

L'expérience spirituelle

Parler en professeur, ce n'est pas possible, quand il s'agit d'expérience. Je n'ose dire non plus que je parle en témoin. Qu'est-ce qu'un témoin, en effet ? Celui que les autres désignent ainsi. Quand il s'agit de Dieu, le témoin est désigné par qui l'envoie, mais il est aussi un menteur ; il sait bien que, sans pouvoir parler autrement qu'il ne fait, il n'en trahit pas moins celui dont il parle. Incessamment, il est dépassé et condamné par ce qu'il atteste et ne pourrait nier. Il manquerait donc à la vérité s'il se présentait tout de go comme un témoin.

Je suis seulement un voyageur. Non seulement parce que j'ai longtemps voyagé à travers la littérature mystique (et ce

genre de voyage rend modeste), mais aussi parce qu'ayant fait, au titre de l'histoire ou de recherches anthropologiques, quelques pèlerinages à travers le monde, j'ai appris, au milieu de tant de voix, que je pouvais seulement être un particulier entre beaucoup d'autres, racontant quelques-uns seulement des itinéraires tracés en tant de pays divers, passés et présents, par l'expérience spirituelle.

La « mystique » : le Dieu caché

L'évocation de « régions » spirituelles est fréquemment liée à la description de cette expérience. On parlera, par exemple, de « régions transcendantes de la conscience ». Cette topographie symbolique apparaît au bout du doigt qui désigne des constellations dans le ciel, et découpe avec elles, sur le fond de la nuit, des significations. Nous faisons de même pour rendre compte de notre expérience personnelle, ou pour parler de l'homme, lorsque nous désignons, avec des mots, telle ou telle région psychologique où Dieu se trouverait davantage, où une vérité serait plus investie, où nous aurions plus de chance de trouver un paradis spirituel.

L'une des premières choses qu'apprend l'expérience spirituelle, c'est le caractère illusoire de cette topologie psychologique. De même qu'il n'y a pas sur le sol de la terre un lieu désignable comme le paradis, de même il n'y a, dans l'organisation d'une psychologie humaine, aucun lieu particulier qui soit désignable comme celui de la vérité. Une ancienne tentation, une très fondamentale nostalgie porte l'homme à déterminer sur la carte du monde un paradis, un Pérou, un pays mirobolant, un Eldorado. Dans la vie religieuse, nous faisons de même. Peut-être est-ce le point de départ d'une expérience spirituelle que de trouver un *lieu*, mais il est impossible de s'y tenir.

Nous essayons de localiser Dieu. Nous disons : « Il est ici », ou bien : « Il est là. » Nous pensons qu'il est dans telle forme d'expérience plus affective ou au contraire plus rationnelle,

ou qu'il est dans telle sorte d'événement psychologique ou miraculeux. Cette illusion est déjà décrite à la fin de l'Évangile. Jésus y annonce qu'à la fin des temps on dira : le Seigneur est ici, à tel endroit, ou bien on dira : le Seigneur est là, à tel autre. Ceci, comme cela, est trompeur.

Le travail du désir

Comme d'une image, je partirai de l'expérience de certains moines des origines, dans les premiers temps de l'Église, aux III^e et IV^e siècles. La nuit, ils se tenaient debout, dans la posture de l'attente. Ils étaient dressés en plein air, droits comme des arbres, levant les mains vers le ciel, tournés vers l'endroit de l'horizon d'où devait venir le soleil du matin. Toute la nuit, leur corps en désir attendait le lever du jour. C'était leur prière. Ils n'avaient point de mots. Pourquoi des mots ? Leur parole, c'était leur corps en travail et en attente. Ce labeur du désir était leur prière silencieuse. Ils étaient là, simplement. Et lorsqu'au matin les premiers rayons du soleil atteignaient la paume de leurs mains, ils pouvaient s'arrêter et se reposer. Le soleil était arrivé.

Il y a dans l'expérience spirituelle cette attente dont il est impossible de dire qu'elle est spécialement corporelle ou spirituelle, qu'elle est spécifiquement conceptuelle ou affective. Ce sera notre tentation constante d'identifier Dieu à quelque chose qui serait affectif ou qui serait plus rationnel, qui serait plus physique ou plus cérébral. L'attente est celle de notre être entier. Et ce qui nous arrive, c'est précisément le rayon qui, atteignant la paume de nos mains, changeant peu à peu le paysage, nous apprend que le soleil vient, autre que ce que la nuit nous permet d'en connaître.

Dans cette expérience, je distinguerai comme trois étapes. C'est une façon grossière d'indiquer un voyage. Pour cet itinéraire, une cartographie est à la fois utile et trompeuse. Le voyage n'est pas la carte.

Un lieu : l'événement

La première étape établit une ponctuation. Il y a des points et des virgules, des *moments* particuliers qui articulent le temps et ouvrent un rythme. Il se passe quelque chose, qui renverse l'expérience telle que nous l'entendions. Dans notre existence, ceci est constant d'un point de vue personnel. Mais, du point de vue de l'histoire globale de l'humanité, c'est ce que représente le moment particulier qu'est l'intervention de Jésus dans notre temps. Il y a dans l'histoire personnelle, et dans l'histoire de l'humanité, des coupures, moments privilégiés et qui apparaissent comme tels. Quelque chose arrive qui surprend et qui pose un commencement.

Nul d'entre nous n'ignore ces moments quelquefois secrets, et élucidés longtemps après qu'ils se sont produits. Des événements nous bougent, qui nous changent et dont nous nous rendons compte longtemps après. Peut-être y a-t-il là un des aspects les plus caractéristiques de l'Évangile : les disciples, les apôtres, les témoins ne cessent de comprendre après coup ce qui leur est arrivé. Le sens et l'intelligence viennent après l'événement comme l'audition du coup suit la vue du geste de frapper. Il y a un retard de *l'entendre*.

Dieu passe et on ne le reconnaît que « de dos », nous dit la Bible, c'est-à-dire quand il a passé, après coup — cet *après* pouvant être le fait de la durée ou le fait de la vue, du retard de la perception ou de la distance, d'un éloignement nécessaire à la conscience. Ceci figure sans doute le rapport entre la venue de Jésus — un moment — et l'ensemble de l'histoire. Mais toute expérience personnelle suit le même rythme et présente des temps et des reliefs particuliers dans l'étalement de notre vie. Que sont ces moments ? Une rupture, un éclatement, une brisure des limites. Il se passe un peu dans l'expérience ce qui se passerait si aujourd'hui, ensemble, nous prenions le métro pour aller place de l'Opéra et que, en débouchant du carrefour, nous voyions soudain la mer au lieu de l'Opéra. « Quelque chose d'autre », tout d'un coup, arrive. Ceci ne s'exprime pas, ceci s'expérimente. Au lieu de ce que nous attendions, là, au milieu du décor habituel, c'est la mer !

Toute expérience, celle que nous raconte l'Évangile ou celle que nous racontent tant de mystiques, comporte ces moments. « Extase » personnelle, si l'on veut, ou expérience collective d'un groupe surpris par ce qui se passe en lui-même, illumination intellectuelle dans certains cas, brusque intuition qui déplace (sans que l'on sache encore trop comment) l'organisation d'une vie et le type de relations qu'on a avec les autres. Une trouée se produit. Une irruption ouvre une brèche. Le paysage, tout à coup, change, à notre étonnement. Ceci, c'est un lieu. Dans l'expérience individuelle comme dans l'histoire, il y a des moments qui font dire : Dieu est là.

Un itinéraire : l'histoire

Un deuxième aspect de l'ouverture progressive à l'infini représente une forme tout à fait différente de l'itinéraire. Dès que nous avons l'expérience de ce moment, dès que (pour reprendre ma comparaison) au détour de la rue, au lieu de l'Opéra, nous pensons voir l'océan, dès que pareil dégageant se produit, nous pensons pouvoir nous arrêter là ; identifier ce moment à la Vérité ; tenir cette irruption pour Dieu même ; faire de cette expérience momentanée l'expérience absolue, l'infini. Ceci n'est pas possible. Le deuxième temps a un aspect *négatif*. Ce donné, qui a fait en quelque sorte irruption, devient le point de départ d'un *cheminement*. Nous sommes appelés, par cet instant particulier, à un itinéraire indéfini.

On peut considérer le premier moment privilégié comme une vocation, on peut le tenir pour une mission ou une conversion. Peu importe. On peut le considérer aussi comme l'origine de toute une mutation, ou le résultat d'un travail secret, peut-être, ou d'une ascèse. Mais il y a un rapport nécessaire entre ce que ce moment nous apprend et ce qu'il nous demande de faire. Ce qui est reçu, c'est une vérité à faire ou plus exactement à chercher. Ce qui a été donné devient le point de départ d'une quête, d'un travail qui n'est pas du tout un travail de possession, mais le travail d'un désir qui

ne cessera d'apprendre qu'il est trompé par chacune de ses expressions. Le désir ne cesse d'aller au-delà de ce par quoi il s'exprimait jusque-là. C'est le commencement d'un voyage. Finalement nous apprenons dans ce deuxième temps que le premier moment avait pour sens, pour signification, un seul mot : « Pars, va-t'en ! » C'est le début d'un itinéraire. « Il me faut aller en d'autres villes. »

Dans l'Ancien Testament, les Hébreux, cherchant à entrer dans la ville de Jéricho, sonnaient de leurs trompettes et recommençaient six fois de suite le même tour, remettant leurs pas là où ils avaient déjà mis leurs pas, répétant cette quête processionnelle, refaisant à leur manière ce que faisaient les moines dont je parlais tout à l'heure. Ils se déplacent en piétinant. Ces Hébreux nous indiquent ce qu'a de répétitif et pourtant d'inventif la démarche inaugurée par un moment initial.

Le lieu et l'itinéraire s'articulent étroitement. L'expérience chrétienne ne peut être réduite ni à l'un ni à l'autre. Sans un moment privilégié, il n'y aurait pas de cheminement. Le lieu, comme un départ, rend possible l'itinéraire de la recherche. Mais on ne peut pas coller à ce lieu, s'y fixer et ramener l'expérience à l'un de ces moments. Par son premier terme, cette tension rejoint l'aspect proprement « mystique » de la tradition spirituelle : Dieu est là, Emmanuel, donné et reçu dans la lumière d'un jour. Par son second terme, elle restaure la signification « eschatologique » de l'expérience chrétienne, le dépassement de toute objectivité : Dieu n'est pas là, « il vient », attendu jusqu'au *dernier* jour, surprenant toujours les désirs qui l'annoncent.

On ne peut pas récuser la référence à un événement, à un *kairos* daté, à une Écriture circonscrite, sous prétexte qu'il y a un au-delà nécessaire. Le moment est précisément ce qui rend possible la suite. Mais le sens ne peut être confondu avec la lettre d'un texte ou avec l'objectivité d'un fait : d'autres moments et d'autres textes rendent intelligible le premier. L'exégèse spirituelle atteste ce rapport entre l'écrit qui donne accès aux mouvements de l'Esprit et des libérations, des inno-

ventions, voire des moments de négativité appelés par cette ouverture même. Ni clos, ni supprimé, le texte primitif est dans la position spirituelle de ce qui permet et requiert d'autres textes que lui ; il manifeste par ces altérations et par ces dépassements son véritable sens. Ainsi en va-t-il du rapport à un moment dans l'expérience personnelle, ou de la relation à Jésus dans l'histoire spirituelle du christianisme.

Dieu « plus grand »

Il n'est pas possible de dire simplement, « comme ça », que Dieu est là. Il est pour nous question d'absolu, de vérité, d'un Infini. C'est quelqu'un ou quelque chose qui n'est pas déterminable, qui ne peut pas être détenu, qui n'est pas surmontable. A cause de cela, on peut l'appeler aussi l'au-delà, mais cet au-delà n'est pas plus en haut, ou plus en bas, ou plus à droite, ou plus à gauche. Il est l'au-delà parce qu'il est toujours *plus loin* que là où nous le cherchons. Nous ne pouvons le saisir nulle part, mais nous apprenons qu'il est *infini* par la démarche *indéfinie* qui le cherche après l'avoir reçu ou qui l'appelle après l'avoir perçu. L'infini pour nous, c'est l'esprit de cet itinéraire indéfini. Nous ne pouvons jamais circonscrire dans nos concepts, dans notre affectivité, dans notre expérience commune ou solitaire celui qui, par définition, est au-delà.

Des textes de la tradition musulmane nous disent à juste titre : Dieu est « plus grand ». On ne peut dire que Dieu est grand, car le qualificatif de « grand » résulte d'un dénombrement, on situe le qualifié dans un ordre qui est le nôtre : un certain nombre de choses sont grandes, mais il est faux de dire que Dieu se range parmi ces grandeurs-là. Nous ne pouvons pas dire non plus que Dieu est « le plus grand » comme si nous avions la possession de toute la hiérarchie des grandeurs et que nous puissions désigner et déceler, de quelque lieu d'observation qui nous offre le panorama entier des choses, le sommet de cette pyramide. Dire : « le plus grand », cela

voudrait dire que nous connaissons l'ensemble. Ce n'est pas vrai. Mais nous pouvons dire, et l'expérience nous l'apprend : Dieu est « plus grand ». C'est-à-dire : il ne cesse de se révéler à nous par le fait qu'il est à chaque moment, et par rapport à chaque connaissance, *plus grand* que les conceptions, les expériences sociales ou individuelles que nous avons de lui. Ce comparatif illimité traduit ce que nous avons indéfiniment à reconnaître. Autrement dit, l'infini n'est expérimentable qu'à travers un pas *de plus*, par l'effet d'un écart relatif à ce que nous connaissons ou percevons déjà de lui.

C'est sous cet aspect que la mort intervient dans l'expérience spirituelle. Qu'est-ce que la mort, sinon cette tension qui ne cesse de dévoiler que le désir est trompé par l'objet qui le satisfait ? Dès que nous nous arrêtons à une étape de la vie spirituelle, dès que nous voulons « nous en tenir là », nous sommes trompés, de telle sorte qu'il y a un lien essentiel entre l'ouverture à l'infini et une discrète mais permanente proximité de la mort, entre la quête de la vérité et l'impossibilité de posséder un « chez soi », d'avoir un *home* où il serait enfin possible de s'arrêter.

Il n'y a là rien de troublant. L'inquiétude et l'angoisse ne sont pas caractéristiques de l'expérience spirituelle. La vérité est tout inverse. Ce mouvement pacifie, car cet itinéraire correspond à ce qu'il y a de plus essentiel dans notre vie et peut-être aussi de plus essentiel dans la nature de Dieu (autant qu'on puisse en parler). La coïncidence entre les départs recommencés, les lieux traversés et, d'autre part, notre être même (nous sommes toujours au-delà de nous-mêmes) définit précisément une paix. L'être se trouve en se donnant. La liberté se constitue en se risquant. L'homme naît dans son au-delà.

La vraie paix n'est pas un arrêt. Comme le disait déjà le Pseudo-Denys, c'est une « quiétude violente », un repos sans arrêt, une marche habitée par la continuité du désir. Cette paix spirituelle, nous pouvons l'entrevoir en Jésus, l'homme pacifié, au moment même où il mourait pour « faire place » à ses successeurs, à son Église, à ceux qui de toutes parts dans

le monde étaient par lui attendus. Ce lien entre notre mort et ce qu'elle ouvre à d'autres est aussi assurance dans la violence, perte qui pacifie chacun.

La vie commune : la présence de l'autre

Le troisième aspect que je veux esquisser tient à la façon dont l'infini nous apparaît. Expression sans doute contradictoire, car l'infini n'apparaît pas (seul un objet apparaît et Dieu n'est pas un objet). L'infini s'insinue en nous par la tension interne et par le travail de ce que nous recevons à la fois dans les cassures de notre temps et dans la lenteur de nos démarques, dans la surprise de moments privilégiés et dans les itinéraires silencieux d'une apparente répétition. Ce travail a des cahots et des monotonies. Il a des dates et des durées. Il peut être bruyant ou tacite. Il n'est pas essentiellement lié à la parole *ou* au silence : le poids de la parole, c'est le silence qu'elle comprend ; le poids du silence, c'est la parole qu'il n'a plus besoin de dire.

Ce qui caractérise alors l'expérience d'un « infini » (en laissant le mot entre guillemets, comme ce qui ne cesse de nous échapper au moment où nous en parlons), c'est que l'infini nous est nécessaire en tant que précisément il nous échappe. Au fond, il est perçu dans l'expérience comme *ce sans quoi* un homme ne peut pas vivre, ce sans quoi une communauté, un groupe d'hommes, ne peut pas exister. C'est quelque chose de si fondamental qu'en être privé serait périr. Et pourtant on ne peut pas le saisir, ni le détenir. Aussi le disons-nous in-fini.

Pour caractériser cette expérience radicale, je prendrai un mot qui n'est pas spécialement mystique (bien qu'on en trouve des équivalents chez les spirituels). Il est d'un philosophe. Heidegger essayait de définir le rapport que nous avons avec l'être en le caractérisant par le fait qu'on ne peut *pas* parler *sans* lui. Cette catégorie « pas sans » énonce en effet la tension d'un rapport et le lien indéfiniment retrouvé par l'expérience.

Qu'est-ce que cela veut dire : « pas sans » ? Si je la reprends à mon compte, je pense que cette catégorie peut désigner ce que l'Évangile nous apprend de plus mystérieux : Dieu ne peut *pas* vivre *sans* nous. Cela veut dire aussi que Jésus, comme homme historique, ne peut *pas* vivre ni parler *sans* ceux qui le suivront et qui l'ignorent encore. Cela veut dire encore que chacun de nous ne peut *pas* vivre *sans* ce que nous ignorons, sans un au-delà de nous-mêmes que nous ne connaissons plus, ou pas encore, ou que nous ne connaissons jamais. Dans l'itinéraire ou l'incohérence de chaque expérience personnelle, tout instant de vérité — expérience affective, élucidation intellectuelle, rencontre avec quelqu'un — perdrait sa signification, s'il n'était pas relié à d'autres et finalement à l'Autre. Il n'a de sens que dans la mesure où il est inconcevable sans d'autres moments, sans d'autres rencontres.

Autrement dit, « pas sans » désigne une circulation indéfinie : chaque moment, chaque témoin, chaque élément comme chaque groupe historique reçoit une signification dans la mesure où il est inséparable de ce qu'il ne dit pas, de ce qu'il n'est pas ou de ce dont il ne témoigne pas encore. Il ne disparaît pas pour autant, mais il trouve sens dans sa *relation* avec ce qu'il *n'est pas* et, fondamentalement, avec Dieu. Ce « pas sans » était déjà en quelque sorte posé par Jésus lorsqu'il disait : Je ne suis rien sans mon Père et je ne suis rien sans vous, frères, ou sans un avenir que j'ignore. Une articulation analogue avec les autres (indéfiniment) et avec Dieu (infini) est la façon dont chacun de nous, à sa mesure (extrêmement modeste), s'ouvre à l'infini. Chaque fois, l'infini est ce que nous recevons *et* ce qui nous manque, ce dont nous ne pouvons pas ne pas parler mais ce qui nous condamne aussi. Finalement, chaque témoin particulier est indispensable à cette expérience collective de l'infini, et doit en même temps tenir pour nécessaire l'expérience des autres.

Nul signe extraordinaire n'est dès lors nécessaire à ce régime spirituel de l'expérience humaine. Les extrêmes en forment le ressort et le dynamisme internes. Toute particularité est saisie dans son rapport avec ce qu'elle n'est pas, comme un

terme fragile, docile et pourtant nécessaire à tout le réseau des termes dont se construit une phrase sans point final connaissable. L'exception n'est plus la règle de l'expérience, alors qu'elle définissait les moments privilégiés. Le critère n'est pas davantage la négativité qui ne fait que représenter le dur travail d'un détachement par rapport au fixisme de l'extase individuelle ou collective. Pour désigner cette modestie de la « profondeur » spirituelle, certains mystiques parlent de « notion universelle et confuse » — présence au sens qui s'épelle dans les mots et les actions de chaque jour —, ou Ruusbroec se réfère à la « vie commune ». Entre ces expressions, il y a des différences d'orientation. Elles n'intéressent pas la perspective plus globale ici envisagée. Elles nous indiquent du moins dans quelle direction chercher le *sens* de l'expérience mystique : l'union existentielle avec l'Autre, c'est-à-dire avec celui qui ne cesse de manquer.

La paix chrétienne

Parler de l'infini, dire quelque chose de cette expérience, c'est ainsi attendre des autres la vérité de ce dont nous témoignons nous-mêmes. Car, dès que nous sommes clos en nous-mêmes, dès que nous nous arrêtons à une position sociale, conceptuelle ou affective, dès que nous considérons que seule la parole ou l'action ou le silence est capable de désigner l'infini, chaque fois que nous délimitons, c'est-à-dire que nous excluons quelque chose, nous allons à l'encontre de cet itinéraire qui ne cesse d'attendre l'infini comme ce qui est déjà donné à l'expérience et la conduit nécessairement plus loin.

Pour évoquer la paix dont ce « mouvement » est le lieu, pour suggérer la complicité entre une série indéfinie de conversions surprenantes et le dévoilement progressif d'une existence humaine, je terminerai en citant un des plus grands mystiques catholiques. Il s'appelle Jean-Joseph Surin. Il a vécu au XVII^e siècle. A travers sa propre expérience qu'il raconte tout au long de sa *Correspondance*, il décrit cette tension

comme son histoire. Le bonheur consiste pour lui dans l'altération du désir, dans les rencontres entre un désir altéré et l'Autre qui le change. Voici ce que Surin disait dans les *Questions sur l'amour*. Cette grande expérience spirituelle « commune », il l'appelait la paix, mais une paix à la fois furieuse et comblée, soulevée à la fois par l'attente et par l'accueil.

« Cette paix entrant (*car en fait elle entre, elle vient*) fait ce qui n'est pas propre à l'homme, qui est des impétuosité très grandes et il n'appartient qu'à la paix de Dieu de faire cela. C'est elle seule qui peut marcher en cet équipage comme le bruit de la mer qui vient non pour ravager la terre mais pour remplir l'espace du lit que Dieu lui a donné; cette mer vient comme farouche avec rugissement quoiqu'elle soit tranquille. L'abondance des eaux fait seule ce bruit, et non pas leur fureur, car ce ne sont pas les eaux agitées par la tempête mais par les eaux elles-mêmes dans leur plus grand naturel calme, lorsqu'il n'y a pas un souffle de vent. »

Le surcroît de l'abondance fait cette agitation. Surin ajoute :

« Cette abondance ne fait aucune violence sinon contre les obstacles de son bien et tous les animaux qui ne sont pas pacifiques fuient les abords de cette paix, et, avec elle, viennent tous les biens qui sont promis à Jérusalem dans son abondance comme l'agate, l'ambre et d'autres raretés, sur son rivage. Ainsi cette divine paix vient avec abondance et opulence de biens et de richesses précieuses de la Grâce. »

1

L'étranger

Tout chrétien, je crois, circule et travaille parmi les autres à la manière des disciples d'Emmaüs. Ils faisaient route vers le village d'Emmaüs avec un étranger : tu ne sais donc rien de ce qui se passe ici ? Tu n'es pas des nôtres ! Il leur fallut partager le même pain pour reconnaître en lui Jésus (Lc 24,13-35).

C'est de l'inconnu et comme inconnu que le Seigneur arrive toujours dans sa propre maison et chez les siens : « Je viens comme un voleur » (Ap 16,15 ; 3,3). Ceux qui croient en lui sont appelés sans cesse à le reconnaître ainsi, habitant au loin ou venu d'ailleurs, voisin méconnaissable ou frère séparé, côtoyé dans la rue, renfermé dans les prisons, logé chez les