

« Liminaire »

Francis Gautier

Théologiques, vol. 16, n° 2, 2008, p. 7-14.

Pour citer ce document, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001613ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Francis GAUTIER*
Philosophie
École Pratique des Hautes Études

Reflète de l'individualisme contemporain, les nouvelles formes de religiosité — des christianismes charismatiques au néo-chamanisme — prétendent à une relation religieuse directe de l'individu avec les instances supérieures, vécue comme expérience personnelle ineffable, une religiosité qualifiable dans tous les cas de « mystique », à condition d'écarter les connotations monothéistes du terme : un Dieu transcendant et personnel. C'est cette catégorie de « mystique » qu'a voulu interroger le colloque international et pluridisciplinaire dont la présente publication ne rassemble, faute de place, que quelques contributions. Sa problématique initiale, définie pour permettre les comparaisons entre divers champs religieux et le dialogue entre les sciences humaines convoquées (histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, théologie, psychanalyse), était celle de « l'individualisation de la relation religieuse, c'est-à-dire à un autre ou à un ailleurs surnaturel ». Cette alternative ouvrait le champ aux ethnologues, pour lesquels il peut s'agir d'une dimension mythique et non d'une instance personnelle. Le terme « surnaturel », toutefois, risque d'être impropre, comme le montre, on le verra, l'exemple de la société sekani.

Jean Grondin ouvre la section de ces Actes intitulée « Mystique et philosophie », consacrée aux aspects gnoséologique et onto-théologique de la relation. S'intéressant au premier de ces aspects chez Augustin, il se demande « dans quelle mesure la foi et la vision mystique sont conciliables, en général et chez Augustin en particulier ». Il part des textes pauliniens : si 1 Co 13,2 oppose la connaissance présente, vision « dans un

* Francis Gautier est professeur certifié de philosophie à l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Il est actuellement affecté au service des publications et donne un enseignement de patristique grecque en première année de Master. Spécialiste de Grégoire de Nazianze, sur lequel il poursuit ses recherches en tant que membre du Laboratoire d'études sur les Monothéismes (UMR 8584), il a publié en 2002 *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 114, Turnhout, Brepols).

Nous remercions vivement Guy-Robert St-Arnaud pour sa participation à la direction de ce volume. Pour des raisons de santé, il n'a toutefois pas été en mesure de collaborer à la rédaction du liminaire, comme il est habituellement d'usage.

miroir », à la vision plénière de l'au-delà, « face à face », la foi est déjà une vision, si imparfaite soit-elle, et Ep 2,8 en fait un don de Dieu, la qualifiant ainsi comme « présence directe [...] du divin », et, en cela, la distingue de la simple croyance.

Quand Augustin invoque Dieu, il le pressent dans la croyance déjà reçue d'une prédication. Mais il l'invoque (*in-vocare*) pour le faire venir en lui, en obtenir la manifestation : ce sont les fameuses « extases » des *Confessions*. La relation à Dieu s'instituant comme présence intérieure, l'individu doit d'abord rentrer en soi-même, « dans l'intime » spirituel « de son âme », ainsi qu'Augustin l'apprend des néoplatoniciens. Car ce sont des textes : philosophiques et scripturaires, qui conduisent providentiellement Augustin à ses expériences mystiques.

La première, qui convertit Augustin du « matérialisme » manichéen au christianisme, passe par des lectures néoplatoniciennes. Cependant, si elles donnent accès à la vision de la Lumière invisible qui éclaire l'intelligence humaine (7,10,16 ; 17,20), elles ignorent l'Incarnation, médiation indispensable de la relation à Dieu qui implique une humilité divine donnée à imiter.

À Milan, la consultation de la Bible guidée par la Providence vers Rm 13,13-14 l'amène à se libérer du « poids » de la « chair » pour se stabiliser dans la jouissance de Dieu, par l'imitation du Christ. Augustin embrasse la continence en vue du baptême qu'il reçoit comme une expérience mystique qui le conduit à contempler « la profondeur du dessein divin » dans l'économie générale du salut — mais aussi dans celle qui le concerne en propre, qu'il ressaisit dans le récit de son itinéraire religieux personnel.

L'extase d'Ostie, enfin, couronne une ascension intérieure jusqu'à « l'être même » qui culmine dans un contact furtif et fugace, une « tangence mystique » (Jerphagnon 1998, xxii) avec la Sagesse.

Augustin insiste sur l'imperfection et la fugacité de ses approches mystiques de Dieu qui les séparent du « face à face » paulinien dont elles sont les « prémices » (9,10,24, voir Rm 8,23) et les gages. Mais il les intègre pleinement à l'expérience de la foi.

Notre problématique est voisine de celle de Jean Grondin : il s'agit de montrer, chez Grégoire de Nazianze, la continuité dynamique entre la vision « dans un miroir » et le « face à face » de 1 Co 13,12. C'est tout au long de l'histoire du salut que, faisant appel aux modèles théoriques optiques de la noétique antique, nous étudions chez Grégoire l'expression des relations

entre l'individu et Dieu dans le registre optique de la lumière. Car Grégoire situe la relation de l'individu à Dieu, dynamique et assimilative, entre la « Lumière »/Intelligence divine et son reflet émané en nous, l'intellect par quoi nous sommes son image. Les métaphores relevant de ce registre disent la transcendance divine, mais aussi un contact unitif.

L'union en Christ des intellects humain et divin réalise l'humanisation de la divinité et, par-delà la rédemption, la pleine divinisation de l'humanité selon la « formule d'échange ». Modèle et gage de la divinisation promise, elle rétablit à travers l'illumination baptismale la translucidité adamique perdue.

Certes, l'individu ne peut avoir qu'un aperçu fugace de l'essence de Dieu, mais l'illumination mystique, théophanique, fait connaître et recevoir ses attributs ou puissances comme « énergies » émanées. Car si Dieu, Lumière sans forme qui rend visible toute forme, est au-delà de toute comparaison, l'imagination peut servir de médiation, sur la base des images inspirées, vers une vision noétique qui la transcende. L'intellect-miroir du contemplatif, à condition d'un « nettoyage » portant à la perfection noétique les images reflétant Dieu, peut déjà former un aperçu de la Lumière qui l'éclaire et ainsi, par assimilation, un individu « divin », un familier et un fils adoptif de Dieu. En tant que tel, il peut servir de médiateur sacerdotal entre la Lumière qu'il reflète et les autres individus.

Inscrivant la théologie de la béatitude de Maître Eckhart (Sermon 52 sur Mt 5,3) au croisement des traditions aristotélicienne et augustinienne, Olivier Boulnois expose le paradoxe qui, selon Eckhart, permet à l'individu de trouver cette béatitude en se réalisant ontologiquement dans la « désappropriation » de tout ce qui le constitue : volonté, savoir et avoir en esprit. Il montre comment le soi retourne ainsi à la source de la volonté divine dont il procède. Redevenu le projet divin qu'il était à l'origine au sein de l'Incréé, seul être et sujet véritable, le soi est alors investi par Dieu et en redevient l'image. La kénose, inverse de l'Incarnation, fournit dès ici-bas le modèle d'une autonomie de l'individu, spontanément accordé à l'essence éternelle qui s'exprime en lui : « En se détachant de toutes choses et se tournant vers Dieu, l'homme pourra donc dire comme le Fils, “moi et le Père nous sommes un” (*unum*; Jn 10,30). »

« C'est donc le modèle de l'unité divine qui sert à penser l'union mystique », en ce sens que l'union n'abolit pas la distinction des personnes. Aussi, « au terme de ce revenir au cœur de l'absolu, l'homme est rendu à lui-même », au vouloir, au savoir, et à l'avoir (des œuvres) dans une attitude

qui, déliée de la triple *libido* augustinienne, n'est plus mondaine mais charité dans une vie de pauvreté absolue. Comme Aristote, Eckhart donne finalement une réponse éthique à la question du bonheur : non plus « le bonheur du sage maître de lui-même et de ses actions » de *l'Éthique à Nicomaque* (livre x), mais une « intrusion de la béatitude céleste dès ici-bas », par l'imitation du Christ, à la fois Béatitude et Vérité.

Le problème de la médiation ontologique est encore au cœur de l'étude par Jad Hatem du roman courtois de l'écrivain persan médiéval Nizâmî, *Laylâ et Majnûn* (1188) : il y montre une « métaphore de la participation à la substance du *'ishq* » (l'amour passion), attribut incréé de Dieu, selon le mystique al-Hallâj, et de la transfiguration de l'amour terrestre en « conquête du sens de l'être comme passion ».

Qays préserve de l'instabilité mondaine la « station d'ivresse qui est perte de soi », d'emblée connue dans sa passion pour Laylâ, par une fixation « fatale » sur son objet, une folie et un ensauvagement qui liquéfient son identité sociale, au point qu'il prend le nom de Majnûn, Fou. Il s'abîme alors dans une passion qui est son salut parce que seule réelle en ce monde illusoire, métaphysique, voire divine ; dans une remémoration constante de Laylâ comparable au *dhikr* (remémoration-invocation de Dieu), en ce qu'elle expulse tout le reste, y compris son ego. Il s'est ainsi « resubstantié par une sorte de réduction phénoménologique à l'être pur », l'*'ishq*, si bien que l'ascèse extrême à laquelle il a livré jusqu'à la satisfaction de son désir prend valeur proprement mystique.

L'analyse des rêves présents dans le roman permet à Jad Hatem de décrire le transfert qui fait passer du pur amour humain à la participation mystique au *'ishq* divin.

En tant que premier désirant, désirant absolu de soi, Dieu est « le *primum desideratum* » et si son attrait appelle à participer en réponse à son *'ishq*, Qays y répond d'emblée sans le savoir. Dès lors, au terme onirique du parcours, cette passion dépassée peut être sauvée, assouvie : métaphysique, elle se retrouve angélique sans renier son humanité sensuelle, « euphémisée » parce que spiritualisée. Ce paradis ne fait pas de la récompense suprême, la contemplation divine, une jouissance exclusive, mais le *'ishq* divin comprend et comble en son royaume le *'ishq* participé du pur amour humain qui, pour Majnûn, en a été le médium.

La contribution de Vincent Delecroix se situe à la croisée des questionnements philosophique et social. Il inverse la question de l'individualisation de la relation religieuse en problème de la socialisation d'un

religieux éminemment individuel par essence, absolument singulier, dans les philosophies religieuses de Schleiermacher et de Kierkegaard. Toutes deux, en effet, font correspondre le religieux au divin dans la relation singulière de l'individu. Elles formulent également « une loi de proportionnalité inverse entre l'intensité qualitative du sentiment religieux et le partage quantitatif de la croyance », ainsi que de vives critiques contre l'institutionnalisation dévitalisante du religieux, mais néanmoins s'efforcent de penser l'institution d'une religion comme fait social.

Mais là où la relation religieuse est pour Schleiermacher intuition de l'Univers individualisée par la subjectivité affective — d'où la diversité des religions —, Kierkegaard la définit comme « être devant Dieu » où l'individu se singularise. Chez le premier, c'est la relation à l'Univers qui est subjectivée, parce que médiatisée par la sensibilité individuelle ; pour le second, c'est l'individu qui s'effectue devant Dieu, dans une relation immédiate, « comme subjectivité singulière » s'instituant dans cette relation par « approfondissement de l'intériorité ».

Vincent Delecroix met en évidence les différences essentielles qui en résultent quant aux fondements possibles d'une communauté religieuse qui ne soit pas celle, impersonnelle et donc fautive, du dogme, et quant à l'expression de la relation religieuse.

Avec Laurent Amiotte-Suchet, nous entrons de plain-pied dans la dimension sociale de la relation mystique. Exploitant ses enquêtes ethnologiques en milieu pentecôtiste dans l'Est de la France, il étudie les mécanismes collectifs qui construisent l'expérience individuelle de la relation à Dieu que ce milieu conçoit pourtant comme personnelle et directe : ce qu'il résume sous le titre « les médiations de l'immédiateté », pour conclure à « l'individualisme communautaire » du pentecôtisme.

Les récits pentecôtistes de conversion portent la marque de la « démarche expérimentale » constamment réitérée comme mode de mise à l'épreuve et d'approfondissement de la relation à Dieu, appelé à manifester sa présence dans la vie du sujet. Dans cette démarche — qui en cela relève plutôt de l'« expérientiel » que de l'objectivité expérimentale —, les deux sujets, Dieu et l'individu, sont à la fois mis à l'épreuve dans leur relation réciproque. Et ce, pour l'individu comme pour la communauté qui, au regard du récit qu'il en fait, valide sa conversion et y trouve une réassurance de sa foi. Roberte Hamayon, à qui les nouvelles formes de religiosité avaient inspiré le projet du colloque, attire l'attention sur cette catégorie de l'« expérientiel » qui leur est chère, « ni empirique ni expérimentale » :

revendication de savoir, une telle expérience religieuse est en fait validée sur le seul critère de conformité aux modèles discursifs en vigueur dans le groupe (Hamayon 2005, 25). La relation personnelle directe avec l'Esprit, « indépendante de l'activité communautaire » du point de vue subjectif des fidèles, s'avère objectivement construite « dans un processus communautaire d'administration de la preuve », selon le principe de « validation communautaire du croire » défini par Danièle Hervieu-Léger.

Laurent Amiotte-Suchet montre comment le culte tout entier instaure une « démocratie de l'accès au divin », mais « médiatisée par le pasteur et les porteurs d'un charisme de prophétie » qui « légitiment et orchestrent la spontanéité du parler en langue² ».

C'est le rôle social du mystique que Guy Lanoue interroge chez les Sekani de Colombie-Britannique, société de chasseurs caractérisée par l'extrême autonomie des individus, une notion idiosyncrasique du savoir, une conception extensive du respect de l'intimité et de la volonté propre et un égalitarisme interdisant tout leadership institutionnel, bref, une culture de la « surindividualité ». Il montre comment leur croyance en un domaine mystique de forces primordiales étaye dans le non-dit l'émergence sociale d'une autorité compatible avec cette culture.

Le mythe fondateur sekani suppose le renversement de l'ordre originel par un « transformateur » qui a inhibé l'expression de la puissance supérieure des animaux en les dotant d'un corps, inversant ainsi la relation primitive qui faisait des hommes leurs proies. Si Lanoue parle du « mystique » ou du « transcendantal » à propos du domaine des forces primordiales toujours présentes dans le règne animal, c'est selon une relation particulière : la transcendance en question ne tient pas à une surnaturalité, mais à l'infranaturalité d'une humanité culturelle par rapport à cette dimension « mystique » invisible. Elle résulte de la transformation primitive, ce qui justifie qu'elle soit qualifiée de « transcendantale » eu égard aux animaux dans leur état actuel visible où demeure latente la force primordiale, à l'individu qui en a été « contaminé » ou encore à l'égard du savoir dont la vérité se situe dans la dimension mythique.

C'est en réactualisant rituellement la relation primitive homme/animal que, s'offrant comme proie symbolique, le chasseur sekani réveille dans

2. Dans sa communication orale, Amiotte-Suchet soulignait le paradoxe qui fait des « réunions de maison » le creuset psychosocial d'un apprentissage de la spontanéité codifiée régissant une glossolalie pourtant supposée signaler l'établissement d'une relation immédiate et incontrôlée avec l'Esprit Saint.

l'animal qui l'approche, puis en reçoit par « contamination » la puissance de sa dimension invisible, l'Animal primordial. Cet échange le rend surpuisant, surqualifié pour la chasse, ce qui lui permet d'être généreux mais lui vaut d'être envié et vu comme potentiellement dangereux. Normalement, cette contamination « n'éclipse pas la personnalité de l'individu », mais la renforce et c'est paradoxalement en tant que comble de la sur-individualité sekani qu'il acquiert une conscience sociale plus développée et un rôle éminemment social. Autre paradoxe : la règle du secret qui interdit le récit de l'expérience mystique et fait éviter celui qui a fait cette dernière aménager dans le cadre hyper-individualiste de la société sekani une forme d'autorité qui permet la coordination des groupes de chasse sur le territoire et porte les revendications territoriales de la bande : une autorité consultative dont la reconnaissance informelle est fondée sur le commérage et l'expression politique circonscrite par la marginalisation de son porteur.

Dans ses conclusions, Guy Lanoue construit la sémiotique structurant la ritualisation sekani du rapport individuel à la dimension mystique.

Jean-François Cottier nous intéresse à l'individualisation de l'acte religieux médiateur de la prière chez Anselme de Cantorbéry. Il rappelle que le concept d'« individualité » médiéval ne vise pas la singularité de la personnalité, mais « la nature humaine faite à l'image de Dieu » commune aux individus, un « je » qui réfère donc au « nous » pris dans sa relation à Dieu. Si Anselme passe pour avoir permis « l'avènement de l'individu », c'est en personnalisant, dans et par ses écrits spirituels, la relation religieuse entre celui-ci et Dieu. J.-F. Cottier se concentre sur les dispositifs textuels par lesquels Anselme institue dans ces écrits, sur la base d'une condition humaine commune — celle de « l'homme créé à l'image de Dieu et privé de sa plénitude depuis le péché d'Adam » —, une relation personnalisée à Dieu.

Sur le plan littéraire, les prières qu'Anselme ajouta à son florilège des Psaumes proposent au lecteur « un nouveau genre de prière et une nouvelle manière de prier ». Anselme s'y affirme comme auteur. Surtout, il propose aux laïcs un nouvel *ars orandi* où la prière est exercice spirituel, exercice qu'il guide par des conseils d'intention spirituelle. Cette fierté d'auteur et ces conseils, enfin, n'empêchent pas que l'acte de lecture de ses *Prières*, pour Anselme, doive être personnel : il conseille au lecteur de ne lire qu'autant « qu'il sent, avec l'aide de Dieu », et lui donne loisir de commencer au paragraphe qu'il voudra. À cela, il faut ajouter la recommandation d'associer à l'exercice la subjectivité imaginative et affective et tous les moyens psychagogiques de la rhétorique.

Il convient de ne pas rester sur le seuil, ni surtout de faire de ce liminaire un écran. Nous invitons les lecteurs à entrer dans le vif du sujet, à travers les exposés qui suivent. Nous leur proposerons aussi, au terme du parcours, la reprise et le questionnement d'une Postface.

Références

- HAMAYON, R. N. (2005), « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire occidental" », *Théologiques*, 13/1, p. 15-41.
- JERPHAGNON, L. (1998), « Préface à saint Augustin », dans Augustin, *Œuvres*, sous la direction de L. Jerphagnon, t. I, Paris, Gallimard (La Pléiade).
- VERNANT, J.-P. (1989), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard (Folio/histoire), p. 211-232 [= P. Veyne et al. (1987), dir., « L'individu dans la cité », *Sur l'individu*, Paris, Seuil, p. 20-37].