



N° BLE/85 - 29 avril 1977

MYSTIQUE CHRÉTIENNE ET MYSTIQUE MUSULMANE

R. Caspar

Toutes les grandes religions ont leur mystique, souvent estimée comme le sommet de la vie religieuse. Dans le judaïsme, c'est la voie de la merkabah, le char divin qui emmena Élie au ciel ; dans l'hindouisme, c'est le yoga ; dans le bouddhisme, c'est l'amidisme et le zen ; dans le christianisme, c'est l'hésichasme oriental et les grands mystiques d'Occident ; et dans l'Islam, c'est le soufisme.

Mais ces mystiques, justement parce qu'elles sont la pointe avancée de l'âme vers l'absolu, sont susceptibles de graves déviations qui en compromettent le déroulement et le terme, les rendant suspectes aux yeux des orthodoxies religieuses. De plus, un courant de pensée assez répandu en Occident comme en Orient, le syncrétisme mystique, considère que toutes les mystiques se rejoignent par-delà les religions qui divisent les hommes. Il faudrait donc délaissier les religions, avec leurs institutions et leurs hiérarchies, pour rassembler tous les hommes dans cette mystique universelle.

Je voudrais aujourd'hui étudier avec vous, en me limitant aux mystiques chrétienne et musulmane, les convergences, les points de rencontre historiques et doctrinaux, et les différences essentielles entre ces deux mystiques. Mais il sera bon, auparavant, de préciser le contenu du mot "mystique" et les grandes lignes d'évolution de la mystique chrétienne et du soufisme.

Qu'est-ce que la mystique ?

Le mot "mystique" employé dans les langues occidentales, vient du grec mustikos, qui désignait, dans les "religions à mystères" de l'Antiquité grecque vers le V^e siècle avant le Christ, le secret auquel étaient initiés les membres de ces religions, et qui les mettait en relation avec la divinité. La connaissance de ce secret assurait le salut. Le mot a été repris au III^e siècle chrétien pour désigner le degré de connaissance de Dieu, la gnose, qui permet à l'homme spirituel d'expérimenter la présence de Dieu dans l'âme du croyant et son action dans sa vie.

Aujourd'hui, le terme de "mystique" est souvent employé dans un sens large et impropre. On parle de la mystique de la patrie, de la mystique du développement, ou de la mystique du sport, ou de l'argent, ou même du sexe... Sous ces appellations un peu dévoyées, relevons une note essentielle de toute mystique : se consacrer tout entier à une valeur prise comme un absolu.

Au-delà de ces mystiques impropres, la mystique religieuse peut se définir comme une recherche de l'absolu - je ne dis pas encore recherche de Dieu, et vous verrez bientôt pourquoi - qui part d'une vie spirituelle intense, progresse par l'ascèse et les exercices de concentration de la pensée et arrive à l'expérience fruitive - ou savoureuse - de l'absolu. Cette expérience est une véritable connaissance, mais elle se situe au-delà de la connaissance par concepts et raisonnements. Dans la

ligne de la connaissance intuitive, ou connaissance "par connaturalité", elle consiste à dépasser les idées et à expérimenter par "le fond de l'âme" un état d'union avec l'absolu, qui produit une joie absolument originale.

Il faut ici aborder brièvement la distinction entre mystique naturelle et mystique surnaturelle. Élaborée par le philosophe Jacques Maritain, à partir des observations d'Olivier Lacombe sur le yoga hindou et de Louis Gardet sur le soufisme (1), cette distinction, qui n'est pas admise par tous les auteurs, me semble bien fondée dans les faits et susceptible d'éclairer notre propos.

La mystique naturelle consiste à employer des techniques physiques et intellectuelles très exigeantes, comme la discipline du souffle et la concentration mentale, pour vider l'esprit de tout acte intellectuel et même abolir la conscience du "je" pensant, et ainsi expérimenter le pur acte d'exister. On la trouve à l'état pur dans le yoga hindou, en dehors de toute foi en un Dieu personnel. Au maximum elle comporte l'expérience de Dieu comme source de notre être, ce que Platon appelle l'amour ontologique. Les hindous l'appellent "la délivrance". Mais c'est un effort purement humain, par lequel l'homme, par ses seules forces, aboutit nécessairement et comme automatiquement à cette expérience d'un absolu. Le sujet se boucle sur lui-même, point de départ et point d'arrivée, après un renversement du mode habituel de penser. Louis Massignon l'appelait, non sans humour, "un saut périlleux sur le tremplin mental".

La mystique surnaturelle est le propre des grandes religions monothéistes. Elle est dominée, du début à la fin, par la priorité de l'action de Dieu dans l'homme, ce qu'en christianisme on nomme la grâce. Pourtant, dans une première phase, dite "phase active", ou ascétique, l'action volontaire de l'homme a une part prépondérante pour se disposer à recevoir les grâces mystiques proprement dites. Ceci se fait par le renoncement à certains plaisirs légitimes, le silence, la concentration sur Dieu par la méditation discursive et surtout par la prière. La voie dite "passive", qui n'est pas pure passivité mais qui traduit le mot grec *theia pathen* et latin *pati divina* : expérimenter les choses divines, commence lorsque l'esprit s'est débarrassé des intérêts mondains, des imaginations externes et internes et même de ses idées sur Dieu. Alors, l'initiative de Dieu devient prépondérante et donne les grâces mystiques que l'âme reçoit docilement et qui lui permettent d'expérimenter un état d'union à Dieu, source de joie inexprimable, même au milieu des plus grandes épreuves.

Cet état est souvent, mais pas nécessairement, accompagné de phénomènes extraordinaires, des illuminations, des visions, des révélations, avec parfois un retentissement dans le corps : jeûnes continus, stigmates, lévitations... Les vrais mystiques se méfient de ces "phénomènes mystiques", qui peuvent relever de la psychopathologie, sinon de l'influence diabolique. Pour eux, ce n'est pas là l'essentiel de la vie mystique, comme beaucoup de gens l'imaginent, mais c'est l'union de la volonté avec celle de Dieu, d'une façon habituelle et continue. Le critère pour distinguer la vraie et la fausse mystique est la qualité de la vie du mystique : une psychologie non pas perturbée mais éminemment équilibrée, pleine d'une paix et d'une sagesse supérieures, dynamique et tournée vers ses frères au lieu de se replier sur soi. C'est ce qu'a bien mis en lumière Henri Bergson, dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Il distingue la religion statique, visant à la cohésion sociale, conservatrice et "close", et la religion dynamique, "ouverte", celle des prophètes, des mystiques et des saints, dont l'impulsion arrache les hommes à leur quiétude et les relance dans l'aventure humaine et spirituelle.

Les modes d'expression de l'expérience mystique.

Il faut encore dire un mot sur la façon dont les mystiques font part de leur expérience. Tous commencent par dire qu'elle est inexprimable. En effet, non seulement la rencontre en profondeur avec le Dieu infini excède les possibilités d'expression de la raison, comme le soleil éblouit et aveugle ceux qui le regardent. Et les mystiques parlent volontiers de ténèbre lumineuse. Mais surtout le type même de la connaissance mystique est d'être une connaissance au-delà des concepts et des raisonnements. On ne peut la définir, mais seulement en faire sentir quelque chose.

Or il existe d'autres connaissances par expérience vécue, qui permettent, par leur analogie avec la connaissance mystique, de l'exprimer moins infidèlement. Ce sont l'expérience artistique, celle de la musique et de la poésie, et l'expérience de l'amour humain. Dans les deux cas, comme dans celui de la mystique, il s'agit d'une véritable connaissance, mais sous forme d'expérience. Le poète ou le musicien expérimente un état de communication avec la beauté et s'efforce de l'exprimer par son art, pour faire participer l'auditeur à sa propre expérience et lui permettre de la reproduire à son tour. De même, deux

êtres qui s'aiment profondément vivent une expérience unique, que les mots sont impuissants à exprimer. Ils recourent de préférence à des gestes symboliques, en soi négligeables, mais chargés pour eux d'un sens profond : offrir une fleur, faire un cadeau, s'embrasser... (2).

Aussi ne faut-il pas s'étonner que les plus grands mystiques, en Islam comme en christianisme, aient eu recours aux analogies de la poésie et de l'amour humain pour faire connaître quelque peu leur expérience. Déjà, dans la Bible, l'amour de Dieu pour son peuple était parfois décrite comme un amour conjugal, et un merveilleux poème, le Cantique des Cantiques, célèbre cet amour avec des traits empruntés à l'amour humain le plus concret. Ainsi, les mystiques chrétiens parleront de fiançailles et de mariage mystique, et en Islam, un des plus grands mystiques, Ibn 'Arabî, a laissé un poème à double sens, *Targumân al-aswâq* (L'interprète des désirs amoureux).

Mais si la similitude des expériences mystique, poétique et amoureuse permet à la première de s'exprimer par les autres, elle peut aussi engendrer des confusions. On croira faire de la mystique en faisant de la poésie ou de l'amour. On peut reprendre ici la loi des relations entre mystique naturelle et mystique surnaturelle. Si la mystique domine, la poésie reste sobre. Si la poésie ou l'amour humain dominant, la mystique s'évanouit. Ceci explique sans doute cette réflexion d'un ami iranien : "A Téhéran, les gens sont peu religieux, mais il y a beaucoup de mystiques", c'est-à-dire de poètes.

La mystique chrétienne.

Après ces notions générales, il est temps de présenter les deux mystiques, la chrétienne et la musulmane.

La mystique chrétienne s'enracine, bien sûr, dans la vie et le message de Jésus. Deux traits essentiels révèlent quelque peu sa vie mystique : sa relation à Dieu, qu'il appelle son Père, et sa soumission héroïque à sa volonté. Les évangiles nous le montrent fréquemment, surtout aux moments importants de sa vie, s'isoler des foules et de ses disciples, pour se consacrer, seul, à la prière des nuits entières (3). On le voit constamment uni au Père, plusieurs fois saisi, comme en extase, de tressaillements de joie (4). Sa seule passion, c'est de faire la volonté du Père, jusqu'à la mort. Ainsi, à l'heure de l'agonie : "Père, s'il est possible, que cette coupe (la mort sur la croix) passe loin de moi ! Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux" (Matt. 26,39 et parallèles). Son message, c'est l'appel à tout sacrifier pour le suivre et s'unir à Dieu en s'unissant à lui, Jésus, un avec le Père, à demeurer en lui comme lui demeure en ses disciples et Dieu demeure en lui (5).

Les Apôtres ont développé, dans leurs écrits, cette mystique christologique. C'est dans et par le Christ que le croyant s'unit au Père (Jean 1,18 ; 14,21 ; Eph. 3,17). C'est une expérience qui surpasse toute connaissance (Eph. 3,17), "ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, c'est ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment" (1 Cor. 2,9). Paul déclare avoir été ravi "jusqu'au troisième ciel" (2 Cor. 12,1-7). Ceci se fait sous l'influence de l'Esprit Saint, qui est donné à tous (Rom. 8,16-26 ; Eph. 1,8), et en vivant de l'amour-charité, tandis que les grâces extraordinaires, les "charismes", ont un rôle secondaire (1 Cor. 12). Les signes de la vérité de cette expérience, ce sont ses fruits : paix, joie, charité et don jusqu'au sacrifice de soi pour les hommes (Gal. 2,20 ; 5,22 ; Phil. 1,20...).

Dans l'histoire du christianisme, la vie mystique aura toujours une place centrale. On la trouve cultivée spécialement chez les moines, les religieux, les religieuses, dont le genre de vie a été choisi précisément dans le but de favoriser la vie de prière menant à l'expérience mystique. Mais on la trouve aussi chez des hommes d'action, comme Augustin d'Hippone, Vincent de Paul, Thérèse d'Avila, et chez des hommes et des femmes mariés, comme Brigitte de Suède, Nicolas de Flues, et, de notre temps, Jacques et Raïssa Maritain.

Les premiers groupes chrétiens à cultiver en commun l'expérience mystique sont les "Pères du désert" (III^e-IV^e siècle), ces moines égyptiens de la Thébaidé et des bords de la Mer Morte, auxquels fait sans doute allusion le Coran, quand il parle de la rahbâniyya (57,27) et des cellules où il est fait mention du nom de Dieu (24,36-37). C'est au IV^e siècle que la théologie mystique s'élabore à Alexandrie, dans un contexte de pensée grecque, platonicienne. Dieu est inconnaissable, et on ne peut le rejoindre, après une phase active, ascétique (praxis), que par la contemplation (théôria). Cette contemplation unit à Dieu, mais n'en donne qu'une vision obscure, car on ne connaît de Dieu que ce qu'il n'est pas. C'est la "théologie négative" du Pseudo-Denys.

Au Moyen-Age occidentale, le pôle d'attraction des mystiques est l'humanité de Jésus, sa pauvreté, ses souffrances, les sentiments de son cœur. Ainsi Bernard de Clairvaux, François d'Assise, Bonaventure, Catherine de Sienne. Une tendance sentimentale, une affectivité parfois ambiguë, un certain individualisme, l'importance exagérée accordée aux phénomènes mystiques et même un certain panthéisme, se feront jour dans les écoles des mystiques flamands et rhénans : Tauler, Suso, Maître Eckhart, Ruysbroek...

C'est le XVI^e siècle, appelé parfois "l'époque moderne", qui voit l'épanouissement de la mystique chrétienne, aussi bien l'expérience mystique que la théologie mystique, avec les deux "docteurs" (et praticiens) en la matière : Jean de la Croix et Thérèse d'Avila. Le premier est extrêmement méfiant envers les phénomènes extraordinaires de la vie mystique : visions, révélations... Pour lui, la plus haute mystique n'est que le développement de la simple vie de foi. Mais la préparation ascétique doit s'effacer très vite devant l'action de Dieu. C'est Jean de la Croix qui a précisé les conditions du seuil à passer pour pénétrer dans la vie mystique proprement dite. Il appelle cela "les trois nuits" : nuit des sens, par l'abolition des sensations externes ; nuit de l'esprit, par suspension de l'imagination et du raisonnement ; et nuit de la foi, la plus pénible, dans laquelle le mystique perd la sensation vécue de croire. Mais s'il persévère, dans cette obscurité totale, il reçoit de Dieu la contemplation infuse, avec une joie intense "dans la pointe de l'âme". Thérèse d'Avila, contemporaine et amie de Jean de la Croix, a les mêmes principes que lui, mais elle décrit surtout la psychologie des états mystiques, dans son ouvrage *Le château de l'âme ou le livre des demeures*. Elle insiste aussi beaucoup pour juger l'authenticité d'une vie mystique d'après ses effets dans la vie du mystique, et non d'après le contenu de ses visions.

Au XVII^e siècle, le courant le plus marquant est celui de "l'école française", avec François de Sales, Jeanne de Chantal, le Cardinal de Bérulle, Jean Eudes, Monsieur Ollier. On revient à la tendance psychologique, centrée sur l'humanité du Verbe incarné et son rôle de médiateur et de prêtre. C'est pendant ce siècle qu'éclate la querelle du "pur amour", qui oppose Bossuet, partisan de la stricte orthodoxie, et Fénelon, qui, avec Madame Guyon, prône un amour de Dieu totalement désintéressé, avec une tendance au quiétisme (passivité totale).

Les siècles suivants sont assez pauvres, non pas en expériences mystiques, mais en réflexion sur la mystique. On répète les anciens, on tombe dans le psychologisme, on manque parfois de sens critique envers les phénomènes extraordinaires, et surtout on élabore des manuels de mystique, qui répartissent l'itinéraire spirituel en trois phases successives : la voie purgative, ou ascétique, la voie illuminative et la voie unitive (6).

Mais, parallèlement à la théologie mystique catholique, la science universitaire, sous l'influence de la psychologie et de la psychopathologie, s'intéresse aux phénomènes mystiques, sans toujours distinguer ce qui relève de l'observation clinique et ce qui est du domaine de la foi. Les principaux auteurs sont Henri Delacroix et Jean Baruzi (7).

De nos jours, les faits de mystique ne sont sans doute pas moins abondants qu'autrefois. Mais ils sont discrets, et l'esprit critique s'est développé. Les différentes écoles de la mystique catholique : franciscaine, dominicaine, carmélitaine, jésuite... continuent à porter leurs fruits. La mystique qui a le plus marqué la première moitié du XX^e siècle est Thérèse de Lisieux, jeune carmélite morte à 24 ans en 1897, dont la voie de simplicité, qu'elle appelle "la voie de l'enfance spirituelle", a ouvert les portes de la mystique aux simples croyants. Actuellement, le type de mystique qui semble répondre le mieux aux aspirations des chrétiens est celui du Père de Foucault, mort à Tamanrasset, en Algérie, en 1917. Les fraternités de Foucault regroupent des milliers de "laïcs", séduits par cette vie mixte de contemplation et d'action, de pauvreté volontaire et de fraternité universelle. Mais les monastères de contemplatifs et de contemplatives n'ont jamais été aussi florissants.

La mystique musulmane.

Ce mot de "mystique" musulmane n'est pas une traduction, mais une transposition dans les catégories occidentales du mot arabe *taçawwuf*. A cause des ambiguïtés du mot "mystique", je préfère employer le calque du mot arabe, le soufisme. Et je le considère comme un courant historique qui traverse toute la civilisation musulmane, de ses débuts à nos jours.

Il s'enracine dans le Coran et dans la vie du Prophète, du moins tel que l'a dessiné la tradition. Le Coran invite l'homme, non seulement à croire en un seul Dieu, mais à centrer toute sa vie sur lui,

source et fin de l'homme, présent dans sa vie par son action, "plus proche de lui que sa veine jugulaire" (Coran 50,16). Il appelle l'homme à mentionner sans cesse son nom (le dhikr) et à l'aimer. Deux versets, souvent repris par les soufis parlent d'amour réciproque entre Dieu et le croyant : 3,31 ; 5,54. Le Coran et la Tradition (hadîth) montrent le Prophète passant des nuits en prière (tahajjud 17,79) et décrivent son ascension nocturne, en esprit ou en corps, jusqu'au seuil de l'enceinte divine (mi'râj 17,1 et 53,1-18). Il est le "beau modèle" (uswat hasana 33,21) à imiter et on lui prêtera les plus hauts états mystiques.

La première génération de musulmans, celle des Compagnons (çahâba) comprend les ancêtres des soufis. Ils ne sont encore que des musulmans ordinaires, sans caractères distinctifs, cultivant plus que les autres le tahajjud, l'tikaf (retraite solitaire), le jeûne, la pauvreté, et parfois le célibat. On les nommait ascètes (zuhhâd), dévots (nussâk), adorateurs ('ubbâd), pleureurs (bukkâ'ûn). Le plus célèbre est Abû Dharr al-Ghifârî. Très vite, ils ont été critiqués par les 'ulamâ', au nom de l'idéal "des deux vies" : profiter de cette vie en s'assurant le bonheur dans l'autre vie. C'est dans ce contexte qu'est né le fameux hadîth : "Pas de monachisme en Islam" (Lâ rahbâniyyata fi-l-Islâm).

Parmi la génération des "Suivants" (al-tâbi'ûn), Hasan al-Basrî est réputé comme le "Patriarche du soufisme". En réalité, il fut surtout un moraliste intransigeant face au pouvoir, et un éveilleur des consciences. C'est au II^e siècle (VIII^e s.) que naissent les premiers groupes de soufis, en particulier dans les ribats, et les premières écoles, à Basra, à Antioche, au Khorâsân. La personnalité la plus connue de ce siècle, et encore aujourd'hui, est Râbi'a al-'Adawiyya de Basra. Pauvre et célibataire, elle mérite bien le titre que lui a donné 'Abderrahmân Badawî : "Témoin de l'amour de Dieu" (châhida al-'ichq al-ilâhî) (8). Elle est célèbre par sa notion du pur amour de Dieu, totalement désintéressé, excluant toute récompense, ici-bas comme le paradis de l'au-delà. Le Moyen-Age occidental la connaîtra, par l'intermédiaire de Joinville, compagnon et biographe de S. Louis durant ses croisades, et qui prétend l'avoir rencontrée à Damas en 1252 et la nomme "Dame Caritée". Sous ce nom, elle jouera un rôle dans la querelle du pur amour au XVII^e siècle, grâce au livre qu'écrivit sur elle Jean-Pierre Camus, évêque du Belley et ami de François de Sales (9). Son poème des deux amours résume bien son idéal mystique :

"Je t'aime de deux amours : un amour instinctif, et un amour dont tu es seul digne.
L'amour instinctif, c'est de passer mon temps à ne penser qu'à toi, à l'exclusion de tout autre.
Mais l'amour dont tu es seul digne, c'est que tu enlèves les voiles pour que je te voie.
Nulle louange pour moi en l'un comme en l'autre ;
mais à toi toute louange, en l'un comme en l'autre".

Le III^e/IX^e siècle voit l'éclosion du grand soufisme. Les écoles s'organisent autour d'un maître, tel Junayd à Bagdad. Leur doctrine se précise, les états mystiques s'analysent, les grandes aventures spirituelles prennent leur élan en toute liberté. Ainsi, celle de Abû Yazîd al-Bistâmî, le "rude montagnard du Khorâsân", qui reprend le mi'râj du Prophète et pense aboutir, en niant sa propre existence, non pas à l'union à Dieu, mais à la substitution du moi divin à son propre moi : "Tu es cela, et je ne suis plus là" ; "Je suis toi, tu es moi, je suis toi" (10). A tel point que lorsqu'un visiteur frappe à sa porte et demande à le voir, il répond : "Passe ton chemin ! Il n'y a personne à la maison, si ce n'est Dieu" (11). C'est aussi cette conscience que Dieu seul existe en lui qui lui fera proférer ses célèbres "locutions théopathiques" (chatahât), qui ont tant scandalisé ses contemporains : "Louange à moi ! Que mon rôle est grand ! C'est assez de moi ! Je suis la Table bien gardée..." (12). "Abû Yazîd entra dans une ville. Là, une foule nombreuse se mit à le suivre. Puis, il sortit et vit ces gens derrière lui. "Qui sont ces gens ?", demanda-t-il. On lui répondit : "Ils t'accompagnent". Il pria : "Seigneur ! Je te demande de ne pas te voiler à leurs yeux par moi". Puis, il fit la prière de l'aube avec eux, et, se tournant vers eux, il dit : "Je suis moi. Pas de divinité excepté moi ! Adorez-moi donc !". Ils dirent : "Abû Yazîd est devenu fou (majnan)", et ils l'abandonnèrent" (13).

Et c'est l'aventure de Hallâj al-Husayn b. Mansûr, peut-être le plus grand mystique de l'Islam, en tout cas le plus connu en Occident, grâce aux travaux de Louis Massignon (14). Disciple de Junayd et de deux autres maîtres de Bagdad, il passe vingt ans comme novice, puis, après de longs séjours sur le parvis de la ka'ba à La Mekke, il entreprend une série de voyages missionnaires, qui le mèneront, d'abord à l'intérieur de l'empire musulman, en Irâq, Fars, Ji-bal ; puis en pays infidèle, dans le Gujârât, le Cachemire, la Transoxiane et le Turkestan Chinois (Sin-Kiang). Revenu à Bagdad, après un nouveau séjour à La Mekke, il y prêche publiquement sa doctrine de "l'habitation" (hulûl) de Dieu dans l'homme : "Nous sommes deux esprits habitant un seul corps" (15). Cette doctrine fait scandale. Après plusieurs procès et douze ans de prison, il est condamné au gibet (çalîb) et exécuté en 309/922. Il avait bien senti que sa doctrine était inconciliable avec l'orthodoxie de l'époque. Pour rester fidèle à l'Islam sans trahir sa propre inspiration, il avait lui-même souhaité être exécuté :

"Tuez-moi, mes fidèles amis. C'est dans mon meurtre qu'est ma vie.
 Ma mort, c'est de survivre et ma vie c'est de mourir.
 Je sens que l'abolition de mon être est le plus noble don à me faire,
 Et ma vie tel que je suis, le pire des torts.
 Ma vie a dégoûté mon âme, parmi ces ruines croulantes.
 Tuez-moi donc dans ces os périssables.
 Ensuite, quand vous passerez près de mes restes, parmi les tombes abandonnées,
 Vous trouverez le secret de mon Ami, dans les replis des âmes survivantes" (16).

Mais le gibet de Hallâj marque la rupture entre le soufisme et l'orthodoxie des fuqahâ'. Aux siècles suivants, le mouvement soufi marque une pause. Des soufis théoriciens s'efforcent de prouver l'accord entre le soufisme et l'Islam orthodoxe. Ils évitent de parler des expériences les plus extrêmes, celles de Bistamî et de Hallâj, interprètent le Coran dans le sens soufi, recueillent les propos des soufis antérieurs dans des biographies (tabaqât) et des manuels groupant leurs dires selon les étapes de l'itinéraire spirituel, comme le *Kitâb al-luma'* de Sarrâj, le *Qût al-qulûb* de Makkî, la *Risâla quchayriyya* de Quchayri, le *Manazil al-sa'irîn* de 'Abdallah Ansârî, qui répartit l'itinéraire spirituel en cent étapes, chacune composée de trois degrés (17). Enfin, c'est toute l'œuvre de la "Preuve de l'Islam" (hujjat al-Islâm), Abû Hâmid al-Ghazâlî, qui, surtout dans *l'Ihya'* et le *Munqidh*, adopte toute l'œuvre psychologique, morale, ascétique et même mystique des grands soufis et s'en sert pour "revivifier" le culte et la doctrine musulmans. Mais il refuse formellement toute "union" (ittihad), toute "habitation" (hulûl), toute jonction (wuçûl) entre Dieu et l'homme (18). Il n'admet qu'une "proximité" (qurb), qui peut aller très loin, jusqu'à la "permutation des attributs" (tabâdul al-çifât) : être bon comme Dieu est bon ; pardonner comme il pardonne, aimer comme il aime... Toutes ces œuvres de théoriciens, qui furent aussi des praticiens du soufisme, sont du IV^e/X^e et du V^e/XI^e siècles.

Ainsi réconcilié en partie avec l'orthodoxie, le soufisme reprend sa marche en avant mais selon deux lignes très différentes, du moins en théorie. Celle de l'unité de vision (wahdat al-chuhûd), qui n'admet qu'une unité psychologique avec Dieu, et dont les principaux représentants sont 'Ayn al-Qudhât Hamadhanî, iranien du VI^e/XII^e siècle, Ibn 'Atâ Allah al-Iskandarî (VIII^e/XIV^e s.) et les Châdhiliyya. L'autre ligne, qui va dominer presque totalement, est celle de l'unité d'existence (wahdat al-wujûd), qui prétend arriver à la totale union ontologique avec Dieu. Son théoricien est le "Chaykh al-akbar" Muhyi al-Dîn Ibn 'Arabî, né à Murcie, en Andalûs, et mort à Damas en 638/1240. Son œuvre immense, bien répertoriée par Osman Yahya (19), surtout les *Futûhât al-makkiyya* et les *Fuçûç al-hikam*, est du pur monisme existentiel, sinon panthéiste. Inversant, en quelque sorte, l'intuition fondamentale du Coran : Dieu seul existe vraiment, et les créatures n'ont pas d'existence en elles-mêmes, il en tire la conclusion apparemment logique : si Dieu est tout, tout est Dieu. Une vue superficielle des choses nous fait croire que les créatures sont distinctes de Dieu. En réalité, elles n'en sont que l'ombre, apparemment distinctes de lui dans leur apparence sensible et trompeuse (le zâhir), mais identique à lui dans leur réalité interne et cachée (bâtin). La mystique consiste à remonter de l'externe à la réalité interne et divine, à prendre conscience que nous sommes Dieu. Elle devient une "gnose", une connaissance initiatique réservée à une élite. "Reconnais donc ta propre essence, qui tu es, quelle est ton identité, quelle est ta relation au Dieu Très Haut, par quoi tu es Dieu" (20).

Ce soufisme moniste sera orchestré par les plus grands poètes mystiques, avec les risques signalés plus haut : en persan par Jalâl al-dîn Rûmî, mort à Qonya (Turquie) en 672/1273, et Farîd al-dîn 'Attâr, du VI^e/XII^e siècle, et en arabe par 'Umar Ibn al-Fârid, le "sultan des amoureux" (sultan al-âchiqîn) égyptien mort au Caire en 632/1235, surtout dans son grand poème à la rime en tâ' : *Al-tâ'iyat al-kubrâ*.

A partir du VII^e/XIII^e siècle, le relais du grand soufisme est pris par les Confréries religieuses musulmanes, les turuq. Se rattachant à un illustre fondateur, souvent éponyme, comme 'Abd al-Qâdir al-Jilânî pour les Qâdiriyya, Abû l-Hasan al-Châdhilî pour les Châdhiliyya, Rûmî pour les Mawlawiyya ou "derviches tourneurs", Ahmad al-Tijânî pour les Tijâniyya... elles ont recouvert de leurs zâwiyya-s (couvents) l'ensemble du monde musulman, du Maghreb au Machreq et dans l'Islam non arabe. Leurs séances de dhikr, pendant lesquelles on répète sans fin un nom de Dieu en se balançant en cercle, leurs rites, leurs séances d'initiation, leur costume, leurs insignes, surtout le chapelet (subha)... et leur système financier... sont bien connus. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la qualité de leur soufisme. En général, les textes et manuels des grandes confréries sont très orthodoxes. Il est symptomatique de relever que, lorsqu'on y cite Ibn 'Arabî, on l'interprète dans un sens non moniste. Les confréries ont vulgarisé auprès du petit peuple des villes et des campagnes des notions de solidarité, d'humilité, de pardon et d'amour de Dieu. Mais c'est un soufisme très appauvri, qui relève davantage de la religiosité et de la solidarité que de l'expérience de Dieu. Il ne semble pas y être question d'aventure spirituelle vers l'absolu. Par ailleurs, leur exploitation de la crédulité populaire - et

des ressources des pauvres gens -, leurs pratiques parfois proches de la superstition et de la magie, l'emploi, chez certains, de drogues pour se mettre "en extase" (Isâwiyya), et la "collaboration" d'un grand nombre avec le colonialisme, ont discrédité leur image dans les pays musulmans indépendants, et malheureusement entraîné un discrédit général sur tout ce qui recouvre le mot de soufisme, et même de "mystique".

Les contacts historiques entre les deux mystiques.

La première question qui se pose à l'historien de la mystique, c'est de savoir si la mystique musulmane - le soufisme - est née sous l'influence de la mystique chrétienne, qui lui est antérieure de plusieurs siècles.

Beaucoup d'auteurs, orientalistes et même musulmans, comme Badawî, le pensent. Le soufisme ne serait que l'intrusion, en Islam, d'un phénomène proprement chrétien. On invoque le mot même de taçawwuf, qui semble bien venir de la robe de laine blanche (çûf) des moines chrétiens, des passages de l'Évangile introduits sous forme de hadîth (isrâ'iliyyât), un vocabulaire parfois emprunté aux chrétiens, comme lâhût-nâsut (divinité-humanité) chez Hallâj, la place centrale prise par la notion d'amour de Dieu, qui serait spécifiquement chrétienne, et même l'influence de chrétiens convertis à l'Islam (Badawî). D'ailleurs, ajoute-t-on, les premiers soufis furent accusés de "tanâçur" (jouer au chrétien) et de rahbâniyya. Un texte d'un soufi anonyme semble bien avouer cette origine :

"Sermons de moines, récits de leurs actions,
Nouvelles véridiques, venant d'âmes condamnées.
Sermons qui nous guérissent, car nous les accueillons,
Bien que le diagnostic vienne d'un médecin damné... " (21).

Louis Massignon, qui a étudié à fond la question, ne partage pas cette opinion. Pour lui, le soufisme est d'origine purement musulmane. C'est aussi mon avis, avec quelques nuances et quelques précisions.

On ne peut nier les contacts entre les premiers soufis et la mystique chrétienne, représentée par les moines. Mais les emprunts dans le vêtement, les coutumes, le vocabulaire et certains thèmes, restent extérieurs à l'expérience soufie. S'il y a influence, c'est celle d'une émulation entre croyants appelés à approfondir leur vie spirituelle et se sentant, malgré la différence des religions, dans une certaine communauté d'idéal. Quoi qu'il en soit, le critère décisif pour juger de l'originalité du soufisme est de se pencher sur les textes qui introduisent à l'expérience des soufis. Or, on constate que le point de départ et d'inspiration, l'itinéraire et le point d'arrivée de tous les soufis sont spécifiquement musulmans et profondément différents de ceux de l'expérience chrétienne, même chez un Hallâj dont l'expérience, par bien des points, semble la plus proche de cette dernière.

En effet, le point de départ de toute expérience soufie est la méditation du Coran et la réalisation de son message central, le tawhîd, la profession de foi en l'unicité de Dieu. Comment se centrer sur Dieu de façon à réaliser en vérité cette profession de foi, la chahâda. Même le fameux hulûl (habitation de Dieu dans le croyant) de Hallâj n'est pas un but, mais un moyen : Dieu seul peut dire en vérité son unicité ; il faut donc qu'il vienne en moi pour la dire par ma bouche :

"Unifie-moi, ô mon Unique, en me faisant confesser en vérité que Tu es unique,
Car à cela aucun chemin (humain) ne mène... " (22).

Durant l'itinéraire spirituel des soufis, les vérités essentielles du christianisme ne jouent pratiquement aucun rôle, ni même la personnalité historique de Jésus et son message, ni encore moins le Jésus des évangiles, sa mort et sa résurrection. Et c'est un pur contresens de traduire, comme on le fait souvent, le célèbre vers de Hallâj : "Fa-ffî din al-çalîb yakûnu mawtî" : "et c'est dans la religion de la Croix que je mourrai" ; le sens est, dans le contexte de Hallâj : "la fidélité à l'Islam, tel que je le conçois d'après mon inspiration, me conduira à mourir sur le gibet, promis aux apostats (Coran 5,33)". Bien plus, le Jésus selon le Coran est très peu cité par les soufis, à part Tirmidhî et Ibn 'Arabî, qui voient en lui le "sceau de la sainteté" (khâtam al-walâya). Muhammad restant le "sceau de la prophétie" (khâtam al-nubuwwa) (23). Enfin, le point d'arrivée est encore et toujours le tawhîd, qui est la dernière étape chez Ançârî, au-delà de la mahabba, et le dernier mot de Hallâj avant d'expirer sur son gibet : "Pour celui qui a trouvé Dieu, il suffit que l'Unique l'isole avec lui" (hasbu l-wâjîd ifrâd al-wâhid la-hu) (24).

Par contre, tous les mystiques chrétiens partent de l'union entre Dieu et l'homme, réalisée en la personne de Jésus et communiquée à ses fidèles par la grâce. L'itinéraire spirituel sera toujours d'approfondir cette union par une conformité toujours plus grande à Jésus.

Au cours de leur histoire parallèle de treize siècles, les deux mystiques n'auront que de très rares contacts. L'hostilité guerrière ou polémique entre les deux religions ne le permettait guère. J'ai relevé le cas de Râbi'a-Dame Caritée. L'hésychasme du Mont Athos, en Grèce, aux XIV^e et XV^e siècles, semble avoir connu la technique du dhikr et de la discipline du souffle. Peut-être aussi Ignace de Loyola, le fondateur des jésuites, qui a rencontré un soufi sur la route de Monserrat en 1522, lui a-t-il emprunté sa "troisième manière de prier", basée sur le rythme du souffle, et sa célèbre formule de l'obéissance aux supérieurs "comme un cadavre" (perinde ac cadaver), connue des Confréries et même de Ghazâlî (XI^e s.) : "Kun bayna yaday chaykhi-ka ka-mithli l-jasadi bayna yaday al-ghâsil" (Sois entre les mains de ton cheikh comme le cadavre entre les mains du laveur de morts) ; mais on trouve la formule chez François d'Assise (XII^e s.). Dans les temps modernes, on ne peut guère citer que la Confrérie des 'Alawiyya, de Mostaganem en Algérie, qui tend vers le syncrétisme et a sû attirer quelques chrétiens parmi ses adeptes.

Les convergences.

Après ces précisions de vocabulaire, de doctrine et d'histoire, nous pouvons relever, pour terminer, les principaux points de convergence et de divergence entre les deux mystiques. Et d'abord, les convergences, les points communs. Ils concernent l'expérience de base, le rôle de l'ascèse (zuhd), de la prière, la description et le rôle des "états" mystiques, les purifications "passives" et les critères de la vraie mystique.

A la base de toute voie mystique, il y a la prise de conscience que Dieu est tout et que le reste n'est rien. Le Coran disait : "Toute chose est "périssante" et ne demeure que la face de Ton Seigneur, majestueuse et noble" (kullu man 'alay-ka fânin wa-yabqâ wajhu Rabbi-ka dhû l-jalâl wa-l-ikrâm, 26, 55). Ce fâna' deviendra la clé des soufis. Ghazâlî dira : "Dieu seul mérite d'être aimé", titre de son 3^e bayân du Kitâb al-mahabba, 4^e rub' de *l'Ihya'* : "Bayan anna l-mustahiqqa li-l-mahabba huwa Allah wahdu-hu". Et Bistâmî : "Si Dieu te donne tout ce qu'il a donné aux prophètes, dis seulement : "Je te veux, je ne veux rien d'autre que toi" et "Je ne veux de Dieu que Dieu" (25). En christianisme, c'est le célèbre *Todo y nada* (tout et rien) de Jean de la Croix :

Pour connaître le tout, cherche à ne connaître rien ;
Pour goûter le tout, cherche à ne goûter rien ;
Pour posséder le tout, cherche à ne posséder rien ; etc... (*Montée du Carmel*, 11, 5).

Sans doute, ces mystiques, chrétiens et musulmans, savent très bien que les créatures de Dieu ne sont pas rien. Mais, comparées à qu'est Dieu, elles leur apparaissent comme rien. C'est cette prise de conscience qui est le point de départ de toute voie mystique.

Mais la vie mystique est un don de Dieu, et l'homme doit s'y préparer en purifiant sa conscience de toute attache terrestre. C'est le rôle de l'ascèse : renoncer non seulement au péché, mais encore à toute passion qui n'est pas celle de Dieu. Cela suppose d'abord une stricte-fidélité à la Loi divine, révélée par les Écritures. Les vrais mystiques, chrétiens et musulmans, condamnent fermement ceux qui, ayant bénéficié de faveurs divines, se croient autorisés à s'élever au-dessus de la Loi commune, tels les Malâmatiyya et les Kalendariyya en Islam, et les "Illuminés" du Moyen-Age chrétien, interprétant abusivement la belle formule d'Augustin : "Aime et fais ce que tu veux" (ama et fâc quod vis). C'est ce qu'on appelle des anti-nomistes. La tradition musulmane dira qu'ils ne sont pas des "amis de Dieu" (awliyâ' al-Rahmân), mais des alliés du Diable (awliyâ' al-Chaytân). Les vrais mystiques disent, comme Bistâmî : "Si vous voyez un homme doué de telles faveurs qu'il s'assoie dans les airs, n'ayez aucune illusion sur lui, tant que vous ne verrez pas comment il se comporte en ce que Dieu ordonne et défend, dans l'observation des prescriptions légales et l'accomplissent de la Loi" (26). Et la belle formule de Hallâj : "Celui qui veut la liberté, qu'il aille trouver l'obéissance. Lorsque le croyant s'est conformé totalement à l'obéissance, il devient libre et il s'acquitte de toutes les prescriptions de l'obéissance sans contrainte ni fatigue. C'est là l'état des prophètes et des saints (çiddîqûn)" ; et encore : "Dieu veut que le saint continue à pratiquer la Loi, pour pouvoir rayonner par ses œuvres" (27). Tous les mystiques chrétiens disent la même chose. Pour ne citer qu'un texte. Thérèse d'Avila affirme que la véritable mystique consiste en la parfaite conformité de la volonté

humaine à la volonté divine : "Pour cela, il n'est pas nécessaire que le Seigneur nous accorde des délices spirituelles" (28).

Ensuite, le détachement des créatures permet de libérer l'âme pour qu'elle se concentre sur Dieu. Écoutons quelques expressions de ce détachement radical : Râbi'a renonce à ce bas-monde et reproche à ses amis soufis de s'en occuper encore en le blâmant : "Rabih b. Qays, Sâlih b. 'Abd al-Kilâb et Kallâb entrèrent un jour chez Râbi'a. Ils s'entretenaient de ce bas-monde et se mirent à le blâmer. Râbi'a intervint : "Je vois bien que ce monde, avec ses verts pâturages, est encore dans vos cœurs !". Ils s'écrièrent : "Comment peux-tu penser cela de nous ?". Et elle : "Vous avez les yeux fixés sur ce qui est le plus près de vos cœurs et vous en parlez sans cesse" (29). Elle renonce à recevoir des dons, en disant : "Dieu sait que j'ai honte de lui demander les biens de ce monde, alors qu'il en est le possesseur. Comment pourrai-je les accepter de qui n'en est pas le possesseur" (30). Elle renonce aussi au mariage, parce qu'elle estime n'appartenir qu'à Dieu : "Le mariage est obligatoire pour qui est libre de choisir. Moi, je n'ai pas la libre disposition de moi-même. J'appartiens à Dieu et vis à l'ombre de ses ordres" (31). Elle renonce même aux biens religieux les plus précieux, comme la science du hadîth : "Sufyân al-Thawrî s'asseyait devant elle et lui disait : "Apprends-nous les merveilles de sagesse que Dieu t'a fait connaître". Elle répondit : "Quel excellent homme tu serais, si tu n'aimais pas tant le monde". Or Thawrî était un ascète et un savant collecteur de hadîths. Mais Râbi'a considérait la rédaction d'ouvrages sur le hadîth et la fréquentation des hommes de science comme des occupations mondaines (32). Dieu l'occupe tellement qu'elle n'a pas le temps d'aimer le Prophète et de haïr Satan : "On dit à Râbi'a : "Aimes-tu le Prophète ? - Par Dieu ! Je l'aime beaucoup ; mais l'amour du Créateur m'occupe trop pour me laisser le temps d'aimer les créatures". "Aimes-tu Dieu ? - Certes, je l'aime réellement. - Et Satan, le hais-tu ? - Mon amour pour Dieu m'empêche de m'occuper à haïr Satan" (33). De même Bistâmî, dans ses "paraboles" du "mangonneau" (madfa') et de la ceinture d'infidélité (zunnâr) : "On dit à Abû Yazîd : "Comment es-tu parvenu à ce degré ? - J'ai rassemblé tous les éléments de ce monde, je les ai liés avec la corde de la dévotion, je les ai déposés dans le "mangonneau" de la véracité et je les ai projetés dans la mer du désespoir. Alors, j'ai trouvé le repos". "Douze ans, je fus le forgeron de mon moi, cinq ans le miroir de mon cœur, un an j'examinais ce qui se trouve entre le moi et le cœur. Et voici qu'à ma taille, il y avait une ceinture extérieure. Je travaillais douze ans à la couper. Puis, je regardais et voici qu'à l'intérieur de mon moi, il y avait une autre ceinture d'infidélité. Je travaillais cinq ans à la couper, examinant comment je le ferais. Ceci me fut dévoilé. Alors, je regardais les créatures, je les vis mortes et je prononçais sur elles quatre takbîr-s" (34). De même aussi Hallâj : "O mon âme, tu dois te consoler ; la force de l'âme réside dans l'ascèse et l'isolement. Prend soin de la flamme dont la niche est le dévoilement et l'illumination" (35).

Mais surtout ce détachement doit s'étendre aux états spirituels dont Dieu gratifie le mystique. Car il risque de s'y attacher et d'arrêter sa marche pour en jouir, au lieu de continuer à tendre vers Dieu seul. C'est le plus grand danger de la mystique. Hallâj en est fort conscient. Sur le parvis de la ka'ba, il rencontre un autre soufi, al-Khawwâs, et lui demande : "O Ibrâhîm, voici quarante ans que tu persistes à vivre ainsi isolé. Quel bien en as-tu tiré ? - La voie du tawakkul m'a été ouverte. - Malheureux, tu as usé ta vie à te bâtir une demeure intérieure ! Quand donc viendras-tu te consumer dans l'unité divine ?" (36). Et Bistâmî : "Ceux dont le voile entre Dieu et eux est le plus épais, ce sont trois catégories de gens, et cela, par trois choses : l'ascète par son ascèse, le dévot par sa dévotion et le savant par sa science". Puis il continua : "Pauvre ascète ! Il s'est revêtu de l'ascèse et s'est promené dans le camp des ascètes. S'il savait comme le monde est peu de chose, ce que vaut ce à quoi il a renoncé, et où il est tombé en vivant parmi les ascètes !" (37). Et nous avons dit combien les mystiques chrétiens se méfient des dons extraordinaires, qui peuvent venir de Dieu aussi bien que de Satan, ou tout simplement de phénomènes psychologiques. Ainsi, Jean de la Croix : "Les communications extérieures et physiques sont à présumer l'origine diabolique et non divine" (*Montée du Carmel*, II, ch. 10, t. I, 91-92). "Les paroles intérieures peuvent provenir de l'imagination" (*Montée*, II, ch. 27, t. I, 196-197).

Parallèlement à cette ascèse, le mystique doit se consacrer à la prière et à la méditation. C'est ce que Hallâj appelait joliment "le jardin du dhikr et le périple du fikr", et Thérèse d'Avila, "l'oraison de quiétude". Mais là encore, il ne faut pas s'attacher à ces exercices pour eux-mêmes. Il faut savoir les abandonner quand Dieu prend l'initiative et se saisit (qabd) de l'âme du mystique. Car ce sont encore des moyens, et s'attacher aux moyens fait perdre la fin. Hallâj demandait de passer des moyens aux réalités et des réalités au Réel (Dieu) : "min al-wasâ'it ilâ l-haqâ'iq wa-min al-haqâ'iq ilâ l-Haqq". Il disait :

"C'est Toi qui m'a ravi (walah), ce n'est pas le dhikr qui m'a ravi.
Loin de moi l'idée que mon dhikr s'attache à mon cœur !
Le dhikr est un moyen (wâsita) qui Te cache à mon regard,

Dès que ma pensée s'en laisse ceindre par ma réflexion" (*Dîwân*, p. 53).

Et : "Le premier pas vers le tawhîd, c'est la suppression du tafrîd (isolement actif)" (38). De même, Bistâmî : "Trente ans, j'ai pratiqué le dhikr, puis, j'ai cessé, car voici que mon dhikr était mon voile" (39).

Alors, commence cette "voie passive" où l'initiative de Dieu est prédominante. Dans la mystique musulmane, on voit le vocabulaire passer de l'actif au passif : le murîd devient murâd, le tafrîd infirâd, le tajrîd infikak'... Bistâmî disait : "J'ai cherché Dieu pendant trente ans. Et voici que j'ai pensé que je le voulais, alors que c'est lui qui me veut" (40).

Le seuil de cette voie passive, ce sont les "nuits" dont parlait Jean de la Croix, épreuves intenses par lesquelles Dieu donne l'ultime purification de l'âme. Bien des soufis de leur côté, reprendront le hadith al-ibtîlâ' (hadith de l'épreuve) : "Quand Dieu aime son serviteur, il l'éprouve. Et quand il l'aime davantage, il s'empare de lui, ne lui laissant ni père ni fils" (41). Hallâj s'écrie : "L'amour de Dieu pour l'homme, c'est qu'il se fasse son épreuve, le rendant ainsi impropre à tout ce qui n'est pas lui" (42).

Enfin, la qualité et l'authenticité d'une expérience mystique se jugent d'après ses effets dans l'âme et la vie concrète. Nous avons vu Thérèse d'Avila insister sur ce critère des effets, et Bistâmî juger de la sainteté d'un homme par la fidélité de sa vie. Quant à Hallâj, il a refusé tout ésotérisme, a rompu avec le clan soufi, a passé douze ans de sa vie à prêcher aux musulmans et aux païens, s'exposant consciemment à la mort, qu'il accepta en pardonnant à ses bourreaux. Chez lui, comme chez tant de mystiques musulmans et chrétiens, on voit les fruits de la vraie mystique : paix, joie insurmontable et zèle au service de ses frères.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce chapitre des convergences entre les deux mystiques. Par exemple les étonnantes ressemblances, presque mot pour mot, entre la technique du dhikr à travers ses trois phases : dhikr de la langue, dhikr du cœur et dhikr de "l'intime" (sirr), telles que les décrit Ghazâlî, par exemple (43), et les techniques de la "Prière de Jésus" et de l'hésychasme du christianisme oriental. De même pour l'analyse des états spirituels et leur répartition en étapes successives, jalonnant l'itinéraire spirituel.

Les divergences.

Mais il faut conclure. Je le fais en relevant les principales différences qui séparent nos deux mystiques et interdisent tout syncrétisme. Car toute mystique est informée et "conditionnée" par son contexte doctrinal, qui lui donne son point de départ, son itinéraire propre et son point d'arrivée.

Pour le soufisme, le point de départ, le cadre et le point d'arrivée, c'est le tawhîd. Pour la mystique chrétienne, c'est l'Incarnation : la croyance que Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ, son Fils unique, même si la nature divine garde sa transcendance et reste distincte de la nature humaine. Par la foi en Jésus-Christ, le chrétien devient à son tour "enfant de Dieu", en ce sens que Dieu le Père lui donne la vie de la grâce, un pur don créé qui lui permet d'entrer dans des relations d'amitié avec Dieu. La mystique, pour la théologie catholique, n'est pas autre chose que le plein épanouissement de cette vie de grâce, offerte à tout croyant généreux et non réservé à une élite. Au sommet de la vie mystique, toutes les formules des mystiques, parfois confuses et maladroitement, qui parlent d'identité avec Dieu doivent s'interpréter dans le sens d'une union psychologique et non ontologique, comme diraient les soufis : dans le sens de la wahdat al-chuhûd et du tabâdul al-çîfat, et non de la wahdat al-wujûd.

Il est assez paradoxal de constater que ce sont les mystiques musulmans de cette dernière tendance qui semblent avoir cédé au mirage du monisme existentiel, avec Ibn 'Arabî et ses disciples. Comme musulmans, ils devraient être les premiers à respecter la transcendance de Dieu, sa "dissemblance d'avec les créatures" (al-mukhâlafa li-l-hawâdith). Peut-être faut-il en chercher la cause dans le manque de rigueur de leurs bases doctrinales.

Ensuite, la mystique musulmane aura tendance à emprunter une voie intellectuelle pour réaliser le tawhîd, qui est un jugement affirmatif, comme le taçdîq de la foi musulmane (dire que ce que Dieu et le Prophète ont dit est vrai). On le voit clairement chez Bistâmî et Ibn 'Arabî. La mystique chrétienne, par contre, prendra spontanément la voie de l'amour, dans la ligne de la révélation

chrétienne : "Dieu est amour" (1 Jean 4,8) et il nous donne son amour pour que nous puissions l'aimer de l'amour dont il aime tous les hommes. La mystique sera l'épanouissement de cet amour réciproque entre Dieu et l'homme.

Or, en christianisme, on ne peut séparer l'amour de Dieu et l'amour des hommes. "Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés" (Jean 15,12). "Celui qui n'aime pas son frère est incapable d'aimer Dieu" et "Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère" (1 Jean 4,20 et 21). Plus le mystique chrétien s'élève dans la voie mystique, plus il doit prendre en charge les soucis des hommes, même s'il reste dans un couvent.

En Islam, l'accent est mis sur la différence radicale entre Dieu et les créatures, et bien des soufis estimeront qu'on ne peut s'approcher de Dieu qu'en s'éloignant des hommes. C'est la trop célèbre "al-firâr min al-dunyâ" (la fuite du monde). Mais il ne faut pas oublier que Hallâj a été le premier prédicateur de l'Islam dans la haute vallée de l'Indus et au Turkestan chinois. Les musulmans de ces régions s'en souviennent. Et les Confréries, malgré tous les défauts, ont été les plus grands missionnaires de l'Islam, à l'intérieur du monde musulman (la Kabylie algérienne n'a été musulmanisée qu'au XVIII^e siècle, par les Rahmâniyya), et à l'extérieur, dans l'Afrique noire, l'extrême-Asie, l'Indonésie.

Enfin, les relations de la mystique avec l'orthodoxie religieuse - c'est-à-dire la place de la mystique dans la religion - est assez différente. En christianisme, la mystique, entendue comme on l'a dit : épanouissement de la vie de grâce, est liée intrinsèquement à la foi chrétienne, elle en est le sommet, et presque tous les saints furent des mystiques, si tous les mystiques ne furent pas des saints, et elle reste à la portée de tout croyant généreux. Le rôle du Magistère officiel se borne à s'assurer qu'il s'agit de mystique authentique, et non de phénomènes pathologiques, et que les soi-disant "révélations" sont bien conformes à la doctrine catholique. C'est le double critère, et il est exigeant.

En Islam, le soufisme a toujours été considéré comme un phénomène marginal, même s'il a été très répandu par les Confréries. Il fut parfois fécond pour "revivifier" l'Islam juridique, comme l'a fait Ghazâlî. Mais plus souvent, il fut contesté et combattu. Sans parler des reproches qu'on fait aux Confréries, exploiteuses de la crédulité populaire et collaborationnistes. C'est peut-être qu'en Islam la perfection de la foi consiste à professer un tawhîd pur et à suivre la volonté de Dieu, selon la religion du "juste milieu" (dîn wasat), qui exclut les excès dans les deux sens. Mais la tension vers l'absolu, telle que l'ont vécue les grands soufis, ne serait-elle pas capable de susciter ce "supplément d'âme" dont nos religions ont besoin pour faire de notre prodigieuse civilisation une communauté vraiment humaine ? (45).

Robert CASPAR

NOTES

1. J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, ch. III, 127-166 ; O. LACOMBE, Sur le yoga indien, dans *Études Carmélitaines*, oct. 1937 ; Un exemple typique de mystique naturelle : l'Inde, dans *Et. Carmél.*, oct. 1937 ; La mystique naturelle dans l'Inde, dans *Revue Thomiste*, 1951/1. L. GARDET, *Thèmes et textes mystiques*, Paris 1958 ; Mystique naturelle et mystique surnaturelle, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 1950, 321-365, repris dans ANAWATI-GARDET, *La mystique musulmane*, Paris 1961, 85-124.
2. Voir, sur ces "analogues" de la mystique les remarquables analyses de J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 4^e éd., 1946, 555-561.
3. Matthieu 17, 1-2 ; Marc 9, 2 ; Luc 9, 28-29 ; Jean 6, 15 ; 8, 29...
4. Matthieu 11, 25-26 ; Luc 10, 21 ; Jean 15, 11 ; 17, 13...
5. Jean 6, 53-57 ; 14, 3 ; 15, 1-11 ; 17, 1-26...
6. Par exemple, A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1928.
7. H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris 1908 ; J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924.
8. BADAWI, *Chahîdat al-'ichq al-ilâhî*, Le Caire, Nahda 1954. Notons que Râbi'a n'emploie jamais le mot 'ichq pour parler de l'amour envers Dieu, mais toujours mahabba ou hubb.
9. Voir JOINVILLE, *Histoire de S. Louis*, Paris 1874, 243-245, et J. P. CAMUS, *La Carité ou le pourtrait de la vraie charité ; histoire dévote tirée de la vie de S. Louis*, Paris 1641.

10. "Fa-takûnu anta dhâka wa-lâ akûna anâ hunâka. Fa-anâ anta wa anta anâ wa-anâ anta". Voir 'A. BADAWI, *Chatahât al-çûfiyya*, Le Caire, Nahda 1949, p. 116 et 119
11. BADAWI, *Chatahât...* 131.
12. BADAWI, *Chatahât...* 117 et 78.
13. BADAWI, *Chatahât...* 122.
14. Surtout sa thèse *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, Geuthner 1922, 2 tomes, 1.047 pp. Réédition posthume Gallimard 1975, 4 tomes, 1944 pp.
15. "Nahnu rûhâni halalnâ badanan". *Dîwân*, éd. L. Massignon, dans *Journal Asiatique*, janv. -mars 1931, repris en livre chez Geuthner 1931, 2^e éd. 1955, p. 93. Trad. franc. par L. M. , éd. Cahiers du Sud, 1955, p. 109.
16. *Dîwân*, 31-35, trad. fr. 25-27.
17. 'A. R. SULAMI, *Tabaqat al-çûfiyya*, éd. J. Pedersen, Leiden, Brill 1960 (critique) ; N. D. Churayba, Le Caire, Khanjî 1953 (non critique) ; Abû Nasr SARRAJ, *Kitâb al-luma' fî-l-taçawwuf*, éd. critique R. A. Nicholson, Londres (Gibb Memorial Series XXII), 1914, reprise par 'A. H. Mahmûd et T. 'A. B. Sarûr, Le Caire 1960 ; Abû Tâlib MAKKI, *Qût al-qulûb*, éd. non critique, Le Caire, 1932, 4 tomes ; Abû l-Qâsim 'Abd al-Karîm QUCHAYRI, *Risâla*, nombreuses éditions non critiques ; 'Abdallah ANSARI, *Kitâb manâzil al-sâ'irîn*, éd. critique S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, I. F. A. O. , 1962.
18. *Voir Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, éd. Le Caire, 'Uthman Khalîfa, t. IV (1933), p. 263-264.
19. O. YAHYA, *L'histoire et la classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî : étude critique*, Damas, Institut Français, 1964, 2 tomes, 700 pp.
20. *Fuçûç al-hikam*, éd. A. 'Affî, Le Caire, 1946, p. 103.
21. Cité par L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2^e éd. , Paris 1954, p. 72-73, d'après Hilyat al-awliya' d'Abû Nu'aym al-Isfahânî (V^e/XI^e s.), s. n. Muh. b. al-Faraj 'Abid.
22. *Dîwân* 75, trad. fr. 83-84.
23. Voir, par exemple, l'étude de S. de BEAURECUEIL, *Les références bibliques de l'itinéraire spirituel chez 'Abdallah Ançârî*, dans *MIDEO* 1 (1954), 9-36. Une brève allusion à Jésus dans la 77^e étape (al-ghurbâ).
24. *Akhbar al-Hallâj*, éd. et trad. L. MASSIGNON, 3^e éd. , Paris 1957, 118.
25. BADAWI, *Chatahât...* 77 et 86.
26. BADAWI, *Chatahât...* 69.
27. L. MASSIGNON, *Passion...* 724-725 ; 2^e éd. III, 201-202.
28. *Château de l'âme*, 5^e demeure, ch. 3, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1948, 877-891.
29. BADAWI, *Chahîdat al-'ichq al-ilâhî*, 126, 136, 175.
30. BADAWI, *Chahîdat...* 125.
31. BADAWI, *Chahîdat...* 150.
32. BADAWI, *Chahîdat...* 118.
33. BADAWI, *Chahîdat al-'ichq al-ilâhî*, 151.
34. BADAWI, *Chatahât al-çûfiyya*, 67 et 74.
35. *Akhbâr al-Hallâj*, op. cit. , 140, n^o 55.
36. L. MASSIGNON , *Passion...* 59 ; 2^e éd. I, 162 , de Hujwîrî, *Kachf...* 258-376 ; Kalabadhî, *Ta'arruf*, n^o 31.
37. BADAWI, *Chatahât...* 120.
38. Dans HUIJWIRI, *Kachf al-mahjûb li-arbab al-qulûb* ; cf. L. MASSIGNON, *Kitab al-tawâsîn*, Paris, 1913, p. 168.
39. BADAWI, *Chatahât...* 80.
40. BADAWI, *Chatahât...* 69.
41. Voir SARRAJ, *Luma*, 228-353 ; MAKKI, *Qût al-qulûb*, II, 24-51-53-109...
42. Voir KALABAHI, *Ta'arruf*, Le Caire, 1960, 110.
43. Voir GHAZALI, *Ihyâ'*, III, 16-17. Voir surtout ANAWATI-GARDET, *La mystique musulmane*, Paris,

Vrin, 1961, 185-258 ; et L. GARDET, art. Dhikr dans *Encyclop. Islam*, 2^e éd. , II, 230-233.

44. Cette "permutation des attributs" entre Dieu et l'homme se réfère au célèbre hadîth "qudsî" (qui fait parler Dieu lui-même) : "Mon serviteur ne cesse de s'approcher de moi par les œuvres surérogatoires (nawâfil), au point que je l'aime. Et lorsque je l'aime, je deviens son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa langue par laquelle il parle, etc... ". Voir GHAZALI, *Ihyâ'*, IV, 263.
45. Voir les réflexions de S. de BEAURECUEIL, Vocation spirituelle et monde d'aujourd'hui, dans *IBLA*, 1959, 147-155.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

1. Mystique chrétienne :

Dictionnaire de Théologie Catholique, art Mystique (A. FONCK), t. X, 2599-2674, avec bibliographie.

Encyclopédie de la Foi, Paris, Cerf 1966, art. Mystique (F. WULF), t. III, 168-180, avec bibliographie.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, Cerf 1938, 2 tomes.

J. MARECHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Paris 1937-1938, 2 tomes.

A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1923-1924, et rééditions.

2. Soufisme ou mystique musulmane :

ANAWATI G. C. et GARDET L., *Mystique musulmane ; aspects et tendances : expériences et techniques*, Paris, Vrin 1960, 310 pp.

MOLE Marijan, *Les mystiques musulmans*, Paris, P. U. F. 1965, 126 pp. (excellente initiation).

GARDET Louis, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, Alsatia 1953, 177 pp.

KHAWAM René, *Propos d'amour des mystiques musulmans*, Paris, L'Orante 1960 (textes traduits).

R. CASPAR, *Cours de mystique musulmane*, Rome, IPEA, 1969, 147 pp. polyc.

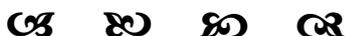
En arabe :

Ahmed Zakî MUBARAK, *Al-taçawwuf al-islâm fî-l-adab wa-l-akhlâq*, Le Caire, 1938, 2 tomes (très personnel).

Hannâ al-FAKHURI et Khalîl JORR, *Ta'rikh al-falsafat al-'arabiyya*, Beyrouth 1957, I, 283-372.

Muçtafâ HILMI, *Al-hayât al-rûhâniyya fî-l-Islâm*, Le Caire, Hay'at misriyya 'amma li-l-kitâb, 1972, 120 pp.

Qâsim GHANI, *Ta'rikh al-taçawwuf fî-l-Islâm*, trad. du persan, Le Caire, Makt. al-Nahda al-misriyya, 1970, 495 pp.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--