

ASCÈSE ET MYSTIQUE

Face au défi de la crise des fondements du monde moderne

Gérard Siegwalt

En distinguant l'ascèse et la mystique de l'ascétisme et du mysticisme, qui en sont des compréhensions absolutisées et dualistes, la réflexion sur l'essence de l'ascèse et de la mystique vise, en discernant dans leur coordination une matrice d'expérience religieuse (à côté des autres matrices typiques: la matrice prophétique-éthique et la matrice sacrale-rituelle), à nommer l'apport de cette « voie » dans le contexte actuel de l'ébranlement des fondations de notre civilisation sécularisée dominante.

Pertinence du sujet

« Face au défi de la crise des fondements du monde moderne (ou de la civilisation moderne) »: ce sous-titre situe le sujet « Ascèse et mystique », un sujet pour ainsi dire intemporel, dans le contexte du temps présent. Par là est signifiée d'entrée de jeu la *pertinence temporelle de ce sujet*, sa pertinence donc, précisément, pour le temps présent. D'emblée est signifié le fait que ce sujet n'est pas un quelconque passe-temps pour ceux et celles qui s'y rallient. L'enjeu est autre, et autrement décisif. C'est ce que j'essayerai de montrer dans cette première partie. Deux points doivent ici être clarifiés.

Qu'entendons-nous par « ascèse » et par « mystique » en affirmant leur pertinence temporelle ?

Nous entendons ces termes dans un sens différent de deux autres, proches, construits à partir d'eux, à savoir « ascétisme » et « mysticisme ». La désinence en « isme » exprime, comme souvent en pareil cas, une absolutisation, en tout cas une tentation dans ce sens: l'ascétisme

est l'absolutisation de l'ascèse, et le mysticisme celle de la mystique. Autrement dit, l'ascétisme érige l'ascèse en religion et le mysticisme fait de même avec la mystique. Dans le même sens, l'intégrisme ou encore le fondamentalisme sur le plan des religions ou des cultures, le totalitarisme sur le plan politique, le libéralisme sur le plan économique, etc. sont des unilatéralismes : on ne jure que par eux, il s'agit chaque fois d'une sorte de panacée. Leur caractéristique commune est l'opposition entre un bien, qu'on trouve représenté dans ce qu'on absolutise ainsi, et le reste qui n'est pas nécessairement le mal, mais qui est d'un autre ordre, considéré comme inférieur. Tous ces absolutismes sont des dualismes. Ainsi, l'ascétisme et le mysticisme opposent le ciel et la terre, l'esprit et la matière, l'âme et le corps. Le dualisme a derrière lui une longue histoire, religieuse et philosophique. Il ne saurait être question de la retracer ici, même à grands traits. Nous nous contenterons d'une brève évaluation critique, à la fois dans sa grandeur et dans ses aspects problématiques. Sa grandeur, à savoir le spiritualisme, a inscrit dans l'histoire de l'humanité la marque forte, indélébile, de ce qu'on peut appeler le caractère extatique de l'esprit. Ses effets problématiques, dus à la méconnaissance du monde comme création de Dieu, sont, d'un côté, l'indifférence dernière par rapport à ce monde même si celle-ci est souvent modulée, au nom de l'esprit, par la compassion pour les miséreux du monde ; de l'autre côté, et en réaction à l'unilatéralisme du spiritualisme, l'unilatéralisme du matérialisme, sous quelque forme que ce soit. Nous parlons ici de l'ascèse et de la mystique dans un sens non dualiste ; elles ont trait à notre monde, étant référées à la dimension de transcendance inhérente à ce dernier et l'ouvrant en lui-même à sa transcendance. Elles ne sont pas une ascèse et une mystique d'évasion, de fuite hors de ce monde, mais de reconnaissance de la dimension dernière de ce monde qui l'oriente, dans, avec et à travers lui-même, vers sa finalité. Celle-ci est certes au-delà, ou en avant, du monde, mais comme son accomplissement, et donc, comme dialectiquement référée à lui. L'ascèse et la mystique, dans ce sens, sont à la fois une ascèse et une mystique d'incarnation et de transfiguration, voire de transformation : incarnation comme conscience que nous sommes totalement partie prenante de ce

monde; transfiguration, puisqu'aussi bien ce monde est vu dans la lumière de sa finalité qui rayonne déjà en lui, et transformation, puisque cette finalité détermine peu ou prou une pratique de vie.

Le temps présent est marqué par une crise qui apparaît comme une véritable crise de civilisation

Par-delà les aspects les plus voyants de cette crise – écologique et climatique, économique et financière, sociale –, ce sont les fondements à la base du monde moderne qui sont ébranlés: la crise est celle des fondements épistémologiques, donc des principes sur lesquels repose la modernité (l'épistémologie concerne pour ainsi dire les lunettes avec lesquelles nous regardons le réel). C'est Descartes qui a donné à ces principes leur formulation la plus concise: pour lui, il y a, d'un côté, l'être humain comme sujet pensant, ou de raison, de l'autre, la nature comme objet de maîtrise de la raison humaine. Il y a là un dualisme, et il est inhérent au réel immanent, donc à notre monde. Anthropocentrisme du sujet de conscience d'un côté, objectivisme du reste, et donc, de la nature et du cosmos, de l'autre côté. La modernité ainsi définie dans ses fondements porte en elle à la fois le principe du spiritualisme qu'elle situe en l'être humain, et le principe du matérialisme qui vaut pour ce qui n'est pas le sujet raisonnable. Les deux mondes du dualisme métaphysique traditionnel deviennent ici les deux modes du réel: *res cogitans* et *res extensa*. Dieu, auquel Descartes réfère encore ce dualisme pour le fonder en lui, et partant, le relativiser comme dualisme est rapidement devenu, sous l'effet de la sécularisation et de sa finalité, le sécularisme, vague de fond de toute la modernité, pôle facultatif du système à trois pôles de Descartes. La modernité fonctionne sans recourir à «l'hypothèse Dieu» (*etsi deus non daretur*); «l'oubli de Dieu», comme dit Heidegger, est pour ainsi dire son enseigne. Dans la présente crise, qui est la sienne, la modernité ainsi comprise arrive à son aboutissement et donc à sa fin. Les fondements de la modernité s'avèrent incertains, bancals; ils ont été opératoires, efficients, mais leurs effets pervers – ceux que nous avons mentionnés – apparaissent avec un poids tel qu'il questionne le dualisme qui est à sa base.

Plusieurs choses sont fondamentalement remises en question. D'abord, la réduction de la nature à son objectivité quantifiable: la crise écologique avec son implication climatique est le signe – objectif, donc de fait – de la résistance de la nature à cette réduction, et elle en montre le prix à payer pour la nature, à savoir la détérioration de ses équilibres fondamentaux. Il s'agit là d'un véritable jugement immanent, selon cette loi: « Ce que l'homme sème, il le moissonne. »

Ensuite, l'exploitation de la nature par l'économie libérale (qui se définit comme n'ayant pas de compte à rendre à la nature) comme conséquence de la réduction de la nature à son objectivité quantifiable et comme moteur de la crise écologique et climatique: le non-respect des équilibres fondamentaux de la nature a pour implication le non-respect de la solidarité humaine, et partant, de l'équité, et en ce sens de la justice entre les êtres humains et les peuples. L'humanité est livrée aux lois objectives du marché qu'elle a mises elle-même en place et par lesquelles elle s'aliène par rapport, outre au *sensus naturæ*, au *sensus humanitatis* (on parle de *sensus ecclesiæ*) et donc à la conscience, d'une part, que l'économie est tributaire de la nature, d'autre part, qu'elle est au service de l'humanité et non l'inverse.

Enfin, le matérialisme triomphant de fait comme implication de l'économisme: il érige la loi du plus fort non seulement vis-à-vis de la nature méconnue dans son identité, mais aussi au sein de l'humanité elle-même divisée entre les dominants, les suivants et les dominés, et il instaure ainsi le pouvoir de son idéologie; sans justice, il est aussi sans réponse à la question du sens de ce monde et principalement de la vie humaine, oubliant que « l'être humain ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Matthieu 4, 4*).

La crise de la modernité s'atteste dans les impasses ainsi caractérisées auxquelles la modernité conduit, mais la sortie de crise s'atteste également dans ce que ces impasses rappellent, à savoir: d'abord, l'irréductibilité de la nature, qui est certes cultivable, mais non malléable et corvéable à merci, et qui demande donc à être respectée; ensuite, l'unité de l'humanité, dans laquelle la dignité de chacun et de chacune doit être respectée, et ainsi la liberté, la justice et la

solidarité doivent être servies au sein d'un même peuple et entre les peuples; enfin, l'incompressibilité de la question du sens, et donc ultimement, de la quête de Dieu, au cœur de l'être humain.

Voilà le contexte actuel du sujet «Ascèse et mystique», voilà ce que l'ascèse et la mystique viennent éclairer comme des éléments de réponse aux impasses décrites. Le contexte de la crise de civilisation manifeste des questions dernières, qui renvoient à la dimension dernière, de transcendance donc, du réel. C'est la question, fondamentalement, du sens du réel qui est posée, et ce, en tant que celui-ci est défini d'abord, pour ce qui est de l'être humain, par sa «co-créalité», et donc, par sa finitude au sein de la création plus vaste; ensuite par sa «co-humanité», et donc, par sa dépendance de toute l'humanité qui est sa communauté de destin; enfin, par son irréductibilité aux catégories quantifiables du temps et de l'espace et son essentielle ouverture, comme être temporel et spatial, à son fondement et à sa finalité transcendants.

L'expérience de Dieu

Dans l'approche du sujet «Ascèse et mystique», nous partons du réel. C'est lui notre maître à penser. Mais ce réel, ce n'est pas seulement la nature et la relation que l'être humain entretient avec elle (l'économie est la relation organisée de la société avec la nature), c'est également l'être humain lui-même, individuellement et collectivement, et c'est la dimension de transcendance inhérente à la nature et à l'économie et à l'être humain et aux relations qui les lient entre eux. Le maître à penser, c'est ainsi l'expérience, l'expérience de soi et d'autrui et du monde, l'expérience de la dimension de transcendance en soi et dans autrui et dans le monde et ouvrant tout – soi-même, les autres, le monde – à cette transcendance qui fait éclater l'immanence *en* elle-même. Le sujet «Ascèse et mystique» revient au sujet de l'expérience de Dieu dans, avec et à travers l'expérience de soi et d'autrui et du monde. C'est à ce sujet de *l'expérience de Dieu* que nous allons réfléchir brièvement dans cette deuxième partie, et cela, sur la base de deux remarques.

La crise de civilisation nous place devant des questions dernières

Nous l'avons vu, la crise de civilisation nous place devant la question de notre finitude, et à vrai dire, de la finitude de notre monde, et partant, devant la question de la transcendance impliquée en elle; celle de l'injustice pratiquée tant vis-à-vis de la nature que vis-à-vis d'une partie de l'humanité, et en fait, de la part de ceux que j'ai nommé les forts, vis-à-vis d'eux-mêmes, du fait de la méconnaissance de l'identité de la nature et de celle de l'identité de l'être humain, et partant, devant la question de la justice dans les relations à la nature, aux autres êtres humains et à soi-même; celle, enfin, du nihilisme ultime de notre civilisation, et partant, la question du sens du monde et particulièrement de la vie humaine, tant personnelle que collective.

C'est plus qu'une simple hypothèse, c'est une évidence pour la pensée prenant en compte le tout des choses, que de dire que, dans la crise des fondements que nous vivons, Dieu est de retour. Non qu'il ait été absent dans l'histoire de la modernité, mais pour plagier le titre d'un livre de Gustave Thibon, « *notre regard a largement manqué à la lumière* » de sa présence, j'entends de sa présence latente, et critique, dans, avec et à travers les données de la modernité. On peut dire que ce qui était caché aux yeux d'un grand nombre devient maintenant, dans cette crise, manifeste à un grand nombre. La crise apparaît comme – le mot a déjà été prononcé – un jugement immanent, mais un jugement qui n'a pas son sens en lui-même: il renvoie au-delà de lui-même pris comme tel, aux véritables fondements du réel dont les fondements de la modernité n'étaient que des expressions partielles, unilatérales. Dieu de retour, non le Dieu d'une religion donnée, quelle qu'elle soit, mais le Dieu du réel, le Dieu qui est la dimension de transcendance du réel. En ce sens, la crise de la modernité – crise, du grec *krisis*, signifie jugement, lequel appelle à une décision – est, selon la signification que ce mot a dans la Bible juive et chrétienne, une « visitation » de Dieu, un jugement qui a pour fin le salut. Ce jugement appelle à un changement de mentalité (*metanoïa*, en grec), on peut aussi dire de paradigme, et ce, tant sur le plan de la connaissance théorique, c'est-à-dire scientifique du réel, que sur celui de la pratique, donc du commerce avec le réel. Il en appelle à une science non

seulement de la partie, mais du tout, et donc des relations entre les parties et le tout : la science ainsi comprise est savoir, savoir scientifique, mais elle est aussi et en même temps, et nécessairement, pensée, laquelle lie les parties les unes aux autres à l'horizon de tout le réel et compte tenu des questions dernières induites par là. Ce jugement en appelle aussi à une pratique, une éthique de responsabilité, non seulement sur la base de la science, et donc comme sa conséquence, dans la mise en application des données de la science, mais aussi, et déjà à l'intérieur du travail scientifique lui-même ; car seule la science liée à la pensée est responsable : la science sans conscience, sans pensée donc au sens défini, c'est la « vieille » science (comme on parle du « vieil » Adam), la science de la vieille modernité, celle qui, pour autant qu'elle est vieille, vit son engloutissement sous les yeux des générations actuelles. Il en émergera, de ce jugement cathartique à l'encontre de la modernité, ce qui s'avérera intégrable à la science nouvelle comme définie y entrera comme des pierres de construction dans un édifice dont l'esprit, pour autant qu'il soit promis à un avenir, sera nouveau. L'émergence de cet esprit – un esprit théonome (référé à Dieu) – est la finalité constructive de la crise actuelle.

« Ascèse et mystique » et expérience de Dieu

Le sujet « Ascèse et mystique », qui ressortit de l'expérience de Dieu, comme cela sera encore explicité, ne saurait être circonscrit en lui-même sans référence à l'expérience de Dieu, comme il vient d'en être parlé à propos de la crise de civilisation. L'expérience de Dieu, dans le sens de l'ascèse et de la mystique, est une expérience personnelle et également communautaire, dans une communauté donnée. L'expérience de Dieu dans la crise de civilisation est potentiellement « œcuménique » et dans ce sens, universelle ; elle concerne l'humanité sur terre comme telle. La question se pose du rapport entre cette expérience universelle de Dieu et l'ascèse et la mystique. Ne pas poser cette question, c'est « unilatéraliser », et donc « absolutiser », l'ascèse et la mystique d'un côté, l'expérience de Dieu dans la crise de civilisation de l'autre côté. Mais celle-ci, comme expérience de l'universalité, et donc, de la portée totalisante de Dieu, a besoin de l'éclairage de celle-là en tant qu'expérience de la particularité, de la portée particulière de Dieu. À défaut de quoi on tombe dans un

universalisme vite abstrait et sans consistance, d'un côté, dans un particularisme étroit et sectaire, de l'autre. La mise en relation des deux signifie le dépassement de l'universalisme et du particularisme ainsi entendus et la corrélation des deux, ce qui implique la « désabsolutisation » de l'un et de l'autre et la reconnaissance de la polarité entre eux : on parlera alors d'universalité et de particularité comme d'une réalité à deux pôles. C'est la santé de l'ascèse et de la mystique que de s'ouvrir à l'universalité de Dieu ; et c'est la santé - et aussi la condition de la pérennité - de l'expérience universelle de Dieu que de s'enraciner dans la particularité de l'ascèse et de la mystique.

Les religions interpellées

Nous avons parlé de l'ébranlement des fondements de la modernité, et dans cet ébranlement, du retour de (la conscience de) Dieu. Nous avons vu également une certaine correspondance entre le réel tel que nous l'expérimentons dans la crise de civilisation, d'un côté, et la démarche de l'ascèse et de la mystique, de l'autre : il s'agit ultimement dans les deux cas d'expérience de Dieu, et ce, par l'expérience de soi et d'autrui et du monde. On ne peut pas dire que l'expérience de Dieu, dans le premier cas, est caractérisée par l'extériorité, et dans l'autre cas, par l'intériorité. L'expérience de Dieu est toujours d'ordre intérieur, même si, dans le premier cas, ce qui déclenche cette expérience est en effet quelque chose d'extérieur, alors que, dans l'autre cas, il s'agit de quelque chose d'intérieur. C'est le signe que la dimension de transcendance ressortit aussi bien du réel extérieur que du réel intérieur : la transcendance ne se laisse enfermer ni dans l'un ni dans l'autre, et il y a communication entre l'extériorité et l'intériorité.

C'est là la conscience fondamentale qu'attestent, depuis les origines et à travers les siècles, les différentes religions, chacune à sa manière, et ce, nonobstant le dualisme de certaines qui n'est autre chose qu'une interprétation dans ce sens de ce fait fondamental pressenti par toutes. L'actualité du réel, et donc de l'expérience de Dieu dans ce réel, donne une nouvelle actualité aux religions et est un défi pour elles : sont-elles éclairantes – et comment – pour ce qui advient dans la crise de civilisation, et le sont-elles pour notre sujet, « Ascèse et mystique » ? Il s'agit, dans cette troisième partie, de réfléchir dans

ce sens aux *religions*. Nous en restons ici forcément à quelques affirmations générales, essentiellement d'ordre typologique : chaque religion, et en particulier chacune des trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam), ne peut que préciser pour son compte ce qui doit l'être. On peut, sur le plan des généralités qui valent communément pour toutes et dont la pertinence apparaîtra, faire les remarques suivantes.

Religions, interpellation du réel et expérience de Dieu

Une remarque concernant la question – préalable – de savoir si les religions se laissent en tout état de cause interpellées par le réel, et par conséquent par l'expérience de Dieu au ras du réel, d'un côté, par la démarche ascétique et mystique de l'autre.

Pour ce qui est du premier point, l'autocompréhension, qui a toujours été une tentation des religions dans leur devenir historique, et ce, jusqu'à aujourd'hui, revient à y voir des systèmes fermés, intemporels, immuables. C'est là le fait du traditionalisme qui situe la vérité d'une religion donnée dans le passé et qui s'évertue à faire perdurer, sinon – puisque c'est impossible – ce passé lui-même, du moins la vérité considérée comme intangible de ce passé. Le traditionalisme peut être, s'il se réfère à des textes sacrés, un fondamentalisme : celui-ci lie la vérité religieuse à la lettre du passé fondateur ; il peut aussi être un intégrisme, lequel lie la vérité religieuse à une forme culturelle postérieure considérée comme exprimant une fois pour toutes et de la manière la plus accomplie son intégrité. Il est évident qu'une telle autocompréhension de la religion la situe comme un point fixe et invariable au milieu d'une histoire en constant devenir. Ce point fixe peut être de l'ordre d'un fossile, et dans ce sens, d'un musée ; il peut aussi être de l'ordre d'un symbole, mais qui, s'il peut donner à penser tant qu'il est vivant, peut aussi mourir. Aucune religion, si elle veut être vivante, n'échappe à la nécessité de l'actualisation de la vérité qu'elle porte en elle, n'échappe par conséquent à son interprétation dans un contexte historique et culturel, et donc aussi de civilisation, nouveau, faute de quoi, elle est sans pertinence pour le réel présent. Concernant, par exemple, les trois religions monothéistes, elles ne sont portées par elles-mêmes à une continuelle actualisation de Dieu

se révélant que pour autant que le Dieu qu'elles attestent est compris comme le Dieu vivant. C'est dans ce sens qu'elles sont envisagées ici. La même chose vaut, *mutatis mutandis*, pour les autres religions. Elles sont envisagées en tant que la vérité qu'elles attestent a trait, pour le dire avec une expression du Nouveau Testament, non seulement à un Dieu qui était, mais à ce même Dieu en tant qu'il est et en tant qu'il vient. Un tel Dieu, ou une telle vérité religieuse, ne peut pas ne pas être concerné par l'expérience de Dieu telle qu'elle est faite dans le réel d'aujourd'hui.

Pour ce qui est du second point concernant l'ascèse et la mystique, une double considération s'impose.

Vérité de l'ascèse et de la mystique

Parmi les religions, il y en a qui ont comme caractéristique particulière d'être des religions ascétiques et mystiques: ce sont l'hindouisme et le bouddhisme. Ce qui vient d'être dit concernant les religions en général s'applique également à elles. Il peut y avoir une ascèse et une mystique tournées vers le passé, visant à communier avec le Dieu ou la vérité religieuse ainsi entendus. Mais alors, tout en cherchant le Dieu *vivant*, car ascèse et mystique toujours le cherchent, lui, ou la *vie* divine ou le divin, elles le ou la cherchent là où il n'y a que ses traces passées, et donc dans la mort: elles se ferment au Dieu vivant (le divin) là où il est aujourd'hui, pensant le trouver là où il n'est plus – dans le passé. À moins d'être, dans ce sens, proprement mortifères – on peut aussi dire névrotiques –, l'ascèse et la mystique font toujours éclater le passéisme par la conscience du *nunc æternum* (maintenant éternel), et donc, de l'intemporalité entendue comme actualité intemporelle du divin. L'ascèse et la mystique peuvent certes être tentées de se situer en dehors du réel, comme c'est le cas dans l'ascétisme et le mysticisme dont on a déjà parlé; comme ascèse et mystique non dualistes, elles ne peuvent qu'être concernées par l'expérience de Dieu liée à l'extériorité du réel. C'est dire aussi que le Dieu de l'ascèse et de la mystique n'est pas celui du théisme supranaturaliste, pour qui Dieu est l'Être suprême au-dessus et en dehors du monde, mais est Dieu qui, certes transcendant, est aussi immanent au monde (il est, avons-nous dit, la dimension de transcendance

inhérente au réel), voire présent dans les êtres et les choses et centralement dans le cœur de l'être humain qui reconnaît Dieu en soi comme sa propre, et donc intérieure, dimension de transcendance.

Les types religieux

Une question apparaît alors : si les religions sont concernées, et pour autant qu'elles le sont, par l'expérience de Dieu au ras du réel, le sont-elles également par la démarche ascétique et mystique ? Il importe ici de rappeler les trois types religieux majeurs que l'on peut distinguer au sein des religions dites mondiales : le type sacré, qui se fonde dans des mythes liés à des temps et des espaces circonscrits et qui sont actualisés dans des rites à caractère sacramentel ; le type prophétique et éthique, et le type ascétique et mystique. Il est d'emblée évident qu'aucun de ces types n'existe à l'état pur, mais qu'il y a dans chacune des religions données un mélange de types, selon des proportions variables à l'intérieur de la religion concernée elle-même ; chaque religion particulière porte cependant, en vertu de sa tradition propre, la marque dominante d'un type particulier, pour voilé que celui-ci puisse être par l'un ou l'autre respectivement les autres types. Ainsi, le type sacré est très présent dans les religions de l'Inde caractérisées par le type ascétique et mystique, et le type éthique n'y est pas absent, même s'il est largement limité à l'éthique individuelle ; de même dans les religions monothéistes caractérisées par le type prophétique et éthique, le type sacré est nettement développé au point d'apparaître souvent comme proprement central, alors que le type ascétique et mystique y est relativement marginal. C'est à propos des religions monothéistes que la question trouve toute sa raison d'être : s'exposent-elles positivement (même si c'est avec discernement, comme cela sera précisé) à la démarche ascétique et mystique et à l'expérience de Dieu liée à elle ? Il suffit de poser la question pour comprendre sa portée critique vis-à-vis des tendances historiquement les plus marquantes de ces religions, et cela, jusqu'à aujourd'hui.

La question du discernement

Une remarque concernant la question du discernement que les religions opèrent à propos de l'expérience de Dieu dans le réel, d'une part, dans l'ascèse et la mystique, d'autre part.

C'est précisément la capacité de discernement des religions qui est sollicitée, et cela, du fait qu'elles ont autorité, chacune à sa manière et chacune pour ceux et celles qui y adhèrent, à exercer ce discernement, cette autorité ayant été éprouvée au long des générations. En effet, les religions ont toujours été des instances de discernement, et si elles ont acquis leurs lettres de noblesse, autrement dit leur crédibilité, dans l'Histoire, celle-ci les appelle aussi à une autocritique ; car elles n'ont pas toujours été à la hauteur du « crédit » intrinsèque qui est le leur en raison de l'expérience fondatrice chaque fois spécifique qui les porte et qui est pour chacune d'elles une expérience de révélation. Cela étant, les religions renaissent chaque fois de leurs décadences et de leurs perversions et, faisant fond sur le Dieu – ou la vérité religieuse – qui les fonde et qui est perçu comme vivant, elles sont reconnues dans leur autorité pour autant qu'elles apparaissent comme critiquement (donc par le discernement qu'elles pratiquent) pertinentes, et par conséquent, constructives dans une situation donnée.

À quoi tient cette pertinence du discernement sans laquelle il n'y a pas autorité ? Elle tient à la prise en compte, par ceux et celles qui exercent le discernement, d'un côté du cœur vivant de la religion donnée, de l'autre côté du cœur vivant du réel, et par la mise en relation réciproquement critique de l'une avec l'autre (c'est cela que signifie en vérité la méthode de corrélation au sens de P.Tillich). À l'autocritique de la religion donnée dans le sens dit – elle vise à s'ouvrir à la vérité même de la religion concernée – correspond une autocritique du réel et de l'expérience de Dieu au ras du réel – celle-ci vise également à s'ouvrir à la vérité même de cette expérience. Chacune de ces autocritiques est conditionnée à la fois de l'intérieur, donc par l'essence même du cœur vivant du pôle propre, et de l'extérieur, et donc par l'autre pôle de la corrélation, et chacune conditionne en retour le discernement de la vérité de l'autre pôle. L'autorité de chaque religion tient à cette corrélation avec le réel et n'existe pas autrement. Sans cette corrélation, la religion n'est pas vivante ni

donc une instance d'autorité, mais comme cela a été dit, un résidu archaïque ou muséologique. De même pour ce qui est du pôle du réel : sans ladite corrélation, le réel est sans repère extérieur et est donc livré à lui-même, c'est-à-dire à des tâtonnements à l'issue toujours aléatoire.

Concrètement, pour l'expérience de Dieu dans le réel de la crise des fondements de la modernité, la question adressée aux religions est celle de savoir quels *véritables* fondements elles voient se dégager pour l'humanité au sein de la création ; nous avons déjà donné des indications dans ce sens, avec les implications éthiques, dans les deux premières parties de ce texte. À ce sujet, les religions monothéistes, en tant que ressortissant particulièrement du type prophétique-éthique, sont spécialement visées. Les religions de type ascétique-mystique ne le sont pas moins, mais autrement, par leur rappel, face au primat de la catégorie de la quantité, caractéristique de la modernité, de la dimension de la qualité des êtres et des choses, et donc du réel. Concernant alors l'expérience de Dieu dans la démarche ascétique et mystique, la question adressée aux religions, et singulièrement aux religions monothéistes, est de savoir quelle place elles lui reconnaissent.

L'ascèse et la mystique comme intériorité des religions

L'expérience de Dieu dans et à travers la crise des fondements de la modernité, si elle a son lieu dans l'intériorité de l'être humain, a sa source dans l'extériorité du réel, plus précisément dans la dimension de transcendance du réel extérieur ; l'expérience de Dieu dans l'ascèse et la mystique n'a pas seulement son lieu, mais aussi sa source *dans* l'être humain, ou mieux : elle a sa source dans une transcendance perçue comme étant indissociablement celle du réel extérieur comme également celle du réel intérieur. Nous avons déjà évoqué la corrélation entre les deux expériences ; il s'agit ici, dans cette dernière partie, de dire d'abord l'essence de l'ascèse et de la mystique, ensuite le rapport entre la matrice d'expérience religieuse que sont l'ascèse et la mystique d'un côté, et de l'autre côté, les

matrices d'expérience religieuse que sont le prophétisme avec son corollaire, l'éthique, d'une part, la religion sacrale (caractérisée par le mythe et le rite sacramental) d'autre part.

Essence de l'ascèse et de la mystique

Concernant l'essence de l'ascèse et de la mystique, il suffit ici de quelques remarques :

— La mystique a trait à l'expérience intérieure de Dieu, dans une intériorité qui est de l'ordre, subjectivement de l'intimité « secrète », objectivement de l'indicibilité de Dieu : la transcendance, Dieu ou le divin, est celle du *Deus semper major* et est donc ultimement ineffable. La mystique, au-delà de la théologie négative qui parle de Dieu en négations pour dire qu'il est au-delà de toutes les affirmations que nous pouvons en faire, relève de la théologie apophatique qui fait silence devant Dieu, pour l'accueil de Dieu en soi, un accueil qui est à la fois de « jouissance béatifique » (*fruitio*) et, dépassant nécessairement celle-ci (faute de l'enfermer sur elle-même et du coup de la pervertir), de contemplation et d'adoration : l'accueil est une présence de soi à Dieu tout comme Dieu est présent à nous, voire, en fait, en nous.

— L'ascèse est corrélative de la mystique. Là où le corrélat de l'ascèse est autre chose que la mystique, et donc autre chose que l'expérience intime de Dieu, il y a perversion de l'ascèse ; celle-ci tourne au moralisme qui décentre l'ascèse par rapport à la mystique et la centre sur elle-même ou sur autre chose : l'ascèse devient alors un ascétisme aliénant. Parler d'« ascèse et mystique » (dans cette succession) n'implique aucun primat de l'ascèse sur la mystique, mais exprime simplement le fait que le véritable corrélat de l'ascèse est la mystique : c'est la mystique qui motive l'ascèse, celle-ci est au service de la mystique. Tout est dit ainsi : l'ascèse ne peut pas produire la mystique, laquelle est de l'ordre de la grâce, de l'expérience de la grâce, donc de ce que l'être humain ne peut pas faire, mais qu'il peut seulement laisser se faire. Mais l'ascèse est l'attente patiente, aussi tâtonnante, « discernante » (critique) de l'expérience intime de Dieu,

elle est aussi le fruit de cette même expérience; elle est tout à la fois en amont et en aval de la mystique, tout comme celle-ci est tout à la fois en amont et en aval de l'ascèse.

— L'ascèse et la mystique sont, dans leur corrélation, une matrice d'expérience religieuse (au sens d'expérience de Dieu ou du divin). Le mot «matrice» a ici une double signification: celle de «type» (typologique), en l'occurrence de type d'expérience religieuse (au sens dit); de «lieu-source», à savoir de lieu-source d'expérience religieuse. Ces deux significations, l'une typologique l'autre proprement expérientielle, se rejoignent. Nous avons déjà mentionné, et mentionnerons encore, les deux autres matrices d'expérience religieuse: prophétique-éthique et sacrale-rituelle. L'ascèse et la mystique sont la matrice d'intériorité apophatique de l'expérience de Dieu.

Rapport de l'ascèse et de la mystique avec les autres types religieux

Concernant le rapport entre la matrice d'expérience de Dieu ou du divin que sont l'ascèse et la mystique d'un côté et les deux autres matrices, sacrale (mythique-rituelle) et prophétique-éthique de l'autre côté, voici ce que nous pouvons en dire.

— Elles sont trois matrices, d'où la question du rapport entre elles. Il est d'emblée clair que toute «absolutisation» de l'une ou de l'autre ou des trois mène à une ou à des impasses: l'«absolutisation» de la matrice sacrale mène à l'obscurantisme et au ritualisme, celle de la matrice prophétique et éthique mène au moralisme et à l'actionnisme, celle enfin de la matrice ascétique et mystique mène à l'intimisme et au «passivisme» (quiétisme). Tout absolutisme ou exclusivisme est un unilatéralisme religieux, en contradiction avec l'expérience de Dieu ou du divin, même pour autant qu'elle est comprise de manière non dualiste, mais comme expérience de Dieu ou du divin dans, avec et à travers le réel. Or, celui-ci est, pour ce qui est de sa dimension de transcendance, irréductible à une seule matrice. C'est dire qu'aucune de ces matrices ne se suffit à elle-même.

— Il y a complémentarité réciproquement critique entre les différentes matrices. Pour justifier et expliciter cette affirmation, il faut d'abord dire ce qui est le propre de chacune des matrices, puis épeler l'affirmation de la complémentarité à propos de chacune d'elles. Nous formulons à propos de ces deux points les thèses suivantes.

- Concernant le *proprium* de chacune des matrices

La matrice sacrale – mythe(s), ou histoire sainte, et rite(s) – transmet l'expérience fondatrice de la religion donnée en vue de sa célébration communautaire de génération en génération. Elle est, grâce à cette célébration, la conscience historique vivante de la religion. Sans cette matrice, la religion perd son ancrage dans l'Histoire, et partant, dans une communauté donnée, et elle perd du coup la base, on peut aussi dire le tremplin, de son rayonnement dans la société humaine plus vaste.

La matrice prophétique et éthique, fondée dans la matrice sacrale, en exprime la portée et l'enjeu pour chaque nouvelle génération. La portée: le prophétisme, plus simplement (parce que c'est elle l'essence du prophétisme) la prophétie, est, par-delà la célébration, l'actualisation de l'expérience fondatrice de la religion donnée, et ce, dans le contexte présent de chaque nouvelle génération. Par cette actualisation, l'expérience fondatrice n'est pas simplement transmise pour elle-même comme étant sa propre fin, mais déploie sa puissance régénératrice, et dans ce sens, créatrice, de génération en génération: le Dieu ou le divin de l'expérience fondatrice s'atteste dans cette actualisation comme le Dieu vivant, celui qui, certes passé, est aujourd'hui, et est aujourd'hui fondamentalement le même en étant précisément nouveau, à savoir le Dieu qui toujours vient! On voit là l'enjeu de ce qui est en jeu dans la matrice prophétique-éthique: l'expérience fondatrice actualisée, ou mieux, s'actualisant elle-même, grâce à la prophétie dans le sens dit, n'est pas limitée dans cette actualisation à la communauté religieuse donnée parce que le Dieu ou le divin de cette expérience de base est toujours un Dieu ou un divin totalisant; et aussi parce que la communauté religieuse donnée s'inscrit dans une société humaine plus large et en est partie prenante avec tout ce qui la caractérise. L'actualisation implique par conséquent l'interpellation de cette dernière (à travers l'interpellation de la communauté religieuse donnée, en tant qu'elle en est partie prenante), et cela, en disant à la fois

« au nom de quoi » ou « de qui » cette interpellation se fait *et* en quoi elle consiste, avec les conséquences éthiques, et donc pour la pratique de vie, aussi bien personnelle que collective, qu'elle comporte.

La matrice ascétique et mystique à la fois dépasse les deux autres matrices et en dépend. Elle les dépasse, car le *Deus semper major* dépasse le Dieu ou le divin en tant qu'attesté positivement dans les religions données. À ce titre, elle est une référence éminente dans le dialogue interreligieux. Mais elle dépend aussi des deux autres matrices. Cela se vérifie dans le fait qu'il y a une mystique juive, une mystique chrétienne, une mystique musulmane, comme il y a la mystique hindoue et la mystique bouddhiste (il est entendu que chacune de ces mystiques comporte des expressions variées). Le type sacré de la religion donnée et son type prophétique marquent inévitablement la matrice ascétique et mystique ; la question de la réciprocité a déjà été critiquement éclairée plus haut.

- Concernant la complémentarité entre les différentes matrices, il suffit, en présupposant ce qui vient déjà d'en être dit, de préciser son caractère réciproquement critique.

Concernant la matrice ascétique-mystique, qui est celle de l'intériorité apophatique de l'expérience de Dieu, elle a besoin, pour se structurer, de la matrice sacrée, et donc du mythe et du rite, et, pour rayonner, de la matrice prophétique-éthique. Sans celle-ci, sa charge dynamique est seulement potentielle, en puissance ; sans celle-là, elle est informe. Elle ne prend forme que dans le langage qui est celui du mythe et du rite, et elle ne marque le réel dans ses différents aspects (personnel ; social : économique, politique, juridique ; et naturel : écologique) que grâce à la matrice prophétique-éthique, et donc par la mise en œuvre de l'entendement et de la volonté théonomes.

Concernant la matrice sacrée (mythique-rituelle), qui est celle de la cristallisation communautaire et donc institutionnelle de l'expérience de Dieu, elle a besoin, pour ne pas alimenter le collectivisme, et lorsque celui-ci bascule en son contraire, à savoir l'individualisme, pour ne pas être inopérante, de la matrice ascétique-mystique ; tout

comme par ailleurs elle a besoin de la matrice prophétique-éthique pour déployer toute sa potentialité régénératrice dans l'actualité de chaque nouvelle génération.

Concernant enfin la matrice prophétique-éthique, qui est celle de l'expérience de Dieu sur le plan de l'entendement et de la volonté, elle a besoin de la matrice sacrale pour assurer à la fois sa théonomie et son assise communautaire, et de la matrice ascétique-mystique pour éviter toute idéologisation, et donc toute instrumentalisation, quelle qu'elle soit, de la parole prophétique et de sa portée éthique. C'est seulement par la corrélation avec les deux autres matrices que la matrice prophétique-éthique, grâce à son fondement théonome vivant, ne se pervertit pas dans l'un ou l'autre sens qui a été dit (moralisme et actionnisme).

Conclusion

Il s'est agi, dans notre réflexion, de situer l'ascèse et la mystique d'une part relativement à l'expérience de Dieu ou du divin dans la crise des fondements de la modernité, d'autre part par rapport aux deux autres matrices d'expérience religieuse.

On entrevoit l'apport de la « voie » ascétique-mystique aussi bien au sein d'une même religion donnée (et également dans le dialogue interreligieux) que devant le défi que constitue, pour toute l'humanité, la crise de la civilisation moderne. L'explicitation de cet apport dépasse la possibilité du présent cadre. Elle ne peut être que le fait de toute la communauté humaine, ce qui signifie : de chaque religion donnée et de l'interaction réciproquement critique des religions au sein de la société humaine.