



Dieu au fond de nous, ou la mystique comme débordement du silence

Gérard Siegwalt

Volume 55, Number 3, octobre 1999

Langage apophasique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401253ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401253ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Siegwalt, G. (1999). Dieu au fond de nous, ou la mystique comme débordement du silence. *Laval théologique et philosophique*, 55(3), 413–423.
<https://doi.org/10.7202/401253ar>

DIEU AU FOND DE NOUS

OU LA MYSTIQUE

COMME DÉBORDEMENT DU SILENCE

Gérard Siegwalt

Université des Sciences Humaines de Strasbourg
France

RÉSUMÉ : L'article entend d'abord clarifier le concept de mystique et distinguer la mystique chrétienne de la mystique des religions à mystères. L'expérience mystique sera ensuite décrite par l'expérience de la prière. Enfin, certaines questions théologiques seront soulevées, concernant les rapports et distinctions entre mystique et engagement, entre mystique et panthéisme, entre Dieu intérieur et Dieu extérieur.

ABSTRACT : In this article, we will try first to elucidate the concept of mysticism and to show the distinction between Christian mysticism and the mysticism of mystery religions. Then, mystical experience will be considered in the light of the experience of prayer. Finally, we will raise a few questions about the relationship between mysticism and commitment, mysticism and pantheism.

L' affirmation que Dieu est au fond de nous est faite sous des formes variées par les mystiques, et ceci dans toutes les grandes religions et à toutes les époques. Le sujet pourrait ainsi être traité de manière historique. Mais même si, en particulier dans la première partie, il y aura quelques références à l'histoire, ce n'est pas de cette manière que la question sera traitée. Nous voulons nous intéresser ici non pas tant à ce que disent les mystiques, mais à ce qui est à la base de ce qu'ils disent. Il n'en va pas tant de ce qu'en linguistique on nomme le signifiant que du signifié de ce signifiant ; autrement dit, il n'en va pas tant des représentations utilisées par les mystiques que de la « res », de la « chose » elle-même, à savoir *l'expérience mystique*. La démarche est par conséquent d'ordre phénoménologique : la question n'est pas de savoir ce que les mystiques disent de leur expérience, mais quelle est cette expérience dont ils parlent, quelle est par conséquent l'essence de la mystique ou — puisqu'il y a en tout cas deux sortes de mystiques comme nous le verrons — l'essence de ce qui apparaîtra comme la vraie mystique. Et par la force des choses, cette démarche phénoménologique se doublera d'une démarche existentielle : nul ne peut parler de mystique, d'expérience mystique, de Dieu au fond de nous, sans être concerné par tout cela, et sans être concerné de manière ultime, inconditionnée.

Avec le sujet « Dieu au fond de nous », nous nous plaçons ainsi au plan de la *spiritualité*, ou de la *foi*. Cela ne veut pas dire, ici, au plan du témoignage, ou de la prédication. Notre démarche est théologique, en ce sens que la théologie (la théologie systématique) a pour fonction de rendre compte de la foi, de répondre d'elle avec les moyens de l'esprit, de la raison humaine ainsi entendue, et vis-à-vis de cette raison humaine. Plus simplement, la théologie est l'effort de penser la foi. C'est ce que nous voulons faire maintenant. Il faut préciser qu'il s'agit ici de *théologie chrétienne*. Un théologien juif, ou musulman, ou aussi un bouddhiste aurait pu être sollicité sur ce sujet. Mais nul ne peut renier le lieu qui est le sien. Le sujet « Dieu au fond de nous » dépasse bien entendu tout lieu particulier, dépasse aussi le lieu chrétien particulier. Mais j'essaie de rendre compte de ce sujet qui est un sujet universel, à partir du lieu qu'est la foi ou la théologie chrétiennes.

I. QU'ENTENDRE PAR « MYSTIQUE » ?

Essayons de définir le terme « mystique » par l'étymologie¹. Ce mot vient de la même racine que le mot « mystère », « *mystèrion* » en grec. Il est lié d'abord à la famille « *myéo* », initier aux mystères, « *mystikos* », mystique, qui concerne les mystères ; il y a ainsi un *rapport entre mystère, initiation et mystique*. Il est lié ensuite à la famille « *myô* », fermer (en parlant des yeux, des lèvres, des ouvertures), être silencieux : par là est signifié le caractère en dernier ressort indicible du mystère qui ne peut être accueilli que dans la *silence*. Et le mot est encore en relation avec la famille « *myzô* », serrer les lèvres, dans le sens de murmurer, et même de se murmurer à soi-même — ce qui donne à entendre que l'initiation aux mystères se fait par un murmure, c'est-à-dire par une parole appropriée au silence qu'exige le mystère à cause de son caractère indicible ; ou la famille « *mythéo* » dire, raconter ; « *mythos* », parole, récit, *mythe* : le dire dans lequel le mystère se dit ou est dit, car il n'y a de perception du mystère que s'il y a un *logos*, une parole, fût-elle un balbutiement, c'est le dire du mythe.

Ces indications lexicales ne manquent pas d'être significatives pour le champ sémantique du mot « mystère », c'est-à-dire pour le réseau de sens auquel il ressortit. Les mots, les noms sont des yeux qui donnent à voir certaines réalités, comme ils sont ce que ces réalités ont suscité, au plan du langage, en l'homme : il y a une certaine connaturalité entre le mot et la réalité qu'il exprime. Le langage n'est pas une simple convention, en tout cas pas le langage qui procède du donné naturel et historique (par en bas), comme aussi du donné de la révélation spéciale (par en haut) : il n'y a de langage conventionnel qu'au niveau de l'artifice, là où se glisse entre le donné organique de la nature et de l'histoire (ou le donné de la révélation spéciale) et l'homme, l'art — *technè* — par lequel il manipule le donné ; là le langage n'est plus organique,

1. Je m'appuie à ce propos sur un développement de ma *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, I, *Les fondements de la foi*, I, *La quête des fondements*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1986, p. 216 et suiv.

il n'est plus « inspiré », « animé » par la chose même qu'il exprime, mais il est fabriqué ; il n'est plus « essentiel », mais simplement opérationnel.

Le mot « mystère » relève du langage essentiel, tout comme les mots qui lui sont conjoints par l'étymologie et la conjonction sémantique sont « intelligibles » — « *ein-sichtig* » —, c'est-à-dire sont précisément des yeux qui font voir les réalités concernées. On peut certes contester le poids que nous attribuons à l'étymologie et à la conjonction sémantique des mots dans le cas du langage « essentiel », en faisant état de la diversité des langues et de la différence de l'état des choses d'une langue ou d'une famille de langues à l'autre. Cela ne met cependant pas en cause l'affirmation faite, car si dans une autre langue le réseau de sens du mot peut encore être différent, il n'y a pas nécessairement opposition entre les « yeux » lexicaux de différentes langues ; il peut y avoir complémentarité, enrichissement entre eux, aussi mise en question réciproque et ainsi stimulation à considérer la question en son fond.

Il faut ici rappeler que le christianisme est entré dans un monde marqué par les *religions à mystères*. Celles-ci ont trait au mystère du monde véritable qui, pour ces religions, existe au-delà de notre monde visible, et à la manière pour l'âme d'y parvenir, d'être donc libérée des entraves de ce monde, d'en être sauvée. Les religions à mystères sont des religions du salut, le salut consistant dans le fait d'échapper à ce monde qui est vu d'une manière essentiellement négative. Ce salut se fait grâce à une connaissance, à une *gnose* : cette connaissance qui est celle du monde véritable et de la manière d'y parvenir, doit être tenue secrète, ne doit pas être livrée au commun des mortels parce qu'il ne peut pas la comprendre et qu'il pourrait l'utiliser à mauvais escient. Les cultes à mystères veulent conduire au salut par le mythe d'un Sauveur, un mythe qui est réalisé cultuellement, dans un rite ; ils comportent une gnose salvifique. Celle-ci et donc tout le culte à mystères sont liés à une mystique, c'est-à-dire à l'intuition immédiate du mystère dernier des choses, du monde véritable. Mais il s'agit ici d'une *mystique dualiste* : le mystère, Dieu, n'est pas le Créateur du monde ; il est seulement le Créateur de l'âme humaine qui s'est perdue dans ce monde et qui doit en être arrachée ; c'est ce que fait le Sauveur mythique. La mystique des religions à mystères est une mystique d'évasion.

Le christianisme naissant a eu affaire, outre au judaïsme palestinien, également au judaïsme de la diaspora, fortement hellénisé et dans lequel l'influence gnostique pouvait apparaître, et puis à des tendances gnostiques non liées au judaïsme de la diaspora. Le Nouveau Testament comporte plusieurs allusions au gnosticisme dont il se distancie expressément. Or, dans la ligne du rejet, par les apôtres, du gnosticisme du premier siècle, l'Église chrétienne, tout au long de son histoire et jusqu'à aujourd'hui, s'est démarquée critiquement par rapport aux résurgences constantes en son sein et en dehors d'elle, de la gnose et de la mystique qu'elle comporte. Mais ce serait une erreur que de considérer ce rejet comme celui de *toute* gnose et de *toute* mystique. Chaque fois que l'Église et la théologie chrétiennes vont jusqu'à cette extrémité, il en résulte un appauvrissement et un dessèchement de la foi chrétienne. Tout entière préoccupée de sa spécificité et pour ainsi dire de sa pureté chimique, la foi chrétienne se comprend alors unilatéralement comme un supranaturalisme, une révélation d'une telle radicale originalité qu'aucune parenté non seulement avec au-

cune autre religion mais pas davantage avec quelque « structure » religieuse fondamentale de l'homme ne peut être admise. Le soin de la théologie consiste dans ce cas à entourer la foi chrétienne de toutes sortes de garde-fous visant à la préserver de toute contamination de ce qui est considéré lui être étranger, et à réfuter tout ce qui n'est pas compris ainsi : la théologie devient un doctrinarisme prétentieux et absolutiste, pas moins orgueilleuse que peut l'être la gnose lorsqu'elle s'absolutise. Un tel exclusivisme de la théologie ne peut se réclamer du Nouveau Testament dont le rejet vise une gnose et une mystique qui, se référant au Christ, le soumettent en fait à elles-mêmes. Le rejet vaut pour cette gnose et cette mystique-là, dans leur prétention.

Il faut distinguer entre la mystique et la gnose des religions à mystères d'un côté, *la mystique et la gnose chrétiennes* de l'autre côté. Car il y a aussi une gnose et une mystique liées à la foi chrétienne et donc à la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ. La foi comporte une expérience et elle implique aussi une connaissance. On ne saurait nier ce fait essentiel. Mais ce qu'il faut voir, c'est que la mystique et la gnose chrétiennes n'impliquent aucun dualisme. « Mystique » et « gnose », ces termes peuvent s'accommoder d'un contenu aussi bien dualiste — ce qui est le cas dans l'hérésie gnostique — que non dualiste — ce qui vaut pour la foi chrétienne pour qui Dieu n'est pas seulement le rédempteur de ce monde mais aussi son créateur. Non certes que le dualisme n'ait été une tentation fréquente pour la gnose et la mystique chrétiennes, mais là où elles y ont succombé, c'est contre la foi chrétienne.

Aussi bien est-il légitime de parler non seulement de gnose chrétienne mais aussi de mystique chrétienne. Par mystique chrétienne, on entend la réalité de la foi chrétienne par laquelle elle dépasse toute connaissance de la foi, au sens de la connaissance des implications de la révélation spéciale de Dieu, à savoir son caractère d'expérience immédiate de Dieu entendue comme expérience de communion. Cette expérience anticipe, dans la vie présente, la pleine communion du royaume de Dieu qui doit encore être manifesté. Elle peut prendre, comme c'est le cas dans la vie de ceux qu'on appelle les mystiques, la forme particulière de l'extase mystique, expérience ponctuelle de « vision béatifique » de Dieu ou d'« union mystique » qui, aux dires de ces mystiques, est dans leur propre vie une expérience exceptionnelle et donc rare, mais d'une telle portée qu'elle jette une lumière sur toute la vie et sur toutes choses. Saint Paul, saint Jean, d'autres affirmations néo-testamentaires savent que cette communion, constamment réactivée par le culte, la prière, et aussi par le témoignage et le service du prochain, est là, dans le croyant, aux moments mêmes où il n'en perçoit rien. Croire, alors, c'est, comme dit Luther, croire contre l'expérience. Mais la foi n'est pas sans cette expérience et cette conscience toujours à nouveau vécues ; cette expérience apparaît comme ce qui, telle une braise, brûle dans le chrétien, susceptible de s'enflammer en son temps et signifiant, par-delà ce que le croyant peut en éprouver et par-delà sa fidélité et aussi son infidélité, la fidélité de Dieu à son appel.

En conclusion de cette partie, nous dirons que la mystique authentiquement chrétienne est une mystique non d'évasion mais de transfiguration : elle rend sensible à la présence du royaume de Dieu déjà dans ce monde, dans les détresses et les joies, dans les hauteurs et les abîmes de ce monde. On peut ajouter que, sans alors être liées au

nom du Christ, les deux mêmes formes de la mystique, la mystique d'évasion et la mystique de transfiguration, existent également dans le judaïsme, dans l'islam et aussi dans les religions de l'Inde. C'est rappeler que la mystique n'est pas liée à la seule sphère chrétienne. Cela pose la question du rapport entre mystique chrétienne et mystique religieuse dans un sens plus général. Dans les deux parties suivantes, il y aura, implicitement et explicitement, des éléments de réflexion à ce propos.

II. L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE : UNE MARCHÉ D'APPROCHE PAR L'EXPÉRIENCE DE LA PRIÈRE

La première partie était essentiellement de clarification conceptuelle. Mais la notion de « mystique » évoque une expérience, l'expérience mystique précisément. Dans cette deuxième partie, en une sorte de marche d'approche vers l'expérience mystique, je voudrais, pour montrer qu'elle n'est pas quelque chose de réservé à quelques-uns seulement, parler de l'expérience de la prière. Or, parler de la prière, c'est parler de la respiration de l'âme. À ce propos, trois choses.

1. *La prière est une réalité universelle* : elle caractérise toute l'humanité. Toutes les religions en sont témoins, chacune à sa manière, chacune aussi, dans les expressions historiques qu'elle prend, avec ses unilatéralités, ses perversions, ses maladies. Elles sont des expressions du fait que l'homme respire dans un autre sens encore qu'avec ses poumons et que l'homme n'est homme, humain, que de cette manière-là. Il n'est humain que comme être religieux, c'est-à-dire lié à Dieu, un dieu ou le Dieu, qu'il le sache ou non ; on peut dire plus simplement, en parlant avec P. Tillich : déterminé au plus profond de lui-même par ce qui le concerne de manière inconditionnelle. Lorsque, dans la tradition judéo-chrétienne, nous disons que l'homme est créé à l'image de Dieu, nous voulons dire ceci : il est homme de par sa relation à Dieu. C'est là, fondamentalement, ce que disent toutes les religions, chacune à sa façon.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Je le préciserai par quelques touches rapides.

— Rm 8,26s : « L'Esprit (le souffle de Dieu, souffle évoquant la respiration au plan de la profondeur) nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il nous convient de demander dans nos prières. Mais l'Esprit (de Dieu) lui-même intercède par des soupirs inexprimables, et celui qui sonde les cœurs connaît quelle est la pensée de l'Esprit parce que c'est selon Dieu qu'il prie [...]. »

La prière est d'abord et fondamentalement un laisser-prier avant d'être un faire-prière. « Cela prie en moi », avant que « je prie ».

Ainsi, Karlfried Graf Dürckheim : méditer, c'est d'abord être médité. Cela médite en moi, et puis : je médite. La méditation comme faire est un chemin pour un laisser se faire. De même pour la prière.

— Le sommeil : nous en savons l'importance, au plan évidemment du corps mais aussi au plan de la *psychè*. Le corps dort, notre conscience diurne dort, mais nous sommes éveillés dans notre subconscience (cf. le rêve !). Et là se fait tout un travail. Cf. Ps 127,2b : « En vain vous levez-vous matin, vous couchez-vous tard, et

mangez-vous le pain de douleur. Il en donne autant à ses bien-aimés pendant leur sommeil ». Ps 30,6 : « Le soir les pleurs, le matin l'allégresse. »

On parle de repos restaurateur, régénérateur. Pourquoi l'est-il ? Parce que l'homme y respire dans tous les sens du mot, et aussi en profondeur, à son insu. Quel énorme travail se fait en chacun de nous pendant le sommeil ! Un travail de fourmi, de « métabolisme » au sens physique mais aussi au sens psychique voire spirituel. Dirai-je : un travail d'ange ? Le sommeil : une plongée dans le monde invisible ? Ainsi, le symbole de Nicée qui dit que Dieu est le Créateur des réalités visibles et des réalités invisibles. Ces dernières peuvent être identifiées comme la réalité angélique.

Il y a une respiration de l'âme, comme à notre insu. Et cela comme réalité universelle.

2. *La prière comme respiration de l'âme ouvre au monde invisible.* Elle est l'expression de ce qu'il n'y a pas seulement la réalité visible mais aussi une réalité invisible. Je ne parle ici que de la dimension invisible de la création, pas encore de Dieu ; c'est-à-dire que je parle d'une dimension de mystère, dans un premier sens, pas au sens absolu où Dieu est la transcendance ou le mystère par excellence. Il y a une gradation de la transcendance, en ce sens que le « ciel » peut être le ciel de Dieu mais aussi celui des anges. C'est de celui-ci qu'il est question à présent. Il s'agit d'un versant invisible de notre monde dont nous connaissons le versant visible. Le monde créé est à deux faces, une visible, l'autre invisible. La prière mais aussi la foi dépérissent là où la conscience de cette réalité invisible s'estompe. Car la prière est la respiration de l'âme d'abord dans cette dimension invisible du créé. Nous ne pouvons pas du tout parler de « providence », de la providence de Dieu, donc d'un Dieu présent et agissant de manière universelle, sans voir que cette providence s'effectue de manière invisible certes mais précisément à travers cette dimension invisible de la création, à travers la réalité angélique. Il y a bien entendu aussi la réalité démoniaque, des puissances de destruction : nous en voyons quelque chose, chacun, dans notre vie, dans les relations entre humains, dans les structures du mal dans nos sociétés, entre autres vis-à-vis de l'environnement. Elles ne peuvent être vaincues qu'en Dieu, ou par Dieu, par des êtres humains en Dieu : elles sont plus fortes que nous, même si elles sont déclenchées aussi par nous. Mais une fois qu'elles sont là, elles nous dépassent. La prière est la respiration de l'âme dans le monde invisible, angélique, pour autant qu'elle est respiration dans la transcendance absolue même, en Dieu lui-même, grâce à qui la dimension invisible de la création, d'ambiguë qu'elle est puisqu'il y a la réalité angélique mais aussi la réalité démoniaque, devient dimension univoque, angélique seulement, les puissances destructrices étant vaincues, soumises par Dieu. Mais si je parle de cette dimension invisible de la création, c'est parce qu'ainsi nous comprenons que tout le réel, le réel visible, a lui-même une dimension de transcendance, une dimension invisible. On dit que le monde est désenchanté, qu'il est uniquement monde au sens scientifique, rationnel du terme, qu'il est seulement profane, qu'il est par conséquent entièrement remis à la raison de l'homme. Mais c'est là une compréhension unidimensionnelle du monde (ou positiviste). La réalité n'est pas réductible à son aspect scientifique.

Exemple : l'enfant. On « fait » un enfant. Vraiment ? Rappelons-nous la parole de Jésus, Mt 18,10 : « Leurs anges (les anges des petits) voient continuellement la face de mon Père aux cieus. »

Exemple : Caïn et Abel. C'est lorsqu'Abel est éliminé par Caïn qu'il commence d'une manière définitive à « exister » pour Caïn !

La prière ouvre au monde invisible, elle est la respiration de l'âme dans cette dimension de transcendance, dans la réalité invisible créée.

3. *La prière comme un parler avec Dieu.* La respiration de l'âme a comme destinataire Dieu. La prière est un parler avec le « tu » divin. Comment entendre cela ?

Lors d'un week-end sur la prière, on demande de faire un exercice, d'écrire une lettre à Dieu, sur le thème : *Qui es-tu pour moi maintenant ?* Un participant, d'abord perplexe, trouve un angle d'attaque un peu différent : *Vers où m'orienter pour que tu sois là ?* Voici quelques extraits de sa « lettre ».

Dieu.

Vers où m'orienter pour que tu sois là ?

M'orienter vers l'extérieur de moi ? ...

Mais là, où es-tu ? En tout ! Et comment ?

Et ferai-je jamais plus que de t'y pressentir, quelquefois, dans ce qui m'apparaît alors être un moment de grâce fugitif et que je ne peux fixer ?

M'orienter vers l'intérieur de moi ? ...

Mais où, là, es-tu ? En tout ! Et comment ?

Et ferai-je jamais plus que de t'y pressentir, quelquefois... ?

À l'extérieur de moi, à l'intérieur de moi...

En tout cas, dans l'un et l'autre cas, tu es au-delà, toi qui n'es connu que par l'extérieur et par l'intérieur de moi.

Au-delà, c'est toi.

Mais ce toi, qui est-ce ? Qui es-tu, toi ?

Tu es un Dieu caché, lointain, inaccessible.

Et néanmoins, tu m'as empoigné, je ne suis qu'en référence à toi, et cela avec et dans le monde extérieur et avec et dans moi-même, à l'intérieur de moi, et avec et dans toute la communion des saints.

Je ne te connais pas, je te reconnais seulement dans ce qui est dit de toi, par d'autres, et dans ce que, quelquefois, je dis moi-même de toi. Je te reconnais dans cela : c'est la vérité, ta vérité, c'est la vérité du monde, c'est ma vérité, et celle de tout ton peuple.

Toi, qui es-tu pour moi ?

Rien en dehors du monde, des autres, rien en dehors de moi, et néanmoins tout en dehors de tout cela.

Tu es Dieu. Je ne comprends pas qui tu es, mais je te confesse comme Dieu. Je te confesse par ma bouche, mais ma bouche est simplement *le débordement du silence*.

Tu habites dans le silence.

Je fais silence, et dans ce silence, tu es Parole, créatrice et recréatrice.

Voilà ce qu'alors quelqu'un écrivit. La prière, disions-nous, est un parler avec le « tu » divin. Ce « tu » divin, qui est-il ? « Rien en dehors du monde, des autres, rien en dehors de moi, et néanmoins tout en dehors de tout cela. » Dieu, disait déjà saint Augustin, et les mystiques l'ont toujours dit, Dieu, le transcendant, nous est plus proche que nous ne le sommes à nous-mêmes. Dieu, le transcendant, est transcendant dans notre immanence : dans notre immanence, il est le transcendant. C'est ce que nous disons quand nous disons qu'il est le Créateur et le Rédempteur, celui qui nous renouvelle et qui renouvelle toutes choses, qui nous met et qui met toutes choses en route vers le renouvellement, dans son royaume.

La prière, respiration de l'âme : c'est une réalité universelle, elle ouvre au monde invisible, elle est un parler avec Dieu.

Ce rappel de l'expérience de la prière : une marche d'approche vers l'expérience mystique, vers « Dieu au fond de nous ». Le « tu » divin qu'évoque la foi et à qui s'adresse la prière, se précède pour ainsi dire en nous, dans cet Esprit de Dieu qui, comme nous l'avons entendu dans Rm 8, prie en nous, pour nous, par nous.

III. COMMENT RENDRE COMPTE DE CE DIEU AU FOND DE NOUS ?

Je ferai trois remarques.

1. *Concernant le « monachisme intériorisé »*. L'expression se rencontre déjà chez les Pères de l'Église ; elle a été reprise en notre siècle par le théologien orthodoxe Paul Evdokimov. Daniel Bourguet, un pasteur réformé de France qui porte en lui une vocation monastique, la fait sienne. Se référant à l'ordre missionnaire du Christ ressuscité — « Allez jusqu'aux extrémités de la terre » —, voici comment il décrit le combat spirituel des premiers moines, les Pères du désert, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne².

Seuls, face à Dieu et à eux-mêmes, les moines ont découvert au désert une autre extrémité de la terre, une extrémité à laquelle nul encore n'avait songé, car elle n'est pas inscrite sur la rose des vents. Ils ont découvert une extrémité en profondeur, l'extrême profondeur du cœur humain. Les moines ont découvert au fond d'eux-mêmes des profondeurs non encore évangélisées, des résistances à Dieu, des zones de ténèbres et de reniements, des champs de bataille [...]. Être témoin du Christ, en effet, évangéliser consiste à affronter aussi ses propres résistances, ses passions, ses idoles, pour ouvrir son être profond au règne de Dieu et à Dieu lui-même. Au désert, les moines se sont trouvés sur les pas du Christ témoignant de Dieu devant le tentateur dans un combat sans merci.

Dans leur solitude, dans l'extrême profondeur de leur être, les moines ont aussi découvert une présence, celle de Dieu, aussi humble et fragile que celle d'un nouveau-né dans la paille d'une étable. S'il n'y a souvent pas de place dans l'hôtellerie de nos vies bien remplies, les moines, en se dépouillant du superflu, du bavardage, des ambitions, des richesses [...] ont découvert une présence et, comme les bergers émerveillés, ils se sont prosternés et ont contemplé. Ils se sont enfouis dans le cœur de Dieu pour contempler.

2. Extraits de Daniel BOURGUET, « ...Jusqu'à l'extrême profondeur du cœur humain », *Ensemble*, 105 (oct. 1995), p. 24 et suiv. Et « Le monachisme intériorisé », *Les Cahiers des Veilleurs*, 1 (1992).

Des moines sont toujours au fin fond de nos déserts et de nos solitudes et seront toujours là, tant qu'il y aura à évangéliser l'extrême profondeur du cœur humain et tant que l'émerveillement ne sera pas épuisé.

Les moines ont donc perçu en quoi l'extrémité de la terre s'intériorise en nous : être témoin dans notre propre vie intérieure : voilà aussi ce que Jésus demande à ses disciples. Quand on a compris cela, peu importe alors si nous vivons au désert ou ailleurs ; la localisation géographique n'a plus d'importance. Les moines d'ailleurs vont, au fil du temps, partir ou rester au désert ; l'important est désormais ailleurs, maintenant que le désert a été évangélisé ; le grand chantier qui est loin d'être achevé est à l'intérieur de nous-mêmes.

Une fois découverte cette dimension de l'intériorité, beaucoup de textes bibliques sont lus autrement ; je pense à un, en particulier, qui revient constamment dans les écrits des moines, c'est cette phrase de l'Évangile de Luc : « Le royaume de Dieu est au milieu de vous » ou « parmi vous » (Lc 17,21). Il est tout à fait possible de lire cette phrase de la manière suivante : « Le royaume de Dieu est en vous » [...]. Tous les moines vont retenir le *en vous* de cette phrase, intériorisant ainsi le royaume de Dieu, sans nier pour autant l'extériorité de *au milieu de vous*.

De même donc que le combat contre le tentateur va être intériorisé, de même aussi le règne de Dieu va être intériorisé. Il s'agira alors d'ouvrir l'extrême profondeur de notre être à la souveraineté et à l'amour de Dieu. Et cette ouverture petit à petit deviendra quête de Dieu, soif de Dieu ; une soif intérieure soulignée par la soif physique que l'habitant du désert connaît bien.

Pour empêcher qu'on pense que ce monachisme intériorisé coupe de l'extérieur, il faut souligner que le combat intérieur est la force du combat spirituel extérieur. À ce propos, donc à propos du rapport entre *mystique et engagement*, ou entre contemplation et action, je citerai Annemarie Schimmel, la grande spécialiste de la mystique musulmane³. Elle dit que la mystique n'est pas une fuite devant la réalité.

Beaucoup parmi les grands mystiques et poètes étaient des rebelles contre ce qu'ils considéraient comme injustice, contre un État corrompu, contre une érudition juridique qui coupe les cheveux en quatre, contre ceux qui, comme l'écrit au XI^e siècle le grand penseur al-Ghazālī, « connaissent certes toutes les finesses du droit du divorce mais ne savent rien de la présence vivante de Dieu ». Une telle attitude de mystiques est attestée dans toutes les traditions religieuses [...].

Ces hommes ont abouti, à cause même de l'accentuation des valeurs intérieures, à une critique souvent acerbe de la société et sont devenus les pionniers de la justice sociale.

Le monachisme intériorisé, la mystique, l'expérience mystique qui est l'expérience du combat spirituel, est la source du combat spirituel dans le monde.

2. *Concernant l'objection faite à la mystique de conduire au panthéisme*. Disons d'emblée qu'affirmer le panthéisme est, vu la réalité du mal, une impossibilité ; ce qui a été dit sur le monachisme intériorisé étaye cela. S'il est évident que la mystique dualiste, la mystique d'évasion, est à l'opposé du panthéisme, la mystique telle que nous en parlons, la mystique de transfiguration, n'est pas davantage un panthéisme. Celui-ci est un monisme, alors que, en vérité, Dieu comme créateur de ce monde et ce

3. *Friedenspreis des deutschen Buchhandels*, 1995.

monde comme sa création sont deux ; de plus, il y a le mal, quelle que soit la manière d'en rendre compte. La mystique telle que nous en parlons revient bien plutôt à l'affirmation que, selon saint Paul (Rm 11,36), « c'est de lui (Dieu) et par lui et pour lui que sont toutes choses », ou encore, selon le même apôtre (Rm 8,38s) : « ni la mort ni la vie ni les anges ni les dominations ni les choses présentes ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, notre Seigneur ». Ce n'est pas là un panthéisme mais, si l'on veut, un *panthéisme* (tout est *en* dieu). Voir à ce propos le discours de Paul à l'Aréopage, selon Ac 17 : « Dieu donne à tous la vie, la respiration et toutes choses [...]. Il n'est pas loin de chacun de nous, car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être [...]. » La théologie orthodoxe parle de divinisation de l'homme, ce qui ne signifie pas identification avec Dieu mais participation à lui, par grâce (non par nature), en Christ ; il s'agit, au sens de l'apôtre Paul à propos du baptême (Rm 6,3ss), d'une conformation à Dieu, autrement dit d'une transformation dans l'image du Christ. Ce thème est fortement accentué aussi par Maître Eckhart.

3. *Concernant l'éclairage théologique, néo-testamentaire, à propos de « Dieu au fond de nous ».* Je me contente de quelques rapides allusions.

— *Le prologue de Jean.* L'affirmation de Jn 1,14 : « La Parole (*logos*) a été faite chair », à savoir dans l'homme Jésus de Nazareth, est liée à celle de Jn 1,1ss : « Au commencement [...] tout a été fait par la Parole. » Le Logos rédempteur, sauveur (v. 14), est déjà le Logos créateur, dans lequel « était la vie, et la vie était la lumière des hommes » (v. 4). V. 9 : « Cette lumière était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde (ou : en venant dans le monde, éclaire tout homme). » Il y a une universalité de l'action et de la présence du Logos. On pourrait développer cette affirmation en parlant aussi de l'Esprit Saint (cf. déjà Rm 8). Les Pères apologistes, dès le second siècle, ont parlé à ce propos de Logos *spermatikos*. La manifestation du Logos créateur est, d'abord une réalité en profondeur — un « mystère » —, ensuite, au plan cognitif, une potentialité universelle.

— *Apocalypse 13,8* (selon la traduction littérale) : « [...] ceux dont le nom [...] inscrit dans le livre de vie de l'agneau immolé dès la fondation du monde ». L'agneau de Dieu, c'est Jésus le Christ, celui qui meurt sur la croix. Ici, il souffre dès la fondation du monde, et son immolation ainsi entendue devient visible, concrète, un événement historique, dans la personne de Jésus, dans la croix de Golgotha. La croix est d'abord un « universel », une réalité universelle qui s'exprime dans la loi de toute vie : « meurs pour devenir » (Goethe : *Stirb und werde*). Tout un pan de la mystique est là. Ne découvre le mystère dernier des choses, à savoir le mystère de la vie, que celui qui laisse advenir la mort (au cœur de la vie déjà) pour naître nouveau. Le Christ Jésus historique : l'universel concret. L'expression est de Hegel. Elle peut se comprendre sans lui.

CONCLUSION

Dieu au fond de nous, ou la mystique comme débordement du silence.

Les remarques faites ont plus « évoqué » le sujet qu'elles ne l'ont traité. Mais ce sujet peut-il être traité, et s'il l'était, serait-il alors encore « évoqué » ? Peut-on faire autre chose, en vérité, que d'« évoquer » Dieu, notre intériorité, l'expérience mystique et le silence ?

Le mot de la fin : une image que l'on peut aussi employer à propos de la communion des saints, l'image de la nappe phréatique. Dieu au fond de nous, comme aussi la nuée des témoins autour de nous : telle une nappe phréatique.

Puiser dans la nappe phréatique, mais aussi l'alimenter.

Dieu au fond de nous : comme un réservoir, comme une source, prête à jaillir pour nous. Elle l'est pour tous, pour toutes. En y puisant, nous l'alimentons.