

## PREMIÈRE PARTIE

### LES ACTEURS DE LA RENCONTRE

#### CHAPITRE I

#### LE SUJET DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Dans lamaison de mon Père  
il y abeaucoup de demeures.

Jean 14,2

Lesujet de l'expérience spirituelle... Ce thème est d'une importance sifondamentale qu'on l'aborde avec crainte. Et pour embrasser ce qu'en disenttoutes les mystiques de l'Orient et de l'Occident, qui pourrait se targuerd'avoir la compétence voulue ? On ne peut donc que recourir à un survol ouplutôt tâcher de détecter des lignes de force. Devant des lecteurs formés, cene peut être qu'un rappel, mais qui n'est pas inutile. Nos lectures nousmettent plus souvent en présence de discussions sur l'objet de l'expériencereligieuse ; or ce sont les diverses manières d'envisager le sujet humain quiconditionnent les options différentes de la mystique.

#### **Lestrois niveaux du moi**

Ily a déjà un certain nombre d'années, j'assistais à Louvain à une conférence duPère Yves Raguin sur l'approche des religions non chrétiennes. N'ayant pasenregistré son texte, je ne puis le reproduire. Mais je me souviens qu'ilcommençait d'une façon très psychologique par nous faire sentir *trois niveaux du moi*. Voici en somme cequ'il disait :

Première constatation d'un homme qui a beaucoup voyagé : toutes lesgrandes villes du monde se ressemblent. Enseignes lumineuses au néon, réfrigérateurs, lignes de bus, coca-cola... Cela me rappelle le Père RenéVoillaume arrivant à Calcutta. Je le pilotais et m'attendais à des surprises desa part. Il me dit seulement : « Ces grandes cités modernes sont toutesles mêmes ; vous me diriez qu'on est à New York, à Tokyo, à Paris... »

Mais si l'on se préoccupe de parler aux gens, de voir ce qu'ils pensent, comment ils envisagent la vie, on remarque vite qu'au-delà de cette écorce d'une sorte d'uniformité toute superficielle, se découvre, au niveau des constructions rationnelles, des cultures, une étonnante diversité, voire des oppositions qui semblent irréductibles : les philosophies, les nationalismes, les options politiques, les écoles d'art...

Cependant cette diversité n'est pas dernière et pour qui parvient à pénétrer à un degré plus profond, au cœur de la nature humaine, au plus secret de ses espoirs, de son désir, on atteint à un niveau foncier, enveloppé de mystère mais plus réel que tout le reste. Et peut-être en ce fond, de nouveau tous les hommes sont-ils unis, proches, semblables. C'est là que Dieu nous crée à son image, qu'il réside et nous ouvre à l'infini. C'est le lieu réservé de la soif du vrai, de la poésie, de la mystique. Ici point n'est question des luttes de la pensée, puisqu'on a quitté la sphère des constructions secondes et qu'on boit à la source.

En d'autres mots, nous pourrions dire que nous sommes dans des sphères concentriques. La plus éloignée est en contact permanent avec le monde sensoriel, c'est l'animal en nous, qui relève de la biologie, de la médecine, de la mécanique. La sphère numéro deux est l'ensemble complexe de toutes nos facultés, celles dont s'occupent des philosophes comme Aristote, les psychologues, les moralistes. Mais ce n'est pas le moi profond, le noyau de notre être, qui seul est précieux infiniment et capacité de l'Absolu.

Je ne crois pas me tromper en disant que c'est là qu'il faut se situer si l'on veut faire un rapprochement valable avec les âmes d'une autre culture, d'un autre âge, d'une autre religion. C'est en ce sens que j'ai aimé cette réflexion d'un jeune Anglais devenu à Oxford novice bouddhiste : « Si tous les hommes s'adonnaient à la méditation, toutes les religions se rencontreraient. »

### **L'intériorité selon Jean Tauler**

L'auteur spirituel qui me semble avoir le mieux expliqué la chose est le dominicain rhénan du XIV<sup>e</sup> siècle, Jean Tauler. Il distingue dans l'unité bien affirmée de l'être humain trois ordres de développement vital. « L'homme est composé de trois hommes qui n'en font cependant qu'un. Le premier est l'homme extérieur, animal sensible. Le second est l'homme raisonnable. Le troisième est le *Gemüt*, la partie supérieure de l'homme. Tout cela réuni ne fait qu'un homme, bien qu'il puisse y avoir diverses volontés dans ces trois hommes, chacun voulant à sa façon » (LXIV, 4). La distinction des deux premiers hommes, dit le Père Hugueny, de la vie de sensibilité et de la vie de raison, est un

fait d'expérience commune sur lequel nous n'avons pas à insister. C'est au sujet du troisième homme, de *l'homme intérieur*, que nous avons besoin de plus amples explications.

Nous en rapporter au texte précité et même aux différents passages du même sermon où il est parlé de *Gemüt*, ce *Gemüt* serait tout l'homme intérieur. Mais il n'en est qu'un des éléments et se distingue du *fond de l'âme* (*der Grund der Seele*, sermon LVI, 5). « Si le *Gemüt* est en parfaite disposition, il a une inclination à se replier vers le fond, dans lequel repose l'âme céleste au-dessus de toutes les facultés. » L'homme intérieur est donc composé d'un double élément, du *fond* et du *Gemüt*. Expliquant les divers noms qu'on peut donner à l'âme, Tauler nous dit : « L'âme s'appelle aussi *mens* (c'est le terme augustinien). Enfants, c'est ici le fond dans lequel gît cachée la véritable image de la Sainte Trinité, et ce fond est si noble qu'on ne peut lui donner aucun nom propre ; parfois on le nomme le *fond* et parfois la *cime* de l'âme. Mais il n'est pas plus possible de lui donner un nom, qu'il n'est possible de donner un nom à Dieu. Et celui qui pourrait voir comment Dieu habite dans ce fond serait bienheureux de cette vision. La proximité et la parenté que l'âme a, dans ce fond, avec Dieu sont si ineffablement grandes qu'on n'oserait et qu'on ne pourrait en parler beaucoup (LVI, 5). »

Tauler ne dit plus, comme on reprochait à Eckhart de l'avoir dit, que la *mens*, le fond de l'âme, est quelque chose d'incrédible ; mais c'est quelque chose qui est au-dessus de tous nos concepts humains et qui a cette ineffable propriété d'être ce par quoi Dieu s'unit à nous, de l'union mystérieuse qui parfait en nous l'image de la Sainte Trinité.

### **Le fond de l'âme, essence ou faculté ?**

Ici le Père Hugueny, que nous suivons dans son exposé, se demande si ce fond est une faculté spéciale. Il semblerait d'abord que non... Cette distinction du fond et des facultés est clairement exposée dans le passage suivant : « *Au milieu du silence, fut dit en moi un verbe mystérieux*. Où est le silence et le lieu où ce verbe est dit ? C'est dans le plus pur que l'âme peut offrir, dans ce qu'elle a de plus noble, dans le fond, bref, dans l'essence de l'âme. C'est là qu'est le profond silence, car là n'a jamais pénétré aucune créature, ni aucune image. Ici l'âme n'exerce aucune action et n'a aucune connaissance, elle ne sait plus rien d'aucune image, rien d'elle-même ni d'aucune créature. Toutes ses activités, l'âme les exerce par ses facultés : ce qu'elle connaît, elle le connaît par l'intelligence ; quand elle pense à quelque chose, c'est avec la mémoire ; doit-elle aimer ? elle le fait avec la volonté. C'est donc qu'elle agit avec les facultés, et non avec l'essence. Et chacune de ses activités est

toujours liée à quelque image intermédiaire. Mais dans l'essence, il n'y a aucune sorte d'activité . » A s'en tenir à ce passage, on croirait bien que Tauler met la contemplation dans l'essence même de l'âme. Mais chez lui, comme chez Eckhart , les mots *faculté* et *essence* n'ont pas le même sens que dans nos traités de philosophie.

Ce quelque chose qu'on reproche à Eckhart d'avoir dit incréé, et qu'Eckhart nous dit être une passivité intellectuelle distincte de l'essence de l'âme, c'est bien cette capacité de contemplation dont Tauler écrit : « De cette noblesse intérieure, cachée dans le fond de l'âme, beaucoup de docteurs ont parlé. L'un l'appelle une *étincelle* de l'âme, un autre un *fond* ou une *cime*, un troisième le *principe* de l'âme. Saint Albert le Grand l'appelle une image dans laquelle est représentée et où réside la Sainte Trinité. Cette étincelle s'enfuit vers les sommets où est sa vraie place, jusque par delà ce monde, où l'intelligence ne peut pas la suivre, car elle ne repose pas avant d'être retournée dans le Fond d'où elle provient et où elle était en son état d'incréé (LXIV, 2). » Si Tauler appelle le fond *une pure et simple substance* de l'âme, c'est un peu à la manière d'Albert le Grand, voulant distinguer une faculté de contemplation : une divine passivité, fermée à toute action des créatures, ouverte à l'action immédiate de Dieu, avide de le recevoir. A côté d'elle, il y a le *Gemüt*, un *vouloir foncier* qui , au degré supérieur de l'union contemplative, après nous avoir entraîné vers Dieu, nous donne la pleine conscience de l'union mystique. C'est à cet instant que se parfait en nous l'image de la Sainte Trinité.

Laissons maintenant Tauler. Et pour nous reposer quelque peu de ces considérations abstraites, entrons en contact avec des hommes vivants dont l'expérience a montré combien la connaissance mystique diffère des acquisitions de notre intelligence discursive. Pour ne point faire de jaloux, je prendrai mes deux exemples, qui me semblent typiques, à saint Ignace et à saint Benoît.

### **Sur la rive du Cardoner**

A Manrèse, le chevalier converti se livrait dans la solitude à de grandes austérités. Celui qui s'appellera le Pèlerin raconte comment « Dieu le traitait de la même manière qu'un maître d'école traite un enfant qu'il instruit ; et, que ce fût à cause de sa rudesse et de son esprit non cultivé, ou parce qu'il n'avait personne qui l'enseignât, ou à cause de la ferme volonté que Dieu lui-même lui avait donnée de le servir, il jugeait clairement et il a toujours pensé que *c'était Dieu* qui le traitait de cette manière... Un jour, il allait par dévotion à une église distante d'un peu plus d'un mille de Manrèse, sur le chemin qui longe la rivière (le Cardoner). Tout à ses dévotions, ils'assit quelque temps, la face tournée vers la rivière qui coulait plus bas. Pendant

qu'il était assis là, les yeux de son esprit commencèrent à s'ouvrir. Ce ne fut pas une vision, mais il connut et comprit beaucoup de choses, aussi bien des choses de la vie spirituelle que des choses de la foi et de la science, et cela dans une telle lumière que tout lui paraissait nouveau... Il reçut de telles clartés dans l'entendement que, lorsqu'il se rappelle tous les secours qu'il a reçus de Dieu et toutes les choses qu'il a apprises durant toute sa vie (jusqu'à l'âge de soixante-deux ans), qu'il les réunit en une somme, il ne lui semble pas que cela atteigne ce qu'il reçut dans cette circonstance. Et cela se passa de manière à lui donner une telle lumière dans l'entendement qu'il lui semblait être un autre homme et avoir un autre esprit que celui qu'il avait auparavant. » Quand on songe que saint Ignace n'est pas un lyrique et pèse ses mots...

### **La vision de Benoît**

L'exemple des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand est archiconnu. Les bénédictins le connaissent par cœur. J'aimerais pourtant qu'ils le réentendent aujourd'hui en ayant la fraîcheur d'âme, et la surprise, du diacre Pierre qui l'entendit la première fois. La scène se passe, comme vous le savez, au Mont Cassin, peu de temps avant la mort du Père des moines. « Alors que les disciples dormaient encore, l'homme du Seigneur, Benoît, veillait déjà, prévenant l'heure de la prière nocturne. Debout devant sa fenêtre, il priait le Seigneur tout-puissant, quand soudain, à cette heure de nuit, il vit fuser une lumière qui chassait les ténèbres et brillait d'une telle splendeur que sa clarté eût fait pâlir celle du jour. Tandis qu'il la regardait, quelque chose d'extraordinaire se produisit : ainsi qu'il le racontait plus tard, le monde entier se ramassa devant ses yeux comme en un seul rayon de soleil (*velut sub uno solis radio collectus*).

Pierre (le diacre) : Je ne puis l'imaginer, n'ayant jamais expérimenté rien de semblable. Comment peut-il se faire que le monde entier soit vu par un seul homme ?

Grégoire: Pierre, retiens ce que je te dis : pour qui voit le Créateur (*animae videnti Creatorem*), la création entière est courte. Si peu qu'il ait entrevu la lumière de Dieu, tout ce qui est créé lui devient trop étroit ; car la lumière de la contemplation intérieure élargit la mesure de l'âme (*mentis laxatur sinus*), et à force de s'étendre en Dieu elle est plus haute que le monde. Que dirai-je ? L'âme du contemplatif (*videntis anima*) se dépasse elle-même lorsque dans la lumière de Dieu elle est ravie au-dessus d'elle ; et en regardant sous elle, de là-haut, elle comprend combien est borné ce qu'au sol elle ne pouvait saisir. Cet homme ne put avoir cette vision que dans la lumière de Dieu. Quoi d'étonnant alors, s'il vit le monde entier ramassé devant lui, puisqu'il était soulevé hors du monde, dans

la lumière de l'esprit (*in mentis lumine*)? Quand on dit que le monde fut ramassé devant ses yeux, ce n'est pas que le ciel et la terre se soient contractés ; mais l'âme du voyant s'était dilatée. Ravien Dieu, il put sans difficulté voir tout ce qui est au-dessous de Dieu. Quand la prodigieuse lumière resplendit aux yeux de son corps, son esprit reçut une lumière intérieure qui montrait à l'âme du voyant, ravie vers les choses d'en haut, combien toutes les choses d'en bas étaient petites. »

Bien que cette page de saint Grégoire n'ait point de prétention technique, on se rappellera qu'il insista, dans sa troisième homélie sur Ezéchiel, sur une opposition devenue classique : d'une part, la *notitia*, qui est une connaissance intellectuelle, fruit d'une méditation sur les mystères révélés par la foi ; de l'autre, les ailes, le *volatus*, l'envol extatique qui nous soulève au-dessus de nous-même. Ou, pour en revenir à Tauler, une faculté de connaissance autrement large, autrement profonde que notre raison discursive : *Mentis laxatur sinus... Videntis animus est dilatatus*.

## L'anattādu bouddhisme

Mais vous avez hâte d'entendre parler des religions orientales. Envisageons d'abord le bouddhisme, pour commencer par le plus difficile. En effet, je dois résoudre la quadrature du cercle : expliquer en quoi consiste le sujet de l'expérience spirituelle dans une religion qui n'admet aucun sujet, comme d'ailleurs aucun objet à valeur métaphysique. Les chrétiens d'Occident s'en étonnent et sont souvent mal informés. Ou pour employer une expression judicieuse de César dans sa *Guerre civile* : *Quae volumus, ea credimus libenter ; et quae sentimus ipsi, reliquos sentire speramus*. « Nous croyons volontiers ce qui correspond à nos désirs ; et les sentiments que nous éprouvons nous-mêmes, nous souhaitons que les autres les éprouvent aussi. » Alors on suppose les bouddhistes beaucoup plus proches de nos conceptions qu'ils ne le sont en réalité. Ainsi, on voudrait qu'ils adorent un Dieu personnel, ou qu'ils s'expriment mal quand ils disent qu'il n'y en a point. Je puis rappeler à ce propos qu'ayant assisté à toutes les séances, souvent longues et dialoguées, de la *Buddhist Society* d'Oxford en 1963 - 64, je ne me souviens pas avoir jamais entendu prononcer le nom de Dieu. Quant au moi personnel, on en discutait, pour répondre aux questions d'auditeurs éberlués par une doctrine qui récuse le moi sous toutes ses formes. Mais les bonnes intentions ont la vie dure. Et l'on verra longtemps encore des chrétiens vouloir persuader les bouddhistes que, pour qu'il y ait transmigration, il faut qu'il y ait quelqu'un qui transmigre et que celui qui atteint l'illumination tant cherchée soit une personne. A quoi les vrais bouddhistes répondent avec persévérance par la négative. C'est ce qu'on a justement appelé *Les paradoxes du bouddhisme*. Nous ne

Document extrait du [site de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont](#), qui se trouve sur le territoire de Forges, à sept kilomètres au sud de la ville de Chimay, en Belgique. Notre-Dame de Scourmont est une abbaye de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance.

---

pouvons, mus par une fausse sympathie, faire comme s'ils n'existaient pas, car ce serait nous condamner d'avance à de cruelles déceptions.

Pour rappel, le projet du bouddhisme n'est nullement de parvenir à une union d'amour entre l'homme et Dieu, puisque Dieu n'est pas en cause et que même le corps humain est conçu autrement (nous en reparlerons). Mais on tâche, comme dans l'hindouisme, d'échapper au cycle infernal des réincarnations, puisque l'existence est douleur. Que l'exclusion d'un sujet réel soit bien la doctrine authentique du bouddhisme, il suffit pour s'en convaincre de lire, par exemple, l'attrayant petit volume que publia le lama Chögyam Trungpa sous le titre *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*. Ce livre est plein de sagesse et de pénétration. Mais on y verra, dès le premier chapitre, sous couleur de pourfendre un « matérialisme spirituel », un abattage en règle de tout ce qui fait le support de la personne. Il est foncièrement antimétaphysique. Ce qui n'empêche évidemment pas ce moine de dire d'excellentes choses contre la façade de ce monde et de pousser à un détachement radical.

J'étais à la Chartreuse de Parkminster. Un moine bouddhiste les avait visités, passant en coup de vent dans les cloîtres qui sont, je crois, les plus longs du monde, mais où l'on ne voit strictement personne, les chartreux vivant en reclus. Et comme je manifestais une assez grande estime du bouddhisme, le Prieur me répliqua : « *Qu'est-ce qu'une vie intérieure sans Dieu ?* »

Il convient aussi de mettre en garde des gens bien intentionnés ou trop enthousiastes contre les ambiguïtés du langage. Je ne veux pas dire qu'il faille se mettre à l'étude du sanskrit ou du pāli, quoique la chose soit éminemment utile. Mais ce qui est requis, c'est une ascèse du vocabulaire. Des mots tels que *libération* ou *salut*, *illumination* ou *éveil*, *foi*, ont, dans un contexte bouddhiste, un sens technique très précis, de même que le mot *incarnations* si on veut l'utiliser, en hindouisme, pour *avatāra*. Il n'est pas jusqu'à des vocables aussi généraux et inoffensifs que *vérité*, *lumière*, *illumination*, *paix* ou *bienveillance* qui ne revêtent, dans les religions d'Asie, un sens très différent de celui qu'ils ont en théologie catholique ou simplement dans l'usage ordinaire des philosophes d'Occident. Il faut le savoir et en tenir compte ; sinon, on devient la proie facile de tous les syncrétismes, qu'ils soient naïfs ou calculés.

### **Pas de moi personnel**

J'ai lu avec intérêt le livre de Chögyam Trungpa : *Pratique de la voie tibétaine*. C'est du bouddhisme pur, bien que le lama fasse preuve, dans ses analyses souvent subtiles, d'une bonne connaissance de nos psychologies des profondeurs. Il semble spécialement apte à démasquer

les ruses de l'ego. S'il y a une leçon qu'il inculque à longueur de pages, c'est de « voir les choses telles qu'elles sont ». Mais qu'on y prenne garde : il ne s'agit pas des *res uti sunt in se* de saint Thomas d'Aquin. En bouddhisme, il n'y a pas d'*in se*, ni dans les choses ni dans l'homme. Point de noumène, mais le seul enchaînement des phénomènes qui nous lie à la transmigration, ou la suite des états mentaux, dont il importe de remarquer la genèse sans leur conférer le support d'un moi métaphysique. « Voir les choses telles qu'elles sont » vise, dans le contexte, à libérer les malades que nous sommes des multiples illusions ou névroses que cette voie espère guérir, sans faire appel, comme le ferait un chrétien, au secours d'un Dieu Père. On a souvent l'impression de se mouvoir dans la dialectique d'une psychothérapie plutôt que d'une religion.

Si l'on ouvre maintenant un livre plus technique, tel que l'ouvrage du Père Joseph Masson : *Le bouddhisme, chemin de libération*, on aura les textes les plus clairs sur l'impermanence de toute chose (*anicca*), mais aussi de l'homme, à cause de son caractère composé. Non seulement le corps humain est impermanent, mais il n'est en soi que la réunion accidentelle et impersonnelle des quatre éléments primaires. De même dans les autres éléments, spirituels, de son existence, les *khandha*, l'homme est impermanent, précaire. Quant au total de l'être humain, il est encore moins solide et unifié que ses composants, matériels et spirituels. Le *Milinda-Pañha* compare l'homme à un char. Comme celui-ci se compose artificiellement de parties : roues, essieu, timon, caisse ... , dont aucune n'est vraiment, substantiellement, le char, ainsi en va-t-il de tout homme.

Impermanents, les êtres sont aussi insubstantiels (*anattā*). Le soi-disant homme « n'est nulle part » et il doit avouer : « Je ne suis une réalité pour personne. » Cette façon de voir les choses est capitale en bouddhisme ; on la retrouve partout, et à toutes les époques. Un ancien texte dit, et il est cité par un auteur actuel : « On dit : une personne, comme existant seulement en tant que désignation conventionnelle, mais pas en tant que réalité substantielle. » « La misère existe, mais il n'y a pas de miséreux. Il n'y a pas d'agent, on ne trouve que l'action. Un chemin existe, mais il n'y a pas de voyageur. » Mgr Lamotte résume l'opinion bouddhique en cette courte phrase : « Je ne suis qu'une file, toujours renouvelée, de phénomènes momentanés. »

Le catéchisme moderne de *Subhādra* est catégorique : « Le Bouddha considère comme une erreur la croyance à une âme immortelle. Le bouddhisme n'enseigne pas la transmigration d'une âme, mais la formation nouvelle d'un individu dans le monde matériel des phénomènes, en vertu du vouloir-vivre (*tanhā*) et du caractère moral (*karma*).



Document extrait du [site de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont](#), qui se trouve sur le territoire de Forges, à sept kilomètres au sud de la ville de Chimay, en Belgique. Notre-Dame de Scourmont est une abbaye de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance.

---

Q.- L'ego est-il identique à ce qu'on appelle une âme ?

R.- Non. L'ego n'est pas une entité durable, une substance immatérielle, mais une condition donnée surgissant des cinq éléments .»

« Le cœur du message, c'est bien le renoncement absolu à l'idée et au culte d'un moi substantiel. »

### **Les grands courants spirituels de l'Inde**

Quand des jésuites spécialistes de l'hindouisme, et qui vivent en Inde, publièrent une série d'études sur cette religion, on donna à l'ouvrage le titre *La quête de l'éternel*, éternel, bien entendu, n'étant pas une personne, mais un adjectif neutre. C'est le sanskrit *amritam*, un état de l'âme tel qu'il puisse durer toujours et dépasse la mort. C'est l'idéal que l'on retrouve sous-jacent aux efforts multiples et variés des dévots et des ascètes de l'Inde. Nous sommes obligés de faire court ; voyons comment, chacun avec son accent propre, les systèmes de l'hindouisme ont cette base commune.

Pour les Jaïns et les yogis du *Sāmkhya*, on vise à la libération de l'âme individuelle, considérée comme une monade éternelle, dont l'être se trouvait, à l'origine, hors de l'espace et du temps. Il faut la libérer de tout ce qui n'est pas éternel, c'est-à-dire du corps, des émotions et de la pensée discursive. La félicité de la libération consiste donc en un isolement (*kaivalyam*), isolement et retrait de l'âme à l'intérieur d'elle-même, d'une essence intemporelle. Le *yoga*, qui fut spécialement associé à cette école *Sāmkhya*, était premièrement une technique psychologique, pour découvrir l'immortalité de votre propre âme en la distinguant et la séparant à la fois de l'ego empirique et du monde objectif. Comme le bouddhisme primitif, le *Sāmkhya* est un milieu essentiellement athée.

D'ailleurs, quelles que soient les écoles, il s'agit pour l'âme d'être libérée de l'étreinte du monde phénoménal et de l'ego. Pour l'Indien, c'est le rôle essentiel de la religion : la question de l'existence et de la nature de Dieu, en définitive, est d'importance secondaire. Ainsi parle le Professeur Zaehner dans son beau livre de synthèse *Inde, Israël, Islam*.

La fameuse doctrine de l'*Advaita* est assez connue en Occident, Shankara en étant le maître le plus achevé. Vous savez qu'il s'agit de l'identité reconnue entre le moi profond de l'homme, *ātman*, et le substrat divin mais impersonnel du monde, *brahman*. Le système est complexe et ne manque pas de subtilité, mais il professait nettement un monisme panthéiste assez radical.

Un des meilleurs spécialistes du *Vedānta*, Olivier Lacombe, terminait

ainsi sa préface au livre du Père P. Johanns, *La pensée religieuse de l'Inde* : « Voie unitive est d'ailleurs trop peu dire, du point de vue du *Vedāntin* : c'est d'identité stricte avec l'Absolu universel qu'il a soif. Métaphysique profonde, monolithique, drastiquement unilatérale, malgré la faculté d'accueil et la condescendance dont elle fait preuve aussi longtemps que son intuition fondamentale n'est pas en cause. Spiritualité d'immanence que travaille cependant une ardente passion de la pureté et de l'inviolabilité divines, sauvegardées, en définitive, par le sacrifice de toute réalité finie .»

On notera qu'une telle expérience d'immersion dans le Tout, de fusion avec l'infini du cosmos, d'identification avec le Soi du monde, ne peut être considérée comme un privilège exclusif de l'Inde. Nous ne parlons pas ici du Père Le Saux, qui fut gratifié de cette expérience profonde de l'*Advaita* et sut la faire pressentir en termes émouvants, par exemple dans sa contribution au Congrès de Bangalore. Sa dépendance vis-à-vis de l'hindouisme est par trop manifeste. Mais sans oublier que des individus isolés peuvent en Occident être les bénéficiaires silencieux d'une telle « grâce », qu'il suffise de rappeler Maître Eckhart, dont les hindous font grand cas.

Il y eut aussi Plotin, dont l'expérience merveilleuse mériterait une étude à ce point de vue. Il est pathétique de sentir, toutefois, dans les dernières pages des *Ennéades*, combien il lutte, pourrait-on dire, entre sa conception hellénique où rien ne se passe d'irrationnel et d'imprévu, et d'autre part un envahissement par une Personne vivante, comme entémoignent ses comparaisons : un père, un époux... On a même relevé une telle expérience cosmique, voire « océanique », chez saint Bernard. Mais chez lui, plus encore que chez Eckhart, on ne peut isoler ces faveurs du contexte général de sa vie mystique, qui est toute pénétrée du personnalisme chrétien. Ce qui est propre à l'Inde, c'est d'avoir systématisé cette mystique de la nature, et de lui avoir accordé un tel prix qu'elle s'interdisait en principe de la dépasser, lui conférant une valeur ultime.

Comme l'a noté avec justesse le Père Raguin à Bangalore : « On peut vraiment dire que, dans le christianisme, existe aussi l'expérience du « non-personnel » en Dieu .» Mais cette expérience de la Nature ne peut être exclusive de Dieu comme Personne.

Quant aux divers mouvements de la *bhakti*, dévotion amoureuse envers une incarnation de la divinité, je n'aurais pas l'envie d'en affaiblir l'impact sur toute sensibilité religieuse. Cette tendance a produit des prières ou effusions admirables que nous goûtons dans la *Bhagavad-gītā*, les merveilleux poètes shivaïtes de l'Inde du Sud, ou des mystiques aussi attachants que Kabīr, Tulsīdās, Tukārām ou Caitanya. Mais pour être sincère, il faut reconnaître que *cet amour personnel n'est pas*

Document extrait du [site de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont](#), qui se trouve sur le territoire de Forges, à sept kilomètres au sud de la ville de Chimay, en Belgique. Notre-Dame de Scourmont est une abbaye de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance.

---

dernier, qu'il se subordonne, commet toujours en Inde, à une finalité d'absorption dans le divin, par *identification*. La chose apparaît clairement dans les études les plus objectives du système de Rāmānuja, qui fut le grand théoricien de la *bhakti*. Malgré son opposition à Shankara, pour lui le monde matériel, les âmes et *Brahman* sont une même réalité.

En concluant à Bangalore son bel exposé sur les poètes religieux de l'Inde méridionale, le Père M. Dhavamony devait bien reconnaître : « Aussi le théisme shivaïte qui, parmi tous les systèmes hindous, est le plus proche du théisme judéo-chrétien, n'échappe-t-il pas complètement à un certain semi-panthéisme .»

Il y aura toujours une difficulté de fond à bien saisir, pour nous chrétiens, quel est ce moi qui passe par des expériences spirituelles dans les diverses formes des religions non révélées. Mieux vaut être mis en garde, car il ne serait pas sage de voir en ces moines bouddhistes ou ces *sannyāsīs* de l'Inde des chrétiens qui n'ont pas su s'exprimer.

L'exposé qui précède se veut loyal. Il n'en faudrait pas conclure qu'une divergence de doctrines à un niveau si fondamental exclut désormais tout dialogue. C'est même le contraire que nous tâcherons de montrer. Mais il nous faut d'abord explorer davantage en quoi consiste le bouddhisme tibétain et la place considérable qu'y occupe l'institution monastique.

NOTES