique de l'Inde, mystère chrétien.* Ecrits inédits présentés par S. SIAUVE, 1974 ; cf. R. OTTO, *Mystique d'Orient et d'Occident,* Paris, Payot, 1951.

24. Th. MERTON, *Mystique et zen,* Paris, Cerf, 1972.

25. Cf. *Albert Besnard, frère prêcheur,* dans *La Vie Spirituelle* 60 (1978) 500-815.

26. Em. GOICHOT, *Henri Bremond. Histoire du sentiment religieux,* Paris, Ophris, 1982, p. 294-295.

27. G. BATAILLE (1897-1962), *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 144,

sécularisée porte-t-elle la marque, plus qu'elle ne l'avoue, d'un héritage chrétien, refusé ou transposé.

Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui l'apophatisme du mystique qui va vers Dieu est amené à vérifier comment, en ses négations, se manifeste la paradoxale positivité d'un Dieu tout autre et pourtant communiqué.

La mystique comme problème philosophique

Objet scientifique et réalité qui n'est pas uniquement chrétienne, la mystique appelle une interprétation qui veut se constituer comme une réflexion stimulée par l'expérience religieuse, accessible à d'autres que les croyants et voulant dégager la portée spirituelle générale du témoignage des mystiques.

Cette recherche philosophique s'est développée avec la première guerre mondiale. Elle fut parfois assez proche de la théologie proprement dite. Ainsi les travaux de Léonce de Grandmaison [29], attentifs à la relation personnelle et immédiate des mystiques avec Dieu, ou ceux de Joseph Maréchal [30] et de Pierre Rousselot [31], assez soucieux de récuser un subjectivisme abusif. De même la « Métaphysique de la vie intérieure » élaborée par Henri Bremond, en 1928 [32]. Ou encore, plus récemment, les écrits de Pierre Teilhard de Chardin qui à la fois analysent et célèbrent la « divinisation » de l'être humain et l'existence dans le « milieu divin » [33].

La réflexion sur le fait mystique a pris aussi une forme proprement philosophique qu'attestent en France deux noms, celui d'Henri Bergson [34] et celui de Maurice Blondel. Je voudrais évoquer plus particulièrement l'essai blondélien pour sa valeur exemplaire, quoique il n'ait guère de prolongement aujourd'hui. De fait la seconde guerre mondiale a marqué une sorte de brisure ; la pensée phénoménologique ou réflexive, telle qu'Edmond Husserl et Rudolf Bultmann ou encore

29. L. DE GRANDMAISON, *La religion personnelle,* Paris, Gabalda, 1929 ; cf. J. LEBRETON, *Le Père Léonce de Grandmaison,* Paris, Beauchesne, 1932.

30. Cf. ses *Etudes sur la psychologie des mystiques,* cité *supra* n. 8.

31. *L'intellectualisme de saint Thomas,* Paris, Alcan, 1908, (Beauchesne, ²1924).

32. M. DE CERTEAU, « Henri Bremond, historien d'une absence », dans *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 73-108.

33. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin,* Paris, Seuil, 1957.

34. E. POULAT, *Critique et mystique,* Centurion, 1984, p. 254-306, analyse avec précision la conception bergsonienne de la mystique ; voir également M. CARIOU, *Bergson et le fait mystique,* Paris, Aubier, 1976.

Jean Nabert [35] et Paul Ricœur [36] l'ont menée, ne fait pas droit explicitement au fait mystique. Quant aux recherches anglaises ou américaines, elles sont plus descriptives que philosophiques, au sens allemand et français du terme [37]. Arrêtons-nous donc un instant sur la position de Maurice Blondel et particulièrement sur son étude de 1925, *Le problème de la mystique* [38].

Le propos blondélien était de rendre justice à la mystique en la dégageant de ses caricatures. Pour cela il voulait en manifester la signification rationnelle et en montrer les liens avec l'expérience religieuse commune. Blondel pose d'abord la question de la vérité de l'expérience mystique. Il refuse de caractériser celle-ci par l'extraordinaire et l'anormal. En même temps, il ne veut pas abandonner la mystique à l'obédience d'un irrationalisme, fût-il spirituel et surnaturel. L'expérience mystique, selon lui, n'est pas un domaine réservé, celui du sentiment ou de la bizarrerie. Elle est pour une part au moins accessible à la raison elle-même.

Encore faut-il percevoir ce qu'est la raison. Blondel reprend ici l'une de ses thèses chères, celle de la « connaissance par connaturalité » [39]. La pensée, dit-il, est « nutrition » et pas simplement concept :

> Avant, pendant, et après les démarches de la raison discursive . . . , il y a une forme normale et constante de nutrition spirituelle [40].

L'intellection est donc, pour Blondel, une assimilation à la réalité originaire, car ce qu'elle connaît, elle le perçoit dans ce qui le fait être. Autrement dit, la connaissance a une portée ontologique. Si la mystique est possible, c'est dans la mesure où l'inattendu de Dieu se donne en advenant dans la tendance même du connaître. Elle est donc

> impénétrable en elle-même, mais non absolument inintelligible et partiellement rationnelle encore, comme cadre pour ainsi dire, malgré ce qu'il y a de supra-rationnel, d'imprévisible, d'inaccessible en son contenu [41].

Une telle interprétation, qui honore les puissances et les passivités du connaître humain, a de quoi rejoindre les perspectives de la théologie

35. J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

36. P. RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955.

37. Cf. R.C. ZAEHNER, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, Clarendon Press, 1957 ; W.T. STACE, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, Fortress Press, 1960.

38. M. BLONDEL, *Le problème de la mystique*, dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 3 (1929) 2-63.

39. *Ibid.*, p. 28 s.

40. *Ibid.*, p. 29 ; cf. JEAN DE LA CROIX : « Qui agit selon la raison est pareil à celui qui mange une chose substantielle » (*Dits de lumière et d'amour*, 45, trad. B. SÉSÉ, dans *La Vie Spirituelle* 66 [1984] 238).

41. M. BLONDEL, *art. cit. supra* n. 38, p. 48. Ceci, pour M. Blondel, est déjà vrai de la connaissance sensible.

fondamentale contemporaine. Depuis Blondel, la philosophie ne s'est guère intéressée à la mystique, sauf par le biais des symboliques [42]. Cependant la pensée contemporaine n'a pas perdu de vue qu'en tout acte s'expriment une adhésion et une « affirmation originaire », dont Jean Nabert et Paul Ricœur ont marqué l'importance ontologique et phénoménologique.

II. - Recherche d'une problématique théologique

Pour dégager la signification théologique du fait mystique, je rappellerai d'abord quelques attitudes de la théologie classique ; puis je ferai apparaître une perspective qui s'indique aujourd'hui ; ensuite j'établirai comme un cahier des charges ; enfin je proposerai un rapprochement entre la sacramentalité baptismale et la mystique pour laisser apparaître la forme chrétienne de l'expérience mystique.

Attitudes de la théologie

Si l'on voulait schématiser ces attitudes, on pourrait, me semble-t-il, distinguer trois orientations entre lesquelles se joue un débat subtil.

Première figure : la *dénégation* ou suspicion pour motifs doctrinaux et prudentiels [43]. La théologie, depuis le XVI^e^ siècle et aujourd'hui encore, craint les déviations dans l'interprétation de la foi et l'imprudence pastorale.

Deuxième figure : la théologie précise à des fins *pédagogiques* l'itinéraire spirituel indiqué par des mystiques, en essayant de baliser les différentes expériences. La théologie, ici, vise à dégager des points de repère pour guider dans la recherche de l'union à Dieu.

Troisième figure : la théologie cherche à *intégrer* l'expérience mystique dans une conception générale de la foi chrétienne et plus précisément des rapports entre la nature et la grâce. Selon les cas, elle en fait une forme limite ou une réalisation exemplaire de l'expérience croyante. Mais dans cette perspective, comment une lecture théologique de la mystique peut-elle être tout à fait satisfaisante ? Blondel a bien perçu les limites de cette problématique. Comment la grâce ne serait-elle pas « extrinsèque » si elle ne pénètre de quelque façon la « nature »

42. Dans la ligne de Heidegger et de Hölderlin, on peut voir par exemple J.-L. MARION, *L'idole et la distance,* Paris, Grasset, 1977.

43. Cf. M. DE CERTEAU, *Historicités mystiques,* cité *supra* n. 16, 329-330 ; aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, « la mystique est une région stigmatisée, grevée par une dénomination aussi lourde que le sont aujourd'hui celles de ' banlieue ' ou d' ' immigré ' ».

et donc si elle ne se trouve préfigurée et même à l'œuvre dans les plus lointaines analogies de la vie mystique, c'est-à-dire finalement dans la puissance de connaître et d'adhérer ? Cela noté, quelle est la particularité de la mystique dans l'expérience chrétienne commune et quelle est la signification de cette particularité ? Autant de questions qui obligent à redéployer l'interprétation.

La problématique de l'altérité

Aussi bien le langage de la culture et de la philosophie contemporaines, de la théologie aussi, me semble-t-il orienté autrement. Il parle plus de *relation* que d'état ou de qualification de l'être. La grâce se présente dès lors comme l'ouverture d'une alliance qui oriente vers le non-possédé, plus que comme une transformation décelable de l'être humain. Que cette perspective comporte des ambiguïtés est probable, mais on peut trouver cette terminologie en affinité avec le discours mystique, davantage peut-être que le langage de la nature et du surnaturel. Comme disait Angelus Silesius au XVII[e] siècle :

> Dis, quelle est la différence entre moi et Dieu : elle tient en un mot : l'altérité [44].

J'aimerais toutefois vérifier cette hypothèse : est-il sûr que le langage de l'altérité, si en faveur aujourd'hui, de Jacques Lacan [45] à Emmanuel Lévinas [46] et de Jacques Pohier [47] à Georges Morel [48], soit pour la théologie une possibilité effective de penser la mystique ? Et dans quelles conditions ? Pour délimiter un champ de vérification suffisamment précis, je m'en tiendrai à une évocation du livre de Georges Morel : *Questions d'homme : l'Autre.* Cet ouvrage n'est pas centré sur le fait mystique, mais il évoque à plusieurs reprises de telles expériences et son auteur a minutieusement étudié Jean de la Croix. Si donc on prend ce livre comme un témoin d'une pensée polarisée par l'altérité, pour le présent propos, deux remarques sont à faire.

La première porte sur les effets salutaires d'une telle problématique. Le discours de l'altérité a un pouvoir désobjectivant [49]. Au lieu de s'en-

44. Angelus SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique,* Paris, Aubier, 1946, p. 142.

45. J. LACAN, *Ecrits,* Paris, Seuil, 1966.

46. Emm. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, M. Nijhoff, 1974.

47. J.-M. POHIER, *Au nom du Père,* Paris, Cerf, 1972.

48. G. MOREL, *Questions d'homme : l'Autre,* Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

49. « Nous ne parlerons jamais de l'Etre, pour éviter les abstractions et les équivoques de l'ontologie. Ni de l'Absolu, trop marqué par les avatars de la dernière grande philosophie. S'il nous arrive de parler de Dieu, c'est par commodité, qu'il ne faut pas prendre pour la facilité. Mais nous aurons plus volontiers recours à l'expression *l'Autre,* qui a l'avantage d'offrir un dépaysement relatif aux cœurs blasés de la modernité » (*o.c.,* p. 119).

fermer dans le fini par un naturalisme qui ampute la raison de la question essentielle de l'Autre, la pensée considère ce fini comme une voie vers l'Autre ce fini, qui peut être vécu comme signe de l'Autre. Or

> le signe par nature ne livre rien de ce vers quoi il oriente. C'est pourquoi il ne peut jamais y avoir en ce domaine aucune assurance de type objectif ou subjectif [50].

L'altérité, de cette façon radicale, ne situe pas subtilement Dieu par rapport à nous-même sous couvert de gratuité et de grâce ; elle nous invite plutôt à nous déprendre de toute prétention et de toute volonté de possession. Dieu n'est pas celui qui correspond à notre attente. Il n'est même pas celui dont nous dépendons. Il se tient mystérieusement à distance de nous, sans commune mesure avec nous. Indépendant [51].

C'est là une donnée constitutive de l'expérience mystique. Ainsi Roger Mehl, dans son livre intitulé *Vie intérieure et transcendance de Dieu,* écrit :

> L'indisponibilité de Dieu n'est pas autre chose que le chiffre de sa Grâce : il ne pourrait pas nous faire entrer dans sa communion si nous avions le pouvoir d'en forcer l'entrée [52].

Pour les mystiques, Dieu seul est. La passivité humaine est le schème non d'une inconsistance ou d'une inexistence humaine mais d'une décentration de l'être humain vers une existence d'un autre ordre. « Je suis celui qui est et tu es celle qui n'est pas » : la formule, telle que Catherine de Sienne dit l'avoir reçue de Dieu, exprime non le mépris de la part de celui-ci, mais la reconnaissance par l'être humain de l'altérité divine. De même, l'union entre l'homme et Dieu, telle que les mystiques l'expriment, en termes d'identification, implique par métonymie l'écart incommensurable entre créateur et créature.

> Je suis celui que j'aime et celui que j'aime est devenu moi ; nous sommes deux esprits fondus en un seul corps,

disait Al-Hallāj [53]. Et Maître Eckhart, quant à lui :

> Si je dois connaître Dieu sans intermédiaire, il me faut devenir Lui et lui devenir moi. Je dirai davantage : Dieu doit devenir tout-à-fait moi et moi devenir tout-à-fait Dieu, si totalement devenus un que ce ' Lui ' et ce ' moi ' deviennent et soient chose une (*eine ist*) et qu'ils accomplissent éternellement une œuvre unique [54].

---

50. *Ibid.*, p. 121.

51. Cf. G. MOREL, *o.c.*, notamment les chapitres 6 à 9 inclus, où se développe cette réflexion sur l'Autre.

52. R. MEHL, *Vie intérieure et transcendance de Dieu,* Paris, Cerf, 1980, p. 147.

53. Cité par L. BORDET, *Religion et mysticisme,* Paris, P.U.F., 1959 ; cf. L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes,* Paris, Alsatia, 1953, p. 120 et 143.

54. Maître ECKHART, *Deutsche Werke,* III, 83, édit. Fr. PFEIFFER, Aarlen, 1962 ; trad. J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1979, p. 153.

La transgression et la réaffirmation dans la foi chrétienne de la différence entre l'homme et Dieu indiquent que la relation à Dieu n'est pas à comprendre sur le mode de la relation humaine et de son souci de préserver l'autonomie des partenaires. La relation à Dieu est autre. Un écart de langage qui va jusqu'à parler d'identification entre Dieu et l'homme signifie l'écart plus grand encore entre l'expérience commune de l'amour et celle de l'union à Dieu.

Toutefois, et c'est une seconde remarque, la pensée de la différence telle qu'elle est représentée par Georges Morel est difficilement intégrable dans une théologie chrétienne. Déjà du point de vue anthropologique, on peut s'interroger sur son caractère abstrait. L'altérité, en effet, advient concrètement dans un processus de vie : n'y a-t-elle de valeur que régulatrice ? L'altérité indique une visée mais, si je comprends bien l'auteur, sans conduire à une effectuation. Elle ouvre un travail dans lequel médiations et figures peuvent jouer un rôle structurant ; elle polarise mais, semble-t-il, sans orienter l'histoire dont elle reste indépendante. Peut-être d'ailleurs l'altérité comprise de cette façon anhistorique ou non historique porte-t-elle quelque fascination qui en suggère le caractère imaginaire.

Si l'on envisage l'expérience mystique et sa signification historique, l'interrogation demeure. Certes, on peut estimer que la mystique s'extra-territorialise par rapport aux contraintes de l'histoire. Apparemment du moins. En ce sens, elle serait une expression métahistorique de l'être humain face à l'altérité de Dieu. Mais en réalité il n'en est pas ainsi.

L'expérience mystique est en effet corporelle. Elle se déroule comme une genèse. Elle est travail, combat, obscurité, plus que – ou tout autant que – repos eschatologique. Si par moments – ou par états ? – elle semble toucher aux limites humaines, en fait, la signification de ces instants – ou de ces états – exceptionnels s'inscrit dans une fidélité lucide et courageuse aux médiations de la vie ecclésiale. En outre, dans la mystique chrétienne, la place et le rôle de Jésus-Christ, de son nom et de sa parole, sont déterminants.

Ainsi donc, en christianisme, l'Altérité de Dieu s'altère, si l'on peut dire, ou plutôt se concrétise en prenant en Jésus-Christ visage d'homme. Pour le mystique chrétien, Jésus est simultanément Dieu communiqué et homme exposé. Il indique l'impossibilité de penser la relation entre Dieu et l'homme en termes d'altérité abstraite. Ou du moins il laisse advenir l'altérité dans le temps de la faiblesse, du malentendu et de la fidélité. Le mystique chrétien ne prétend pas échapper à **la forme christologique de la foi évangélique.**

La perspective de l'altérité demeure, à ces conditions, fondamentale. La mystique est expérience de la différence entre Dieu et l'homme, telle que cette différence puisse aussi et en même temps être perçue comme in-différence et in-distinction. L'expérience mystique vit du désir d'aller au-delà de la différence et au-delà de l'union telles qu'elles sont trop communément perçues entre Dieu et l'homme. Les mystiques témoignent d'un écart par rapport à ce qui est convenu et habituel. Dans leur communion avec Dieu, ils sont amenés à confesser que l'altérité paradoxale de Dieu n'est ni ce qu'ils pensaient ni ce qu'on en dit couramment. Les mystiques vivent le même paradoxe avec autrui, dans l'Eglise comme dans la société. Le rapport avec les autres est pour eux autre que ce qui en est raisonnablement dit. Dans la souffrance traversée de charité, dans la fidélité maintenue malgré l'incommunication, dans l'espérance contre toute espérance s'atteste ici encore une transgression de la différence et de l'union, telles qu'elles sont habituellement vécues.

Double paradoxe par conséquent : l'altérité se dépasse elle-même dans la relation à Dieu comme dans la relation à autrui. L'altérité renouvelle le regard sur autrui et sur son visage, où la nouveauté mystérieuse de Dieu se communique sans se laisser posséder.

Les tâches d'une théologie chrétienne de la mystique

Comment donc énoncer aujourd'hui une problématique de la mystique ? La plus adaptée à la conjoncture me semble bien être celle de l'altérité, à condition qu'elle comprenne certaines données anthropologiques fondamentales : le corps personnel dans son rapport au corps social, le discours comme médiation constamment reprise et toujours inadéquate, la passivité comme symbole de l'écart toujours radical entre Dieu et l'homme, enfin la communication qui s'établit avec lui et les autres. L'altérité dont peut parler la théologie en quête d'une compréhension de la mystique, c'est l'altérité du corps et de la parole, du temps et des autres, de soi-même comme de Dieu. L'altérité est *historique*.

Il convient de préciser à quelles conditions une telle théologie est possible. Je lui assigne pour ma part trois exigences :

– En premier lieu, une théologie de la mystique doit rester articulée avec l'expérience chrétienne. La mystique en effet ne se réduit pas à un discours conceptuel, elle n'a de sens que prise comme un tout singulier, concret, dont les différentes dimensions disent la complexité et aussi la spécificité.

– En deuxième lieu, une théologie de la mystique me paraît devoir **accepter de n'être pas totalement unifiée. Autrement dit, il lui faut lais-**

ser à la mystique son originalité propre. Ce qui implique des appropriations diverses de la foi chrétienne : leur compatibilité n'est pas d'abord réglée formellement, mais elle est discernée dans la communion de la foi et en la charité. Il convient que la mystique puisse se dire et s'expliquer.

— Enfin, une théologie voulant donner sens à l'expérience mystique me paraît devoir éviter de marginaliser ce qu'elle veut accueillir. La mystique n'est pas un « cas » plus ou moins tolérable ou admirable. Ce qu'elle a de propre dit quelque chose de la foi commune. Si elle est différente, ce n'est pas qu'elle soit d'un autre monde, c'est qu'elle dit autrement, sous forme incisive en référence à l'Autre, ce que tout chrétien est appelé à dire et à vivre. Quand le langage commun devient conformiste, la mystique le rend à son acuité et à sa fidélité.

Le baptême, condition de la mystique chrétienne

Pratiquement, comment ce cahier des charges dressé trop rapidement peut-il être honoré ? La mystique sera d'autant mieux reconnue et d'autant moins marginalisée qu'elle sera envisagée en lien avec l'économie sacramentelle. Si la mystique n'est pas marginalisable comme une conduite exceptionnelle et extraordinaire, si elle exprime à sa manière propre le commun de l'expérience chrétienne, c'est dans la mesure où la sacramentalité exprime déjà de manière fondatrice des significations, des pratiques et des attitudes que la mystique approprie ou accentue de façon singulière.

Concrètement, la mystique chrétienne est une possibilité du baptême et du baptisé [55]. Certes il est des mystiques eucharistiques ou pénitentielles et des mystiques de la nuptialité. Mais le baptême possède un titre particulier a être envisagé comme matrice de la mystique, dans la perspective de l'Altérité qui advient dans l'histoire. Premier de tous les sacrements, il inaugure, et de façon irréversible, l'existence dans l'Alliance avec Dieu. Les autres sacrements, même lorsqu'ils instaurent du définitif, interviennent dans la voie ouverte par le baptême.

55. Le rapport de la théologie à la mystique s'apparente à son rapport avec la sacramentalité. Tardivement constituée comme telle, la théologie sacramentaire a toujours eu, en effet, quelque relation délicate avec l'ensemble dogmatique, risquant d'apparaître seulement comme une application d'un ordre de croyances constituées indépendamment d'elle. Aujourd'hui la théologie fondamentale cherche à se rénover à partir des sacrements, au lieu de se prolonger simplement dans l'étude des rites. De la même manière, si la mystique n'est pas seulement un appendice de la théologie, si elle entre comme partie intégrante dans son champ, on peut s'attendre à ce que celle-ci bénéficie par là de quelque renouveau encore mal perçu.

Ce qui, en lui, me paraît orienter vers la vie mystique, c'est d'abord la marque d'origine tracée sur le corps, puis la parole de Dieu qu'il fait entendre et à laquelle il fait répondre, ensuite la solidarité dans laquelle il situe, et enfin l'avenir historique et eschatologique qu'il ouvre [56]. Je vais brièvement expliciter ces quatre données [57].

1. Tout d'abord, le baptême trace sur le corps humain la marque du Christ. Il confère le *signe de la croix* pascale de Jésus-Christ. Il plonge dans l'eau recréatrice du pardon et de l'espérance. Plus radicalement encore, il relie explicitement à l'origine du Christ, à sa filiation divine. Le baptisé est plongé dans l'origine du Christ, comme identifié à l'être le plus profond du Christ. Ainsi donc le baptême instaure l'être humain dans une relation à Dieu où l'altérité est signifiée, donc nommée, non comme extériorité ou étrangeté, mais dans l'assimilation au Mystère. Sous le signe baptismal, la vie mystique se fonde en cette origine, à la fois autre et proche, secrète et manifestée, qui a nom de Père.

2. Ensuite, le sacrementel baptismal est acte de la *parole de Dieu*. En lui, Dieu parle. Il nomme quelqu'un en affirmant sur la vie de chaque baptisé le sens global de la création et de la recréation. C'est une parole divine qui suscite la réponse humaine de la renonciation baptismale et de la profession de foi. La conversion s'opère en effet à mesure que la parole de Dieu s'inscrit dans le corps humain, l'habilitant à parler à Dieu et en témoin de Dieu. Sous le signe baptismal, l'expérience mystique apparaît donc comme un processus et un discours dont l'homme n'a ni le secret ni la maîtrise, mais en lesquels il reconnaît la brèche faite en lui par le désir de l'Autre. S'il veut et peut parler, c'est parce qu'il cherche à mieux entendre et à mieux faire entendre ce que Dieu désire dire.

3. Acte de Dieu par Jésus-Christ et dans l'Esprit, le baptême constitue une *appartenance ecclésiale*. Il rend membre d'un peuple. Mais cette solidarité des baptisés n'est pas compréhensible sans la commune origine que tous confessent et sans la personnalisation dont témoigne le

56. A dessein, cette réflexion se fonde sur les éléments de la sacramentalité baptismale et pas seulement sur la conversion comme retournement intérieur et spirituel. La forme donnée à la conversion par le sacrement nous paraît caractériser l'expérience chrétienne de l'altérité. (Ces réflexions m'ont été suggérées par le contact prolongé avec des adultes en conversion et demandant le baptême.)

57. Le lien entre mystique et baptême, profondément traditionnel, semble absent d'une grande part de la réflexion contemporaine sur la mystique. De ce point de vue, les travaux de Jean Daniélou et de Louis Bouyer, d'Henri de Lubac, de Karl Rahner et de Hans Urs von Balthasar n'ont pas encore porté leur fruit.

sacrement donné en propre à chacun. L'Eglise du baptême est l'Eglise de la communion en même temps que de l'identité des personnes. Tous ont un nom commun de chrétien, mais chacun est appelé personnellement à donner forme singulière et historique à l'identité reçue. Par ailleurs cette communion entre chrétiens distingue les baptisés de ceux qui ne le sont pas, sans toutefois les séparer. Elle fait apparaître entre les humains l'espace d'un témoignage et la liberté d'une décision. En ce sens le baptême débanalise la solidarité humaine, il la marque d'altérité au nom même de Dieu.

Dans cette perspective, la mystique est baptismale, constitutivement liée à l'Eglise mais aussi impérativement liée à la liberté des personnes. Il se pourrait bien que les procès faits parfois aux mystiques pour manque de solidarité et de conformité ecclésiale trahissent un manque de réflexion sur les fruits et la grâce du baptême. Si la conscience de la consécration baptismale était plus vive chez les chrétiens, peut-être la place réservée à la mystique serait-elle plus évidente. En outre, il devient possible, en fonction du baptême, de mieux percevoir la différence entre la mystique chrétienne et les mystiques non chrétiennes. Ce qui distingue le mystique chrétien, c'est la foi vive en Jésus-Christ, la foi vécue de l'Eglise. Autrement dit, la mystique chrétienne est ecclésiale parce qu'elle est christologique ; elle expérimente que le Christ comme l'Eglise valorisent aussi l'altérité humaine loin de la confisquer. Cette perspective théologique permet de parler de la spécificité de la mystique chrétienne en des termes qui ne soient pas d'exclusion. Elle pourrait être le lieu d'une réflexion sur le rapport entre la mystique chrétienne et les mystiques non chrétiennes. La mise en lumière de ce rapport ne se tire pas d'une comparaison des expériences ou des discours qui les formalise et les rejette dans l'intemporalité ; elle travaille plutôt, par une analyse génétique, à distinguer et à ordonner les formes de la manifestation du mystère de l'Altérité. A cette lumière, on pourrait réenvisager la difficulté de Simone Weil vis-à-vis du baptême, dont elle ne percevait pas la portée sacramentelle, n'y voyant guère que l'intégration à l'Eglise.

4. J'en viens à un dernier trait du baptême : sa *portée historique et eschatologique*. Donnant un nom et une identité, instaurant une alliance et une solidarité, le baptême ouvre une histoire. Il la défatalise en manifestant que l'existence humaine est pardonnée et réconciliée. Il l'oriente en signifiant le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ et de ses disciples. Le baptême tourne notre histoire vers la fin des temps et la vie éternelle en célébrant l'Esprit Saint, le don ultime et plénier de Dieu. Sous le signe baptismal, l'expérience mystique se déploie dans

une histoire, osant aller loin dans l'anticipation du Royaume et ne craignant pas d'en attester la présence, les exigences et la joie pour l'Eglise et pour chacun. S'il lui arrive de transgresser les normes convenues, c'est que le don de Dieu a fait irruption et que sa présence relativise les formes sous lesquelles nous sommes habitués à l'identifier.

F-69009 Lyon Marie-Louise GONDAL
313, Balmont-La Duchère

Sommaire. — L'auteur a envisagé une approche théologique de la mystique aujourd'hui. Les conditions culturelles semblent réunies pour que la vie mystique, longtemps considérée de façon restrictive ou laissée aux savoirs non théologiques, puisse retrouver la signification qui est traditionnellement la sienne dans le christianisme. La vie mystique se fonde dans l'économie sacramentelle ; elle en réalise de vive manière les possibilités les plus radicales. L'expérience mystique est ainsi un témoignage concret, singulier et corporel rendu à l'Altérité de Dieu, grâce au baptême et aux médiations historiques de la révélation divine. L'assimilation spirituelle à Jésus-Christ, en qui s'est altérée l'Altérité divine, renouvelle pour ses fidèles le visage de toute altérité humaine.