

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

H. LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA ET LE MYSTÈRE DE LA PRÉSENCE.

**L'expérience advaitine de la conscience du Soi
et la contemplation de la Trinité comme fondement
de la rencontre et du dialogue
entre l'hindouisme et le christianisme**

par

Jean-Noël Maurice ITHIER

**Thèse dirigée par le professeur Achiel Peelman, o.m.i.,
et présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat de philosophie en théologie
et du doctorat en théologie**

**Ottawa, Canada,
30 août 2000**

© Jean-Noël Maurice Ithier, Ottawa, Canada, 2001



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-66158-X

Canada

RÉSUMÉ DE LA THÈSE : HENRI LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA ET LE MYSTÈRE DE LA PRÉSENCE

L'oeuvre d'H. Le Saux est une vraie jungle, plutôt un océan d'expérience. Étudier le thème de la Présence chez H. Le Saux, c'est rechercher la perle rare au fond de l'océan. Tout ceci pour dire que son oeuvre est immense en quantité, qualité et profondeur spirituelles à un point tel qu'il est très difficile de tout voir, de tout présenter et de tout mettre en lumière. D'où notre option pour ce qui, à notre avis, constitue son intuition profonde : le mystère de l'Absolu en tant que Présence.

En effet, notre hypothèse de travail est que, pour notre auteur, la Présence constitue l'expérience essentielle du Fond. En effet, selon sa perception, le mystère divin est compris comme étant le Mystère de la Présence. Nous pensons donc que H. Le Saux part de cette intuition de base, fruit de son expérience, pour proposer de nouvelles voies pour la spiritualité et la vie chrétiennes, la théologie et le dialogue interreligieux, entrevu dans l'optique d'une théologie des religions qui sache tenir compte du pluralisme. Il est à noter, par ailleurs, que ce concept de Présence peut être considéré comme un arrière-fond commun aux mondes spirituels hindou et chrétien.

Cette clarification est nécessaire afin d'expliquer les limites et les paramètres de cette thèse en tant qu'exercice académique et non comme travail encyclopédique sur l'auteur. Pour ce travail, nous avons adopté une méthode à trois volets : identification et présentation du thème de la Présence et de ses implications, suivies d'un essai d'évaluation critique. Nous avons aussi essayé de tenir compte de l'évolution de la pensée de l'auteur, surtout à partir de son *Journal*, de sa correspondance et de ses articles (inachevés) publiés après sa mort dans *Intériorité et révélation*.

Nous avons donc en face de nous un géant spirituel, à la paradoxale identité, aux prises avec sa recherche sincère, son drame et ses contradictions : mystique, moine bénédictin, *sannyāsin* (renonçant) hindou, ermite au bord du Gange et conférencier itinérant, maître (*guru* dans le sens hindou de père spirituel), écrivain et conseiller

spirituel, liturgiste averti, penseur et théologien malgré lui, pionnier de l'inculturation, prophète du dialogue interreligieux et modèle du dialogue intrareligieux, homme-pont entre deux cultures et deux religions, passionné de Dieu et témoin authentique de la Présence. C'est ce que nous avons cherché à mettre en lumière au chapitre 1 et ce, à partir d'une lecture biographique.

Au chapitre 2, nous avons d'abord présenté la compréhension du Mystère de la Présence, tel que vécu et perçu par Henri Le Saux à partir des perspectives judéo-chrétienne et hindoue. Ensuite, nous avons présenté les fondements théologiques de cette notion biblique de présence à partir du mystère du Dieu trinitaire et du Dieu incarné; les manifestations particulières de la Présence selon les perspectives cosmique, historique et anthropologique. Puis, nous avons passé en revue les implications théologiques de ce concept de Présence, qui traduit une expérience commune à l'hindouisme et au christianisme. Dans ce sens, nous avons présenté la « théorie de la Présence » chez notre auteur, la Présence en tant que concept-clé de sa théologie et la synthèse qu'il en fait, de même que les implications qui en découlent par rapport à la compréhension du mystère trinitaire comme *Saccidānanda* chrétien et les conséquences que cette notion implique pour la rencontre et le dialogue interreligieux.

Ensuite, nous nous sommes penchés sur l'enseignement de notre auteur concernant la voie de l'expérience spirituelle en tant que moyen de prise de conscience et de réalisation de la Présence en soi. Nous avons ainsi présenté les voies d'accès au mystère de la Présence, notamment la vie de prière permettant le passage au silence en vue de l'accueil de la Présence au niveau du lieu secret de l'être - la *guhā* (ou la crypte du coeur). Nous avons fait de même pour la vie chrétienne à la lumière de la Présence et ce que cela comporte pour l'« être » chrétien et les chrétiens en tant que témoins de la rencontre, du dialogue et de la résurrection et engagés dans la mission de l'Église au sein d'un ministère de la Présence. Enfin, nous avons procédé à une récapitulation critique des données du chapitre.

Dans la première partie du chapitre 3, nous avons présenté, d'abord, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*; puis, ce qui constitue le coeur du *Saccidānanda* védique ou mystère non-duel de l'Être. Ensuite, nous avons passé en revue le dilemme du christianisme par rapport au mystère védique de l'Être. Après, nous avons abordé le thème de la grâce de l'Inde, qui est essentiellement celle de la contemplation de l'Être dans la non-dualité et l'unité. Nous avons aussi, en lien avec ce thème, traité le paradoxe de la révélation chrétienne. Enfin, nous avons découvert l'interpellation advaitine au christianisme qui est un appel fondamental de l'Esprit à la prise de conscience de soi par un effort radical d'intériorisation.

Nous avons, dans la deuxième partie du chapitre, d'abord présenté l'*Abba-pater* comme le coeur du mystère chrétien qui est essentiellement un mystère de relation, où sont comprises la proximité et la distance, l'unité et l'altérité dans le cadre de la paternité et de la filialité. Ensuite, nous avons perçu l'Esprit comme la non-dualité essentielle de Dieu et la Présence intérieure de Dieu à toutes choses et en tout être. Puis nous avons découvert le Fils comme le mystère même de l'unité-altérité en Dieu. L'expérience du Fils, comme créature et mystère de l'ouverture de la Trinité vers l'humanité, est ainsi donnée par H. Le Saux comme paradigme du mystère ultime de l'être humain. Enfin, nous avons pris conscience que le mystère trinitaire est incompréhensible pour la raison humaine qui n'est jamais tout à fait accordée à la dimension suprationnelle d'un mystère de foi. En effet, la Trinité ne peut être perçue, du fait de la révélation chrétienne, que comme une réalité de communion et de communication au sein de la communauté des Personnes divines à la fois mêmes et distinctes. Ce fait qui contient à la fois un appel à l'intériorisation et à la charité active, implique ainsi une vocation au dialogue, à l'unité et à la communion.

La troisième partie du chapitre nous a permis de passer en revue le thème biblique de l'image, qui souligne que tout est créé dans le Fils, Image du Père, et ceci pour traduire la place centrale accordée par l'auteur au Fils. Puis, nous avons découvert l'intuition védique fondamentale, le *Saccidānanda* qui traduit la compréhension hindoue du mystère de l'Être. Ensuite, nous nous sommes penchés sur la question du dilemme altérité-non-

dualité et ce, pour présenter l'expérience chrétienne de connaturalité avec Dieu qui intègre à la fois le même et l'autre dans le face à face du Père et du Fils. Après, nous avons découvert la principale contribution de H. Le Saux dans la compréhension du mystère trinitaire à partir des catégories védiques du *Sat* (Être), *Cit* (Conscience d'être) et *Ānanda* (Joie Suprême). Il établit, à partir de cette intuition spirituelle hindoue, de possibles résonances chrétiennes du mystère trinitaire. A sa suite, nous aurons compris que le mystère du Père, du Fils et de l'Esprit peut être signifié par une compréhension chrétienne du mystère védique de l'Être, le *Saccidānanda*. Enfin, nous pouvons conclure que ce mystère de l'Être dans son acception chrétienne fait place à la réalité du triple et de l'unique en Dieu; réalité que le *Om* védique, interprété chrétiennement, traduit bien d'ailleurs.

Le dernier chapitre, axé sur la contribution de H. Le Saux au dialogue, nous a d'abord permis de passer en revue les éléments nécessaires pour un dialogue en vérité : les attitudes et les méthodes. Puis, nous avons vu l'apport hindou ou le pèlerinage de soi à partir du retour aux sources de la spiritualité millénaire de l'Inde. Ensuite, nous avons abordé l'apport chrétien au dialogue, c'est-à-dire le pèlerinage de soi à l'autre en partant de la compréhension johannique des *Upanishad*. Et enfin, nous avons essayé de procéder à une évaluation critique de certaines données du chapitre.

Ce cheminement nous a fait prendre conscience que c'est au « plan existentiel de l'expérience » de la Présence que l'osmose entre christianisme et hindouisme est possible. C'est là que la théologie doit jouer son rôle le plus essentiel, c'est-à-dire : « préparer l'âme à la rencontre existentielle avec le Dieu vivant, au-delà de toute forme, de toute image, de tout concept ». Cette expérience de la Présence constitue alors un appel et comporte une mission pour les chrétiens et pour l'Église. Cela implique le devoir premier d'un pèlerinage à l'intérieur d'eux-mêmes (comme le rappelle la Sagesse de l'Inde) et d'une « vie spirituelle authentique » en vue d'un dialogue en profondeur et en vérité sur le plan religieux.

**De l'irréel conduis-moi au Réel.
De l'obscurité conduis-moi à la Lumière.
De la mort conduis-moi à l'Immortalité**

(Brhadāranyaka Upaniṣad 1, 3, 28)

**En cette guhā, en ce Dedans
où, seul, devant Dieu l'on est ;
où, seul, avec Dieu l'on est ;
où, seul, en Dieu l'on est ;
où, seul, de Dieu l'on est ;
où, seul, en Celui qui est...**

**(H. Le Saux, Ermites du
Saccidānanda, p. 81)**

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. La problématique	1
2. État de la question	8
3. Hypothèse de travail et résultats prévus	16
4. Revue des publications scientifiques sur H. Le Saux	18
5. Originalité de la recherche	21
6. Méthodologie de la recherche	22
7. La démarche	27
 CHAPITRE 1 : L'ITINÉRAIRE SPIRITUEL D'HENRI LE SAUX : TÉMOIN DE LA PRÉSENCE ET PRÉCURSEUR DU DIALOGUE INTRARELIGIEUX	29
Introduction	29
1. L'appel de l'Inde	32
2. Les grandes étapes d'une destinée inédite - sa vie en France (1910 - 1948)	34
3. Les premières années en Inde (1948-1950)	38
4. L'incarnation d'une vocation paradoxale orientée par la séduction de l'Inde	40
5. La fascination des Himālayas	57
6. L'éveil à la pauvreté en esprit ou l'illumination dans l'unité avec Dieu	64
7. Le Grand Éveil et le passage dans le Mystère de l'Être	78
8. Henri Le Saux - précurseur du dialogue intrareligieux	81
9. Vue d'ensemble de l'itinéraire intellectuel d'Henri Le Saux	89
 Conclusion	117
 CHAPITRE 2 : LE MYSTÈRE DE LA PRÉSENCE ET LA VOIE DE L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE	121
Introduction	121
2.1. Le Mystère de la Présence	125
2.1.1 Présentation du thème de la Présence dans <i>Éveil à soi, éveil à Dieu</i> ..	125
2.1.2 L'Absolu ou Dieu comme Présence	131
2.1.2.1 Perspective judéo-chrétienne selon H. Le Saux	131
2.1.2.2 Perspective hindoue	136
2.1.3 Les fondements théologiques de la notion de présence selon H. Le Saux	138
2.1.3.1 Le mystère du Dieu trinitaire	138
2.1.3.2 Le mystère du Dieu incarné	140
2.1.4 Les manifestations particulières de la Présence	141

2.1.4.1 Perspective cosmique : la création	143
2.1.4.2 Perspective historique : Jésus le Christ	146
2.1.4.3 Perspective anthropologique : l'être humain	150
2.2. Les implications théologiques	154
2.2.1 « La théorie de la Présence » chez Henri Le Saux	154
2.2.2 La Présence : concept-clé de la théologie d'Henri Le Saux	157
2.2.3 Le Mystère de la Présence et le <i>Saccidānanda</i> chrétien	164
2.2.4 Implications de la notion de Présence pour le dialogue interreligieux	168
2.3. La voie de l'expérience spirituelle à travers l'éveil à la Présence	170
2.3.1 Les voies d'accès au mystère de la Présence	170
2.3.1.1 La vie de prière	170
2.3.1.2 Le passage au silence	173
2.3.1.3 La <i>Guhā</i> ou la crypte du cœur	176
2.3.2 La vie chrétienne à la lumière de la Présence	184
2.3.2.1 La Présence pour les chrétiens ou le mystère de l'Être en Jésus-Christ	185
2.3.2.2 Les chrétiens en vérité : des êtres éveillés à la Présence	188
2.3.2.3 Le christianisme et le dilemme de l'être	190
2.3.2.4 L'être chrétien : Un appel à être libéré de toutes contingences et relativités	192
2.3.2.5 La rencontre, le dialogue et l'engagement : une mission pour les chrétiens	195
2.3.3 La mission de l'Église à la lumière de la Présence	197
2.4. Récapitulation critique des données	201
Conclusion	213
CHAPITRE 3 - LE <i>SACCIDĀNANDA</i> CHRÉTIEN - MYSTÈRE DE LA PRÉSENCE TRINITAIRE SELON HENRI LE SAUX	217
Introduction	217
3.1. Le <i>Saccidānanda</i> védique ou le mystère non-duel de l'Être	219
3.1.1 Présentation de <i>Sagesse hindoue, mystique chrétienne</i>	220
3.1.2 Le dilemme du christianisme face au mystère védique de l'Être	239
3.1.3 La grâce de l'Inde et le paradoxe de la révélation chrétienne	247
3.1.4 L'interpellation advaitine	252
3.2. La Trinité ou le mystère de l'unité et de l'altérité en Dieu	256
3.2.1 Le cœur du mystère chrétien : <i>Abba-Pater</i>	258

3.2.2 L'Esprit : la non-dualité essentielle de Dieu	260
3.2.3 Le mystère de l'unité-altérité en Dieu : le Fils	265
3.2.4 L'incompréhensibilité du mystère trinitaire	268
3.2.5 La Trinité comme interpellation pour les chrétiens	271
3.3. Le <i>Saccidānanda</i> chrétien: mouvement d'une intuition védique vers une possible résonance trinitaire chrétienne	276
3.3.1 La Bible et le thème de <i>l'Imago Dei</i>	277
3.3.2 Le <i>Saccidānanda</i> ou l'intuition védique du mystère de l'Être	279
3.3.3 L'expérience chrétienne et le dilemme altérité - non-dualité	283
3.3.4 Le <i>Saccidānanda</i> : intuition hindoue et possible résonance chrétienne du mystère trinitaire	287
3.3.5 Le <i>Om</i> ou le dévoilement du mystère du triple et de l'unique en Dieu ..	289
3.4. Évaluation critique	290
Conclusion	300
CHAPITRE 4 : DIALOGUE ET RENCONTRE : LA CONTRIBUTION DE H. LE SAUX POUR UN DIALOGUE EN VÉRITÉ	303
Introduction	303
4.1 Les attitudes et les méthodes : les éléments nécessaires pour un dialogue en vérité	304
4.1.1 Le dialogue en profondeur basé sur l'expérience intrareligieuse. Présentation de <i>La rencontre de l'hindouisme et du christianisme</i> et de la théorie du dialogue de H. Le Saux	306
4.1.2 Les attitudes premières	317
4.1.2.1 L'humain : un être de communion	318
4.1.2.2 Le contexte incontournable du pluralisme religieux : une réalité de la société humaine	323
4.1.2.3 Le temps présent : un moment de grâce	327
4.1.2.4 La liberté intérieure, le recueillement et la contemplation : attitudes importantes pour un dialogue en profondeur	330
4.1.2.5 Se situer au niveau de l'Esprit : attitude foncière pour tout dialogue authentique	339
4.1.3 Les méthodes proposées par Henri Le Saux	347
4.1.3.1 Les divers types de dialogue interreligieux	348
4.1.3.2 L' <i>epoché</i> : préalable à tout dialogue	354
4.1.3.3 Le palier de la rencontre : la caverne du cœur	357
4.1.3.4 L'expérience de la Présence : lieu de la rencontre et du dialogue entre hindouisme et christianisme	360

4.1.3.5 Le dialogue au service de la mission à travers la recherche de la vérité	366
4.2. L'apport hindou : le pèlerinage à l'intérieur de soi ou le retour aux sources de la spiritualité millénaire de l'Inde	385
4.2.1 La leçon des <i>Upanishad</i>	386
4.2.2 La voie tracée par les <i>rishi</i> (ou voyants védiques)	387
4.2.3 Les résonnances possibles pour les chrétiens	390
4.3. L'apport chrétien : le pèlerinage de soi à l'autre ou la compréhension johannique des <i>Upanishad</i>	392
4.3.1 Le propre du mystère chrétien - Un appel et un dépassement	393
4.3.2 La compréhension johannique des <i>Upanishad</i>	395
4.3.3 Les thèmes fondamentaux johanniques	396
4.3.4 Le <i>Sat-cit-ānanda</i> (<i>saccidānanda</i>) : intuition hindoue et résonnance chrétienne	398
4.3.5 Le mystère final au sein de l' <i>advaita</i>	401
4.4. Évaluation critique	403
Conclusion	416
CONCLUSION : BILAN ET REMARQUES FINALES	419
BIBLIOGRAPHIE	433
1. Écrits de Henri Le Saux	433
A. Livres de Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda	433
B. Articles de Henri Le Saux	437
C. Textes non publiés de Henri Le Saux	441
D. Textes de Henri Le Saux de date incertaine	443
2. Études sur Henri Le Saux	444
3. Articles sur Henri Le Saux dans revues et livres	445
4. Recension des livres	452
5. Thèses publiées	453
6. Thèses non-publiées	454
7. Vidéo	454
8. Ouvrages cités	454
9. Ouvrages consultés	461
ANNEXE A : TRANSLITTÉRATION DES TERMES SANSKRITS	A-1

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il est de ces êtres d'exception qui sont comme donnés à l'humanité pour témoigner, au niveau de leur existence, d'un très profond Mystère - celui de la Présence divine parmi nous. Ils sont comme chargés d'une mission - celle d'éveiller leurs semblables à cette Présence, à la fois Mystère de l'Être et de l'Amour infini. Ils sont comme porteurs d'un message - celui de partager leur expérience de vie, de recherches et de découvertes sous forme d'un enseignement et ainsi montrer la voie en vue de la découverte en et au-delà de soi de cette Présence - Mystère fondateur de la vie et des êtres : Trinité - *Saccidānanda*. Ils sont comme dépositaires d'un appel et d'une vocation - ceux d'indiquer le chemin vers le dialogue entre croyants¹ de religions diverses en vue de la prise de conscience de l'unité du genre humain. Ce sont les envoyés de Dieu en tant que prophètes et précurseurs pour leur époque et ce pour guider les humains sur la voie de la Vérité et de la vie. De cette race de témoins exceptionnels et radicaux, Henri Le Saux, moine bénédictin chrétien et *samnyāsīn* (renonçant) hindou, fait partie.

1. La problématique

Depuis les années '60, le monde comme l'Église ont connu et connaissent de grandes et profondes mutations, d'où le renouveau du christianisme enclenché par le

¹ Afin de ne pas alourdir le style de rédaction de cette thèse, nous emploierons certains termes dans leur sens inclusif en français, c'est-à-dire comprenant à la fois le masculin et le féminin. De plus, nous avons eu recours à la translittération officielle du sanscrit dans la plupart des cas. Pour faciliter la lecture, nous renvoyons à l'annexe à la fin du travail.

concile Vatican II. De plus, un changement d'attitude s'est opéré dans les relations externes de l'Église pendant la période post-conciliaire. Par ailleurs, une remise en question du cadre conceptuel de la compréhension de la foi chrétienne a aussi vu le jour avec l'émergence des théologies contextuelles d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie et la rencontre des autres religions. De là, la réalité du dialogue² s'est avérée une nécessité sinon une urgence tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église.

C'est dans ce cadre général qu'il faut situer l'oeuvre littéraire d'Henri Le Saux (1910-1973). Né le 30 août 1910 à Saint-Briac en Bretagne, France, H. Le Saux fait son entrée à l'Abbaye bénédictine de Sainte-Anne-de-Kergonan (Bretagne) le 15 octobre 1929. En 1931, il y fait profession et est ordonné prêtre en 1935. Le 15 août 1948, c'est l'arrivée tant désirée aux Indes, après quinze ans d'attente. Il y mène alors une existence inédite de *samnyāsin* (renonçant) de 1948 à 1973 tout en restant profondément chrétien. En 1950, il prend le nom hindou d'Abhishiktesvarānanda et sera plus connu sous celui de Swāmī Abhishiktānanda. Il s'avère être ainsi un homme-pont entre deux cultures, deux religions et deux sensibilités très différentes.

Prenant note de la reconnaissance par Vatican II de la dimension universelle du salut offert à tout être humain quelle que soit sa conviction religieuse ou philosophique,

² On doit rappeler ces paroles de PAUL VI dans *Ecclesiam suam* (6 août 1964) où il engage l'Église sur la voie du dialogue : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole; l'Église se fait message; l'Église se fait conversation ». Voir *La documentation catholique*, 1431 (1964), colonne 1091.

il entérine le fait du pluralisme religieux³ (rejetant ainsi la théologie de l'exclusivisme et se distançant de l'inclusivisme religieux). Car, pour lui, c'est ce respect du pluralisme religieux (faisant plein droit aux autres traditions spirituelles) qui est à même de tenir compte de la diversité culturelle du monde et d'aider l'humanité, coincée dans la crise spirituelle actuelle, à se dégager de l'impasse.

Dès lors, l'Église se doit d'adapter⁴ sa mission à la diversité des contextes humains. D'où l'urgence d'une inculturation⁵ de l'Évangile aux valeurs ambiantes. Car l'emprunt aux domaines artistique et folklorique ne permet qu'une adaptation extérieure et superficielle. Il en va de même pour les adaptations liturgiques et pastorales qui ne se contenteraient que d'une réflexion théologique.

Ainsi, pour Henri Le Saux, il faut aller beaucoup plus loin et se rendre au niveau même de « la vie mystique de l'homme au centre le plus intérieur de son âme, là où, dans

³ Cette question de l'exclusivisme et de l'inclusivisme et du pluralisme liée à la notion du salut est à la base d'un des grands débats théologiques actuels en théologie des religions quant à savoir si la prétention chrétienne à l'exclusivité et à la normativité du salut en Jésus-Christ est fondée.

⁴ De nos jours, on parle davantage d'inculturation plutôt que d'adaptation qui connote trop l'idée d'un ajustement superficiel.

⁵ L'inculturation est un processus d'incarnation de l'Évangile dans les cultures par lequel l'Église introduit le message du Christ dans un contexte socio-culturel l'invitant ainsi à croître selon ses valeurs et richesses propres qui sont conciliables avec l'Évangile. L'inculturation implique la croissance et l'enrichissement mutuel du fait de la rencontre entre l'Évangile et tout milieu socio-culturel. Voir « La foi et l'inculturation ». Document de la Commission théologique internationale, dans *La documentation catholique*, 1980 (1989), p. 281-289.

la foi, il goûte déjà d'une certaine manière à la présence de Dieu »⁶. Ceci est d'autant plus fondamental, parce qu'elle concerne la mise en oeuvre de la catholicité et de l'universalité de la foi qui doit, ainsi, se baser sur l'expérience spirituelle des croyants. C'est là une des préoccupations de notre auteur.

Souci de contextualisation et donc, de catholicisation là où l'Église rencontre un nouveau milieu culturel ou spirituel. Ce processus de nouvelle naissance est aussi et surtout un grand défi à la théologie et à la spiritualité occidentales et à l'Église. En effet, comment peuvent-elles accueillir et intégrer la sagesse spirituelle des autres religions comme don de l'Esprit qui souffle où Il veut ? Comment l'Église peut-elle être fidèle à l'universalité de sa mission, telle qu'exprimée dans le Nouveau Testament⁷ ?

De là, Henri Le Saux va souligner ce qu'il pense être la tâche particulière de l'Église, c'est-à-dire de « promouvoir en tout lieu et dans quelque contexte de civilisations que ce soit l'éveil à Dieu de chaque être humain »⁸. D'où la mission essentielle, pour l'Église, de chercher à guider les humains (et non à leur offrir ou à leur imposer de façon autoritaire sa version et sa compréhension du mystère) à partir de leur propre milieu vers

⁶ Voir Henri LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Centurion, 1991, p. 23.

⁷ Voir Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47; Ac 1,8.

⁸ Voir LE SAUX, *Sagesse*, 1991, p. 23.

un éveil authentique qui n'est qu'une conversion (*metanoia*) au plus profond de leur être. Il en va du service même de la vérité.

Ce service de la vérité ne peut d'ailleurs se situer qu'au plan « d'un dialogue permanent à divers niveaux⁹ entre hommes de fois et de cultures différentes ». Si tout dialogue doit s'articuler sur l'ouverture du coeur, l'accueil, le respect, la réciprocité entre partenaires, il n'en trouve pas moins son fondement dans « la vie intérieure en l'Esprit » ou dans « une réelle expérience spirituelle en profondeur »¹⁰. Car au-delà du dialogue extérieur, Henri Le Saux veut surtout « promouvoir le dialogue intérieur ». Telles sont la perspective et le souci qui président à son oeuvre théologique.

Il croit ainsi que c'est l'expérience spirituelle et le témoignage existentiel qui sont les bases de tout dialogue et de toute rencontre en profondeur entre l'Évangile et l'Église d'une part et les cultures et les autres religions d'autre part. De là son effort constant dans la proposition d'une approche intérieure aux problèmes théologiques soulevés par le dialogue et la rencontre des autres religions.

⁹ On dénote quatre formes de dialogue interreligieux, notamment le dialogue de la vie, des oeuvres, des échanges théologiques et de l'expérience religieuse.

¹⁰ C'est là la spécificité d'Henri Le Saux par rapport au dialogue qui doit être intérieur et mené au niveau du coeur avant tout, c'est qu'on peut qualifier de dialogue intrareligieux. Voir *Sagesse*, (1991), p. 24; et *La montée du fond du coeur : le journal intime du moine chrétien - Sannyāsī hindou. 1948-1973*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. 185.

Ce qu'il apporte de nouveau comme approche au débat théologique sur le dialogue, c'est « d'indiquer un chemin vers le lieu authentique de toute rencontre : la « crypte du coeur » (*guhā*) d'où surgissent, comme de leur source, toutes les grandes expériences de l'Esprit »¹¹. Ceci revient à dire que toute rencontre doit s'effectuer sur la base expérientielle du Mystère de la Présence qui, pour Henri Le Saux, constitue le fondement théologique du dialogue.

C'est là que se situe, selon nous, sa contribution à une éventuelle ouverture du débat théologique et à une rencontre authentique et en vérité des spiritualités et religions, notamment entre le christianisme et l'hindouisme¹². Si ses propositions n'ont « qu'un caractère d'introduction », elles n'en sont pas moins le fruit de son expérience personnelle « à partir d'une symbiose intérieure, vécue au fond du coeur humain, entre l'expérience advaitine de la conscience du Soi et la contemplation de la Sainte Trinité »¹³.

Pour lui, en effet, le lieu de toute solution de l'antinomie entre l'hindouisme (non-dualité - unité) et le christianisme (distinction - communion) reste l'expérience humaine de l'Esprit. D'où son objectif d'enraciner la théologie dans l'expérience du soi au lieu de

¹¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 24-25.

¹² Voir Henri LE SAUX, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966.

¹³ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 25-26.

proposer de nouveaux *theologoumena* ou énoncés théologiques sur les mystères de la foi chrétienne comme s'il s'agissait de purs concepts.

Il lance ainsi un appel à revoir le lieu théologique et à adopter une nouvelle manière de théologiser. Ce qui revient à dire qu'un renouvellement des méthodes théologiques s'avère être une nécessité. C'est là un enjeu important, car il y va de l'avenir même de la vie de l'Église, du message de l'Évangile et du témoignage chrétien à transmettre par le dialogue.

De par sa vie de pionnier et son oeuvre, Henri Le Saux transmet donc un message essentiel. Selon lui, c'est par le dialogue intrareligieux¹⁴, vécu aux niveau existentiel (du coeur) et expérientiel (de la rencontre), qu'il est possible de « tenir, même si en tension extrême, ces deux formes [chrétienne et hindoue] d'une unique « foi » »¹⁵, enracinée dans le Mystère de la Présence. Il pose, par là même, un jalon pour le dialogue en profondeur entre les spiritualités chrétienne et hindoue au palier même de leur fondement commun¹⁶. Ses écrits ont ainsi une portée certaine et sont d'une réelle actualité tant au plan de la

¹⁴ C'est ce dialogue intérieur mené, au-delà du dialogue extérieur, au fond du coeur humain où l'humain s'éveillant à lui-même s'éveille à Dieu, à la source de toutes choses, à travers une expérience spirituelle en profondeur. Il a lui-même vécu « l'angoisse des Upanishads et de l'Évangile dans un même coeur ». Voir LE SAUX, *Journal*, p. 277.

¹⁵ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 14.

¹⁶ Ce fondement commun, Mystère foncier à la base des deux spiritualités, c'est ce qu'Henri Le Saux nomme le Mystère de la Présence.

spiritualité qu'au niveau du dialogue inter-religieux et qu'au palier de la théologie des religions.

2. État de la question

Un état de la question nous fait prendre conscience que la vie, l'expérience, la réflexion et la recherche d'Henri Le Saux se situent dans un milieu particulier, celui d'un contexte religieux à la fois chrétien et hindou qui le marquera profondément. Il entre ainsi en dialogue avec la mosaïque religieuse indienne, surtout avec le brahmanisme védique.

Durant les dernières années de sa vie, il s'intéresse cependant à la religiosité *ādivāsī*, spiritualité animiste antique de l'Inde du Nord. C'est ainsi qu'il découvre la profonde religiosité de l'âme indienne, ancrée dans les religions primordiales des Indes, révélatrices des archétypes de l'âme humaine.

Il est, au fait, confronté avec la couche « hindoue » de l'ancienne religion védique, vieille de quinze siècles d'avant la venue du Christ. C'est ce substrat qu'on nomme de façon générique l'hindouisme (invention occidentale) qui recouvre toute une multitude de croyances, de formes de dévotion, de spiritualité et d'ascèse et de courants de pensée. À l'intérieur de ces grandes traditions telles le sivaïsme, le vishnouïsme et le tantrisme, entre autres, on peut encore recouper des confessions, des lignées et des castes. Et c'est le Vedānta [(ou fin des Veda), partant des *Upanishad* (textes spéculatifs des Veda)],

comme l'un des plus anciens systèmes philosophiques de cette sagesse indienne, qui va instruire et inspirer notre auteur dans sa recherche.

De plus, il se rattache, en Inde, au monde des renonçants et plus particulièrement à la catégorie des ascètes (*sādhū*). Ces derniers, après une initiation par un *guru* (maître spirituel), mènent une vie itinérante ou érémitique, parfois alternant les deux types de vie. Ses contacts se limitent, ainsi, au milieu monastique védantin. Il est profondément marqué par sa rencontre avec Śrī Ramana Maharsi¹⁷ (1879-1950), sage hautement vénéré de la mystique advaitine. C'est toutefois Śrī Gñānānanda¹⁸, grand sage advaitin, qu'il aura pour maître spirituel.

C'est à l'école de ces maîtres de la spiritualité hindoue, basée sur la doctrine de la non-dualité (ou intuition de l'*advaita*) qu'Henri Le Saux va se former. Au fait, l'*advaita* deviendra le centre de son existence et la base de son expérience, à un point tel qu'il se considérera un advaitin hindou tout en restant profondément chrétien¹⁹ jusqu'à la fin de sa vie. Il aura comme toile de fond de sa pensée et de sa recherche l'approche

¹⁷ Voir Henri LE SAUX, *Souvenirs d'Arunāchala. Récit d'un ermite chrétien en terre hindoue*. Paris, Épi éditeurs, 1978.

¹⁸ Voir Henri LE SAUX, *Gñānānanda, un maître spirituel du pays Tamoul*, Chambéry, Présence, 1970, p. 24-25.

¹⁹ Ainsi en 1973, il écrivait à propos du Christ : « Yet I am well aware that he is the most inward mystery of which the Resurrection has caused all forms to explode ». Voir James STUART, *Abhishiktānanda. His Life Told Through His Letters*, Delhi, I.S.P.C.K., 1989, p. 353.

philosophique de l'*advaita* de Śankara²⁰ et, vers la fin de sa vie, celle du sivaïsme du Kashmir avec sa notion positive de la *Śakti* (énergie divine). C'est là que se situe le lieu de son dialogue existentiel et expérientiel avec l'hindouisme.

L'autre interlocuteur de son dialogue était le christianisme par le biais de l'Église catholique de l'Inde, autre vraie mosaïque de par sa diversité historique, culturelle et rituelle. L'Église « romaine » restera, toutefois, au centre de son existence et de ses réflexions. Ayant et vivant une vocation profondément ecclésiale, il demeurera toujours un homme d'Église au regard critique cependant. Ainsi, Henri Le Saux s'inscrit dans la tradition de certains pionniers qui se disent être de double appartenance religieuse « hindoue-chrétienne »²¹.

Mais sa vie comme sa recherche sont largement liées à l'évolution de la conscience ecclésiale de l'Église indienne, caractérisée par l'influence du colonialisme, l'indépendance théologique et la recherche d'un pluralisme religieux. Tout ceci s'avère important, car il constitue l'arrière-fond de la réflexion théologique de notre auteur.

²⁰ Philosophe et mystique de la non-dualité (*advaita*), représentant le plus important du *Vedānta* (VIII^e siècle - A.D. 788-820).

²¹ C'est à Krishna Mohan Banerjea (1813-1885) un brahmane converti au christianisme et devenu pasteur protestant, qu'Henri Le Saux a emprunté l'expression « hindou-chrétien » pour souligner son identité d'hindou et de chrétien.

Il est ainsi pris lui aussi par le conflit propre aux chrétiens de l'Inde d'alors, celui des deux fidélités entre l'identité indienne liée au nationalisme et celle de l'identité chrétienne liée à l'Occident. De là, l'effort de certaines « concessions » par l'Église à l'adaptation du christianisme à la culture indienne. Par ailleurs montrer de l'intérêt pour le polythéisme et la spiritualité hindoue était alors mal venu dans les milieux ecclésiastiques.

Dans ce contexte de suspicion, Henri Le Saux essaie par ses écrits de faire prendre conscience à l'Église indienne que son indianisation ne peut que lui être bénéfique. Il s'efforce de plus de faire comprendre que la vénération de la *mūrti* (image ou statue d'une divinité) n'est pas forcément de l'idolâtrie. Il s'efforce de souligner les valeurs spirituelles authentiques de l'hindouisme comme possible *praeparatio evangelica* (préparation à l'accueil de l'Évangile) et à indiquer l'âme *naturaliter christiana* (naturellement chrétienne) de l'hindou.

Ses théories de conciliation, Henri Le Saux n'a pas seulement le courage de les proposer mais surtout l'audace de les vivre non sans angoisse cependant. Car il doit mener un combat spirituel intense au niveau de ses convictions chrétiennes personnelles. De plus, il doit faire face à une certaine incompréhension de la part des milieux ecclésiastiques plus préoccupés par les thèmes de supériorité chrétienne, de l'unicité du christianisme et de la peur du syncrétisme, utilisée d'ailleurs comme raison pour prévenir contre le danger du dialogue interreligieux.

Déchiré entre son amour pour l'Église et ses convictions par rapport à l'hindouisme, Henri Le Saux vivra pendant cette première étape de son existence en Inde, le drame de sa vie. Cependant les choses évoluent avec le Concile Vatican II (1962-1965), confirmé par le « All India Seminar on the Church in India Today » en 1969. Ce dernier reconnaît que l'hindouisme, comme une religion authentique, est porteuse du salut. De plus, la rencontre entre les deux religions est considérée comme pouvant conduire à une relation positive et bénéfique. Notre auteur se sent, ainsi, confirmé dans sa vocation de *samnyāsīn* (renonçant) dans l'Église.

On assistera, désormais, à une approche nouvelle face aux autres religions, considérées aussi comme voies de salut. La méfiance fera place à la tolérance et la religion ne sera plus prise comme prétexte pour empêcher la collaboration entre les humains. Ainsi des rencontres se tiendront entre théologiens et spirituels des diverses dénominations chrétiennes, mais aussi entre chrétiens et hindous intéressés au dialogue en profondeur entre hindouisme et christianisme. Henri Le Saux, à sa deuxième étape indienne, sera d'ailleurs l'un de ces pionniers du dialogue²². Il est à noter toutefois que des limites se font sentir quant à l'élaboration d'une théologie indienne et hindoue-chrétienne et à la réalisation de l'indigénisation du christianisme par défaut de fondement et de

²² En effet, Henri Le Saux a participé activement à des rencontres entre théologiens et spirituels de confessions chrétiennes diverses intéressées au dialogue entre l'hindouisme et le christianisme. Voir STUART, *Letters*, p. 122, 127, 129, 144, 150, 154, 161, 169, 170, 176. Ces expériences de dialogue sont à la base de son texte *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*.

langage théologiques adéquats. Rome, fidèle à elle-même, intervient aussi pour freiner les choses afin de sauvegarder l'identité chrétienne-romaine.

Rendu à la troisième et dernière étape de son périple indien, Henri Le Saux, face aux essais d'adaptation liturgique, insiste sur la conversion de l'Église en lui lançant un appel à l'intériorisation. C'est là sa contribution personnelle et originale au débat théologique d'alors. En effet, selon lui, toute symbiose doit d'abord s'effectuer au niveau du cœur à partir d'une expérience personnelle d'intériorisation de l'Absolu en soi ou, en d'autres termes, celle de la Présence dans le moi profond.

Cette démarche spirituelle doit s'effectuer à partir de la question primordiale : qui est à l'origine de tout ? Interrogation qui en appelle une autre : qui suis-je ? Question tout aussi fondamentale pour qui veut cheminer vers l'éveil au réel. À ce double questionnement existentiel, à l'origine de toute recherche spirituelle, Henri Le Saux répond que

la Présence c'est l'être - *Shekinah* [hébreu : la présence mystérieuse de Dieu dans le monde] entre dans la Présence - entre dans l'être. Il n'est plus alors que la Présence [...] La Présence, c'est le nom de l'être [...] Et en la Présence, je suis enfin présent à moi-même. Vivre dans le présent, c'est vivre en la Présence, en l'être.²³

Réaliser ce Mystère de la Présence en soi, c'est donc vivre l'expérience fondamentale de Dieu comme l'Au-delà, l'Au-dedans ou le Tout en tous. C'est le Mystère

²³ Voir LE SAUX, *Journal*, p. 198.

divin de l'Immanence - Transcendance biblique ou celui du Réel en soi upanishadique. C'est cet éveil au mystère du « JE SUIS » (de l'être) éternel et absolu comme fondement de celui du «je suis» contingent qu'Henri Le Saux veut promouvoir.

On ne peut passer sous silence le fait inédit qu'Henri Le Saux a lui-même vécu cette expérience religieuse unique, sinon exceptionnelle, de La Présence « dans un même cœur » du Mystère de l'Évangile et des *Upanishad*. S'inscrivant, ainsi, dans le courant de vie contemplative de l'Inde d'aujourd'hui, il ne pouvait ignorer ces deux traditions spirituelles qui renvoient à la fois au Réel et à l'humain et au dialogue entre ces derniers. De là, la question centrale pour lui d'une possible rencontre et symbiose de la sagesse hindoue et de la foi chrétienne.

D'où la trame de sa nouvelle recherche théologique et de sa quête spirituelle unique, axées sur la nécessité du dialogue au niveau du cœur même des deux spiritualités²⁴, c'est-à-dire l'*advaita* (pour l'hindouisme) et le « JE SUIS » biblique (pour le christianisme). Car le mystère de l'Absolu défini comme la Présence reste la préoccupation centrale de toute sa vie de même que la rencontre par l'humain de ce Mystère fondateur de son identité. Mais l'être humain, très souvent étranger à lui-même, en est-il capable ? Même l'Église, dont c'est la mission essentielle, pourtant, semble être loin du compte ! Constat d'échec donc, sinon de crise !

²⁴ C'est là la base de la problématique de sa recherche théologique. Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 11-12.

Et vingt-cinq ans durant, de 1948 à 1973, Henri Le Saux, conscient d'être porteur d'un message, va se mettre à la tâche : celle de l'éveil au moyen d'une intériorisation de l'humain et du chrétien au Mystère de la Présence, source et base de rencontre parce que Mystère essentiel de l'être. D'où son appel constant au dialogue à travers toute son oeuvre, mais plus particulièrement dans son *Journal*²⁵. Ce texte-témoignage de sa vie en Inde contient le fil conducteur de sa pensée et traduit l'être même de notre auteur.

En effet, on y découvre sa préoccupation constante quant à l'importance de la rencontre en profondeur des religions et des spiritualités et du dialogue hindou-chrétien. Ce sont là des convictions venant de sa praxis même et des réflexions découlant de son expérience vécue en profondeur et de sa volonté de s'incarner dans deux traditions religieuses²⁶. Son exemple est important parce qu'il traduit l'effort d'un chrétien qui, captivé par la vérité, va au-delà de ses frontières chrétiennes pour essayer de faire la synthèse de deux traditions sans abjurer sa foi initiale. C'est là que se trouvent la marque et l'actualité du message d'Henri Le Saux quant au dialogue intrareligieux présidant à tout dialogue interreligieux.

Son prophétisme se situe dans ce processus de conversion sans rupture que constitue cette rencontre de l'expérience chrétienne et de l'expérience advaitine dans un même coeur. Voilà l'originalité et la valeur paradigmatique de cette expérience du dialogue

²⁵ Voir LE SAUX, *Journal*, entre autres, p. 279.

²⁶ Voir STUART, *Letters*, p. 91-92, 98-99; surtout, p. 207.

intériorisé vécu par notre auteur au coeur même des spiritualités hindoue et chrétienne. Il a ainsi su être un homme-pont entre la frontière de deux grandes religions qu'il a essayé d'expérimenter de manière existentielle au niveau de leur mystère fondamental : l'*advaita* (non-dualité) et la Trinité. Il est le spirituel aux deux amours et le témoin de cette double expérience spirituelle, articulée au tour du Mystère de la Présence. D'où l'importance de cette présente étude sur Henri Le Saux !

Ainsi, après avoir passé en revue l'ensemble de l'oeuvre publiée de notre auteur, c'est-à-dire son journal, ses lettres et ses livres, je me suis rendu compte que cet authentique chercheur d'Absolu à la vocation et au message prophétiques méritait d'être mieux connu, d'où la motivation pour cette présente recherche au palier même où l'hindouisme et le christianisme peuvent se rencontrer pour dialoguer et mieux comprendre leur mystère foncier commun - celui de la Présence ou de l'Être ou encore de l'Absolu. Sa pensée comme le témoignage tant de son existence que de son expérience peuvent constituer un apport certain et sont d'une actualité de tout premier plan à la fois dans le domaine de la spiritualité, du dialogue des cultures et des religions et de la théologie des religions.

3. Hypothèse de travail et résultats prévus

Cette thèse se propose donc de présenter Henri Le Saux et le Mystère de la Présence, thème, à notre avis, central à la fois dans l'expérience et les écrits de notre

auteur. Elle partira de l'hypothèse que la Présence constitue l'expérience essentielle de fond dans sa perception du mystère de l'Absolu. Ce Mystère de la Présence peut constituer, selon lui, un fond commun du christianisme (Trinité) et de l'hindouisme (*advaita*). Cette intuition de base, fruit de sa recherche spirituelle et de son expérience, a de fait des implications importantes pour la spiritualité, la théologie et le dialogue interreligieux.

Cette dissertation s'efforcera donc de répondre à quatre grandes questions qui vont ainsi présider et articuler les quatre chapitres de la thèse. Elles sont les suivantes : (1) Est-il possible de vivre une expérience spirituelle de la Présence divine dans et au-delà des frontières de deux religions différentes ? En d'autres termes, est-il possible d'avoir une double ou multiple appartenance religieuse, au niveau du coeur, qui ait valeur de témoignage authentique de la présence de l'Esprit de Dieu dans et au-delà des frontières institutionnelles des religions ? (2) De quelle Présence s'agit-il et quelles sont les implications pour la vie spirituelle des croyants, la théologie, la rencontre et le dialogue entre hindouisme et christianisme ? En d'autres termes, à quoi renvoie le mot « Présence » pour l'hindouisme et le christianisme et parlons-nous de la même Réalité divine ? (3) Une rencontre est-elle alors possible entre les traditions religieuses hindoue et chrétienne ? Chrétiens et hindous peuvent-ils se reconnaître en la Présence en tant que palier commun de ce qui constitue leur fondement et leur principe spirituels : l'*advaita - ekatvam* (ou non-dualité et unité absolues en Dieu) et la Trinité qui fait droit à la distinction et à la communion en Dieu ? (4) Comment alors réaliser un tel dialogue et une telle rencontre ?

Le dialogue en vérité et la rencontre authentique sont-ils possibles avec les tenants d'autres religions tout en faisant droit à la mission et à la vocation d'évangélisation et à l'articulation entre l'échange de la parole et l'annonce du message ? Tout ceci revient à souligner l'importance de l'expérience et du témoignage spirituels dans l'existence, de la vie spirituelle, de la connaissance spirituelle et du dialogue en tant que mission découlant d'une vocation spirituelle.

4. Revue des publications scientifiques sur H. Le Saux

Les écrits d'Henri Le Saux ont fait l'objet, à notre connaissance, de cinq thèses doctorales. Le premier travail (1979) a été le fait de E. Vattakuzhy et portait sur le thème du *Samnyāsa*²⁷ (renonçant hindou-chrétien) chez Henri Le Saux. L'auteur a essayé d'offrir quelques points de repères en vue d'une inculturation de la vie consacrée en Inde à partir de la vie et de l'expérience d'Henri Le Saux. La deuxième thèse (1987) est celle de Roger Earl Spence qui mène une étude comparative sur le thème de l'intériorité chez Henri Le Saux et Ken Wilber²⁸. La troisième étude (1987) a été menée par R. Yesurathnam et renvoie à l'examen de la théologie dialogique d'Henri Le Saux²⁹. La quatrième recherche

²⁷ Emmanuel VATTAKUZHAY, *Indian Christian Sannyāsa and Swāmī Abhishiktānanda*, [Doctoral dissertation, Rome, Gregorian University], Bangalore, Theological Publication in India, 1981, 224 p.

²⁸ Roger Earl SPENCE, *Interiority in the Works of Abhishiktānanda and Ken Wilber*, [Doctoral dissertation, Graduate Theological Union], 1987, 246 p.

²⁹ R. YESURATHNAM, *An Examination of Swāmī Abhishiktānanda's Dialogical Theology*. [Doctoral dissertation, Serampore University]. (Thèse non publiée).

(1989) qui est celle de Catherine Cornille³⁰, traite des réalités du *guru* et des *āshrams* dans le contexte catholique indien. Elle ne porte toutefois que partiellement sur la christologie d'Henri Le Saux basée sur la notion du *guru* attribué au Christ comme maître spirituel suprême. C'est une étude sur l'ambiguïté et l'opportunité de l'inculturation en Inde. La cinquième dissertation (1991), qui est l'oeuvre de A. Kalliath³¹, est une analyse critique de l'expérience religieuse d'Henri Le Saux dans le contexte hindou-chrétien de l'Église en Inde à partir du thème de l'éveil.

Toutes ces études, menées en anglais, dont trois par des Indiens et une par une Européenne ne concernent que le contexte ecclésial indien et la réalité hindoue-chrétienne de l'Inde. Le dernier travail, fait par un Occidental, ne se contente que d'une étude comparative entre H. Le Saux et K. Wilber sur leurs critiques de l'Église occidentale, leur compréhension du thème de l'intériorité et leurs modèles du développement et de la croissance de la conscience chez l'individu.

³⁰ Catherine CORNILLE, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation*. [Doctoral dissertation, Université catholique de Louvain], Louvain, Peeters Press, 1991, VI-214 p.

³¹ Antony KALLIATH, *Self-Awakening, an Analytico-Critical Study of the Religious Experience of Swāmī Abhishiktānanda (Dom Henri Le Saux O.S.B.) In the context of Hindu-Christian Meeting*, [Doctoral dissertation], Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 419 p. Cette thèse a été publiée sous le titre de *The Word in the Cave. A Study on Abhishiktānanda*, New Delhi, Inter-cultural Publications, 1995. L'auteur traite du thème de la présence en partie dans le cadre de son chapitre 5 sur l'éveil à soi en tant que base pour la rencontre entre christianisme et hindouisme.

Mais aucune de ces recherches ne semble souligner avec force cette caractéristique somme toute centrale chez Henri Le Saux, c'est-à-dire sa préoccupation pour le mystère de la Présence - mystère de l'être et de l'Absolu dans la perspective d'une rencontre de l'*advaita* (non-dualité upanishadique) et du « JE SUIS » (biblique) au niveau profond du coeur humain. De là, la question qui va présider à cette présente recherche : En quoi ce mystère de l'Absolu, comme préoccupation centrale d'Henri Le Saux, sert-il de fondement à une rencontre authentique et en vérité entre l'hindouisme et le christianisme au niveau de la spiritualité ?

Après une première étude des écrits publiés de notre auteur, notre hypothèse est qu'il répond à cette interrogation en nommant et en identifiant ce mystère de l'Absolu comme le Mystère de la Présence. Cette intuition de base, fruit de son expérience personnelle, constitue pour Henri Le Saux le fondement de la rencontre entre l'hindouisme et le christianisme et ce, au coeur même de ces deux grandes spiritualités, c'est-à-dire l'*advaita* et la Trinité.

Nous croyons comprendre que cette notion de Présence a des implications certaines pour la recherche théologique quant à la valeur de l'expérience spirituelle vécue au niveau d'une intériorité existentielle. Elle met en lumière la compréhension même du Mystère divin et constitue le lieu de la rencontre et du dialogue des spiritualités. Elle peut être le jalon pour une théologie (trinitaire) des religions à partir des catégories hindoues,

et pour une spiritualité basée sur l'éveil au Mystère de la Présence en soi et au-delà de soi.

5. Originalité de la recherche

Quant à l'originalité du travail, je pense, qu'à la suite de l'hypothèse, on peut la situer sur trois plans. En premier lieu, il partira de l'expérience personnelle d'Henri Le Saux du Mystère de la Présence pour proposer ce que notre auteur pense être un point de rencontre (au-delà des concepts) où le dialogue peut s'effectuer entre le christianisme et l'hindouisme. En deuxième instance, le dialogue et la rencontre sont envisagés dans une nouvelle perspective : celle de la *guhā* ou la crypte du cœur. C'est le primat de l'intériorisation qui est ainsi affirmé. Tout dialogue extérieur doit partir d'un dialogue intériorisé. Tout dialogue interreligieux trouve son fondement dans le dialogue intrareligieux entre l'humain et le divin au palier de la crypte du cœur en tant que lieu de la Présence. Ce qui ouvre la voie pour une spiritualité nouvelle de la Présence axée sur l'intériorisation et la contemplation. Chercheur d'Absolu, Henri Le Saux n'est ni théologien, ni philosophe, ni théoricien. Il ne fait que traduire son expérience personnelle et originale de deux traditions spirituelles afin d'informer l'Église et d'éveiller les humains à leur mystère foncier : la Présence divine non duelle en eux-mêmes et au-delà d'eux. Enfin, en troisième ressort, ce projet de dissertation s'avère être d'actualité parce que touchant à une spiritualité d'intériorisation et d'éveil. Il renvoie aussi à la mission de l'Église qui se

doit d'être attentive au dialogue du salut et à la rencontre si elle se veut fidèle à son devoir d'évangélisation et à sa vocation de catholicité.

6. Méthodologie de la recherche

La méthode de travail utilisée pour mener cette recherche s'articule autour de trois axes. Premièrement, nous avons procédé à une identification du thème de la Présence. La première étape de lecture du journal, des lettres et des livres d'Henri Le Saux a aidé à présenter la problématique ici exposée. Le thème de la Présence se trouve un peu partout dans la vingtaine de textes et la cinquantaine d'articles publiés de son vivant et après sa mort, sans compter les vingt-huit textes non publiés et quatre textes de date incertaine. Il a fallu donc le repérer et le dégager et en présenter toute l'articulation.

Cependant lors de l'étude du corpus théologique publié de notre auteur, nous avons retenu des livres huit sources principales : *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité* (1965) et la réédition de 1991, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*; *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (1966); *Éveil à soi, éveil à Dieu : essai sur la prière* (1971); *Initiation à la spiritualité des Upanishads : « Vers l'autre rive »* (1979); *Intériorité et révélation : essais théologiques* (1982); *La montée du fond du coeur : le journal intime du moine chrétien - sannyāsī hindou. 1948-1973* (1986); *Lettres d'un sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié* (1999) et *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement*

spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres (1999), par James Stuart, disponible au Canada qu'en mai 2000, traduction du titre original : *Swāmī Abhishiktānanda, His Life Told Through His Letters* (1989).

Nous avons opté pour les textes écrits en français parce que ce sont des originaux écrits dans la langue maternelle de l'auteur, sauf *Éveil à soi - éveil à Dieu* qui est la révision d'un texte publié à l'origine en anglais (voir Bibliographie 1. A. 12). Quant aux lettres d'Henri Le Saux, elles sont publiées en anglais (1989) et en français (1999) et elles sont indispensables pour notre étude. Nous avons jugé nécessaire d'utiliser celles envoyées à son chargé d'affaires, Joseph Lemarié, *Lettres d'un sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié* (1999) et celles venant de son compagnon de vie, Jules Monchanin, *Lettres au Père Le Saux 1947-1957* (1995) de même que celles à ses amis dans *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres* (1999) par James Stuart.

Car si ces textes sont orientés en général vers le public, surtout les chrétiens d'Occident; ses lettres visent un autre auditoire, c'est-à-dire ses amis et sa famille. Le *Journal*, lui, est le lieu du dialogue intérieur qu'il entretient avec lui-même.

Nous avons aussi cru bon de consulter quelques articles dont deux sont publiés dans *Les yeux de lumière : écrits spirituels*³² (1979). Les trois autres retenus sont : « An Approach to Hindu Spirituality » (1969)³³; « The Spiritual Journey of Henri Le Saux - Abhishiktānanda » (1983) et « Cheminement spirituel d'Henri Le Saux. Textes inédits »³⁴.

Après l'engrangement de données, la deuxième partie du travail a consisté à étudier la compréhension du thème de la Présence chez Henri Le Saux, à voir les articulations et le sens de cette notion de Présence chez notre auteur. D'où l'importance de situer les paramètres et limites de cette dissertation. Nous n'étudierons ni la théologie chrétienne ni la théologie hindoue de la Présence qui peuvent constituer l'objet de deux autres thèses. Nous ne présenterons pas la théologie des religions de notre auteur car elle a déjà été exposée par certains, notamment A. Kalliath, P. de Briey, A. Gozier, J. Dupuis et d'autres.

³² Voir Henri LE SAUX, *Les yeux de lumière : écrits spirituels*, présenté par André GOZIER et Joseph LEMARIÉ, Paris, Centurion, 1979, de même que l'édition révisée et élargie : choix de textes présentés par A. GOZIER et J. LEMARIÉ et suivis de SWĀMĪJĪ, L'AMI, par C. Murray ROGERS, Paris, O.E.I.L., 1989, notamment, « L'expérience de Dieu dans les religions d'Extrême-Orient », (1979), p. 23-37, (1989), p. 25-38; et « La théologie de la présence comme une forme d'évangélisation dans le contexte des religions non chrétiennes », (1979), p. 51-66, (1989), p. 50-64.

³³ Voir « An Approach to Hindu Spirituality », dans *Clergy Review*, (London), LIV/3 (1969), p. 163-174.

³⁴ Voir Odette BAUMER-DESPEIGNE, « The Spiritual Journey of Henri Le Saux - Abhishiktānanda », dans *Cistercian Studies*, 4 (1983), p. 310-329 et « Cheminement spirituel d'Henri Le Saux. Textes inédits », dans *La vie spirituelle*, 144/691 (sept.-oct. 1990), p. 531-543. Il est à noter qu'Odette Baumer-Despeigne a connu personnellement l'auteur. Ces articles ont été retenus parce que traduisant bien l'itinéraire d'Henri Le Saux.

De même, nous ne ferons pas une étude comparative de la pensée d'Henri Le Saux, surtout de son thème de la Présence, avec celle d'autres théologiens. Nous essaierons de cerner ce thème et ses implications pour la théologie, la missiologie et la spiritualité, surtout pour le dialogue et la rencontre entre l'hindouisme et le christianisme. Nous tenterons, donc, de découvrir et de présenter les intuitions d'Henri Le Saux et de souligner le fil conducteur de sa pensée et de sa quête afin d'en montrer l'actualité pour aujourd'hui. Enfin, nous tenterons une évaluation critique de l'apport d'Henri Le Saux.

Nous n'étudierons pas non plus ses sources théologiques parce qu'Henri Le Saux n'est ni un théologien professionnel ni un théoricien intellectuel. Il écrit à partir de son expérience personnelle et son approche est surtout existentielle. Ce qu'il vise, c'est la communication du fruit de ses expériences à l'Église. Ce qu'il cherche à promouvoir c'est l'éveil des chrétiens à la nécessité d'un retour à la Source de leur mystère foncier et l'importance d'une intériorisation de leur foi.

Dans un premier temps, nous ferons, par le biais d'une lecture biographique, un bilan de l'expérience d'Henri Le Saux. Nous effectuerons une telle lecture dans la présentation de l'itinéraire spirituel de l'auteur au chapitre 1 de même que pour les autres chapitres. Nous pensons, en effet, qu'une telle approche est tout à fait appropriée si nous partons du constat que l'auteur fait, dans une de ses lettres (celle du 23.1.69) à O. Baumer, en référence à ses livres : « Tout est biographie, et rien ne l'est, tout vient de l'expérience de cette tension, mais tout a été repensé par le *mind*, dans le halo d'une

double culture. Le « Je » naturellement est littéraire »³⁵. Nous le ferons donc à partir de son *Journal*, vecteur libre de ses recherches, interrogations et découvertes mais aussi espace de dialogue avec lui-même pour libérer ses préoccupations et ses angoisses afin de les occulter. Nous passerons aussi en revue ses lettres³⁶ à son confident et chargé d'affaires, à son compagnon de vie et à ses amis. Nous essaierons, ainsi, de voir comment il répond à la question présidant à cette thèse : en quoi le Mystère de la Présence sert-il de fondement à une rencontre authentique entre hindouisme et christianisme ?

En second lieu, nous procéderons à une évaluation critique des implications théologiques de cette notion de Présence à travers la présentation et l'analyse de ses écrits. Nous le ferons par rapport à sa contribution quant à l'expérience spirituelle; au Mystère de la Présence; à la compréhension du Mystère divin comme Trinité et non-dualité selon des catégories nouvelles; et au dialogue et à la rencontre entre hindouisme et christianisme.

En troisième lieu enfin, nous traiterons de quelques interrogations que l'expérience et la position théologique d'Henri Le Saux soulèvent et ce, en lien avec la critique de

³⁵ STUART, *Le bénédictin*, p. 218.

³⁶ Henri LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié* (1999) et James STUART, *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres* (1999), traduction du titre original : *Swāmī Abhishiktānanda, His Life Told Through His Letters* (1986). L'œuvre de Jules Monchanin, *Lettres au Père Le Saux 1947-1957* (1995) a aussi été consulté pour cette partie de la thèse.

certain auteurs. Nous tenterons, par là même, de mettre en lumière les interpellations que notre auteur lance à la théologie et à l'Église et ainsi, de souligner son apport original au débat théologique quant à la question du dialogue.

Pour les autres chapitres, nous adopterons une approche à trois volets : identification des thèmes traités, notamment Présence, Trinité et dialogue; présentation et compréhension des données à partir de la sélection des écrits majeurs et pertinents de notre auteur de même que la contribution d'autres auteurs; et enfin, évaluation critique et interrogations face à l'apport de H. Le Saux. Ainsi pour le chapitre 2, nous avons opté pour *Éveil à soi, éveil à Dieu* qui contient l'enseignement de notre auteur sur la voie spirituelle à partir de la prise de conscience du Mystère de la Présence. Au chapitre 3, c'est *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine* (1991) qui a été privilégié et au chapitre 4, nous avons opté pour *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (1966) de même que pour l'article « The Depth Dimension of Religious Dialogue » (1981) et ce, afin de tenir compte de l'évolution de la pensée de l'auteur par rapport à la question du dialogue.

7. La démarche

Nous comptons ainsi mener notre réflexion à partir du plan qui suit. Dans un premier temps, nous présenterons l'itinéraire spirituel de H. Le Saux en tant que témoin de la Présence et précurseur du dialogue intrareligieux au chapitre 1. Puis, nous

articulerons le chapitre 2 autour du thème « le Mystère de la Présence et la voie de l'expérience spirituelle » selon H. Le Saux ». Ensuite, nous exposerons, au chapitre 3, la pensée trinitaire de notre auteur axée sur le *Saccidānanda* chrétien - Mystère de la Présence trinitaire. Enfin, nous traiterons de la question articulant dialogue et mission ou la contribution de H. Le Saux pour un dialogue en vérité au chapitre 4.

CHAPITRE 1 : L'ITINÉRAIRE SPIRITUEL D'HENRI LE SAUX : TÉMOIN DE LA PRÉSENCE ET PRÉCURSEUR DU DIALOGUE INTRARELIGIEUX

Introduction

Chez Henri Le Saux, tout part de l'expérience, son expérience personnelle de la rencontre entre Christianisme et Vedānta. Cette tension oriente son cheminement spirituel unique, axé sur ces deux voies religieuses. Car pour lui, « tout est biographie, tout vient de l'expérience de cette tension : la confrontation christianisme - vedānta qui est au centre de ma vie depuis les grottes d'Arunāchala, mais tout a été repensé par le " mind " (l'intelligence) dans le halo d'une double culture »¹. Expérience, tension, confrontation, double culture, rencontre : voilà des termes qui traduisent bien l'itinéraire spirituel d'H. Le Saux vers l'éveil à l'*advaita* ou non-dualité.

Au cours d'un tel cheminement, on assiste au franchissement du pont menant à l'Autre Rive, celle de l'Éternité. Mais, c'est aussi le pont reliant les deux prestigieuses spiritualités biblique et upanishadique. En effet, H. Le Saux montre la voie menant à la découverte du Réel, le Soi à la base même de soi, à partir des *Upanishad* dans une perspective chrétienne cependant. L'on assiste ainsi à un cheminement intérieur, au

¹ Voir Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Initiation à la spiritualité des Upanishads : « Vers l'Autre Rive »*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Sisteron, Editions Présence, 1979, p. 11. Il est à noter que l'excellente Introduction est d'Odette BAUMER-DESPEIGNE qui a connu personnellement H. Le Saux. Voir surtout James STUART, *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres*, Paris, Maisonneuve, 1999, p. 218.

niveau de la *guhā* - de la crypte du coeur où l'humain est convié à la rencontre de son propre mystère guidé par l'Esprit, le Mystère de l'Unité du Père et du Fils. C'est là seulement dans le silence de l'Esprit que Dieu peut être compris comme étant le Fond même du mystère de l'être.

À ce point, le pont de la connaissance est dès lors franchi de l'extériorité à l'intériorité. L'humain subit alors la « grande mort », celle de son ego pour se situer au niveau de la conscience du JE divin. C'est cet ÉVEIL² libérateur, qu'a vécu H. Le Saux et qu'il souhaite provoquer en nous, qui constitue l'enjeu de son cheminement. Comment faire pour parvenir à cette voie de libération spirituelle ? L'itinéraire spirituel d'Henri Le Saux témoigne d'une telle possibilité et se donne comme gage de réponse. En effet, privilégié de cette expérience fondamentale de plongée dans la vie du dedans, il nous indique la voie vers la Présence³ : Mystère upanishadique non-duel de l'Être et Mystère évangélique de l'ABBA - PATER.

² Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Les yeux de lumière. Écrits spirituels* présentés par André GOZIER et Joseph LEMARIÉ, Paris, Le Centurion, 1979; de même que la nouvelle édition de Paris, O.E.I.L., 1989. Nous comptons utiliser les deux éditions qui, par rapport à notre travail, se complètent sur certains points. Voir la partie II « Extraits de la correspondance du Père Le Saux - 1948 - 1973 », (1979), p.173, et, (1989), p. 168 : « une seule chose compte, c'est d'éveiller ». De plus, (1979), p. 184 et (1989), p. 180, on lit ceci : « Cette grâce d'éveil - retour à la vie est non pour moi mais pour autrui [...] pour annoncer la découverte du Graal, pour dire au monde : [...]. Regarde, il est au fond de toi, il est ce je même que tu prononces en chaque instant de ta vie consciente, [...]. Une vie désormais qui est au service de cet Éveil ».

³ Ce thème de la Présence sera étudié en profondeur au chapitre 2 de la thèse.

Nous essaierons dans ce premier chapitre de la thèse de parcourir les grandes étapes de l'itinéraire spirituel d'Henri Le Saux⁴. Pour ce faire, nous effectuerons une lecture biographique⁵ afin de montrer la préoccupation centrale de sa vie et sa découverte du mystère de l'absolu dans la perspective de *l'advaita*⁶ et son articulation avec la saisie biblique et évangélique de la Présence comme « Je suis »⁷. Enfin, nous tenterons de saisir

⁴ Pour cette partie du travail, je m'inspire du journal intime d'Henri Le Saux publié sous le titre *La montée au fond du cœur. Le journal intime du moine chrétien - sannyāsī hindou. 1948 - 1973*, Introduction et notes de R. PANIKKAR, Paris, O.E.I.L., 1986. De même, les textes qui suivent m'auront été utiles : Marie-Madeleine DAVY, *Henri Le Saux Swāmī Abhishiktānanda. Le Passeur entre deux rives*, Paris, Cerf, 1981; mais c'est l'édition revue et augmentée de Paris, Albin Michel, 1997 qui sera utilisée; André GOZIER, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Paris, Centurion, 1989; Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, surtout la première partie, chapitre III; et l'article d'André COUTURE, « La montée vers le fond, ou la paradoxale identité » dans *Nouveau Dialogue*, 91, septembre 1992, p. 7-11.

⁵ Nous utiliserons, à cet effet, entre autres, le *Journal spirituel* de l'auteur (voir note 4) et ses lettres présentées dans James STUART, *Swāmī Abhishiktānanda. His Life Told Through His Letters*, Delhi, I.S.P.C.K., 1989. Nous en ferons de même de la version française de ce texte : *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910 - 1973, à travers ses lettres*, Paris, Maisonneuve, 1999. Les autres références de la note 4 seront aussi utilisées ainsi que ses oeuvres : *Les yeux* et *Initiation*. De plus, nous seront d'un apport précieux les oeuvres récentes de Jules MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux 1947-1957*. Texte établi, présenté et annoté par Françoise JACQUIN, Paris, Éditions du Cerf, 1995 et Henri LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié*. Présentation et annotation par Joseph LEMARIÉ et Françoise JACQUIN, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

⁶ Ce terme sanskrit signifie non-dualité et non monisme.

⁷ Le « Je suis » (ou le *Ego Eimi*) renvoie au livre de l'Exode, chapitre 3 verset 14 : « Je suis qui je serai » où Dieu révèle son nom à Moïse, au verset 15. Cependant ce nom ne peut exprimer totalement le mystère de Dieu qu'on ne peut enfermer dans des mots. (Voir l'édition intégrale de la TOB, Paris, Cerf/Pierrefitte, Société Biblique Française, 1989, p. 146, note a). Dans Jean au chapitre 17, versets 6 et 26, Jésus dit : « Je leur ai fait connaître ton nom ». Ceci traduit l'essentiel de sa mission - c'est-à-dire faire transparaître la réalité du Père par le biais de son être, de son faire et de sa parole. Voir LE SAUX *Les yeux*, (1979), p. 172 et (1989), p. 168, où H. Le Saux écrit : « Ce nom de JE SUIS que

son prophétisme, sa mission et ses angoisses en tant qu'homme d'Église en milieu pluraliste de l'Inde.

1. L'appel de l'Inde

Attiré par l'Inde, symbole de l'intériorité, et pétri de silence et de recueillement, Henri Le Saux y mènera une existence de *samnyāsin*⁸, de 1948 à 1973, en réponse à « l'appel de l'Inde en moi [...] si profond, inscrit au plus intime de moi ! »⁹. En effet, dans une lettre, datée du 18 août 1947, au P. Monchanin, il parle de l'établissement de la vie monastique aux Indes comme étant un de ses ardents désirs et ajoute que : « depuis plus de treize ans, en effet, ce rêve est en moi »¹⁰. En somme, son rêve était de

trouver quelqu'un que la pensée de l'*ātman* conduise à la contemplation du Divin Paraclet et qui sente, au-delà du panthéisme de surface, l'intuition extraordinaire qu'en eurent les grands voyants des *Upanishads* ... [car] ce que j'ai est à coup sûr très ancré en moi : un amour profond des Indes, une intense sympathie intellectuelle pour leur pensée.¹¹

Jésus s'applique en Jean est pour moi la clé de son mystère ».

⁸ *Samnyāsi* (ou *samnyāsin*) désigne à proprement parler « celui qui renonce » ou « le renonçant » qui a adopté le quatrième stade de la vie (*āśrama*). Le terme *Sādhu* signifie tout simplement « droit, vertueux, bon ». *Parivrājaka* (de la racine *vraj*, error) désigne l'ascète itinérant. *Svāmī* (maître ou seigneur) est un titre donné aux ascètes.

⁹ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 17, et (1989), p. 20.

¹⁰ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 10 et (1989), p. 14. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 24-25.

¹¹ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 12 et (1989), p. 16.

Amour profond donc pour l'Inde spirituelle, car « son appel m'angoisse [mais] la grande loi pour moi est l'adaptation aux circonstances, la soumission au réel »¹². De plus, il soulignera la valeur de l'expérience comme guide assuré dans ce qui sera à entreprendre quant à une vie érémitique à l'indienne : « il faut vivre en *sannyāsī*, [...] une institution hindoue qui a ses règles traditionnelles auxquelles on doit se soumettre [afin de] montrer la valeur primordiale de la vie intérieure et le rôle accidentel du dehors, [...] l'expérience seule sera ici encore maîtresse »¹³. S'il veut être avant tout fidèle à la devise monastique par excellence, telle que formulée par saint Grégoire à propos de saint Benoît : « Seul sous le regard du suprême témoin, il habita avec lui-même », il n'en indique pas moins son intérêt pour la réflexion théologique : « repenser à l'hindou le dogme chrétien, repenser à la chrétienne la spéculation hindoue. Et ce dernier travail me tente fort »¹⁴.

Son désir va se réaliser mais à travers un cheminement long, douloureux et traversé de crises. Cependant, il restera fidèle à son expérience intérieure et à son idéal de renonçant à la fois chrétien et hindou, signe évident d'une vocation particulière et prophétique ! En effet, il était de ceux qui « concilient dans la crucifixion deux fidélités, à soi-même et à l'Église, qui sont une seule fidélité »¹⁵, allant jusqu'à « tenir, même si en

¹² LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 13 et (1989), p. 17.

¹³ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 15 et (1989), p. 19.

¹⁴ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 16 et (1989), p. 19.

¹⁵ Voir Jean SULIVAN, *Le plus petit abîme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 206, cité dans LE SAUX, *Initiation*, p. 19.

tension extrême, ces deux formes d'une unique " foi " »¹⁶. Ce qu'il souhaitait, c'était la redécouverte par les chrétiens des valeurs d'intériorité et de non-dualité : « Ce qu'il faudrait, c'est qu'à partir de ce que nous donne l'Inde, des chrétiens re-découvrent directement dans le Nouveau Testament les valeurs d'intériorité et de non-dualité et les communiquent à leurs frères »¹⁷.

2. Les grandes étapes d'une destinée inédite¹⁸ - sa vie en France (1910 - 1948)¹⁹

Né le 30 août 1910 à Saint-Briac en Bretagne, France, Henri Le Saux était l'aîné d'une famille de huit enfants. En 1924, en vue de la guérison de sa mère malade, il fait la promesse : « même de partir dans les missions les plus lointaines »²⁰. Il fait son entrée à l'Abbaye bénédictine de Saint-Anne-de-Kergonan (Bretagne) le 15 octobre 1929 après des études au Grand Séminaire de Rennes²¹. Il y fait profession en 1931 et sera ordonné prêtre en 1935. Au monastère, il est nommé professeur d'histoire de l'Église et cérémoniaire, s'occupant de la liturgie et des chants grégoriens ainsi que de la

¹⁶ LE SAUX, *Initiation*, p. 19.

¹⁷ LE SAUX, *Initiation*, p. 21.

¹⁸ Inédite traduit ici l'originalité de la vocation et de la vie d'Henri Le Saux qui était un homme-pont entre deux cultures, deux religions et deux sensibilités très différentes - ce qui explique l'écartèlement qu'il ressentira au plus profond de son être.

¹⁹ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 13-23.

²⁰ Voir LE SAUX, *Initiation*, p. 13.

²¹ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 14-20.

bibliothèque. En 1939, il est mobilisé en Lorraine et en 1940, il est fait prisonnier dans la Mayenne. Il réussit à prendre la fuite pour rentrer à nouveau au monastère, qu'il aura charge avec d'autres moines de rénover après la guerre.

C'est en 1942, qu'il rédige son premier écrit *Amour et Sagesse* pour sa mère. Aperçu dogmatique sur la Trinité et l'Eucharistie, ce texte donne le portrait d'H. Le Saux, le chercheur de Dieu qui parle de son expérience personnelle²². Il est à noter qu'il y traite de la Trinité ici comme dans la dernière entrée de son journal spirituel²³ :

La Trinité ne se comprend que dans l'expérience d'*advaita* (de non-dualité) [...] Jésus a vécu cette déchirante et comblante expérience de non-dualité (avec le Père), expérience qui se manifeste par une splendeur, une lumière, une gloire qui enveloppe tout, qui dépasse tout, qui arrache et mène au-delà de tout : Don de Sagesse, connaturalité profonde, explosion à quoi ne peut échapper celui qui a senti.²⁴

De plus, Jules Monchanin et lui fondent le 21 mars 1950 un *āshram*²⁵, qu'ils nomment l'*Āshram* du *Saccidānanda*, terme sanskrit renvoyant à la compréhension hindoue du Mystère de Dieu. Il signifie la plénitude de l'Être (*Sat*), de la Connaissance de

²² LE SAUX, *Initiation*, p. 14.

²³ Voir LE SAUX, *Journal*, la dernière entrée - le 12 septembre 1973, p. 471.

²⁴ LE SAUX, *Initiation*, p. 15.

²⁵ *Āshram* est francisé. Vient du terme sanskrit *āśrama* qui signifie à la fois l'étape ou le stade de la vie, et l'ermitage.

la conscience d'être (*cit*) et de la Joie béatifiante (*Ānanda*) et traduit le Mystère du Réel ou du Soi tel qu'expérimenté par les *rishis* ou sages des *Upanishad*. Cela peut être compris comme l'équivalent upanishadique du Mystère chrétien fondateur de la Trinité. Ils orientaient donc leur vocation particulière et inscrivaient ainsi leur nouvelle fondation dans une perspective trinitaire et ce, en allant puiser dans le meilleur et le plus profond de la tradition mystique de l'hindouisme : le *samnyāsa*²⁶.

Par ailleurs, H. Le Saux, pendant la période de ses recherches et expériences spirituelles, se découvre comme profondément habité par le Mystère trinitaire. Ainsi, en 1955, il en devient tout spécialement conscient et écrit ceci :

La Trinité, c'est que Dieu est Trois en soi. Comment pourrais-je donc être moi-même autrement qu'en Trois au-dedans de soi. [...] Je ne suis qu'en trois Personnes, pour parler le langage des théologiens, mais subsistant en la seconde. [...] Qui cherchera dans la Trinité [...] au lieu de la source en mon jaillissement existentiel. [...] La Trinité est la raison de mon être, je n'existe que dans la Trinité [...] Le Père c'est le mystère de mon origine. Et l'Esprit, c'est le mystère de ma relation à mon origine. [...] La Trinité est au fond de moi. [...] non pas comme constitutive de moi du dehors, mais en mon jaillissement existentiel lui-même.²⁷

On peut parler, ainsi, du cercle trinitaire dans l'aventure épistolaire et l'expérience spirituelle d'Henri Le Saux, fortement ancrée sur le mystère de la Trinité dont il saisit

²⁶ Ce terme renvoie à l'état monastique dans la tradition hindoue. Il implique la vie de renoncement, dernière étape de la vie de l'hindou, qui ne concerne que l'unique recherche de l'Absolu. Voir LE SAUX, *Journal*, p. 116 et 481.

²⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 133-135, voir aussi p. 141.

encore plus la profondeur à partir de catégories spirituelles upanishadiques et qu'il nous présente dans son oeuvre maîtresse²⁸. Nous y reviendrons très longuement au chapitre 3 de cette thèse.

C'est aussi l'époque où il est en contact avec Jules Monchanin, autre pionnier du dialogue authentique avec l'hindouisme, habité par le désir « de l'incarnation du Christianisme dans les modes de vie, de prière, de contemplation propres à la civilisation indienne »²⁹. Et pour répondre à cet appel de l'Inde, H. Le Saux se met à étudier le sanskrit et le tamoul et devient végétarien.

²⁸ Voir Henri LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965 et l'édition révisée par l'auteur de *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Centurion, 1991, qui traite de ce thème central chez H. Le Saux.

²⁹ Voir Jules MONCHANIN, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien; écrits et inédits présentés par Suzanne SIAUVE*, Paris, Fayard, 1974, p. V.

3. Les premières années en Inde (1948-1950)³⁰

Le 15 août 1948, c'est l'arrivée tant désirée aux Indes,³¹ après quinze années d'attente³². Le 24 janvier 1949, il rencontre Śrī Ramana Maharshi³³ (1879 - 1950), un sage du sud de l'Inde, à Tiruvannamalai. Invité par Jules Monchanin, il se rend à l'*āshram* du sage pour le *darshana* ou « vision » (audience) avec ce mystique advaitin très réputé. Cette rencontre est décisive, car Śrī Ramana est pour lui le témoin vivant de la réalisation spirituelle et l'exemple à imiter dans le dialogue entre christianisme et hindouisme. Il se rend compte que la rencontre en profondeur ne peut s'effectuer qu'au palier de l'expérience mystique se situant au-delà du mental. C'est lors de cette visite qu'a lieu le processus de déclenchement qui le mènera à la révélation du mystère upanishadique de la non-dualité. De cette rencontre avec le Maharshi, il dit :

[...] l'auréole intime de ce Sage avait été perçue par quelque chose en moi, au plus profond de moi-même. Des harmonies inconnues s'éveillaient dans mon cœur
[...] Dans ce Sage d'Arunāchala et de ce temps c'était le Sage unique de l'Inde éternelle qui m'apparaissait, [...], c'était comme l'âme même de l'Inde qui percevait

³⁰ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 31-45.

³¹ Il est à noter que le 15 août, il arrive à Colombo, capitale du Sri Lanka mais il foulera effectivement le sol de l'Inde le 16 août à Tiruchchirāppalli (Trichy) au Tamil Nadu. Voir LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 153-157 et (1989), p. 148-152. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 29.

³² Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 27-34.

³³ Voir LE SAUX, *Journal*, p. 19. Il dira que « dans ce Sage d'Arunāchala c'était le sage unique de l'Inde éternelle qui m'apparaissait [...] c'était un appel qui déchirait tout, qui fendait tout, qui ouvrait tout ». Voir DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 30 et (1997), p. 41.

jusqu'au plus intime de mon âme à moi et entrait avec elle en communion mystérieuse.³⁴

Cette rencontre avec ce sage vénéré³⁵ de l'Inde, symbole vivant de la réalisation spirituelle, est décisive pour H. Le Saux. Ramana devient l'exemple à suivre à la fois dans la voie de *l'advaita* et dans celle de la rencontre de l'intérieur avec l'hindouisme.

En effet, très jeune encore, Ramana avait compris, lors d'une expérience spirituelle, pendant laquelle il se voyait mourir tout en gardant sa pleine conscience d'être cependant, qu'il n'était ni son corps, ni ses sens, ni sa pensée, ni sa conscience. Il avait ainsi compris intérieurement la réalité essentielle du « JE SUIS »³⁶, en se libérant de ses liens et en dépassant l'identification de son être avec son ego. Son enseignement spirituel était centré sur le mystère du cœur, qu'il faut découvrir au-dedans de soi et au-delà de l'esprit et de la pensée. En d'autres termes, c'est un appel au dépassement des identifications superficielles de l'être avec l'avoir en vue de la libération spirituelle de tous les esclavages pour se situer dans l'Être ou la réalité divine.

³⁴ LE SAUX, *Initiation*, p. 16, surtout, Henri LE SAUX, *Souvenirs d'Arunāchala. Récit d'un ermite chrétien en terre hindoue*, Paris, Épi éditeurs, 1978, p. 27-28.

³⁵ LE SAUX, *Souvenirs*, p. 19-38. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 38-41.

³⁶ Voir Emmanuel VATTAKUZHAY, *Indian Christian Sannyāsa and Swāmī Abhishiktānanda*, Bangalore, Theological Publication in India, 1981, p. 217, note 30, où citant un inédit du *Journal* de H. Le Saux, datant de 01.07.64, il note : « Cette expérience de JE SUIS est l'expérience fondamentale de l'Inde ».

4. L'incarnation d'une vocation paradoxale orientée par la séduction de l'Inde³⁷

Le 21 mars 1950, en la fête de saint Benoît, c'est l'incarnation de sa nouvelle vocation, lorsqu'il fonde avec J. Monchanin l'*Āshram* du *Saccidānanda* au Shāntivanam³⁸. Ils vont s'installer dans des huttes à Kulittalai au bord du fleuve Kāverī dans le sud de l'Inde. Il opte alors pour le *Kāvi*, la robe ocre des renonçants et prend le nom de *Abhishiktesvarānanda* - celui dont la joie est l'Oint du Seigneur : le Christ. Mais il sera surtout connu comme *Swāmī Abhishiktānanda*, c'est-à-dire « celui qui met sa joie dans le Christ ». Jules Monchanin, son compagnon, prend lui le nom de *Paramārūbyānanda* : « celui dont la joie est le suprême sans-forme : l'Esprit Saint ». Au fait, « Les deux fondateurs de l'*āshram* avaient une intuition claire du but de leur entreprise : rien d'autre que d'être en présence de Dieu »³⁹.

Jules Monchanin vint en Inde en mai 1939 à 44 ans, après avoir exercé le ministère sacerdotal à Lyon et ses environs⁴⁰. Son but était de mener « une vie consacrée à la

³⁷ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 46-119.

³⁸ Shāntivanam veut dire forêt de paix, c'est là que les deux compagnons vont établir leurs huttes au bord du fleuve Kāverī et y fonder l'*Āshram* du *Saccidānanda*, qui sera un centre d'études et de prière. Bede Griffiths rappelle bien le sens profond de *saccidānanda* comme exprimant la condition de l'être transcendant (*Sat*) dans la pure conscience (*Cit*) et la béatitude infinie (*Ānanda*). Voir GOZIER, *Le Père Henri Le Saux*, p. 36. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 44.

³⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 47. Voir aussi p. 46-49.

⁴⁰ MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p. 31-32 et 256-278. Voir aussi GOZIER, *Le Père Henri Le Saux*, p. 24-26. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 25-29.

connaissance et au service de l'Inde orientée par un unique désir, celui de l'incarnation du Christianisme dans les modes de vie, de prière, de contemplation, propres à la civilisation indienne »⁴¹. Il rencontre Henri Le Saux le 16 août 1948 au presbytère de Kulittalai. Même si au départ, « la correspondance de vue et de pensée avec l'abbé Monchanin est extraordinaire »⁴², les deux ne seront pas, par la suite, toujours sur la même longueur d'onde⁴³.

En effet, le 28 mars 1955, H. Le Saux écrit ceci : « je lui dirai franchement que j'abandonne décidément son idée d'intellectuel. Ce que je veux ce sont des *sannyāsīs* chrétiens intelligents certes, mais non intellectuels. La tentation intellectuelle est aussi dangereuse pour le moine que la tentation artisanale, industrielle ou liturgique »⁴⁴. Une année plus tard, il ajoute : « Le P. Monchanin commence à réaliser la gravité de la situation ... Je m'oriente de plus en plus vers un ermitage séparé »⁴⁵. Divergence d'intérêts, de sensibilités, de points de vue, d'approches et personnalités trop riches et trop indépendantes expliquent donc la tension dans les relations entre les deux compagnons :

⁴¹ MONCHANIN, *Mystique de l'Inde*, p. V.

⁴² LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 160 et (1989), p. 154.

⁴³ MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p. II, 13, 17-18, 20-24. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 45, note 3 et p. 49, 62, 69, 74, 80, 86, 94-96, 100-103, 105, 109-110, 112-115, 117 (note 10) et 120.

⁴⁴ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 163 et (1989), p. 158.

⁴⁵ LE SAUX, *Les yeux*, p. 167, (1979), information absente de l'édition de 1989. Voir aussi LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 144, note 7.

Le P. Monchanin n'a pas « son » plan en tête; il laisse aller les choses comme elles sont; mais de fait nulle collaboration n'est possible avec lui puisque collaboration suppose « plan »; malgré toute son amabilité, sa douceur, sa science, sa vertu et sa « ferveur » ! Il est le meilleur des compagnons mais le pire des « partenaires » (il ne se rend pas compte). Alors il vaut mieux en prendre son parti, le laisser en garde au SHV [Shāntivanam] et faire démarrer l'oeuvre ailleurs [...] Je ne tiens plus au SHV [...], autrement je ne sais si je saurais résister longtemps encore à l'appel si prenant de l'authentique *sannyāsa*. [...] (nous sommes 4 prêtres, chacun d'eux trop riche et trop indépendant).⁴⁶

Cependant, à la fin de sa vie, Jules Monchanin dira que parmi les chrétiens, H. Le Saux est celui qui a pénétré le plus profondément dans le mystère de l'Inde. Ce dernier, quant à lui, va toujours considérer J. Monchanin comme son maître et écrira de lui ceci : « malgré tout ce que j'ai pu penser ou écrire vous savez la place qu'il tient dans ma vie »⁴⁷, même si souvent découragé par l'inertie du cofondateur de l'*āshram*. Entre-temps, il avait entendu un autre appel qui allait le plonger de plus en plus dans l'expérience spirituelle hindoue. Car avoue-t-il : « j'ai été sauvé par Arounachala [sic] et désormais je ne puis plus y échapper... »⁴⁸.

Mais, toutefois, avec cette fondation, la préoccupation centrale d'Henri Le Saux est alors de réfléchir sur la façon de présenter le Christ aux Hindous⁴⁹. La vue du sage

⁴⁶ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 168-169, information absente de l'édition de 1989.

⁴⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 242. Voir aussi LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 68, surtout p. 191.

⁴⁸ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 164, information absente de l'édition de 1989.

⁴⁹ Voir LE SAUX, *Letters*, p. 49, où il écrit ceci : « It is marvellous to be able to share the life of Hindus in this way. Most valuable experience for trying to discover by what path they

Maharshi dans son *āshram* à Arunāchala, montagne sacrée du sud de l'Inde, l'avait touché profondément et allait provoquer l'éveil chez lui, car « c'était un appel qui déchirait tout, qui fendait tout, qui ouvrait tout grand un abîme »⁵⁰.

Arunāchala, montagne volcanique dominant la ville de Tiruvannamalai, à 150 kilomètres au sud-ouest de Madras, au Tamil Nadu, est un haut lieu spirituel hindou, identifiée à Shiva. Montagne sacrée, elle est considérée comme un *Shivalinga*⁵¹ naturel et elle est un signe tangible de la présence de *Parama Shiva*, le Seigneur Suprême. Le terme renvoie à *avaitin* (montagne immobile) de l'aurore (*aruna*) et signifie « la montagne [du soleil] rougeoyant [de l'aurore] ». Elle constitue, avec le Maharishi et le Temple, l'un des trois canaux par lesquels on obtient la grâce divine. Henri Le Saux séjourne dans les grottes et au pied de cette montagne à plusieurs reprises entre 1949 et 1955. Il fait, ainsi, le constat suivant : « ce que je sais, c'est que pour moi Arunāchala est un aimant; son appel est irrésistible »⁵². C'est dans ce cadre privilégié qu'il fait l'expérience de la Présence

will come from their Hinduism, from Shiva and Krishna, to Christ ».

⁵⁰ Cette citation est tirée de l'article d'André COUTURE, « La montée vers le fond, ou la paradoxale identité », dans *Nouveau Dialogue*, 91 (septembre 1992), p. 7 (voir la note 2). Elle provient de LE SAUX, *Souvenirs*, p. 28.

⁵¹ C'est le signe; symbole phallique de Shiva, consistant en une pierre conique simple, vénéré dans les temples ou en plein air.

⁵² LE SAUX, *Souvenirs*, p. 74.

non duelle au-dedans de lui-même. Toutes ses intuitions spirituelles y remontent. C'est son lieu d'éveil et de nouvelle naissance spirituelle⁵³.

Il vit alors le drame de sa vie, éprouvant un déchirement entre sa foi chrétienne et ses intuitions nouvelles⁵⁴. Il fait, ainsi, publier le 11 octobre 1951, un mémoire ayant trait à un nouvel idéal monastique⁵⁵ basé sur l'intégration chrétienne de la tradition monastique hindoue. C'est pour lui une période d'incubation et il songe à prendre l'état de *samnyāsa* (renoncement) en vivant en ermite à Arunāchala.

De 1952 à 1956, Henri Le Saux effectue plusieurs séjours d'immersion en milieu hindou et dans différentes grottes de la montagne d'Arunāchala⁵⁶. En 1952, il y fait un séjour de cinq mois⁵⁷. C'est une étape importante dans son cheminement spirituel. Il est, en effet, tiraillé et tourmenté par l'*advaita* (non-dualité), cette expérience purifiante se

⁵³ LE SAUX, *Souvenirs*, p. 15 et p. 82.

⁵⁴ 1951 voit la cristallisation de sa vocation comme la période d'incubation qui part d'un triste constat : la séparation d'avec ses frères hindous. Voir LE SAUX, *Journal*, p. 37. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 59 : « Plus je vais, plus je sens ce gouffre entre mes frères hindous et mon Église. Je suis comme quelqu'un qui aurait un pied d'un côté du gouffre et l'autre de l'autre côté. Et je voudrais jeter un pont, mais on ne sait pas où l'accrocher ».

⁵⁵ Avec Jules MONCHANIN, Henri LE SAUX rédige, en effet, *An Indian Benedictine Āshram*, Shāntivanam, Tannirpalli, 1951. Ce texte sera réimprimé sous le titre de : *A Benedictine Āshram*, Douglas, I.O.M., Times Press, 1964. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 54-55 et 57.

⁵⁶ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 63-67, 69-73, 74-77, 80-81, 84-86, 93-94, 105-106.

⁵⁷ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 34-67, surtout la p. 47, note 8.

situant au-delà du mental⁵⁸. Il peut ainsi répondre à l'appel de l'Inde et incarner sa vocation en expérimentant sa foi chrétienne au creuset de la profondeur spirituelle hindoue. En effet, les 14 et 17 juillet 1952, il vit une expérience spirituelle fondamentale : celle de la Présence, qu'il traduit ainsi :

La réalisation de cette présence *all-pervading*, (omni-pénétrante) de Dieu en mon action comme en mon être, comme en chaque chose... *Satori*, l'illumination, est le vrai Baptême, cette vue nouvelle de soi et du monde, non connaissance intellectuelle mais transformation abyssale, cataclysmale de l'être.⁵⁹

C'est le début de plusieurs autres séjours en 1953 et 1954, durant lesquels il vit d'autres éblouissements. Il résume alors ses expériences mystiques dans *Guhāntara* en écrivant :

Le *sannyāsi* chrétien s'aperçoit avec stupeur qu'en s'engouffrant aux grottes d'Arunāchala c'est au cœur même de l'Hindouisme qu'il a pénétré, en parvenant au faite d'Arunāchala c'est l'idéal suprême de l'Hindouisme que lui-même, chrétien et en chrétien a réalisé.⁶⁰

Ce dont il se rend compte alors, c'est qu'il faut une plongée au fond de soi et une perte de soi dans le JE divin à la base même de son être. En somme, ce n'est que dans l'évanouissement de son « moi » que l'éveil à Dieu est possible.

⁵⁸ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 66-67.

⁵⁹ LE SAUX, *Initiation*, p. 17.

⁶⁰ LE SAUX, *Initiation*, p. 17

Ses expériences et découvertes lui posent cependant des questions qui sont pour lui causes de tiraillements et de tourments. Il tente alors de faire une synthèse personnelle entre sa foi chrétienne et ses expériences hindoues. L'hindouisme provoque comme une purification de sa foi au Christ qu'il considère alors comme son *sadguru* ou maître spirituel par excellence. Son drame est de demeurer fidèle simultanément à sa foi chrétienne et à ses expériences hindoues. C'est au fait sa vocation monastique qui lui permet de tenir ensemble les deux messages spirituels, d'où son constat : « Maintenant j'ai accepté, s'il plaît au Seigneur, d'Être tout simplement un authentique *sannyāsī* chrétien, un moine hindou-chrétien [...] Être le premier chrétien à Dieu de la Sainte Montagne d'Arunāchala »⁶¹. De cette année décisive, lui, le chercheur de l'Absolu et de ce centre qui renferme le christianisme et l'hindouisme, comprend que l'Inde est investie de la grâce essentielle de l'intériorisation⁶².

Il passe le carême et l'avent de 1953⁶³ dans les grottes d'Arunāchala, plongé dans ses expériences profondes de l'*advaita*⁶⁴. Il se rend compte que christianisme et

⁶¹ Voir LE SAUX, *Journal*, p. 44.

⁶² LE SAUX, *Journal*, p. 41-43.

⁶³ Du 4 au 31 mars et du 3 novembre au 27 décembre. Voir LE SAUX, *Journal*, p. 81-110. Voir aussi LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 67-96. STUART, dans *Le bénédictin*, p. 70, en parle : « En se reportant cinq ans en arrière (*Journal*, 16.5.58) il se souvint que le Carême 1953 fut le temps où « dans la grotte d'Arutpāl Tīrtham je compris l'*advaita*, que les pages essentielles de *Guhāntara* furent écrites. » ».

⁶⁴ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 69-77.

hindouisme sont incompatibles⁶⁵ d'où son angoisse. Rejetant l'exclusivisme religieux, il opte pour l'inclusivisme. Il réfléchit aussi sur la radicalité du renoncement monastique, la valeur de l'intériorité de même que sur l'*advaita*. Ses expériences spirituelles hindoues, contribuant à un approfondissement de sa foi chrétienne, constituent, au fait, son point de référence dans son existence ultérieure.

Le 13 mars 1953, il vit une rencontre bouleversante avec Harilal⁶⁶, un advaitin authentique et convaincu, qui lui dit : « Dès que l'*advaita* prend forme de religion, il n'y a plus d'*advaita*. La Vérité n'a pas d'Église [...] Il ne vous manque qu'une chose [...] Débarrassez-vous des derniers liens qui vous entravent. Vous êtes prêt »⁶⁷. Cette rencontre mystérieuse eut lieu en la grotte de l'Arutpāl Tīrtham, où séjournait H. Le Saux. En effet, une communication silencieuse s'était établie entre les deux hommes qui ne

⁶⁵ Voir LE SAUX, *Journal*, p. 86-87. A la p. 83, il écrira : « le christianisme et l'*advaita* sont deux [...]. Il [l'*advaita*] est essentiellement transcendant : L'*advaita* ne s'oppose à rien, sauf à la négation du monde de *neti* où il est, qu'il est. L'*advaita* ne s'oppose qu'à ce qui se prétend être l'Absolu de ce côté-ci du *neti* [*neti neti* : « pas ceci, pas cela » ou le caractère négatif du *Brahman* ou de l'*Ātman* qui est au-delà de notre imagination et de notre expérience sensorielle] ».

⁶⁶ Harilal, c'est le pseudonyme d'un brahmane ancien disciple de Maharshi, qui tentera de provoquer le moine au silence et au vide où tout se dénoue et est arraché à toute réflexion discursive. Il l'invite à briser les « derniers liens » en lui disant : « Réalisez que vous êtes. *Tat tvam asi*. Tu es cela [c'est-à-dire le *Brahman*] [...] Il n'y a ni chrétien, ni hindou, ni bouddhiste, ni musulman. Il n'y a que l'*ātman* ». Il est, de plus, poussé vers l'essentiel : « Pénètre en la *guhā* (grotte ou crypte) de ton cœur, et réalise là que TU ES ». Voir DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 48-53 et (1997), p. 60-67. Voir surtout LE SAUX, *Souvenirs*, p. 109-133.

⁶⁷ LE SAUX, *Souvenirs*, p. 113.

s'étaient jamais rencontrés auparavant. Harilal vint ainsi lui rendre visite sans même le connaître.

Après quelques échanges, ce dernier, qui « parlait comme quelqu'un qui savait »⁶⁸, lui dit ceci : « ce sont vos yeux que j'ai vus ce matin quand nous nous sommes croisés dans la rue du Marché sans que vous y preniez garde; c'est alors que vous m'avez appelé »⁶⁹. Il ajoute que c'est au fond de soi que se trouvent paix et joie « que tu es essentiellement, en la *guhā* de ton cœur ». En effet, c'est seulement au niveau de la *guhā* (crypte ou grotte du cœur), c'est-à-dire le centre le plus profond de l'être où le Mystère de l'âme et de Dieu se révèle comme non dual, que peut s'effectuer la saisie profonde de la réalité de l'existence. C'est à ce palier de la connaissance seulement qu'on se rend profondément compte qu'on EST.

En 1954, il vit à nouveau dans les grottes, du 26 mai au 30 juin, tout en essayant d'être fidèle aux deux mondes spirituels⁷⁰. Ses deux expériences l'angoissent car il les sent incompatibles l'une avec l'autre. Même si une synthèse mentale est possible, vivre des deux sur le plan existentiel était toutefois difficile sinon impossible⁷¹. Son déchirement

⁶⁸ LE SAUX, *Journal*, p. 89.

⁶⁹ LE SAUX, *Souvenirs*, p. 114.

⁷⁰ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 96-126. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 77-85.

⁷¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 79-80 : « mais quelle angoisse d'être à cheval sur le double versant hindou et chrétien. (...) Cette présence à Arunāchala voudrait être un signe, un

est d'autant plus grand que son manuscrit *Guhāntara*, exposant ses expériences védantiques, n'avait pas été bien reçu par les autorités ecclésiastiques. H. Le Saux lui-même avoue que :

Le *sannyāsa* comporte un engagement dans la voie apophatique. Il y a non seulement mort civile du *sannyāsi*, mais mort psychique aussi, pourrait-on dire. Le *sannyāsa*, dans son renoncement total et sa libération totale, est incompatible avec le christianisme ecclésial qui n'admet pas son propre dépassement. Au contraire, il est la fleur suprême de l'hindouisme, qui se consomme et s'achève en son propre dépassement.⁷²

Approche différente donc dans la saisie des choses mais aussi abîme réel entre les deux religions. Car si l'hindouisme pointe vers un au-delà des formulations et des rites où se trouve le Réel, le christianisme lui privilégie la Foi, comme seul au-delà de l'intelligence. Le chrétien n'est, en effet, autorisé à se diriger vers le Mystère qu'avec l'aide de la Foi, des dogmes et des rites. Donc, d'un côté, liberté personnelle de recherche spirituelle guidée par l'Esprit et de l'autre, canalisation institutionnelle, comprise comme inspirée par l'Esprit.

Il faut cependant que l'*advaita* intègre le christianisme et ce dernier doit en faire autant de l'*advaita*. Car pour H. Le Saux :

sacramentum futuri » (lettre à J. Lemarié - 24.4.54). Et à la p. 82, H. Le Saux pense, en effet, qu'il est possible de « retrouver le christianisme au sein même de l'*advaita* » (lettre à J. Lemarié - 24.7.54).

⁷² LE SAUX, *Journal*, p. 116.

Christianisme, hindouisme, bouddhisme, etc., ne sont pas parallèles, ni non plus chacun d'eux des pas successifs vers le vrai, le christianisme étant le pas définitif. Ce sont chacun des *darśana* [visions] du mystère de l'Au-delà. Chacun « vrai » en sa ligne, ne se recouvrant pas, quoique s'appelant en de mystérieuses « correspondances » ... Chacun a suivi sa voie selon son point de départ, les apports successifs de ses fidèles, et ses propres lignes de perte...⁷³

De ces diverses approches au Mystère divin, incompréhensible à la pensée, il faut essayer d'atteindre la vérité qui est au-delà et qui est de l'ordre de l'*advaita* et du *paramārtha* (de l'ultime et du transcendant). Toujours est-il que Jésus reste celui qui est allé au-delà du " je " et " tu " du mystère du Père au Mystère même de l'Être, car, pour lui : « Le Père et moi nous sommes un » (Jn. 10, 30).

Tout au long de 1955, H. Le Saux voyage et rencontre des gens qui vont influencer sa vie⁷⁴. Son angoisse continue, car s'il n'est plus à la recherche d'une synthèse entre ses deux expériences spirituelles, c'est son identité qu'il essaie de retrouver toutefois. Il subit ainsi l'épreuve de la traversée du désert, confronté à l'idée de l'incompatibilité entre fidélité à l'Église et poursuite de ses expériences par fidélité à sa propre conscience. Il visite, le 11 juillet 1955 le temple d'Elephanta qu'il décrit comme « un de ces hauts instants, qui éclairent la vie »⁷⁵. En effet, captivé, il passe la nuit en communion avec

⁷³ LE SAUX, *Journal*, p. 124.

⁷⁴ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 126-144, surtout p. 135-136, note 4. Voir aussi MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p. 188, note 8 et STUART, *Le bénédictin*, p. 85-94.

⁷⁵ LE SAUX, *Journal*, p. 138 et LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 163-164 et (1989), p. 158. Voir aussi GOZIER, *Le Père Henri Le Saux*, p. 26 et LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p.

l'immense statue tricéphale de Maheshvara au fond de la caverne, « sombré en cette Présence ».

Puis, c'est la rencontre avec le docteur Mehta⁷⁶, ancien médecin du Mahātmā Gandhi, du 27 juillet au 8 août. Ce dernier lui propose la concentration sur le Coeur du Christ afin d'arriver à une transformation de la conscience. Car le Coeur du Christ est la source même du Coeur de Dieu, d'où jaillit le coeur humain. Au fait, ce qui lui est proposé, c'est d'adhérer au Christ au-delà de l'Église, d'où le constat par H. Le Saux que : « ces deux semaines apparaissent trop nettement comme le point culminant d'une crise qui dure depuis deux ans et plus »⁷⁷.

Ensuite, du 12 au 15 décembre 1955, il rencontre Gñānānanda⁷⁸, un sage védantin, qui va devenir son *guru*. Le *guru* (maître spirituel), en effet, est celui qui a fait l'expérience personnelle du Réel et, ainsi, connaît la voie qui y conduit. C'est là le mystère même du *guru* qui n'existe qu'en fonction de son *chela* (le disciple). Ils sont « une dyade dans le chemin vers l'unité. Une réciprocité non duelle en la réalisation définitive ». Ainsi, la rencontre d'un *guru* provoque souvent un tournant essentiel dans la vie de tout disciple

134.

⁷⁶ LE SAUX, *Journal*, p. 138-147.

⁷⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 147.

⁷⁸ Voir SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA (Henri LE SAUX), *Gñānānanda un maître spirituel du pays tamoul*, Chambéry, Sisteron, Éditions Présence, 1970.

réceptif à son message et prêt à lui donner sa foi. Car ce qu'il dit doit jaillir du coeur même du disciple.

Ce maître spirituel l'initie au mystère de l'Inde qui, au fait, le séduit irrémédiablement. En effet, c'est pour lui la rencontre essentielle et le sage l'aide à franchir « l'ultime étape », celle du « plan de la non-dualité originelle ». C'est le niveau où « l'unique voie de communication spirituelle authentique est l'*ātma-bhāshā*, la langue du dedans, le langage de l'*ātman*, celui qui s'exprime au silence d'où jaillit le verbe, et qui ne s'entend que dans le silence »⁷⁹. Il dit qu'entre son *guru*, que l'on croyait âgé de 120 ans et lui, il y avait une entente par le dedans au-delà des mots. Par ailleurs, le *guru* lui donne comme consigne de chercher au-dedans de soi la réponse à ses questions, de s'adonner à la méditation au-delà de toutes formes et la solution lui serait donnée directement.

De sa rencontre avec Gñānānanda, il dit qu'une communication ineffable s'était établie entre eux⁸⁰. Car tout ce qu'il entendait du maître venait de la profondeur de son propre coeur, signe évident qu'une communion mystérieuse existait entre eux. Convaincu qu'il était au contact de celui qui le mènerait à l'expérience définitive, il écrit ceci :

Cet homme qu'il a abordé en touriste, voici qu'il a comme pris possession de son être à lui, Vanya. L'obéissance qu'il n'a jamais donnée de plein coeur à quiconque dans sa vie, voici qu'il sent qu'elle va de soi avec Gñānānanda [...] cela devient

⁷⁹ DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 33-37 et (1997), p. 44-49.

⁸⁰ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 96-98.

en lui-même vérité, évidence, expérience qui l'arrache à soi-même [...] cet homme qui vient de faire irruption si soudainement dans sa vie, pourrait lui demander maintenant n'importe quoi [...] qu'il n'aurait même pas l'idée de lui réclamer la moindre explication.⁸¹

Ainsi s'accomplissait son rêve de rencontrer un maître spirituel qui l'aiderait à franchir le cap vers l'Autre Rive. Et c'est en Gñānānanda, sage authentique de l'Inde, témoin du mystère de l'être, de soi et de Dieu, qu'il découvre enfin le *guru* instrumental (le *kāraṇa-guru*), signe du *jñāna-guru* et de l'*ātmā-guru* (le *guru* de Sagesse ou l'Esprit), qui Lui révèle tout. Il est à noter qu'à cette époque H. Le Saux a déjà fait l'expérience du fond qui libère en brisant les « noeuds du coeur » et qui fait prendre conscience des divers conditionnements qu'il faut dépasser. Il est donc investi de cette grâce de l'Inde qui est prise de conscience au fond de soi du mystère du Soi unique et non duel.

Pendant la période 1955-1956, il éprouve une douloureuse angoisse, étant en plein drame intérieur⁸². Il est en somme tiraillé par les deux voies qu'il tente de concilier, mais

⁸¹ LE SAUX, *Gñānānanda*, p. 39-40.

⁸² Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 94-96. Parmi les raisons de cette grande tension, on note : conclusion pénible d'avoir à quitter le Shāntivanam, incertitude de sa position canonique, paix et joie éprouvées à Arunāchala mais pas à Shāntivanam, collaboration difficile avec certains confrères et différence d'attitude avec J. Monchanin au sujet de l'*advaita*.

en vain⁸³. Shāntivanam ne l'intéresse plus et il souhaiterait le quitter⁸⁴. Il se rend compte que le milieu chrétien du Sud n'est pas propice à l'épanouissement de sa vocation de *samnyāsin*. Au Nord, il trouverait un milieu hindou plus porteur. Se pose alors la question de la fidélité au christianisme. C'est pris par toutes ces interrogations qu'il se retire pour sa grande retraite⁸⁵ de trente-deux jours en solitaire, en novembre 1956⁸⁶. C'est lors de cette plongée dans la solitude et le silence qu'il vit l'expérience profonde de l'être dans sa nudité :

Vivre dans le présent, c'est vivre en la Présence, en l'être. Devenir tout ce que je suis, c'est dans ce devenir en tant qu'être que je suis. [...] J'ai eu peur hier matin. Au fond, tout au fond de ce sommeil vigile, [...], alors une lueur sur la droite. C'était comme un tournant, comme un tunnel, [...] Cette lueur, la Présence, le Présent, le *sākshin* [témoin] ...
Deux fois la croix parut et tout de suite disparut ... ⁸⁷

⁸³ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 100-105, surtout p. 104. Sa tension, à la fois physique et mentale, était sévère. Il était pris, en effet, entre le désir de vivre la paix et la joie d'un ermite à Arunāchala et celui de partager ses expériences intérieures afin d'éveiller l'Église au message de l'Inde.

⁸⁴ Voir LE SAUX, *Journal*, p. 187 [21 mars 1956]. Voir aussi MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p. 219, note 4.

⁸⁵ Cette grande retraite en solitaire et dans le silence du 5 novembre au 6 décembre 1956 au Mauna Mandir à Kumbakonam dans le Tamil Nadu sera l'événement important de cette période où il va vivre une de ses expériences fondamentales intenses d'intériorité (voir LE SAUX, *Journal*, p. 171-172). Il va profiter de ce temps pour écrire 235 pages de son *Journal*, voir p. 195-239.

⁸⁶ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 144-155, surtout p. 154-155, note 1.

⁸⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 198.

Cette expérience « d'habiter seul avec soi-même » en silence et dans la solitude est une étape intéressante et éclairante dans son cheminement spirituel à double avenue. Car il comprend que vivre seul avec soi « dans la nudité » spirituelle équivaut à être seul avec Dieu⁸⁸.

Toutefois, sa foi au Christ perdure, malgré l'angoisse qui le tenaille car précise-t-il : « ce qui me tue [...], c'est ce problème *advaita* et christianisme. Toute mon angoisse, c'est que je veux quand même demeurer chrétien »⁸⁹. Il donne ainsi toutes ses chances à son christianisme tout en se rendant compte qu'il est profondément advaitin. Ainsi écrit-il : « Et pourtant il y a en moi comme une personnalité en profondeur, celle de la vie en esprit, qui est d'un shivaite advaitin »⁹⁰. Il affirme, par ailleurs : « Le Christ est mon *Sadguru* », c'est-à-dire le vrai *guru* ou maître spirituel. H. Le Saux continue ainsi d'être le témoin de la Présence, « ce mystère au-dedans que Jésus appelle le Père et cette relation à l'intérieur même du mystère qu'il appelait l'Esprit »⁹¹. Ce qui l'intéresse de plus en plus, c'est de cheminer : « dans la vérité, une marche dans le *sat* [être], *satyam* [vérité] - *to BE* (*not to DO*) [ÊTRE ne pas FAIRE] »⁹².

⁸⁸ LE SAUX, *Journal*, p. 227-228.

⁸⁹ LE SAUX, *Journal*, p. 231.

⁹⁰ LE SAUX, *Journal*, p. 238.

⁹¹ Voir LE SAUX, *Initiation*, p. 19.

⁹² LE SAUX, *Journal*, p. 239.

L'année 1957 est une période de transition où il essaie de trouver une solution à son conflit intérieur, par rapport aux doctrines des deux religions, sur le plan existentiel⁹³.

De son déchirement, il fait le constat suivant :

Situation sans issue. Arunāchala m'a trop pris pour qu'il me soit possible de revenir en arrière. Je ne suis pas advaitin par raison ou par foi. Je le suis pour quelque chose de combien plus profond. [...] Souvent je rêve de mourir, car il me semble qu'il n'y a plus d'issue pour moi en cette vie. Je ne puis être à la fois hindou et chrétien, je ne puis non plus être ni simplement hindou, ni simplement chrétien. Alors quel sens à vivre ? Quel découragement de vivre ? [...], j'ai l'impression de plus en plus que je demeurerai dans l'Église [...], et il me semble que je ne demeure dans l'Église pour aucune raison vraie. [...] Est-ce vraiment honnête de demeurer dans l'Église ? [...] ou bien est-ce que quelque chose de profond [...] (aussi profond, plus peut-être, que cette expérience d'*advaita* qui à la fois me bouleverse et me donne une paix merveilleuse) qui me garde quand même en l'Église, [...]; quelque chose qui me fait parler du Christ avec conviction, [...]. Il me semble que peu à peu la conviction se réancre en moi, que le christianisme est vrai de *paramārtha*, [vérité ultime, transcendante] ...⁹⁴

De mars à août, il est en tournée dans le Nord et notamment, du 7 au 17 avril, il entreprend une retraite de dix jours à Singhad dans la région de Bombay. En effet, c'est vers le Nord de l'Inde qu'il se tourne, le Sud devenant de plus en plus étouffant pour lui. De plus, il doit faire face aux critiques et incompréhensions des autorités ecclésiastiques et de J. Monchanin par rapport à son expérience advaitine et à son projet d'immersion en milieu hindou⁹⁵ :

⁹³ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 156-199, surtout p. 191-196. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 107-116.

⁹⁴ LE SAUX, *Journal*, p. 247-248.

⁹⁵ Voir MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p 241, note 3.

L'opposition de votre *sādhū* Rām Rām est plutôt bon signe. Plutôt que de passer anonymement - et de risquer d'entretenir le syncrétisme, mieux vaut être en butte à une certaine irritation. L'*arya samāj* ne passe pas pour spécialement tolérant. À la longue, la situation de moine chrétien en *āshram* hindou doit être assez inconfortable. Ne vaudrait-il pas mieux vivre à PROXIMITÉ, mais à part, disponible et pourtant autonome ?⁹⁶

Il pense, dès lors, s'en aller au Nord pour s'y établir et pour vivre sa recherche et son expérience spirituelles. Il apprend alors l'hindi, la langue du Nord. Le 10 septembre, à l'aéroport de Bombay, il fait ses adieux à son compagnon Jules Monchanin, qui va mourir le 10 octobre 1957 à Paris. Cet événement provoquera un tournant dans sa vie.

5. La fascination des Himālayas

En janvier 1958, il reçoit l'indult d'exclaustration lui permettant de continuer à être moine en dehors de son monastère⁹⁷. C'est aussi la période où commence son association avec plusieurs Carmels indiens et celui de Lisieux. Il est toujours troublé intérieurement. Étant habité par l'angoisse qui

dure depuis cinq ans, depuis ce Carême 1953, où dans la grotte de l'Arutpāl-tīrtham, je compris l'*advaita* et furent écrites les pages essentielles de *Guhāntara*. Depuis mon advaitisme m'a empêché de me sentir fixé dans mon christianisme et mon christianisme dans l'*advaita*. Ecartèlement. [...] L'angoisse métaphysique

⁹⁶ MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p. 242. Voir la note 2. Voir aussi LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 180-185.

⁹⁷ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 199-217. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 120-126.

s'aggrave ces temps-ci, où nulle solution humaine à mon problème extérieur ne semble s'amorcer. J'ai essayé de tenir ici (au Shāntivanam) après le coup d'octobre dernier [le décès du P. Monchanin], [...] Qui est venu au Shāntivanam ? ... Sept mois, (...) bilan bien pauvre, qui ne justifie pas (sa continuation). Le Shāntivanam qui n'est ni une solitude ni une communauté, tout cela m'a mis à bout physiquement, psychiquement. [...] Mais c'est toujours l'angoisse, car mon *advaita* est-ce encore du christianisme ? [...] Le fond de l'angoisse est bien que je n'ose pas prendre le risque de l'*advaita*. Car tout de même le fait de Jésus me pose un problème.⁹⁸

Il hésite et s'interroge sur l'incompatibilité ou la complémentarité entre christianisme et *advaita*. Il reste toutefois attaché à l'Église romaine tout en étant persuadé de la dimension cosmique universelle et transhistorique de l'Église⁹⁹. Et de plus en plus conscient de l'échec de son projet pour le Shāntivanam, il avoue : « [...] rien n'a réussi de tout ce que j'avais rêvé comme développement du Shāntivanam »¹⁰⁰.

Il continue néanmoins ses efforts de dialogue interconfessionnel. C'est ainsi que du 14 au 22 décembre, a lieu la seconde conférence théologique au Shāntivanam. C'était pour faire suite à la première, au même lieu, fin décembre 1957, en compagnie de B. Griffiths, de R. Panikkar et du P. Dominique. Une troisième se tint en 1960 au même

⁹⁸ LE SAUX, *Journal*, p. 259-262.

⁹⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 122 : « La solitude ne serait rien s'il n'y avait cette sorte de mission à la fois monastique et intellectuelle (intégration de la mystique indienne) qui vous ronge au fond, qui vous est rappelée à tout bout de champ et qui se heurte à une incompréhension à peu près totale. Quand donc l'Église acceptera-t-elle de sortir des limites (de tout ordre et en tout sens) de l'Empire Romain (défunt !) et d'être catholique pour de bon ? » (lettre à J. Lemarié - début juin 1958).

¹⁰⁰ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 161 et (1989), p. 156.

endroit, suivie d'autres à Almora en avril 1961; à Delhi, en avril 1963 et à Nāgpur en décembre 1963. L'expérience acquise durant toutes ces rencontres est exposée dans *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*. Nous en reparlerons longuement au chapitre 4 de la thèse.

De plus, il a pleinement conscience d'être investi d'une mission, celle d' « éveiller ces profondeurs d'âme, c'est la mission que j'ai sentie à Indore l'an dernier [...] la proclamation de ce message, du Christ en son intériorité dernière et de l'Église en sa vraie catholicité »¹⁰¹. Et se sentant libre de toute entrave, il se dirige en pèlerin vers le Nord, attiré par les hautes montagnes de l'Inde et les sources du Gange. Il parcourt ainsi 300 km, dont 120 à pied, en 1959 et, fasciné par son périple, il dit : « Les Himālayas m'ont pris [conquis] »¹⁰².

C'est pour lui un temps de grande émulation spirituelle et de changement. L'Église semble plus accueillante à ses idées. Plus dégagé, il s'insère dans l'Église indienne car il se sent porteur d'un message qu'il lui faut transmettre : celui de « rappeler au chrétien qu'il est - ce qu'il est. Un ressuscité, revêtu de tout le mystère du Christ - pour le croyant cette expérience définitive »¹⁰³. En train « troisième classe », par esprit de pauvreté, il

¹⁰¹ LE SAUX, *Journal*, p. 264.

¹⁰² LE SAUX, *Initiation*, p. 19; voir aussi DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 197 et (1997), p. 276. Voir LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 170 et (1989), p. 166 et LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 217-238, surtout p. 223-224. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 127-132.

¹⁰³ LE SAUX, *Journal*, p. 269.

parcourt des milliers de kilomètres afin de visiter le Nord de l'Inde. Il reçoit l'appui de l'évêque du lieu pour son projet d'ermitage près de la source du Gange. Toutefois, il reste angoissé par ses deux expériences, celle de sa foi au Christ, avec Paul et celle d'être, avec Ramana, son modèle de la réalisation védantine.

Il obtient la citoyenneté indienne le 11 juin 1960. C'est la période où, ancré dans la solitude, il voyage néanmoins beaucoup, participant à des rencontres dans un effort de mettre l'Église en Inde au diapason des orientations du Concile Vatican II¹⁰⁴. Il est convaincu que pour arriver à une interprétation chrétienne du Vedānta, il faut partir du néant ontologique de l'être humain, tel que préconisé par l'approche advaitine plutôt que de partir de l'inverse afin de parvenir à Dieu. Passant du stade d'incubation à celui de maturation, où ses idées sont mieux accueillies par l'Église, il reste cependant aux prises avec son déchirement intérieur provoqué par « cette angoisse des *Upanishads* et de l'Évangile dans un même cœur »¹⁰⁵.

¹⁰⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 135-142.

¹⁰⁵ LE SAUX, *Journal*, p. 277; voir aussi DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 197 et (1997), p. 276. Voir aussi LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 238-252, surtout p. 248 : « je viens de « découvrir » comment Dieu pouvait être présent partout indivisiblement et en même temps pouvait être présent différent aux temples de Shiva et dans nos églises ».

En 1961¹⁰⁶, en octobre, il est à Uttarkāshī, dans le Nord, où il se fait construire un ermitage au bord du Gange¹⁰⁷. Il voyage beaucoup entre le Nord et le Shāntivanam au Sud de l'Inde. Son insertion dans l'Église au Nord se réalise petit à petit. Il se rend compte que d'autres aussi s'intéressent à l'intégration de la spiritualité hindoue au christianisme. Au fait, l'*advaita* ou non-dualité est tout aussi présente dans le mystère central du christianisme : la Trinité. En avril de cette même année, il assiste à la rencontre Inde-Église, à Almora, où des Hindous sont présents pour la discussion sur les expériences védantique et chrétienne. En novembre, il est à Delhi pour participer à l'Assemblée du Conseil Oecuménique des Églises.

C'est aussi la période de publication de ses écrits importants. En 1962, il écrit *Expérience du saccidānanda* qui deviendra, en 1965, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*. Cette oeuvre constitue son apport personnel à la compréhension en profondeur du mystère trinitaire à partir de catégories de la spiritualité hindoue. Nous y reviendrons longuement au chapitre 3 de la thèse. Il écrit d'ailleurs ceci :

L'expérience religieuse de l'Inde est incontestablement supérieure à l'expérience religieuse juive et hellène. Et donc permet d'atteindre à une plus grande profondeur du message christique, une interprétation, une mise en parole peut-être plus authentique, plus réelle, plus plénière. Mais les chrétiens ne sont pas encore prêts pour cela. Et donc le Seigneur conserve les hindous en témoignage prophétique

¹⁰⁶ LE SAUX, *Journal*, p. 287-288. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 142-151.

¹⁰⁷ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 253-273, surtout p. 260 et 266.

[...]. L'expérience juive chrétienne de rédemption du péché doit intégrer l'expérience de « venue à l'être » indienne et réciproquement.¹⁰⁸

Il est, en 1962, décrit comme « parfaitement accordé à un peuple qui vit de plain-pied dans l'au-delà des choses »¹⁰⁹. En effet, il voyage beaucoup, écrit et assiste à toutes sortes de rencontres : Carmel de Bangalore, Centre interconfessionnel de Rāgpur, villes du Sud et du Nord, deux mois, en mai et juin, à Uttarkāshī, dans son ermitage, pour préparer son manuscrit de *Sagesse*, réunion théologique à Bangalore, travail sur *Sagesse* de mi-juillet à octobre jusqu'à son envoi à l'éditeur à Paris et accueil de Jean Sullivan, prêtre écrivain, au Shāntivanam¹¹⁰.

En 1963, il continue son va-et-vient entre le Nord et le Sud, toujours préoccupé et confiant en l'avenir du Shāntivanam¹¹¹. Il doit aussi réviser son manuscrit *Expérience du Saccidānanda*, refusé par l'éditeur de Paris. Il aurait souhaité pouvoir publier *Guhāntara*. Fin avril, il est à Delhi en compagnie d'un groupe qui tente un essai de lecture des *Upanishad* et de la Bible. Il effectue seul un pèlerinage à Gangotri, l'une des principales

¹⁰⁸ LE SAUX, *Journal*, p. 297.

¹⁰⁹ Cette description est le fait de Jean SULLIVAN, (voir *Le plus petit abîme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 186), qui lui rend visite à Noël en 1962. Le passage est cité dans GOZIER, *Le Père Henri Le Saux*, p. 29-30. Voir aussi LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 273-288, surtout p. 285, note 2 et 288, note 1.

¹¹⁰ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 151-158.

¹¹¹ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 288-296. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 158-166.

sources du Gange, en fin de mai. Deux aspirantes viennent au Shāntivanam, en novembre-décembre, mais ce sera sans suite. De Noël 1963 jusqu'au 4 janvier 1964, se tient la troisième réunion oecuménique à Nāgpur qui donne lieu à la publication, en 1966, de *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*¹¹². Accepté et reconnu en Église, il devient de plus en plus conscient d'avoir une mission, celle de témoigner de ses convictions et de transmettre un message :

Nous ne sommes pas pour faire - mais pour être. Car notre réalisation est au-dedans. Nous ne sommes pas pour demain, ni pour aujourd'hui, ni pour tout à l'heure mais pour l'instant présent. [...] Il ne s'agit pas d'inventer des formes extérieures chrétiennes mais de donner une « forme intérieure chrétienne » à tout ce qui est déjà.¹¹³

Début mars 1964, il est à nouveau en route pour le Nord, vers les Himālayas¹¹⁴. En avril, à Uttarkāshī, il fait le compte rendu de la rencontre de Nāgpur. Du 1er au 7 juin, il se rend en pèlerinage à Gangotri (source du Gange), à pied avec R. Panikkar. Le 16, il y repart et y reste seul pendant un mois, dont la moitié de la période en silence. Ce pèlerinage le marque et l'inspire à un point tel qu'il en écrit *Une messe aux sources du Gange*, publié en 1967.

¹¹² Ce texte contient le fruit de son expérience de dialogue avec l'hindouisme, où il souligne l'importance du dialogue intrareligieux devant présider à tout dialogue interreligieux. Nous y reviendrons plus longuement au chapitre 4 de la thèse. Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 296-312, surtout p. 296-298, note 1 (les pages 101-225 de *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* renvoie à cette rencontre de Nāgpur). Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 166-168.

¹¹³ LE SAUX, *Journal*, p. 306.

¹¹⁴ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 169-173.

De retour au Shāntivanam, il travaille sur ses articles et textes¹¹⁵ : *La rencontre* qui sera envoyé au Seuil fin novembre et *Une messe* et il révise *Sagesse*. Il se rend à l'évidence qu'une synthèse, qui risque d'être artificielle, entre les deux religions n'est pas souhaitable. Il persiste néanmoins à croire qu'un *advaita* chrétien est possible :

l'advaita, en christianisme, c'est ceci :

- n'avoir plus pour esprit que l'Esprit du Seigneur, qui m'agit à son gré; n'avoir plus pour visage (*personalitas*) que la personne du Christ,
- n'avoir pour être que la profondeur d'amour du Père, et me redécouvrir dans ce [don] gratuit de l'amour.¹¹⁶

Car l'*advaita*, qui est dépassement du sens de la diversité, est surtout une attitude intérieure d'être. Dorénavant, Il ne se soucie plus de l'avenir incertain du Shāntivanam et essaie de mettre sur pied une liturgie en sanskrit. Ce qui seul compte, c'est de savoir que « Dieu n'est pas au-dehors, il est mon fond ».

6. L'éveil à la pauvreté en esprit ou l'illumination dans l'unité avec Dieu

En janvier 1965, il célèbre l'Eucharistie au sommet d'Arunāchala avec R. Panikkar. Il la qualifie comme étant « un « accomplissement », l'*eschaton* sacramentel du mystère de la montagne »¹¹⁷. C'est l'année du grand périple à travers l'Inde : Shāntivanam, Bombay,

¹¹⁵ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 173-180.

¹¹⁶ LE SAUX, *Journal*, p. 326.

¹¹⁷ Voir DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 198 et (1997), p. 277. Voir aussi LE SAUX, *Journal*, p. 335-336 et LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 312-329, surtout p. 313.

Indore, Delhi, Jyotiniketan, Uttarkāshī, Bénarès (à Noël), Shāntivanam¹¹⁸. Il arrive à harmoniser existence extérieure et vie intérieure. Devant renoncer au projet monastique qu'il avait pour le Shāntivanam, il se tourne de plus en plus vers les Himālayas. Il écrit *Prayer* alors que *Sagesse* est publiée en novembre. Il compose une anaphore sanskrite, symbiose de la culture indienne et de la spiritualité hindoue. Il croit que la synthèse entre hindouisme et christianisme peut s'effectuer à travers la purification du moi évoluant vers le Je, ancré dans le Mystère absolu qu'est Dieu. De plus, du 20 au 28 septembre, il rencontre soeur Thérèse, carmélite de Lisieux, dont il deviendra le guide spirituel.

Continuant sa vie itinérante, il donne, du 1er au 8 mars 1966, une série de dix-sept conférences-retraite au Carmel de Shembaganur. Il célèbre l'Eucharistie en sanskrit. En août 1966, c'est encore le voyage, où il met le cap pour le Nord¹¹⁹ : Delhi, Lucknow, Bareilly, Hardwar, Gyansu où il dit : « c'est ici seulement que je me sens vivre en plénitude »¹²⁰, étant l'invité d'un swāmī bengali qu'il apprécie beaucoup. Ce trajet prend fin à Uttarkāshī le 2 octobre. Début novembre, c'est l'arrivée de Lalit, un disciple hindou. *The Mountain of the Lord* (traduction de *Une messe aux sources du Gange*) et *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* sont publiés.

¹¹⁸ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 180-183.

¹¹⁹ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 191-195.

¹²⁰ LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 338. Voir aussi p. 329-341.

Il est à noter que du 10 novembre 1966 jusqu'à la dernière entrée du 12 septembre 1973, ce sont les notes retenues et copiées du *journal* d'Henri Le Saux qui restent comme témoignage de son dialogue intérieur. Ces notes, en effet, ont été compilées par Marc Chaduc, son disciple qui jeta la copie originale dans le Gange. L'auteur ne les considérait que comme : « des vecteurs de recherche libre. Ils ne sont pas à publier. Tu pourras tous les détruire »¹²¹. Ayant par ailleurs compris que les deux religions se rencontrent au-delà des signes et des formes, dans le Mystère même de L'*Aham asmi* - JE SUIS, il est ainsi investi d'une fidélité unique aux deux visions : « Le *jñānī* [le sage] [étant celui qui] perce jusqu'à l'essence des choses et y découvre Yahvé-*Brahman*, Celui qui EST »¹²².

En 1967 il refuse une invitation venant de France¹²³. Se considérant un ermite, il ne veut pas se laisser disperser par l'Occident. Il pense mettre sur pied à Vārānasi un projet de *gurukul* (lieu de formation ascétique et théologique, autour d'un *guru* ou maître spirituel, selon la tradition hindoue classique) et ce, pour les séminaristes catholiques indiens. Il visite des Carmels et reçoit aussi des gens au Shāntivanam¹²⁴ qu'il souhaite voir rattacher à l'*āshram* de Kurisumala au Kérala. Certains de ses écrits sont publiés : *Prayer* en Inde et *Une messe aux sources du Gange* en France. Il est ainsi reconnu comme auteur spirituel. Il passe néanmoins cinq semaines dans son ermitage au Nord. Les

¹²¹ LE SAUX, *Journal*, p. 342.

¹²² LE SAUX, *Journal*, p. 348.

¹²³ LE SAUX, *Journal*, p. 353-354.

¹²⁴ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 196-200.

voyages continuent¹²⁵ et il se rend à Bangalore où il fait partie de l'atelier s'occupant de la question : « Comment intégrer les valeurs culturelles et spirituelles de l'Inde dans la spiritualité chrétienne ? »¹²⁶, cela en vue du séminaire de l'Église de l'Inde qui sera tenu en 1969.

Il sillonne ainsi l'Inde afin de répondre aux nombreux appels venant de partout : besoins de retraites, réflexions quant à l'adaptation aux résolutions de Vatican II, exposés, réunions oecuméniques entre les diverses dénominations chrétiennes et entre chrétiens et hindous, séjours dans différents *āshrams*. Il conciliait donc action et contemplation en Inde tout en exerçant une influence certaine sur beaucoup à l'étranger à travers ses livres et ses lettres¹²⁷. Ce qu'il souhaitait, c'était de partager sa recherche avec d'autres.

En 1968, se rendant à l'évidence de l'absence de vocations stables parmi les chrétiens indiens et n'ayant pas trouvé de solution au problème du Shāntivanam, il abandonne définitivement son projet de fondation de monastère indien-chrétien¹²⁸. Il n'était pas l'homme d'une institution mais bien plutôt un ermite accueillant et sensible à l'inspiration de l'Esprit et libre de concilier action et contemplation. En effet, il était habité à la fois par le désir de servir l'Église et le besoin de solitude et de silence. C'était un

¹²⁵ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 200-204.

¹²⁶ DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 198 et (1997), p. 277.

¹²⁷ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 341-356.

¹²⁸ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 204-206.

contemplatif-actif, en quête de l'Absolu, dont il voulait témoigner. Il voulait surtout partager sa recherche spirituelle avec d'autres.

Dans une lettre à un ami, il résume sa recherche ainsi :

Ce qui m'intéresse comme la valeur universelle de l'expérience hindoue c'est exactement ceci : retrouver la vérité au-delà de l'*eidos*; ne pas demeurer prisonnier du concept. Bien sûr le concept a sa valeur, mais il n'est pas absolu, il est lié à l'évolution de la conscience humaine, c'est justement tout le problème qui agite la théologie. Le danger est de tomber dans le relativisme. Il me semble que la connaissance existentielle de cette connaissance au-delà de la connaissance conceptuelle permettrait d'accepter la relativité sans que rien ne soit endommagé du réel. Je ne dis point que la philosophie hindoue l'emporte sur la grecque, elles sont complémentaires. Ne faudrait-il pas que l'expérience occidentale et sa conceptualisation soit revivifiée par cette expérience trans-noétique ou plutôt trans-intellectuelle ? C'est cela seul qui m'intéresse ici. Retrouver cette expérience à son lieu de jaillissement, avant sa conceptualisation ... Quel renouveau de son expérience de l'Esprit quand le chrétien a découvert cette petite source au-delà de tout ...

Comme vous, je reste grec quoi qu'il en paraisse, mon intelligence moulée en scolastique est justement en angoisse devant le problème que pose l'expérience hindoue à la théologie chrétienne, problème où l'on tâtonne, qui parfois fait que l'on n'en peut plus. Et pourtant si le Christianisme veut pénétrer au-delà du monde culturel méditerranéen, il lui faut affronter l'irréfutable expérience spirituelle de l'Hindouisme et du Bouddhisme...¹²⁹

Souci donc de découvrir la vérité au-delà du concept, d'éviter le relativisme, d'aller à la source même de toute l'expérience de la connaissance, d'accepter le défi quant à l'intériorisation que lancent les spiritualités orientales afin d'universaliser le message chrétien ! Mais aussi, volonté de partager son expérience de solitude, indispensable pour

¹²⁹ LE SAUX, *Initiation*, p. 20-21.

saisir la réalité foncière du mystère de l'être tel qu'exprimé par le « OM »¹³⁰ qui est « le point le plus profond à la fois de moi et de Dieu. Dans OM, JE SUIS. Dieu est *asmi* [JE SUIS], *asti* [EST] *advaita* [non-dualité] »¹³¹. H. Le Saux pense toutefois : « Jésus [est] le mystère le plus profond de moi. Le *sadguru* qui paraît au-dehors en temps et lieu, en nom et forme, pour me mener à moi »¹³².

Le 21 mars 1968, en la fête de saint Benoît, il part pour le Nord¹³³ et revient, début août, pour définitivement déménager du Shāntivanam¹³⁴. L'*āshram* sera pris en charge le 28 août par Dom Bede Griffiths et deux autres compagnons¹³⁵. Lors d'une rencontre à Bombay, en vue du séminaire national sur l'Église en Inde¹³⁶, il parle, en juillet 1968, de l'importance de : « [l'] intégration de l'héritage culturel religieux et spirituel de l'Inde dans la vie de l'Église »¹³⁷. Il se met, de plus, à composer une liturgie en sanskrit et dit, à Madras, lors de la fondation du Centre de recherche et de dialogue, qu'il est urgent

¹³⁰ Syllabe sacrée, symbole du *Brahman* upanishadique.

¹³¹ LE SAUX, *Journal*, p. 367.

¹³² LE SAUX, *Journal*, p. 368.

¹³³ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 359-360, note 1 qui renvoie à son grand voyage de plus de deux mille kilomètres vers le Nord dans des conditions pénibles. Voir aussi p. 364.

¹³⁴ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 206-210.

¹³⁵ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 361-362 et p. 363, la note 1.

¹³⁶ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 357-365

¹³⁷ Voir DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 199 et (1997), p. 277.

d'établir « une théologie de la « rencontre des religions » »¹³⁸ qui sache situer « la place des traditions non bibliques dans l'histoire du Salut »¹³⁹.

Son rêve de départ, qui était de mener une vie monastique à l'indienne, s'étant envolé en fumée, il souligne son insertion dans l'Église locale en participant au Séminaire national de l'Église en Inde, (*All India Seminar on the Church in India Today*), du 1er au 25 mai 1969 à Bangalore¹⁴⁰. Il est écouté et exerce une profonde influence sur les participants à ce forum ecclésial qui était la réponse de l'Église de l'Inde à l'appel du Concile¹⁴¹. En décembre 1969, il traduit *Prayer* (paru à Delhi en 1967) en français sous le titre de *Éveil à soi, éveil à Dieu*. Ce texte sera publié en 1971. *Hindu-Christian Meeting Point*, traduction de *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, est publié en Inde. Il songe aussi à « une théologie indienne qui à la fois propose une Théologie des Religions [...] et dégage une théologie de la Révélation chrétienne partant de

¹³⁸ LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 363. Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 210 (lettre à J. Lemarié - 15.9.68).

¹³⁹ LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 369. Voir DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 199 et (1997), p. 278. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 222 (lettre à J. Lemarié - 10.6.69).

¹⁴⁰ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 366-376, surtout p. 367-370 qui renvoient à ses voyages, contacts, rencontres et au séminaire de l'Église en Inde. On notera aussi l'invitation reçue mais refusée pour se rendre au Canada. Voir p. 374-376. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 221-223.

¹⁴¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 222 : « Je considère - et c'est l'opinion commune - Bangalore comme une étape importante, très importante dans l'éveil de l'Église ici. Prise de conscience de l'Église comme peuple de Dieu, et non plus seulement comme hiérarchie. (...) J'ai obtenu de très grosses majorités pour deux amendements réclamant l'un, des *āshrams* de pure « prière et silence », l'autre pour le ressourcement de la liturgie dans les valeurs d'intériorité de l'Inde » (lettre à R. Panikkar - 25.6.69).

l'expérience védantique de *self-awareness* [dépossession de soi-même (ou conscience mystique de soi)] »¹⁴² et dont le mouvement serait contraire à celui présenté dans *Sagesse*.

Pour lui, c'est donc une avancée dans la pensée religieuse de l'Inde mystérieuse qu'il s'agit de viser. Accepté et accueilli à la fois dans l'Église et dans certains milieux hindous, sa vocation particulière est enfin reconnue. Car en janvier, il notait encore ceci : « L'angoisse qui me poursuit depuis Arunāchala, seize ans et plus désormais ». Il peut alors, en transmettant son message, réaliser son but : « faire l'homme se découvrir, se réaliser soi-même (tout mon *Prayer* français en est là d'ailleurs : introduire dans la voie de *jñāna* [connaissance], à travers les croyances et les mythes, des chrétiens sans les effaroucher) »¹⁴³. Nous y reviendrons plus en détails au chapitre 2 de la thèse.

La première moitié de 1970 le voit à nouveau sur les routes de l'Inde mais il retourne à Uttarkāshī pour y passer les six autres mois¹⁴⁴ en vue d'une année 1971, riche en événements¹⁴⁵. À 60 ans, il se sent diminué et il ne laisse son ermitage que pendant

¹⁴² LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 373. Voir DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 199 et (1997), p. 278. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 227.

¹⁴³ LE SAUX, *Journal*, p. 375.

¹⁴⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 229-249.

¹⁴⁵ STUART, *Le bénédictin*, p. 249-264.

deux courtes périodes¹⁴⁶. Il rédige le premier chapitre de son essai sur le *sannyāsa*, le texte complet, *The Further Shore*, sera publié en Inde en 1975. Il complète la rédaction de *Gñānānanda*, publié en France en 1970. Il travaille aussi sur *Souvenirs d'Arunāchala* qui sera publié en France en 1978. Il réfléchit de plus à un rite authentiquement indien issu de la spiritualité hindoue et de la sensibilité indienne. Il refuse à nouveau de se rendre en Occident, cette fois au Canada. Ses livres ne sont pas bien accueillis en France et son chef-d'oeuvre sur la prière, *Éveil à soi - éveil à Dieu* est même refusé par les éditions du Seuil. Il a, de plus, à faire face à de sérieuses difficultés financières.

En juin, il a la joie d'accueillir Lalit et Ramesh, deux disciples hindous, signe évident que son témoignage spirituel de moine hindou-chrétien était parlant et fécond. À propos de la relation christianisme - *advaita*, il écrit qu'entre les deux il n'y a

ni opposition ni incompatibilité - deux plans différents. L'*advaita* n'est rien qui s'oppose à quoi que ce soit. Ce n'est pas une philosophie - mais un *anubhava* (expérience) existentiel. Tout le formulaire chrétien est valide en son ordre, ordre du *vyavahāra* (manifestation, provisoire) non du *pāramārthika* (niveau de l'Absolu) Sans doute le *darśana* (philosophie) chrétien s'oppose au *darśana* védantin, mais c'est pur plan des doctrines. Nulle formulation fût-ce celle de l'*advaita* ne peut prétendre à être *paramārtha*. Que le christianisme ait historiquement franchi ses limites, c'est autre chose. Cf. Ma thèse constante : christianisme = communication d'une expérience.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 376-387, surtout p. 376, 379, 383-384 et 387. À noter aussi ses paroles prémonitoires à la p. 386 : « je n'ai encore aucune assurance que le Seigneur me rappellera à l'âge fatidique de soixante-trois ans comme il fit pour le P. Monchanin ». Il passera à l'Autre Rive, en effet, en 1973, à 63 ans.

¹⁴⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 393.

En 1971, quoique dans un état de grande fatigue, il voyage beaucoup. Il passe deux mois, janvier et février, dans le Nord. Il rencontre avec joie le dominicain japonais Shigeto Oshida à Jyotiniketan¹⁴⁸. En mars, il traduit *Sagesse* en anglais avec l'aide de son ami James Stuart, pasteur anglican. En mai, il est à Pune pour un séminaire de théologiens indologues. Et du 6 au 12 octobre, il participe à la Conférence théologique sur l'évangélisation à Nāgpur avec des experts européens où il fait une communication sur « la théologie de la présence comme une forme d'évangélisation dans le contexte des Religions non Chrétiennes »¹⁴⁹. Il connaît alors un autre tournant dans son cheminement spirituel.

De fait, il expérimente la paix par rapport à son écartèlement intérieur et en 1971. Il fait de plus l'expérience d'être à son tour *guru* ou maître spirituel de deux jeunes hindous et d'un français, Marc Chaduc¹⁵⁰. Du 1er au 11 novembre, dans un *āshram* hindou, à Phulchatti, dans la jungle proche des Himālayas, en compagnie de ce dernier, ils vivent

¹⁴⁸ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 389 : « [...] rencontre ici de cet extraordinaire dominicain japonais Oshida, adepte du zazen, d'une merveilleuse liberté dans l'Esprit, un cœur intensément chrétien dans une psyché bouddhiste ». Voir aussi p. 388-399.

¹⁴⁹ DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 199 et (1997), p. 279. Voir surtout LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 51-66 et (1989), p. 50-64. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 260-261.

¹⁵⁰ Marc Chaduc, un séminariste de Lyon de 27 ans, correspondait avec H. Le Saux. Ils vont se rencontrer à Delhi le 21 octobre 1971. Marc sera son disciple passionné. Ils vont étudier ensemble les *Upanishad* et séjourneront sur les bords du Gange, à Rishikesh et à Phulchatti. Voir GOZIER, *Le Père Henri Le Saux*, p. 31. Voir Odette BAUMER-DESPEIGNE, « Cheminement spirituel d'Henri Le Saux. Textes inédits », dans *La vie spirituelle*, tome 144/691 (sept.-oct. 1990), p. 531-543, surtout p. 536. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 261-264.

un premier séjour ensemble et Marc deviendra un disciple fervent. Il fait, ainsi, l'expérience de la paternité spirituelle en devenant à son tour *guru* selon la tradition spirituelle des *Upanishad*. Ce qui ne l'empêche pas d'affirmer avec force sa foi au Christ : « Mais pour moi Jésus est mon *sadguru*. C'est en lui que Dieu m'est apparu »¹⁵¹. Il choisit aussi un lieu d'ermitage à Kankhal pour soeur Thérèse, une carmélite de Lisieux, son autre disciple française. Tout en restant libre de tout, il était néanmoins intéressé à tout et plein de sollicitude pour ses disciples.

Il est très actif en 1972, quittant son ermitage dès le 10 janvier, pour y revenir du 21 au 28 avril à cause d'un cambriolage¹⁵². Il repart pour y venir à nouveau fin mai. Il a une attaque de dyspnée le 7 juin, quitte Uttarkāshī le 7 juillet pour rentrer fin décembre. En effet, il rend visite à soeur Thérèse à Kankhal et à Ramesh à Delhi, à deux reprises. Il séjourne au Carmel de Gumla du 30 janvier au 17 février et visite un *āshram* chrétien, Christa Prema Sevā *Āshram*, de mi-mars à mi-avril, pour y donner une session.

Du 1er au 20 mai, il séjourne à nouveau trois semaines, dans un *āshram* au bord du Gange, dans la jungle près de Rishikesh, à Phulchatti, en compagnie de Marc Chaduc afin d'étudier et de méditer sur les *Upanishad*. Pendant cette retraite, ils vivent ensemble

¹⁵¹ LE SAUX, *Journal*, p. 406.

¹⁵² Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 264-286.

une expérience spirituelle profonde et « affolante de la vérité de ces *Upanishads* »¹⁵³. En somme, leur étude méditative des *Upanishad* s'achève et éclôt en expérience. Il précisera d'ailleurs : « L'expérience des *Upanishads* est vraie, je le sais ! [...] Et je sais que ce que j'ai enseigné dans *Sagesse* est vrai, même si mal exprimé »¹⁵⁴. Il parle de l'« *Upanishad* du feu »¹⁵⁵ qu'il transmet à Marc le 21 mai sur la terrasse du Sivānanda Āshram lors d'une expérience spirituelle de communion.

De quoi s'agit-il au fait ? Il se réfère ici très probablement à l'enseignement secret sur la correspondance ultime entre l'*ātman* et le *Brahman*. Il peut aussi s'agir d'un *mantra* ou verset des Écritures hindoues telles les *Upanishad* ou encore de toute parole sacrée, prière et formule contenant un pouvoir sacré ou mystique dévoilant la corrélation ou *Upanishad* suprême. Cela renvoie principalement à la non-dualité essentielle entre l'*Ātman* ou le Soi qui est le principe le plus intime de l'être humain et le *Brahman* en tant que principe de la vie universelle. Cette transmission de connaissance s'effectue normalement de manière intime entre le *guru* et son disciple seulement quand ce dernier est capable de la recevoir.

¹⁵³ LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 404. Voir aussi p. 399-410. Voir DAVY, *Henri Le Saux*, (1981), p. 200 et (1997), p. 279 et BAUMER-DESPEIGNE, « Cheminement spirituel », p. 537-538.

¹⁵⁴ LE SAUX, *Journal*, p. 425.

¹⁵⁵ LE SAUX, *Journal*, p. 428, voir aussi, p. 416 et p. 424-426.

Il est à noter que l'enseignement upanishadique de la non-dualité relève de l'ordre du secret de la communication entre le *guru* et le disciple. Il ne peut être transmis qu'au niveau de la *guhā* (crypte du coeur). Comme le stipule l'*Upanishad* :

Pour obtenir cette connaissance
que le chercheur, combustible à la main
s'approche d'un guru versé dans les Écritures (*shrotriya*)
et fixé en *Brahman* (*brahmanishtha*)
A celui qui l'a approché comme il faut
dont l'esprit est apaisé et l'âme en paix
le sage enseigne dans toute sa vérité la connaissance de *Brahman*
par laquelle on connaît l'Impérissable, le Purusha, le Vrai.
(Mundaka Up. 1, 2, 12 - 13).¹⁵⁶

C'est donc seulement par la connaissance profonde des Écritures et le fait d'être totalement « fixé en *Brahman* » qu'on parvient à la *brahmavidyā* (ou connaissance existentielle de *Brahman*). Si pour parvenir à cette sagesse ou illumination (*ātmabuddhi - prakāśam*), il faut pratiquer l'austérité (*tapas*), la continence (*brahmacarya*) et surtout avoir une foi (*shraddhā*) solide, il ne faut surtout pas perdre de vue que « seul celui que l'*ātman* choisit peut l'atteindre. (*Katha Up.* 2, 23) [... et que] ce n'est qu'à un disciple qui est prêt, que le Guru peut donner la connaissance sacrée »¹⁵⁷. L'enseignement du maître spirituel vise ainsi à la libération « de tous les désirs qu'il [le disciple] porte en son coeur (*Br[hadāraṇyaka] Up.* 4, 4, 7) [... afin de] « dénouer les noeuds du coeur ». (*Mund[aka]*

¹⁵⁶ LE SAUX, *Initiation*, p. 71.

¹⁵⁷ LE SAUX, *Initiation*, p. 72.

Up. 2, 2, 9; *Katha Up.* 6, 15) »¹⁵⁸. En effet, le disciple ne doit être habité que par le seul désir de la connaissance sacrée qui est identique à celui du salut (*mumukshutvam*) (voir *Śve[tāśvatara]* *Up.* 6, 18) pour pouvoir être libéré spirituellement. Ainsi disposé, le disciple est prêt à l'éveil au-delà des mots, des pensées, des noms et des formes. Cette grâce de l'Esprit peut survenir n'importe quand.

Du 22 au 26 mai, il assiste à la première « School of Prayer » à Rāgpur. En août, il est à Indore pour subir une opération. Puis, il s'en va à Delhi et, en convalescence à Rāgpur, du 20 septembre à début décembre, il travaille sur ses textes, aidé par ses amis et Marc. Il termine la traduction en anglais de *Gñānānanda* à Delhi du 4 au 9 décembre. Il rédige, de plus, *Introduction aux Upanishads* qui est publiée dans *The Further Shore* en 1975 et en 1979 dans *Initiation à la spiritualité des Upanishads*. Le 16 juin, encore sujet à des malaises respiratoires qui ne devaient plus le quitter, il écrit alors à Marc ceci : « Bénissons de tout ce Seigneur qui au fond de nous, est en face de nous; tout est mystère de l'en-face et de l'au-dedans ».

¹⁵⁸ LE SAUX, *Initiation*, p. 73.

7. Le Grand Éveil et le passage dans le Mystère de l'Être

Sa traversée vers l'Autre Rive se fait en 1973¹⁵⁹. Il pressentait son grand départ déjà en 1972. En février, il achève la révision totale et la traduction de *Sagesse* en anglais. Il voyage de mi-février à début avril. En avril, après la lecture des *Upanishad* du *samnyāsa*, il rédige un essai sur le *samnyāsa* en vue d'une initiation oecuménique. Du 12 au 20 mai, il est à nouveau à Phulchatti en compagnie de Marc. Puis, il se rend à Rishikesh et Haridwār du 4 au 10 juin en vue de la profession monastique de ce dernier. Entre-temps, du 21 au 25 mai, il participe à une autre « School of Prayer ».

Arrivée à la dernière étape de son cheminement spirituel, il vit un autre temps fort quand, le 30 juin 1973, a lieu dans le Gange la *ḍkshā* ou l'initiation monastique et oecuménique de Marc Chaduc¹⁶⁰. Ce dernier devient ainsi Swāmī Ajātānanda ou le « non-né »¹⁶¹. Il fait donc son « entrée dans la double lignée monastique - chrétienne et hindoue dans l'unité de l'Esprit ». À cette cérémonie participent Marc, Henri Le Saux et le Swāmī Chidānanda afin de signifier la présence des deux traditions monastiques, celle de l'Orient et celle de l'Occident.

¹⁵⁹ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 410-423. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 287-311.

¹⁶⁰ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 304-308.

¹⁶¹ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 415-416.

Le maître et son disciple vivent quelques temps après des expériences spirituelles inouïes. Pour traduire l'intensité de l'expérience mystique que vivait H. Le Saux, Marc-Ajātānanda le décrit comme découvrant alors :

des profondeurs de plus en plus abyssales [...] L'irruption de l'Esprit l'arrachait à lui-même et irradiait en chaque pore de son *śarīrām* [...] [corps physique et facultés mentales]. Une apocalypse intérieure, qui à certains moments éclatait au-dehors en une transfiguration de gloire.¹⁶²

Les expériences spirituelles atteignent leur apogée lors de la grande semaine du 10 au 18 juillet, surtout du 10 au 13. En effet, pendant leur séjour dans un petit temple désaffecté de Ranagal, près du Gange, à environ quarante kilomètres de Rishikesh, est vécue l'expérience de transmission qui libère Marc de son état de disciple :

C'était bien différent de ce qui arriva en juin-juillet. Le premier jour où cela se manifesta, ce fut le 29 juin, [...] Sans que je le sente clairement, c'était comme l'emprise suprême de la colonne de feu d'Arunāchala, un *mythos* sous lequel je vécus bien des événements de la grande semaine (10 - 18 juillet). [...]. Cet appel définitif d'Arunāchala. [...] [...] La journée du 10. 7. je sentis si fortement me venir comme des rites de transmission, à M. [Marc], le libérer de la condition de disciple, le faire « Maître »... Adieux du 14 qui spontanément prenaient des formes de grand départ, *mahāprasthāna*.¹⁶³

¹⁶² LE SAUX, *Initiation*, p. 26. Voir aussi BAUMER-DESPEIGNE, « Cheminement spirituel », p. 538-541.

¹⁶³ LE SAUX, *Journal*, p. 469-470.

Le 14 juillet, Henri Le Saux connaît le « Grand Éveil »¹⁶⁴ : « une expérience merveilleuse de « croiser » entre mort et vie, découverte que l'on EST ! Qu'importent les situations ? »¹⁶⁵, alors qu'il était victime d'un infarctus à Rishikesh. De cette expérience personnelle d'illumination, il dit :

La crise cardiaque ne fut que la toile de fond d'un temps spirituel merveilleux. Je n'ai qu'un souvenir de joie intense des deux semaines passées au lit. Ce fut une belle surprise mais une expérience spirituelle unique, la découverte existentielle que vie et mort ne sont que des situations particulières.¹⁶⁶

Il est hospitalisé à Indore le 21 août et y reste jusqu'au grand départ (*mahāprasthāna*) du 7 décembre 1973, quand son pèlerinage terrestre prend fin. Le témoin de la Présence, le pèlerin de l'Autre Rive, l'homme de Dieu fait ainsi son entrée dans la lumière de la source où « [...] il n'y a plus de signes [...] [où] l'âme explose sous la force de l'Esprit, au-delà de tout signe, de toute expression, image ou mémoire »¹⁶⁷. Se termine alors l'aventure spirituelle unique et originale de ce mystique, à la fois *swāmī* chrétien et moine hindou. Identité paradoxale, porteuse du mystère du « Je suis » et de

¹⁶⁴ LE SAUX, *Journal*, p. 468-471. Voir aussi STUART, *Le bénédictin*, p. 312-328.

¹⁶⁵ LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 418. Voir aussi LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 173 et 183-185 et (1989), p. 168 et 179-180.

¹⁶⁶ LE SAUX, *Initiation*, p. 27.

¹⁶⁷ Ce sont ici quelques mots de la lettre de M. Chaduc à la soeur d'Henri Le Saux après sa mort. Le texte de cette correspondance se trouve dans GOZIER, *Le Père Henri Le Saux*, p. 32-33.

l'*advaita* (non-dualité) et de cette tension entre l'immanence et la transcendance, incarnée en lui comme transparence du Mystère intérieur de la Présence.

8. Henri Le Saux - précurseur du dialogue intrareligieux

En guise de bilan, nous pensons pouvoir dire que ce cheminement spirituel d'Henri Le Saux est d'actualité et s'inscrit dans le contexte contemporain du dialogue interreligieux. En effet, à la suite de John Dunne¹⁶⁸, on peut affirmer que H. Le Saux a effectué un passage de l'intérieur vers l'hindouisme suivi d'un retour éclairé et riche d'intuitions vers le christianisme. On pourrait qualifier cette expérience comme un processus de « passage vers » (*passing over*) ou de franchissement de frontière vers une autre religion suivi du « retour à » (*coming back - returning to*) sa propre religion habité par de nouvelles intuitions (*insight*), de compréhensions et d'apports nouveaux par rapport à celle-ci. Henri Le Saux, de fait, a franchi un seuil, en partant du christianisme, pour effectuer une plongée en profondeur dans ce que l'hindouisme a de meilleur au plan spirituel, l'*advaita*, sans renier sa foi chrétienne cependant, pour ensuite y revenir avec une saisie plus profonde de sa foi d'origine. En effet, il aura alors compris son

¹⁶⁸ Voir John S. DUNNE, *The Way of All the Earth; Experiments in Truth and Religion*, New York, Macmillan, 1972, p. ix - xi. Ainsi à la page ix, il écrit ceci : « Passing over is a shifting of standpoint, a going over to the standpoint of another culture, another way of life, another religion. It is followed by an equal and opposite process we might call " coming back ", coming back with new insight to one's own culture, one's own way of life, one's own religion. The holy man of our time, [...] is [...] a man who passes over by sympathetic understanding from his own religion to other religions and comes back again with new insight to his own. Passing over and coming back, it seems, is the spiritual adventure of our time ».

christianisme de l'intérieur à partir de catégories spirituelles et mystiques hindoues. Nous y reviendrons plus en détails aux chapitres 3 et 4 de cette thèse.

Pouvons-nous considérer H. Le Saux comme un théologien postmoderne¹⁶⁹ avant la lettre ? Si l'on admet avec David Tracy que le dialogue interreligieux est une des dimensions fondamentales de la période « postmoderne », on peut alors répondre à cette question par l'affirmative. H. Le Saux a, en effet, porté une attention tout à fait particulière à la culture et à la spiritualité hindoues et en conséquence, il a fait place en lui-même à l'altérité. Car il était convaincu que la théologie comme la praxis de la foi chrétienne, surtout en Inde, ne pouvaient se passer de la rencontre avec d'autres traditions religieuses.

En somme, il avait, dès les années 1950 et donc, bien avant l'avènement de Vatican II, compris l'importance des autres cultures et religions et de la place de l'autre à accueillir comme autre au sein de soi-même et de sa tradition religieuse. De là, sa conviction et son effort pour le dialogue intrareligieux au niveau du cœur et de la rencontre en profondeur au niveau interreligieux. De ses expériences résulteront une compréhension nouvelle et une certaine réinterprétation du christianisme à partir d'intuitions spirituelles hindoues vécues personnellement par lui.

¹⁶⁹ Voir David TRACY, *Dialogue with the Other : the Inter-religious Dialogue*, Louvain, Peeters Press, Grand Rapids, Michigan : W. B. Eerdmans, 1991, p. 1-7.

On peut ainsi conclure qu'Henri Le Saux fait ici figure de précurseur en matière de dialogue interreligieux qui doit découler de ce dialogue intérieur désigné sous le terme intrareligieux. Qu'est-ce à dire ? Si ce n'est « un dialogue non plus strictement intellectuel, mais intrareligieux, c'est-à-dire un dialogue d'expérience qui consiste à accueillir en soi l'expérience religieuse et la vision du monde de l'autre »¹⁷⁰.

Le *journal* de H. Le Saux, témoin de son cheminement spirituel et de son dialogue intérieur « ouvert et profond », traduit admirablement cette réalité du dialogue intrareligieux¹⁷¹. Pionnier de la rencontre intérieure, il mènera sa recherche à travers sa démarche religieuse de rencontre tridimensionnelle avec la réalité transcendante, sa tradition chrétienne et l'autre par le biais de la mystique hindoue. A la recherche de l'Absolu, il acceptera de se laisser enseigner par l'altérité à travers une rencontre de l'intérieur et un dialogue externe avec l'hindouisme perçu par lui comme un dialogue existentiel de salut.

Où se situe H. Le Saux par rapport aux quatre attitudes face au dialogue ? R.

Panikkar en présente le résumé qui suit :

¹⁷⁰ Voir Fabrice BLÉE, « Les enjeux du dialogue intrareligieux. Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux », dans *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, (coll. *Héritage et Projet*, 56), Québec, Éditions Fides, 1996, p. 256.

¹⁷¹ Voir Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, traduit par Josette GENNAOUI, Paris, Aubier, 1985, p. 8-9.

La relation entre les religions [...] relève [soit] de l'exclusivisme (la mienne seule), [soit] de l'inclusivisme (la mienne embrasse et inclut toutes les autres) [soit] du parallélisme (nous tendons, indépendamment les uns des autres, vers un même but). La relation entre les religions relève d'une *perichoresis sui generis* ou *circumincessio*, c'est-à-dire d'une interpénétration mutuelle qui ne porte pas atteinte aux particularités propres à chaque religiosité.¹⁷²

H. Le Saux, en 1956 déjà et en avance sur son époque, refusait l'exclusivisme religieux qui constituait la position chrétienne d'alors face aux autres religions¹⁷³. Il se situait ainsi dans la trame de l'inclusivisme prônant l'accomplissement des religions dans le christianisme car « du point de vue de la foi chrétienne toute révélation comme toute religion est ordonnée à la plénitude de la manifestation de Dieu dans le Christ, leur rôle est d'être *preparatio evangelica* »¹⁷⁴.

Mais se rendant compte que « les grandes religions ne cèdent rien de leur terrain au christianisme », il en arrive à opter pour le pluralisme religieux faisant droit au parallélisme et à « la diversité de voies [... où] les différentes religions - et avec elles l'humanisme - sont appelées à se vivifier mutuellement et à découvrir leur propre plénitude dans leur contact, sinon leur osmose, à la fois dans la société et dans le coeur de l'homme ? »¹⁷⁵. Selon cette perspective, les religions et les humanismes, en tant que

¹⁷² PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 28. Nous tenons à préciser que nous avons apporté des modifications à la citation afin de souligner la définition qu'en donne l'auteur des quatre attitudes par rapport au dialogue.

¹⁷³ Voir LE SAUX, *Journal*, (24 novembre 1956), p. 216-217.

¹⁷⁴ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 260.

¹⁷⁵ LE SAUX, *Intériorité*, p.197.

formes de révélation divine et moyens de communication entre Dieu et les humains, se déploient au sein de « leur temps (c'est-à-dire ce qui mesure leur croissance vers la plénitude de la conscience de Dieu) [qui ainsi] est parallèle aux temps chrétiens »¹⁷⁶.

De plus, même s'il était torturé par l'apparente incompatibilité entre les deux univers religieux, H. Le Saux fera quand même preuve de courage en étant engagé dans les deux mondes. Ce faisant, il prenait le formidable pari de la compatibilité de ses deux fidélités au niveau pratique de l'existence et de l'expérience. Il croyait donc à la possibilité de l'interpénétration religieuse¹⁷⁷ où la religion d'autrui, tout en étant considérée comme complémentaire à la nôtre, constitue néanmoins un défi mais surtout un enrichissement. Pour lui, en effet, « l'expérience chrétienne c'est réellement l'expérience d'*advaita*, vécue dans la communion humaine. Et c'est cela la Trinité »¹⁷⁸ comme « le mystère de l'*advaita*, c'est le mystère intime du Christ; [...], et le mystère plus profond encore du Père et du Fils [dans la communion et l'unité de l'Esprit] »¹⁷⁹.

Pour mieux cerner l'orientation unique du cheminement spirituel de notre auteur, nous pouvons aussi faire appel aux divers modèles du dialogue interreligieux proposés

¹⁷⁶ LE SAUX, *Intériorité*, p. 267.

¹⁷⁷ Voir PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 20-29. L'auteur y expose les quatre attitudes face au dialogue : exclusivisme, inclusivisme, parallélisme et interpénétration.

¹⁷⁸ LE SAUX, *Journal*, (3 août 1972), p. 436.

¹⁷⁹ LE SAUX, *Journal*, (31 octobre 1956), p. 195.

par R. Panikkar. En effet, dans son livre *Le dialogue intrareligieux*, ce dernier en propose quatre : le modèle géographique des voies qui mènent vers le sommet de la montagne, le modèle physique de l'arc-en-ciel, le modèle géographique de l'invariant topologique et le modèle anthropologique du langage¹⁸⁰. L'expérience d'Henri Le Saux se situe, selon nous, à la fois dans le cadre du modèle géographique¹⁸¹ des voies qui mènent vers le sommet de la montagne et de celui du modèle anthropologique du langage¹⁸². En effet, à partir de ce paradigme du modèle géographique du sommet se situant au niveau de profondeur du coeur, on constate qu'Henri Le Saux a opté de suivre une voie différente de la sienne sans toutefois abandonner sa foi d'origine afin de parvenir au sommet de la Réalité divine au-delà des différentes voies spirituelles qui se rencontrent et « se

¹⁸⁰ Voir PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 29-46.

¹⁸¹ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 30-36.

¹⁸² PANIKKAR, *Le dialogue Intrareligieux*, p. 41-46.

rejoignent par delà les vallées » aux niveaux de la foi, de la grâce, de l'intuition et de l'intériorité¹⁸³ vécue au palier du cœur¹⁸⁴ pour exprimer le mystère de l'unique Vérité¹⁸⁵.

De plus, selon R. Panikkar, le modèle anthropologique du langage considère

que chaque religion est un langage, [... que] toute religion, [...] est complète [...] [que les religions] influent les unes sur les autres, se font des emprunts réciproques, sans pour autant perdre leur identité [... et que] le traducteur doit également parler cette langue étrangère, cette autre tradition. Il doit être un véritable porte-parole de cette religion; il doit être [...] convaincu de la vérité qu'il exprime, converti à la tradition qu'il traduit. Ici, [on est] déjà dans le dialogue intra-religieux. [...] c'est seulement lorsque vous parlez cette langue, lorsque vous « parlez » cette religion comme la vôtre, que vous êtes vraiment capables d'en devenir le porte-parole, d'en être un authentique traducteur. Ceci suppose qu'en même temps, vous n'ayez pas, bien entendu, oublié votre langue natale, que vous soyez également capable de vous exprimer dans l'autre monde linguistique.¹⁸⁶

¹⁸³ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 33-36.

¹⁸⁴ Antony KALLIATH, *The Word in the Cave. The Experiential Journey of Swāmī Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*, New Delhi, Intercultural Publications, 1996, p. 331 : « It is in the mystery of *avyakta* [non-manifest], Abhishiktānanda held, that the Hindu and the Christian meet each other in their descent into the interior of the *guhā* [the cave of the heart] - the *garbha* (the heart of Arunāchala). There they will find themselves in total communion - in a « reciprocal unity of being and life, » « mysteriously and marvellously. » Each one, by paths which he believes unique, heads to the summit of the Holy Mountain. Reaching the summit, one discovers in himself his profound essence - the dazzling Column of the Fire in which there is neither Christian nor Hindu. There is only the Flame, the Primordial Fire ».

¹⁸⁵ Voir Tord FORNBERG, *The Problem of Christianity in Multi-religious Societies of Today : the Bible in a World of Many Faiths*, Lewiston, New-York, E. Mellen Press, 1995, p. 123-124

¹⁸⁶ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 41-45.

Ce modèle, à notre avis, traduit aussi, dans une certaine mesure, l'expérience de notre auteur. En effet, H. Le Saux qui avait, au moment de son arrivée en Inde, le désir de convertir les hindous, sera lui-même saisi par la mystique hindoue. Il l'était à un point tel qu'il a su être un porte-parole de la spiritualité hindoue de l'*advaita* comme appel aux chrétiens pour cheminer plus en avant et en profondeur vers le mystère du Christ et du Soi en soi¹⁸⁷. Convaincu de la vérité de son message et respectueux de cette tradition, il la considérait comme pouvant enrichir le christianisme de par le défi qu'elle lance pour une plus grande intériorisation de la vie et des mystères divins.

En ce sens, on peut dire qu'il a été un authentique traducteur de l'apport spirituel des *Upanishad* pour la spiritualité chrétienne. Il est à noter qu'il savait cependant discerner, de manière critique, ce qu'il fallait dépasser dans les deux mondes¹⁸⁸ afin de rejoindre la perspective libératrice et novatrice de l'Esprit au niveau de l'expérience. En somme, pour lui, « celui qui possède plusieurs langues mentales (ou religieuses ou spirituelles) est incapable d'absolutiser quelque formulation que ce soit - évangéliques, upanishadiques, bouddhiques, etc. Il peut témoigner seulement d'une expérience - dont il balbutie ... »¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Voir FORNBERG, *The Problem of Christianity*, p. 156, note 6.

¹⁸⁸ Voir *Christ et Vedānta. L'expérience d'Henry [sic] Le Saux en Inde*, dans *Question de*, 85, Paris, A. Michel, 1991, p. 119.

¹⁸⁹ LE SAUX, *Journal*, (30 avril 1973), p. 462.

9. Vue d'ensemble de l'itinéraire intellectuel d'Henri Le Saux

Parmi les oeuvres les plus importantes de H. Le Saux, nous pouvons citer en premier *Ermîtes du Saccidānanda* qui parut chez Casterman en 1956, avec une préface de Mgr J. Mendonça, évêque de Tiruchchirāppalli¹⁹⁰. L'introduction est de Dom J. Winandy, Abbé de Clervaux. Le premier chapitre a été écrit par J. Monchanin et les autres par Henri Le Saux. Le texte a pour sous-titre : *un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*. Le mémorandum intitulé *An Indian Benedictine Āshram* parut le 11 octobre 1951 le jour même de l'inauguration de la chapelle et 500 exemplaires furent imprimés.

Ce mémoire était nécessaire pour répondre aux critiques : manque de réalisme, syncrétisme et inutilité au niveau des oeuvres. Au fait, il est une adaptation de la Règle de saint Benoît pour la réalité indienne. L'essentiel pour le moine est « de vivre seul avec Dieu, seul avec le Seul »¹⁹¹. Il doit vivre de Dieu et à vivre Dieu en tant que témoin de « l'unique nécessaire ». L'auteur y expose une conception très profonde du monachisme chrétien qui lui sera par ailleurs utile pour comprendre le monachisme hindou de l'intérieur.

¹⁹⁰ Voir James STUART, *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres*, Paris, Maisonneuve, 1999, p. 52, 55, 57, 59, 63, 70.

¹⁹¹ Henri LE SAUX, *Ermîtes du Saccidānanda : un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*, (en collaboration avec Jules MONCHANIN), Tournai, Casterman, 1956, p. 113 et note 1.

En effet, ce type de vie monastique doit faire la synthèse de « Subiaco et le Cassin, reconstituer les *laures* de Palestine et les déserts de Thébaïde; il donnera enfin l'occasion à d'autres vocations plus spéciales ou plus proprement indiennes de se découvrir, de se définir et, Dieu aidant, de se réaliser »¹⁹². Il est à noter toutefois que ce monachisme est

encore très occidental, très proche de celui de Kergonan, malgré un essai louable d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde. *Ermîtes du Saccidānanda* est plus une conception de deux visionnaires (les Pères Monchanin et Le Saux) qu'une oeuvre réalisée et passée au creuset de l'expérience. Il s'agit d'un projet de fondation [...] « au nom de l'Église et au nom de l'Inde, sur les traces de saint Benoît, en bénie solitude, tous noeuds détachés, oeuvrant et priant ».¹⁹³

Il est à noter que l'auteur sera lui-même déçu par cet idéal et s'orientera vers un monachisme itinérant et érémitique comprenant beaucoup de contacts par moments.

Guhāntara renferme des essais sur ses moments d'illumination ou d'éblouissements mystiques dont le *Journal* en témoigne à partir de ses réflexions et méditations¹⁹⁴. « La Grâce de l'Inde », publié dans *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, en est le premier et le point de départ d'un cheminement qui va se poursuivre dans ses autres écrits¹⁹⁵.

¹⁹² LE SAUX, *Ermîtes*, p. 122.

¹⁹³ André GOZIER, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Paris, Centurion, 1989, p. 51.

¹⁹⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 70 : « il se souvint que le Carême 1953 fut le temps où « dans la grotte d'Arutpāl Tīrtham je compris l'*advaita*, que les pages essentielles de *Guhāntara* furent écrites » ».

¹⁹⁵ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 67, 70, 73, 76, 78, 79.

Dans cet écrit, rédigé en 1952-1953, il souligne l'importance de l'intériorité ou cette quête de la réalité intérieure qui est à la base de toute chose. Il était d'avis que ce qui importait pour l'Église, c'était le dépassement des niveaux intellectuel et moral de la foi afin de se situer au plan de la dimension mystique. C'était le défi à relever en vue de l'avenir de l'Église en l'Inde.

Sa préoccupation, en effet, était « cette confrontation Christianisme-Védanta [qui] est au centre de ma vie, depuis les grottes d'Arunāchala. La première expression en fut le *Guhāntara* »¹⁹⁶. « Jusqu'à la Source, l'expérience de non-dualité » est un chapitre paru dans *Initiation à la spiritualité des Upanishads* mais c'est au fait un extrait adapté de 1954 de *Guhāntara*. Les chapitres « cheminements intérieurs », « Ehieh asher ehieh » et « Épiphanie de Dieu » sont trois autres chapitres de *Guhāntara* écrits en 1953-1954 et publiés dans *Intériorité et révélation : essais théologiques*, en 1982.

Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité, l'oeuvre la plus importante de l'auteur, a été rédigée en 1962 sous le titre *Expérience du Saccidānanda*. Elle fut publiée par Centurion en octobre 1965¹⁹⁷ mais « L'intuition qui s'explicita dans *Sagesse* vint vers 1960 »¹⁹⁸. Considéré comme un livre prophétique, il traite d'un des plus

¹⁹⁶ STUART, *Le bénédictin*, p. 249.

¹⁹⁷ Henri LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965 et la version révisée *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Centurion, 1991.

¹⁹⁸ STUART, *Le bénédictin*, p. 249

importants problèmes de notre époque contemporaine : la rencontre du christianisme avec les autres religions. Après *Sagesse*, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* fut publié en janvier 1966 chez Le Seuil suivi par *Une messe aux sources du Gange* en 1967. Entre-temps, la version anglaise, traduite du texte français par des membres de l'*Āshram* de Jyotiniketan, *The Mountain of the Lord : Pilgrimage to Gangotri*, fut publiée en Inde en 1966.

Ces textes traduisent l' « étape moyenne » du pèlerinage et de l'expérience de H. Le Saux. Ils sont empreints d'une qualité poétique et prophétique et sont d'une écriture authentique. En somme, « Dans ces livres, il présentait sous une forme plus calme et moins explosive ce qu'il avait d'abord exprimé dans les pages de son Journal et ensuite dans *Guhāntara* et autres essais. C'est comme si les intuitions mystiques enflammées, qui l'avaient si profondément secoué, avaient été, pour l'instant et jusqu'à un certain point, intégrées »¹⁹⁹. Sa préoccupation majeure était de partager ses expériences, sa compréhension et son appréciation des profondes valeurs spirituelles de l'hindouisme telles l'*advaita* et le *samnyāsa*.

Ainsi, dans *Sagesse*, il met en lumière l'enseignement de Ramana Maharshi qui porte essentiellement sur la question primordiale : Qui suis-je ? Il souligne l'apport de la tradition upanishadique dans *La rencontre* et la valeur de la *bhakti* (dévotion) dans *Une messe*. Il en est de même dans son texte sur la prière *Éveil à soi, éveil à Dieu*. Il voulait

¹⁹⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 179.

surtout éveiller les chrétiens à l'importance pour eux d'un « retour à la Source », d'une redécouverte de la dimension d'intériorité par rapport à la foi. De même, dans *Sagesse*, il tente un essai d'intégration théologique de l'expérience hindoue à la foi chrétienne et ce, en vue de l'actualisation de la foi chrétienne en contexte hindou de l'Inde.

À cette époque, il était toujours dans la perspective d'une théologie de l'accomplissement prônant la convergence de toutes les expériences spirituelles et religieuses de l'humanité sur le Christ historique et vers l'Église. Ainsi en est-il de l'enseignement de *Sagesse* (de 1965) qui adopte le mouvement « du Védanta à la Trinité » et l'auteur d'ajouter : « J'ai écrit plus de 100 pages grand format sur « l'expérience du *Saccidānanda* : expérience advaitine et son dépassement trinitaire » (lettre à Sr Térése de Jésus (Lemoine) - 26.2.62)²⁰⁰.

En avril 1971, il travaillait sur les six premiers chapitres de la version anglaise de *Sagesse* qu'il souhaitait voir publier. Car « De fait, elle était destinée à être non pas simplement une traduction, mais une version révisée épousant plus étroitement sa position présente »²⁰¹. Le 30 janvier 1973, il écrit à R. Panikkar : « Toute la thèse de *Sagesse* est dépassée. J'ai hâte qu'il soit fini en anglais, car je suis trop mal à l'aise avec »²⁰².

²⁰⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 154.

²⁰¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 252. Voir aussi p. 253, 258-259, 264, surtout, p. 287, où l'auteur fait le constat suivant : « Je ne renie pas ce que j'ai écrit dans *Sagesse*, mais je le dirais maintenant dans une autre langue » (lettre à Térése Lemoine - 16.1.73).

²⁰² STUART, *Le bénédictin*, p. 290-291.

La rencontre de l'hindouisme et du christianisme a été publiée en 1966, préfacée par Mgr Eugène D'Souza, archevêque de Bhopal. Cette oeuvre pose les fondements bibliques d'une approche positive et assumptive de la spiritualité de l'Inde. Cette étude est le résultat de la vie d'étude, de prière et de méditation de l'auteur. Elle est le fruit de la rencontre de Nāgpur à Noël 1963 où des chrétiens ont procédé à une lecture et à une méditation de la Bible et des *Upanishad*. Auparavant, d'autres réunions avaient eu lieu à Almora en 1961 et à Rāgpur en 1962 de même qu'à Shāntivanam pendant lesquelles de grandes figures spirituelles telles Śankara, Aurobindo, Eckart, Jean de la Croix et Thérèse d'Avila furent étudiées ainsi que la Bhagavad Gītā.

Une messe aux sources du Gange, récit d'un pèlerinage à Gangotri, fait à pied en compagnie de R. Panikkar en juin 1964, fut publié en 1967. C'est un trajet de plusieurs milliers de kilomètres qui dure environ trois mois. H. Le Saux entreprit ce pèlerinage afin de vivre de l'intérieur tous les signes, mythes et images du monde religieux hindou. La Source symbolise en effet, pour lui, le sein du Père, « le lieu propre du moine », le fond le plus intérieur de la *guhā* ou grotte du coeur. En compagnie de R. Panikkar, ils vont y célébrer l'eucharistie comprise comme « le sacrement même de cette descente dans le fond, de cette remontée à la source » qu'est le Christ²⁰³. L'auteur parle ici du rite cosmique au lieu de la réactualisation du sacrifice du Christ. Cette option souligne toute la

²⁰³ Voir Henri LE SAUX, *Une messe aux sources du Gange*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 83-84.

problématique de l'amour et du mystère de l'Être de même que celle de la confusion entre identification et communion.

Gñānānanda, un maître spirituel du pays tamoul, le récit de ses contacts avec ce sage et maître spirituel du pays tamoul, est rédigé de façon impersonnelle en tant que récits de Vanya. Mais c'est Henri Le Saux qui y relate ses expériences. L'oeuvre fut publiée en 1970 mais a été écrite en 1962. Elle souligne l'importance de la dimension d'intériorité, car

Le vrai message de l'Inde, venons-nous de dire, est de libérer l'homme de ces « noeuds du coeur », de cette fausse identification qui fait l'homme prendre pour son soi réel l'une ou l'autre des manifestations de sa personnalité au plan du mental ou de la vie en société. L'apport de l'Inde au monde est d'abord de faire saisir à l'homme le mystère profond et indéfinissable de son propre être, le mystère du Soi « unique et non duel », révélé cependant dans la multiplicité des connaissances.²⁰⁴

La période 1955-1956 fut pour lui des années d'angoisse et la rencontre avec ce maître spirituel l'aidera à traverser cette épreuve en le menant vers l'expérience du Soi qui

est au-delà de toute possibilité de verbalisation comme d'expérimentation. C'est une expérience de totalité, qui atteint le fond de l'être; plus précisément encore, qui jaillit du fond même de l'être et, jaillissant, délivre pour ainsi dire ce fond lui-même, en transformant ainsi l'être tout entier puisqu'il est touché en sa source même ... Son *je* se prononce maintenant à des profondeurs de soi inaccessibles à toute idée

²⁰⁴ Henri LE SAUX, *Gñānānanda, un maître spirituel du pays tamoul*, Chambéry, Présence, 1970, p. 17.

et défiant toute attribution. Son ego limité et clos sur soi a été consumé en cette flamme dévorante et implacable.²⁰⁵

En tant que *guru*, Gñānānanda avait fait lui-même l'expérience du Réel et sa connaissance spirituelle découlait de son expérience personnelle. Son enseignement était le même que l'autre grand sage de l'Inde, Ramana Maharshi :

Là où jaillit le Je, jaillit le souffle,
Là où jaillit le Soi, jaillit la pensée de soi.
Là d'où s'élance le souffle,
c'est là même qu'éclôt le Je.
Là même où le soi se pense, brille le Soi.²⁰⁶

Ce qui est mis en lumière, c'est l'importance du souffle, lieu originel de l'être et des pensées qu'il faut tenir en silence et dans la pureté. Les pensées doivent ainsi être contrôlées en remontant à leur source. Il faut donc chercher *qui* pense et *qui* en est leur fondement. C'est en compagnie de ce *guru* qu'il fera l'expérience de la transmission spirituelle de maître à disciple. L'auteur précisera cependant que le Christ était son *Sadguru* ou Maître de Vérité par excellence.

Éveil à soi, éveil à Dieu a paru en anglais sous le titre de *Prayer* à Delhi en 1967. C'est l'ouvrage le plus connu de l'auteur et il a été publié en France en 1971. C'est un

²⁰⁵ LE SAUX, *Gñānānanda*, p. 20.

²⁰⁶ LE SAUX, *Gñānānanda*, p. 113.

texte composé au contact profond avec l'expérience upanishadique et la tradition mystique de l'Église, de l'Évangile et du mystère le plus intérieur du Christ.

Souvenirs d'Arunāchala, récit d'un ermite chrétien en terre hindoue fut rédigé dès 1956 et publié en 1978. H. Le Saux y relate ses séjours de solitude dans les grottes d'Arunāchala, montagne située à environ 100 kilomètres de Shāntivanam, de même que les rencontres cruciales qui allaient être décisives pour lui. Il parle notamment de sa rencontre avec le sage Śrī Ramana Maharshi²⁰⁷ qui l'impressionna profondément et le védantin Harilal. La première eut lieu en janvier 1949 et il prit alors la décision de faire des retraites de silence à Arunāchala dont un séjour de cinq mois en 1952.

Ses séjours remontent à la période 1949-1955 pendant laquelle H. Le Saux habita dans les grottes de la montagne d'Arunāchala, son lieu de nouvelle naissance spirituelle. C'est au cours d'un de ses séjours dans la grotte de l'Arutpāl Tirtham qu'il rencontra Harilal le vendredi 13 mars 1953. Ce dernier lui dira : « Ce sont vos yeux que j'ai vus ce matin quand nous nous sommes croisés dans la rue du Marché sans que vous y preniez garde : c'est alors que vous m'avez appelé »²⁰⁸.

²⁰⁷ Henri LE SAUX, *Souvenirs d'Arunāchala : récit d'un ermite chrétien en terre hindoue*, Paris, Épi, 1978, p. 28 : « Dans ce Sage d'Arunāchala, c'était le Sage unique de l'Inde éternelle qui m'apparaissait. C'était la lignée jamais interrompue de ses sages, de ses renonçants, de ses voyants, c'était comme l'âme même de l'Inde, qui perçait jusqu'au plus intime de mon âme à moi et entraînait avec elle en communion mystérieuse ».

²⁰⁸ LE SAUX, *Souvenirs*, p. 109-117.

Les yeux de lumière : écrits spirituels, recueillis par André Gozier et Joseph Lemarié, a été publié par Centurion, en 1ère édition en 1979 et en 2ème édition, par O.E.I.L. en 1989. Il comprend « L'expérience de Dieu dans les religions d'Extrême-Orient » pour le Congrès de Bangalore. Cet article a également été publié par l'A.I.M. mais a été rédigé en 1973. « L'apport de l'Inde à la prière chrétienne » a été rédigé en 1971. « L'Inde et le Carmel » a été rédigé en 1964. « Le prêtre que l'Inde attend, que le monde attend » a été rédigé en 1966. « Gandhi, témoin de la vérité » a été rédigé en 1970. « Dans le pays tamoul, Dieu c'est l'enfant » a été rédigé en 1971. Il y a de plus une partie « Correspondance » : 1948-1973, avec Mme Charnelet, Mère Françoise-Thérèse de l'Enfant Jésus, o.c.d., sa famille, le Père Lemarié, o.s.b., le Père Miquel, o.s.b. Enfin, il y a une partie « Extraits inédits du Journal (1952-1973) ».

Tous ces articles dans la première partie de *Les yeux de lumière* contiennent les réflexions de l'auteur sur la missiologie. En effet, H. Le Saux a voyagé à travers l'Inde pour présenter sa pensée et à la suite de Vatican II, a élaboré une liturgie chrétienne de rite hindou. Il a ainsi prêché des retraites, participé à des sessions et a eu beaucoup de contacts, faisant un effort de propagation de l'inculturation avant la lettre. En 1955, ses articles « L'heure de l'Inde » (p. 30-38) et « Le Malentendu » (p. 86-87) sont publiés dans les numéros 1 et 2 de *l'Église vivante* (Louvain - Paris). Rédigés en collaboration avec Jules Monchanin, ils soulignent le fait que réaliser Dieu, c'est rencontrer Dieu au fond de soi et dans sa vie.

Le 15 septembre 1956 c'est l'article sur le monachisme chrétien aux Indes (p. 283-316) qui paraît dans le numéro 38 du supplément de *La vie spirituelle*. En novembre 1956, c'est « l'hindouisme est-il toujours vivant ? » qui est publié dans la revue *La vie spirituelle* (p. 2-40) et ce, dans le cadre d'une interrogation sur la vitalité des religions non chrétiennes. En 1963, la revue orthodoxe *Contacts* publie son article « Pour une intégration chrétienne de la mystique de l'Inde » (p. 42-51) sous le pseudonyme de Macaire l'Indien. Il présente alors le christianisme comme la fin de l'hindouisme et le Christ comme l'accomplissement de tout mais il souligne quand même la grâce des *rishi* (sages) védiques : la conversion au-dedans de soi.

En janvier-février 1967, il écrit sur « la diaconie de l'ermite » dans le numéro 121 de la *Lettre de Ligugé* (p. 20-25). Le 20 mai 1970, c'est l'article « OM » qui est publié sous le pseudonyme de Shivendranath dans le numéro 50 de *Parole et Mission*. En 1969-1970, deux articles sont publiés en anglais : « The Church in India. An Essay in Christian Self-criticism » à Madras (2ème édition 1971) et « Towards the Renewal of the Indian Church » à Bangalore. Il y expose la possibilité d'une rencontre de l'intérieur entre contemplatifs hindous et chrétiens au niveau le plus profond du cœur par une présence intériorisée les uns dans les autres.

De par ses nombreux contacts, il prend conscience de l'importance de l'inculturation du christianisme dans la réalité indienne. De là, son effort pour créer une liturgie chrétienne indienne après le Concile tout en évitant le syncrétisme et la tentation du

panthéisme. Il est cependant convaincu que l'approche doit être positive face à l'hindouisme que le christianisme n'avait pas encore rencontré en profondeur. Il avait su comprendre que l'enjeu pour le futur était la rencontre des religions, surtout entre christianisme et hindouisme, l'Église se devant d'assumer les valeurs des cultures non chrétiennes.

En vue d'assumer sa dimension de catholicité, la foi chrétienne se doit de s'incarner dans les cultures en accomplissant « une plongée aux sources mêmes de l'être là où l'Inde attend, là où l'Église attend - où l'Inde attend que son secret soit délivré dans et par l'Église, où l'Église attend que l'Inde délivre au fond d'elle la perle la plus précieuse peut-être qui jamais sertira son diadème »²⁰⁹.

La deuxième mais surtout la troisième partie de *Les yeux de lumière* présentent des extraits de l'expérience exceptionnelle de H. Le Saux vers la fin de sa vie. Au fait, le texte contient quelques inédits de même que le texte de Marie-Madeleine Davy. Ainsi sur l'expérience du Christ, l'auteur note ceci : « Cette expérience du Christ, c'est l'Esprit fondant sur les croyants comme le rapportent les Actes. C'est la conviction profonde par choc au plus intime de l'être que le Christ est là, vivant et présent, que sa vie et ma vie sont un système jumelé (d'étoiles) insécable, qu'il est au plus intime de ma vie et moi au plus intime de la Sienne »²¹⁰ (10 juin 1958). Le 2 juillet 1971, à propos du JE SUIS, il écrit :

²⁰⁹ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 71 et (1989), p. 69.

²¹⁰ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 181 et (1989), p. 177.

« Ce JE SUIS, cet éveil à moi, c'est l'éveil même de Dieu à soi »²¹¹. Concernant la Trinité,

il note :

Tant que je considère la Trinité à part de moi, *i.e.* moi le sujet qui regarde, qui considère " cela ", *tad*, la Trinité, l'objet qui est considéré par moi, pur *dvaitam* (dualité). C'est spéculation et abstraction. Si je ne suis qu'en relation extérieure avec la Trinité, la Trinité n'a pas de sens pour moi. Elle n'a de sens pour moi que quand l'*antariksha*, le firmament, qu'il y a entre elle et moi, se brise, et que je puis la contempler de l'intérieur, de l'oeil même duquel Dieu se voit. Le fils connaît le Père - mais d'après Jean et Paul, je suis moi-même fils ... et je connais le Fils dans le *JE* (que je suis) qui prononce l'*Abba*.²¹²

C'est dans *Les yeux de lumière* que la description de son expérience de la grande Semaine fut publiée pour la première fois. La note du 11 septembre 1973 dans le *Journal* se lit comme suit :

J'ai découvert le GRAAL ... La quête du Graal n'est autre au fond que la quête de Soi. Quête unique signifiée sous tous les mythes et symboles. C'est soi que l'on cherche à travers tout. Et pour cette quête on court partout, alors que le Graal est ici, tout près; il n'y a qu'à ouvrir les yeux. [...] Dans ces semaines de grâce, j'ai eu l'impression très nette que c'était un « regain » de vie qui m'était donné, quelque chose d'au-delà la mesure à moi assignée par la « vie », et que je n'ai pas le droit d'en mésuser. Cette grâce d'éveil-retour à la vie est non pour moi mais pour autrui. C'était si clair : pour annoncer la découverte du Graal, pour dire au monde : *Uttistha, purusha*, lève-toi *purusha* ! (Katha Up. 3, 14), découvre le Graal. Regarde, il est au fond de toi, il est ce Je même que tu prononces en chaque instant de ta vie. Une vie désormais qui est au service de cet Éveil. La manière - je n'en puis rien savoir. Mais il fut très net qu'il y a ici pour moi coupure fondamentale dans ma vie.

²¹¹ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 182 et (1989), p. 178.

²¹² LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 183 et (1989), p. 178-179.

Au bout de quelques semaines, la routine reprit naturellement, mais la percée de ces jours de grâce est toujours une Lumière qui illumine au-dedans.

C'est la finale de l'intuition qui me marqua en janvier : « Tout est devenu clair. » Il n'y a que l'ÉVEIL. Tout ce qui est « notion », mythes et concepts, n'en est que l'expression. Il n'y a ni ciel, ni terre, il n'y a que *Purusha* que Je suis.²¹³

Enfin, il résume, le 15 août 1973, le résultat de sa recherche comme étant l'éveil au « JE SUIS » : « Le Graal n'est ni loin ni près, il est au-delà de tout lieu : c'est un ravissement, un éveil et la quête est consommée »²¹⁴. Mais, selon André Gozier,

Malgré tous ses efforts, Dom Le Saux semble n'avoir pas pu traduire en termes chrétiens l'expérience de l'*ātman-brahman*. Il estime que la relation du Fils au Père est le plus proche équivalent du : « Tu es cela », la grande parole, ainsi que « Je suis le *brahman* ». Il faut ajouter que le fond de son expérience est davantage le « Je suis » que le « Tu es cela ». Il se réfère d'ailleurs à Jésus, reprenant à son compte le « Je suis » du Buisson Ardent. Mais une expérience n'est pas toujours communicable.²¹⁵

Initiation à la spiritualité des Upanishads : vers l'autre rive a été publié aux éditions Présence en 1979. Il comprend « l'autre rive » de 1955-1956; « Intériorité »; « la grâce de l'Inde », extraits de *Guhāntara*, rédigé en 1952-1953; « Le message contemplatif de l'Inde », rédigé en octobre 1970; « Jusqu'à la Source, l'expérience de non-dualité », extrait de *Guhāntara*, adapté en 1954; « Sannyāsa ou l'Appel du Désert », une première version

²¹³ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 184-185 et (1989), p. 179-180.

²¹⁴ LE SAUX, *Initiation*, p. 27.

²¹⁵ GOZIER, *Le père Henri Le Saux*, p. 132.

en 1969-1970 et une deuxième version en 1973; « Les *Upanishads* et l'expérience d'*advaita* », rédigé en 1973; et « Introduction aux *Upanishads* », rédigé en 1971.

Dans ce texte, l'auteur présente la voie menant à la découverte du Soi dans une perspective chrétienne. Ce qui est souligné, c'est que le vrai cheminement vers le Soi doit passer par le soi et ainsi être intérieur. De là l'importance de « plonger en soi au plus profond de soi, oublier son propre moi. Se perdre dans l'*AHAM* (JE) divin qui est à l'origine de mon être, de la conscience que *j'ai* que je suis ... ce n'est pas moi qui atteins le fond, c'est le fond lui-même qui se révèle en l'anéantissement de ce « moi » »²¹⁶. Il indique ainsi sa démarche dans l'étude méditative des *Upanishad* qui s'inscrit dans le mouvement progressif des niveaux de profondeur débouchant sur une expérience explosive. Aussi, pour notre auteur, l'expérience mystique chrétienne est d'ordre trans-advaitique²¹⁷, car

Si le christianisme veut pouvoir maintenir son affirmation à l'universalité, il est mis au défi d'intégrer cette expérience d'*advaita* - ce qui ne veut pas dire sa formulation hindoue et bouddhiste -, faute de quoi il lui faudrait accepter d'être réduit à n'être qu'une secte religieuse particulière qui demeurera dans l'histoire de l'humanité comme utilement pourvu pendant vingt siècles aux besoins religieux d'une certaine région du monde civilisé.²¹⁸

²¹⁶ Henri LE SAUX, *Initiation à la spiritualité des Upanishads : vers l'autre rive*, Sisteron, Présence, 1979, p.17.

²¹⁷ LE SAUX, *Initiation*, p. 63.

²¹⁸ LE SAUX, *Initiation*, p. 85.

H. Le Saux aura compris que le Mystère ultime peut être découvert dans l'absoluité de soi à soi-même. En effet, « L'absoluité du Mystère ultime est découvert dans l'absoluité de soi à soi-même. Le SOI est alors vu dans le soi. Dans la lumière de la pure conscience, l'Être brille de sa propre brillance »²¹⁹. Ceci revient à dire que ce Mystère ultime renvoie à la coïncidence de l'humain avec son propre fond : le mystère divin. Ainsi, « Dieu est découvert et réalisé alors comme un JE, le Je suis : *aham asmi* des *Upanishad*, le *ehieh asher ehieh* du Buisson ardent (Je suis celui qui est). Ce Je n'est pas un Je que j'abstrais et que je fais dériver du Tu que je lui dis, mais un Je dont je suis conscient au plus profond de mon propre je ! »²²⁰. Ce qui est souligné ici, c'est qu'une connaissance directe, immédiate et non pas que réflexive de l'expérience du « Je Suis » de Jésus est possible et ce, à partir de ma propre expérience que je suis. Une telle expérience est si pure et si exempte d'interférence extérieure ou intérieure qu'Henri Le Saux va la qualifier de « pure transparence du mystère de l'Être en lui-même, *Sat, Ātman, Brahman* (Être, Soi, Absolu) »²²¹.

Intériorité et révélation, texte publié par Présence en 1982, renferme un recueil d'essais théologiques dont certains ont été rédigés en anglais. Les chapitres de la première partie du volume remontent aux années 1953-1956 : « Cheminements intérieurs », « Ehieh asher ehieh », « Épiphanie de Dieu », les trois chapitres de *Guhāntara*,

²¹⁹ LE SAUX, *Initiation*, p. 86.

²²⁰ LE SAUX, *Initiation*, p. 86-87.

²²¹ LE SAUX, *Initiation*, p. 86-87.

écrits en 1953-1954. « Esseulement » a été écrit en 1956. « Présence de Dieu - Présence à Dieu » est de fin des années 50 ou début des années 60.

Ceux de la deuxième partie ont été écrits durant la période 1970-1973. « Appel à l'intériorité » a été rédigé en octobre 1970. « Archétypes religieux, expérience du soi et théologie chrétienne » a été rédigé le 22 juillet 1970. « Expérience spirituelle et dogmes » a été rédigé entre le 28 décembre 1970 et le 2 avril 1971. « Theologoumenon-Upsana sur la Trinité » est supposé être de 1970. « Notes de théologie trinitaire » a été écrit en janvier 1971. « Révélation cosmique et révélation dans le Christ » est une étude faite en fonction d'une conférence prévue pour mai 1970. « Jésus le Sauveur » a été écrit le Vendredi Saint 1971. « Sat-Purusha » a été rédigé en janvier 1973 et « In principio erat Verbum » est de novembre 1971.

Avec le *Journal*, *Intériorité* est le texte qui prête le plus aux interrogations. En effet, il expose un certain nombre de problèmes théologiques en lien avec l'orthodoxie chrétienne. Ce sont des textes soit inachevés ou non-revus par l'auteur. D'où le malaise qu'ils provoquent chez les chrétiens à cause de la minimisation de la révélation, de l'ordre sacramentel et du Christ. L'auteur semble complètement pris par les *Upanishad*. Ses textes ont toutefois la valeur de documents de recherche et d'exposition provisoire. Ce qui n'empêche pas une certaine confusion dans l'esprit du lecteur. Dans ce sens le texte « Présence de Dieu, Présence à Dieu » semble mettre en question l'analogie de l'être.

Aussi, au niveau de l'expression de son expérience mystique, H. Le Saux devient parfois audacieux. Il en est ainsi de son interprétation du terme *māyā* qu'il interprète comme étant la relativité de l'existence du monde et qui n'est sans doute pas l'interprétation hindoue de ce terme. Certaines de ses réflexions peuvent poser problème sur le plan théologique. Par exemple, lorsqu'il écrit qu'il faut dépasser toute question en théologie : « nul désir d'être maître en théologie : mon seul effort est d'essayer de tourner les âmes vers le dedans, là où toute question est dépassée, au silence primordial du Père, ou au silence consommant de l'Esprit, là où éclôt le Verbe et là où il conduit »²²² (lettre à un ami religieux - 4.2.72). De là, il en arrive à une certaine dévalorisation des concepts au profit de l'expérience :

De moins en moins je pense que l'heure soit venue pour découvrir les concepts qui permettent un échange d'expérience entre Orient et Occident ... Je crois que l'heure est simplement de se laisser envahir par l'expérience, par les deux expériences si vous voulez, et aussi, avec ceux qui participeront à cette disloquante expérience, d'assurer les fondations du dialogue intellectuel ultérieur.²²³

Il est à noter toutefois qu'une telle position est en lien avec son approche du dialogue qui trouve sa base essentiellement dans l'expérience vécue.

La montée au fond du coeur : le journal intime du moine chrétien-sannyāsī hindou

1948-1973 parut en 1986 avec une introduction et des notes de R. Panikkar. Ce texte est

²²² Henri LE SAUX, *Intériorité et révélation : essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, p. 20.

²²³ LE SAUX, *Intériorité*, p. 20.

de caractère spontané. Il exprime les doutes, recherches, réflexions, interrogations, balbutiements et intuitions mystiques de l'auteur n'étant que des « hypothèses de travail »²²⁴. Il donne libre cours à son opinion sur certaines formes de l'Église officielle. On peut tout aussi bien y suivre son cheminement sur la voie de l'hindouisme, surtout celle de la non-dualité (*advaita*). Il est à noter que ce texte est le résultat d'un choix de passages sélectionnés par son ami R. Panikkar avec la collaboration de l'Abhishiktānanda Society. En effet, ses dernières notes (novembre 1966 à juillet 1973) furent confiées à son disciple Marc Chaduc qui en fit une sélection transcrite dans un cahier. L'original fut jeté dans le Gange par ce dernier.

Ces textes donnent néanmoins une idée de l'évolution de la pensée de H. Le Saux. Ils n'étaient pas destinés à être publiés, d'où leur caractère déroutant. En effet, pour l'auteur, « il ne faut pas les prendre à la lettre. Lorsqu'une idée me vient, je la pousse le plus loin possible quoi qu'il arrive. Ce sont des vecteurs de recherche libre. Ils ne sont pas à publier. Tu pourras tous les détruire »²²⁵. Selon son disciple, il faut comprendre le journal « que sur le fond d'expérience intérieure, qui était sienne, et du sein de laquelle les « vecteurs » jaillissaient chez lui en une radiance. C'est pourquoi ce cahier est strictement réservé à quelques intimes de swāmījī »²²⁶.

²²⁴ Henri LE SAUX, *La montée au fond du cœur : le journal intime du moine chrétien-sannyāsī hindou. 1948-1973*. Introduction et notes de R. PANIKKAR, Paris, O.E.I.L., 1986, p. II.

²²⁵ LE SAUX, *Journal*, p. 342.

²²⁶ LE SAUX, *Journal*, p. 342.

Ce *Journal* n'est donc pas complet mais il donne une idée de l'expérience intérieure de l'auteur et de sa saisie du mystère du Christ en tant que « le mystère le plus profond de moi, pour me mener à moi » (1968)²²⁷. En 1971, il fait le constat suivant :

Que je le veuille ou non, je suis profondément attaché au Christ Jésus et donc à la *koinōnia* ecclésiale. C'est en lui que le « mystère » s'est découvert à moi depuis mon éveil à moi et au monde. C'est sous son image, son symbole, que je connais Dieu, et que je connais moi et le monde des hommes. Lors de mon éveil à de nouvelles profondeurs en moi (de self, d'*ātman*) ici, ce symbole s'est trouvé merveilleusement amplifié. Déjà la théologie chrétienne m'avait découvert l'éternité du mystère de Jésus, *in sinu Patris*. Plus tard l'Inde me révéla le tout cosmique de ce mystère - cette révélation, *vyakti* totale du mystère, en laquelle s'insère la révélation judéenne. Le Christ immense, plus haut que les cieux, et aussi infiniment proche de la vision de P(anikkar). Je reconnais d'ailleurs ce mystère que j'ai adoré de toujours sous le symbole Christ - sous les mythes de Nārāyana, Prajāpati, Shiva, Purusha, Krishna, Rāma, etc. ce même mystère. Mais pour moi Jésus est mon *sadguru*. C'est en lui que Dieu m'est apparu; c'est en mon miroir que je me suis reconnu, en l'adorant, l'aimant, me consacrant à lui. Jésus non-chef fondateur d'une religion; C'est plus tard cela. Jésus est le guru qui annonce le mystère [24.7.71].²²⁸

Si notre auteur reconnaît la primauté du Christ en tant que son maître spirituel par excellence, ne peut-on néanmoins pas aussi parler d'une certaine confusion de mythes en ce qui concerne le mystère divin tel que compris par les religions chrétienne et hindoue ? Est-ce qu'on peut au niveau de la foi chrétienne mettre le Christ au même plan que Shiva et les autres noms que l'hindouisme donne à Dieu ?

²²⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 368.

²²⁸ LE SAUX, *Journal*, p. 406.

Henri Le Saux saura toutefois faire la part des choses lorsqu'il parle du thème de la croix :

Le Purusha n'est pas immolé pour le salut du monde. Il ne souffre pas - Jésus souffre.

Ni Shiva, ni Krishna, ni Rāma ne souffrent pour leurs frères, ni la souffrance de l'homme ni son péché ne sont pris sérieusement. Plutôt ils sont à dépasser, non à assumer. En pensée chrétienne, le mal et le péché sont moyens de salut. Le disciple de Jésus prend part à la souffrance du monde, y est *involved* (impliqué).²²⁹

Le *Journal* est donc le témoin du cheminement et de l'éveil de H. Le Saux : « Le centre de l'intuition qui s'imposa à moi en ces tout premiers jours (après le 14 juillet 1973) fut que l'Éveil est indépendant de quelque situation que ce soit, de tous les *dvandas*, et d'abord de dvanda (dualité) appelé vie-mort »²³⁰ (11.9.73). Ce document nous montre le combat de l'auteur face à ses deux fidélités : *advaita* et foi chrétienne sur la voie d'accès du soi au Soi où le JE divin éclate dans le « je » humain et l'envahit²³¹ en tant que Mystère de la Présence.

En ce qui concerne les articles d'Henri Le Saux, on peut noter que dès avril 1956, il reçoit une commande d'articles : le premier sur le monachisme indien, (en tant que plaidoyer en faveur de l'idéal de l'*Āshram*), pour *La vie spirituelle* et le second sur la vitalité de l'hindouisme contemporain pour *La vie intellectuelle*. Il écrit aussi un essai sur son

²²⁹ LE SAUX, *Journal*, p. 417.

²³⁰ LE SAUX, *Journal*, p. 468.

²³¹ LE SAUX, *Initiation*, p. 176.

évolution intérieure et l'intégration des tensions intérieures et extérieures qu'il vivait alors entre hindouisme et christianisme. « Esseulement » analyse ainsi sa propre condition et sa grande solitude²³². Durant la seconde moitié de 1958, il se penche sur la préparation et la publication d'un essai sur le P. Monchanin en anglais et en tamil. L'essai *Swāmi Parama Arūbi Ānandam* est publié vers la mi-janvier 1959. C'est une version élargie de l'article original paru dans *La vie spirituelle*. Il était de 94 pages suivi d'une « Guirlande de Souvenirs » d'amis de ce dernier en Inde et à l'étranger. Il contient aussi quelques extraits des écrits de J. Monchanin²³³.

En juillet 1960, il écrit un long essai de 60-80 pages sur la Présence divine en toute chose (lettres - 7.7.60 et 29.9.60)²³⁴. Vers fin 1964, il écrit l'article « L'Inde et le Carmel », enrichi d'un appendice d'extraits d'auteurs spirituels indiens dont Śrī Ramana, et publié en 1965 par la revue trimestrielle carmélitaine. En 1966, il rédige quatre articles dont deux pour l'Inde et deux pour la France : le premier sur la vie d'ermite et le second sur « le prêtre que l'Inde attend, que le monde attend » (pour la France). Les deux autres articles sont : « The Way of Dialogue », sur la nécessité, les difficultés, les conditions, l'esprit et la visée du dialogue et ce , à partir de sa propre expérience en tant que contribution à *Inter-Religious Dialogue*. Le second est un document, écrit en juillet 1966, pour une consultation au séminaire luthérien Gurukul de Madras, et intitulé : « Baptême, foi et

²³² STUART, *Le bénédictin*, p. 98-99.

²³³ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 124-126.

²³⁴ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 139 et 141.

conversion ». Il a été publié en 1967 dans le *Indian Journal of Theology*. C'est un article d'inspiration orthodoxe qui soulève la question du salut et du petit nombre d'humains qui sont touchés par l'Évangile²³⁵.

En août 1967, il écrit l'article « Une étude du symbolisme hindou », publié en 1968 dans *Word and Worship*. C'est l'exposé des résultats de la période d'expérimentation pour un nouveau Centre liturgique en vue d'une liturgie indienne dont H. Le Saux était un des consultants. En effet, « A cette époque la chapelle de Shāntivanam était un « atelier » dans lequel on testait, au niveau du culte quotidien, la possibilité d'utiliser les Ecritures indiennes, ainsi que des rites cérémoniels, dans la liturgie chrétienne »²³⁶. Pendant les mois de mai-juin 1968, il écrit un long document sur le renouvellement spirituel de l'Église en Inde dans le cadre de la préparation nationale du Séminaire de l'Église de l'Inde (All-India Seminar) de mai 1969. Cet essai sera publié sous le titre de : *Towards the Renewal of the Indian Church* et aura une répercussion certaine sur le Séminaire en ouvrant des horizons nouveaux aux participants. Il écrit de plus quelques notes, publiées en 1975 sous le titre de *Abhishiktānanda on Aikiya Alayam*, sur l'importance pour l'Église d'un centre qui combine recherche et dialogue²³⁷.

²³⁵ STUART, *Le bénédictin*, p. 191.

²³⁶ STUART, *Le bénédictin*, p. 198. Voir aussi p. 199.

²³⁷ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 208-210.

En décembre 1968, il écrit un article sur la spiritualité hindoue de la Présence et un autre sur le *Samnyāsa*, publié en 1973²³⁸. Le 20.7.69, dans une lettre à son chargé d'affaires, J. Lemarié, il parle d' « articles d'occasion : un sur le monachisme en anglais, un sur Gandhi, plusieurs sur des femmes ermites (...), un important en anglais sur Dialogue »²³⁹. Il fait aussi une incursion dans le monde du journalisme en écrivant l'article « La commission théologique dont on a besoin pour l'indianisation de l'Église » pour l'agence de presse « Catholic News Service of India »²⁴⁰. Le 26.8.69, il fait mention d'un compte rendu sévère de ses livres par la *Revue thomiste* à partir de la philosophie scolastique. Mais il ne manque pas d'ajouter que « le message passe tout de même »²⁴¹.

Début 1970, deux de ses articles paraissent au Canada dans la *Revue Monchanin* et un autre « L'idéal du sannyāsa » sera publié en 1974. Il écrit de plus « OM, par Shivendranath, tel qu'il a été recueilli par Abhishiktānanda » pour *Parole et mission*. C'est une homélie par un hindou imaginaire afin d'ouvrir l'Occident au monde différent de l'Inde²⁴². Le 10.4.70, il écrit dans une lettre à J. Lemarié, ceci :

²³⁸ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 217 et 219.

²³⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 223.

²⁴⁰ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 234.

²⁴¹ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 227.

²⁴² Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 234-235.

J'ai été fort occupé aussi avec une conférence que je devais donner sur « Révélation cosmique et Révélation dans le Christ » dans un séminaire théologique à Kurseong en mai. Il vient juste d'être décommandé ... mais je ne regrette pas mon travail. C'est un problème fondamental, pour l'Inde et certainement aussi au-delà de l'Inde, quand l'occident enfin émergera de son rationalisme.²⁴³

Ce texte, qui se penche sur la signification cosmique du Christ comme Verbe de Dieu en contexte de pluralisme religieux, sera publié en 1982. En mars 1971, il écrit un article sur « La prière du silence » pour être traduit en espagnol dans *Liturgia*. De plus, dans un effort pour souligner l'importance de saisir en théologie l'expérience fondamentale que les Mystères de la Trinité et de l'Incarnation traduisent, il se met à exposer sa pensée dans des notes.

Il écrit ainsi « Expérience spirituelle (*Anubhava*) et dogmes » (2.4.71), « *Theologoumenon* : *Upāsana* (méditation) sur la Trinité » (date incertaine) et « Christ the Saviour » (Vendredi saint - 9.4.71)²⁴⁴. Ce qu'il veut faire ressortir c'est que la signification des dogmes est comparable à celle de la méditation upanishadique qui prépare à l'éveil. Mais les dogmes et l'expérience ne sont toutefois pas du même ordre. Ainsi la valeur des dogmes ne se situent pas au niveau de la conceptualisation mais dans la direction que cette dernière indique : une expérience dont doivent dévoiler ces méditations. Le 18.4.71,

²⁴³ STUART, *Le bénédictin*, p. 237.

²⁴⁴ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 253-254. Voir aussi p. 309, note 17.

il parle d'un article « Archétypes » qu'il a préféré ranger dans ses dossiers parce que jugé faible par son ami R. Panikkar²⁴⁵.

Il est à noter que dans le cas de H. Le Saux, il est tout à fait important de ne pas

perdre de vue, qu'à propos de ses « spéculations » théologiques, Abhishiktānanda se posait toujours la question de savoir s'il était « dans la bonne voie ». Son rôle, tel qu'il le voyait, était de poursuivre une hypothèse donnée jusqu'à sa conclusion, si étrange qu'elle puisse être, dans l'espoir que la lumière puisse se lever et de nouvelles voies s'ouvrir. Il n'avait jamais prétendu à plus que cela.²⁴⁶

En juillet 1971, il écrit un long document intitulé « Un *āshram*-séminaire » et un article « The Church in Uttarkhand », publié dans l'*Examiner* (31.7.71), plaidant pour le respect de la sensibilité de cette région profondément hindoue. En effet, les Malayalis projetaient de lancer une entreprise missionnaire dans la région et notre auteur exprime ainsi des réserves quant à un tel projet. Il souhaitait que la présence de l'Église soit d'abord spirituelle en milieu hindou²⁴⁷.

Il est invité à participer à deux importantes réunions en 1973 : un séminaire sur la contemplation en mars et le Congrès Monastique en octobre. Dans le cadre du séminaire

²⁴⁵ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 254.

²⁴⁶ STUART, *Le bénédictin*, p. 255.

²⁴⁷ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 256.

sur la contemplation, il écrit un essai sur « Les *Upanishads* et l'expérience de l'*Advaita* » sur l'enseignement central des *Upanishad*. Il profite alors de l'occasion pour lancer un appel aux chrétiens pour qu'ils approfondissent leur foi à travers l'intégration de cette expérience de même que pour la recherche du Réel au-delà des concepts par la prière du silence.

Dans le cadre de la préparation du Congrès Monastique, il écrit une longue note, le 2.12.72, ayant pour titre : « Réflexions sur le Programme du Congrès Monastique Asiatique, 1973 » appelant les chrétiens d'Asie à développer leurs propres formes de vie monastique en continuité avec leurs milieux religieux et culturels plutôt que d'imiter l'Occident. Il écrit de plus un article en français et en anglais : « L'expérience de Dieu dans les religions d'Extrême-Orient » où il tente de mettre en contraste les formes advaitiques et prophétiques de l'expérience du divin. Il expose aussi la voie indienne de la sagesse (*jñāna*) et souhaite que les moines chrétiens de l'Inde fassent un effort pour que l'Église devienne vraiment catholique.

En décembre 1972 - janvier 1973, il compose un essai inachevé « *Sat-Purusha* » et un autre inachevé et sans titre sur une nouvelle conviction. Cette approche privilégiait l'expérience de Dieu faite par Jésus au-delà des *theologoumena* du Nouveau Testament : « Jésus fit l'expérience d'une relation avec Dieu, avec le Mystère qu'il ressentait comme l'incluant à travers le monde dans sa totalité, en même temps que déferlant comme s'il

était dans la profondeur la plus intime de son être, et qui ne pouvait s'exprimer que dans la relation de Père à Fils »²⁴⁸ (texte sans titre).

En avril 1973, il écrit le premier jet de son long essai sur le *samnyāsa*. Il essaie ainsi de s'attaquer au problème méthodologique de la création théologique en Inde. Il pense, en effet, qu'il faut aller beaucoup plus loin que de simplement remplacer les concepts grecs par les concepts védantins. Il est d'avis qu'il faut partir plutôt de l'expérience de la prise de conscience du Soi. Dans un autre article inachevé, « Notes sur la Théologie de la Trinité », il aborde l'expérience du Christ pour mettre en lumière le fait que « nous ne devons jamais oublier, qu'à part l'expérience de Jésus, nous n'avons aucune connaissance du mystère Trinitaire »²⁴⁹. Le 15.4.73, dans une lettre à Marc, il dit avoir fini la version anglaise de son papier sur le *Samnyāsa*²⁵⁰. Dans une autre lettre à Marc, le 28.4.73, il note : « L'expérience de Jésus au Jourdain me frappe de plus en plus. Et dans la notion de Père-Fils, je vois moins maintenant la relation d'origine (non-niée pour autant) que la relation d'*ekatvam* (unité) »²⁵¹.

²⁴⁸ STUART, *Le bénédictin*, p. 287.

²⁴⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 295.

²⁵⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 298. Voir aussi p. 300, 302, 304 et 318-319.

²⁵¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 300.

Conclusion

Que pouvons-nous retenir de cet itinéraire exceptionnel ? Il nous a fait découvrir un authentique chercheur de Dieu qui a effectué une avancée décisive vers le Mystère de l'Absolu. Cette aventure spirituelle, il l'a accomplie à travers sa vie, ses efforts, projets, réflexions, succès et échecs, angoisses, contradictions et luttes intérieures, avancées et reculs. De par son immersion en milieu hindou et de sa conviction de l'importance de l'engagement en Église et surtout, de son désir de rencontre et de dialogue, il a franchi le pont vers l'hindouisme qu'il a vécu de l'intérieur et ce, tout en restant dans l'Église et fidèle à sa foi. Ce cheminement radical lui a donc permis d'approfondir son christianisme.

Le cheminement spirituel d'Henri Le Saux nous dévoile, en effet, un parcours qui a tenté de repenser la réalité de la foi chrétienne et d'en témoigner dans le cadre même des traditions spirituelles indiennes et selon les schèmes propres à cette culture²⁵². Selon H. Le Saux, cette articulation ne pouvait être possible et pertinente qu'à l'intérieur des frontières mêmes de la spécificité spirituelle hindoue, c'est-à-dire le monachisme, qu'il fallait vivre comme une personnel de la rencontre de deux traditions.

²⁵² Jacques DUPUIS dans *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 89, parle de l'inspiration et de l'oeuvre de pionnier d'Henri Le Saux qu'il met en parallèle avec Brahmabandhab Upādhyāya, un autre « moine hindou-chrétien ».

Cette rencontre, comme nous le démontre l'expérience de H. Le Saux, est possible au niveau de ce qui constitue le coeur même des deux voies, c'est-à-dire le mystère de la Présence perçu comme le « Je suis » biblique dans la tradition chrétienne et comme l'*advaita* ou non-dualité par son homologue hindou. En effet, à la suite de son expérience de l'*advaita*, il effectue toute une série de passages : du phénoménal au transcendantal, de la réalité historico-culturelle des traditions religieuses à celle d'un au-delà relevant du domaine trans-historique et trans-culturel, au niveau de l'espace intérieur de la crypte du coeur. Car c'est dans ce lieu de non-dualité spirituelle, où vit et agit l'Esprit, qu'est possible la rencontre des religions et ce, tout en reconnaissant et assumant leur différence.

De plus, de par ses nombreux écrits sur son expérience, H. Le Saux souligne l'importance de la médiation du langage pour exprimer le vécu tout en reconnaissant que le langage a aussi ses limites pour traduire totalement la réalité de l'expérience spirituelle. Ce faisant, il témoigne de la primauté de l'expérientiel et de l'existentiel dans toute recherche spirituelle comme dans toute entreprise de rencontre et de dialogue entre les religions. S'il ne nie pas l'importance de la conceptualisation, il est néanmoins d'avis qu'il ne faut surtout pas en faire un absolu !

Son prophétisme se traduit donc dans une mission, somme toute, inédite. Car il a su assumer la grâce de l'Inde qui est celle de l'intériorité, de la contemplation et du renoncement. Il avait su comprendre que le dialogue entre l'Église et l'Inde profonde et

spirituelle ne pouvait se vivre qu'au niveau de la mystique, dont la contemplation et le monachisme sont les manifestations. De plus, cette Église, si elle se voulait fidèle à son identité d'universalité, se devait d'intégrer la quête profonde d'Absolu²⁵³, propre à l'Inde, à l'intérieur même de sa réalité monastique.

C'est ainsi qu'Henri Le Saux a accepté de se laisser broyer par l'éprouvante expérience d'être le signe des deux traditions spirituelles : deux approches et visions différentes du monde, deux façons particulières d'être, de penser, de sentir et de faire, en étant *samnyāsin* chrétien et moine hindou²⁵⁴ en même temps. C'est dans cette démarche prophétique radicale, appuyée sur la sérieuse conviction de se laisser entraîner dans sa quête de vérité²⁵⁵ par l'âme indienne, qu'il s'avère un réel précurseur et peut même être considéré comme le modèle du dialogue intrareligieux²⁵⁶. En effet, il aura surtout compris à partir de sa propre expérience que tout dialogue interreligieux doit s'enraciner dans un dialogue intrareligieux vécu en profondeur au niveau de la *guhā* (du cœur) de chacun.

²⁵³ DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 90.

²⁵⁴ Cette association de termes inusités - *samnyāsin* chrétien et moine hindou - est voulue pour traduire ce prophétisme radical de H. Le Saux, qui incarnait à la fois les spiritualités des deux traditions religieuses.

²⁵⁵ Voir DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 91.

²⁵⁶ Voir Jacques DUPUIS, « Éveil à soi - Éveil à Dieu dans l'expérience d'Henri Le Saux », dans *Nouvelle revue théologique*, 111 (1989), p. 866.

Chercheur d’Absolu, il a saisi que le Mystère de Dieu est à la fois celui du « Je Suis » biblique et de l’*advaita* upanishadique : deux perceptions différentes du Réel, signifiées par et contenues dans le terme PRÉSENCE. Ce thème, central chez Henri Le Saux, sera étudié au chapitre 2 de cette thèse.

CHAPITRE 2 : LE MYSTÈRE DE LA PRÉSENCE ET LA VOIE DE L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE ¹

Introduction

Pour cheminer sur la voie spirituelle, il est indispensable, selon H. Le Saux, d'être ancré dans le mystère de la Présence. En effet, c'est la prise de conscience, la méditation et l'intériorisation de ce mystère fondateur de la vie et de l'identité de l'être qui permet l'accomplissement et l'enfouissement dans une vie spirituelle authentique. Une telle orientation de la vie spirituelle vers le mystère de la Présence relève de l'appel des *Upanishad* et de l'Inde fascinée par « l'immuable et infinie Présence, aussi enveloppante dans sa transcendance que hors d'atteinte en sa proximité »². Elle constitue de plus une mission et une vocation importantes pour l'Église et pour tout chrétien et toute chrétienne s'ils veulent entrer en dialogue avec l'Autre en tant que « mystère des Personnes divines et de la présence de Dieu de soi à soi en la Trinité des Personnes »³. Car c'est en se connaissant soi-même, en ayant fait le pèlerinage à l'intérieur de soi, comme le conseillent

¹ L'enseignement de H. LE SAUX sur la voie spirituelle se trouve surtout dans son texte *Éveil à soi, éveil à Dieu*, qui est la traduction française de son oeuvre *Prayer*, parue à Delhi en 1967. C'est en décembre 1969 qu'il s'est attelé à cette tâche et *Éveil à soi, éveil à Dieu* a été publié en 1971. Il est d'un genre littéraire particulier, étant écrit au niveau de la *bhakti* (dévotion). Il servira de toile de fond pour ce chapitre. C'est l'édition de Paris, O.E.I.L., 1986, qui sera utilisée.

² Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Sisteron, Éditions Présence, 1982, p. 143.

³ LE SAUX, *Intériorité*, p. 142.

les *Upanishad*, qu'on peut l'accomplir ensuite de soi à l'autre, comme le demande la Bible⁴ afin d'y découvrir la Présence à travers la présence (*sāṃp̄ya*) du semblable. C'est ce processus spirituel d'intériorisation qui provoque la prise de conscience permettant l'éveil à la Divine Présence (*nishkāma*) qui doit, en principe, culminer à l'état spirituel d'être ancré en la Présence de Dieu (*ātmanishtha*).

De quelle présence s'agit-il ici et quelles en sont les implications pour la théologie en général et la rencontre et le dialogue interreligieux, surtout entre hindouisme et christianisme en particulier ? Il s'agit ici de la Présence divine que les grandes spiritualités révèlent comme étant au-dedans, autour et au-delà de nous⁵. En effet, tout ce qui existe est porteur de ce Mystère qui est le fondement même de l'existence et c'est la voie de l'expérience spirituelle qui constitue le chemin d'accès à la prise de conscience et à la réalisation de la Présence en soi. Ce chapitre partira donc de la conviction de H. Le Saux que la relation entre Dieu et sa créature est, entre autres, un lien de présence.

⁴ Voir Mt 22, 37-40; Mc 12, 29-31; Lc 10, 27 qui reprennent Dt 6, 5 (le *Shema Israël*) et Lv 19, 18, où l'amour du prochain et celui de Dieu sont intimement liés. Jn 15, 12 et Jn 17, 20-26 vont mettre en lumière le commandement essentiel de Jésus - celui de l'Amour. Henri LE SAUX va d'ailleurs conclure son texte, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 226, par l'émouvant exemple de Markandeya, le rishi si profondément fraternel, et « l'interrogation foudroyante : « qu'as-tu fait de ton frère ? » ».

⁵ Le terme « présence » vient étymologiquement du mot latin *praesentia* découlant de *praesse* et qui veut dire être en avant ou être à la tête. Voir Louis-Marie MORFAUX, *Vocabulaire de philosophie et des sciences humaines*, Paris, A. Colin, 1980, p. 284.

Le terme « Présence » est d'un intérêt particulier pour notre étude parce qu'il est central à la fois dans l'expérience et les écrits de H. Le Saux. Que signifie donc cette notion de Présence pour notre auteur ? Elle renvoie, de fait, à cette « Présence de soi à soi, qui est l'être même de Dieu, qui est l' « être de l'être » »⁶. Ce dont il s'agit ici, c'est de la Présence divine comme sanctuaire intérieur⁷, à l'origine de la vie et fondement spirituel de l'identité de l'être, où l'être humain puise son individualité dans l'Être afin de se déployer dans l'existence. En effet, « cette présence de soi à soi - plénitude - *définit* l'être parce qu'elle le *constitue*, - qu'elle en est l'essence »⁸.

Notre hypothèse de travail est que, pour Henri Le Saux, la Présence constitue, par conséquent, l'expérience essentielle de fond⁹ dans sa perception du mystère de l'Absolu qu'il a compris comme étant le Mystère de la Présence. Cette intuition de base, fruit de son expérience, a de fait, des implications intéressantes pour la théologie, le dialogue interreligieux et la spiritualité. Nous pensons donc que H. Le Saux part de ce qui peut être

⁶ Voir Henri LE SAUX - Swāmī ABHISHIKTĀNANDA, *La montée au fond du coeur : Le journal intime du moine chrétien - sannyāsī hindou 1948-1973*. Introduction et notes de R. PANIKKAR, Paris, O.E.I.L., 1986, désormais cité comme *Journal*, p. 270.

⁷ Voir Henri LE SAUX (ABHISHIKTĀNANDA), *Saccidānanda : a Christian Approach to Advaitic Experience*, New Delhi, I.S.P.C.K., 1974, p. 63 où il définit la Présence comme : « the inner sanctum where his own incommunicable individuality issues from Being itself and springs into existence ».

⁸ Voir Jules MONCHANIN, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien; écrits et inédits présentés par Suzanne SIAUVE*, Paris, Fayard, 1974, p. 233.

⁹ Voir Marie-Madeleine DAVY, *Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda : Le passeur entre deux rives*, Paris, Cerf, 1981, p. 118-127 et p. 141-152 dans la nouvelle édition augmentée, Paris, A. Michel, 1997.

considéré comme un fond commun aux spiritualités hindoue et chrétienne, c'est-à-dire l'expérience du Mystère de la Présence afin de proposer de nouvelles voies pour la spiritualité chrétienne, la rencontre et le dialogue entre les deux traditions spirituelles. Ceci est d'un intérêt certain pour une théologie des religions qui sache tenir compte du pluralisme religieux¹⁰.

C'est ce dont nous traiterons dans ce deuxième chapitre de la thèse où nous essaierons, dans un premier temps, de présenter le Mystère de la Présence tel que perçu par H. Le Saux¹¹. Puis, nous verrons les implications théologiques qui en découlent. Enfin, nous mettrons en lumière la voie de l'expérience spirituelle proposée par H. Le Saux comme moyen de prise de conscience et de réalisation de la Présence en soi.

¹⁰ Voir Paul KNITTER, *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, London, SCM, 1985, p. 2-7. Voir aussi Wilfred CANTWELL SMITH, dans *The Faith of Other Men*, New York, Harper and Row, 1962, p. 133.

¹¹ Henri Le Saux va souligner que seul l'éveil à soi qui comprend en même temps l'éveil à Dieu (cet éveil comme processus d'unification ne pouvant être qu'à ce double niveau) peut permettre à l'humain de s'approcher du mystère de la Présence, qui en est un d'alliance. Dans LE SAUX, *Éveil*, p. 54, note 1, l'auteur précisera que : « c'est la voie d'expérience spirituelle dont il est question tout au long de ce livre ». Il a une visée précise car il veut aider au « ressourcement intérieur des chrétiens » afin de les aider surtout à « trouver le chemin du dedans » et à conduire les âmes « jusqu'au centre du cœur » (voir p. 10).

2.1. Le Mystère de la Présence

Dans cette première partie du chapitre concernant le Mystère de la Présence, nous présenterons, dans un premier temps, *Éveil à soi, éveil à Dieu* qui contient l'enseignement de H. Le Saux sur les moyens d'accès à la voie spirituelle. Puis, nous aborderons la question de l'Absolu ou Dieu comme Présence, dans la perspective judéo-chrétienne et selon l'acception hindoue, tel que perçu par H. Le Saux. Ensuite, nous verrons les fondements théologiques de cette notion de Présence à travers le mystère du Dieu trinitaire et le mystère du Dieu incarné. Enfin, nous traiterons des manifestations de la Présence dans sa perspective cosmique (le mystère de la création), dans sa perspective historique (le mystère de Jésus le Christ) et dans sa perspective anthropologique (le mystère de l'être humain), toujours à la suite de H. Le Saux.

2.1.1 Présentation du thème de la Présence dans *Éveil à soi, éveil à Dieu*

Éveil à soi, éveil à Dieu, l'ouvrage le plus connu de H. Le Saux, a paru en 1967 en anglais sous le titre de *Prayer* et a été publié en France en 1971. En effet, en octobre 1965, lors d'une visite à la Fraternité anglicane de Jyotiniketan à Delhi, il accepte l'invitation de mettre par écrit sa pensée sur le recueillement. Catholiques, Anglicans, Méthodistes, Presbytériens, Jacobites s'y étaient réunis pour réfléchir sur le problème de la présence dans l'Église des Gentils et celle du prêtre Melchisédech, des Sages, de Daniel et de Job et des sages de l'Inde. En novembre 1965, un livre écrit directement en

anglais fut envoyé et publié en 1967 par la maison indienne d'édition S.P.C.K. sous le titre de *Prayer*. Ce texte « était un appel convaincant à la vie contemplative, comme étant la façon véritable de prier pour chaque homme. Il se trouva être son oeuvre la plus populaire, et fut traduit dans différentes langues »¹².

Éveil a ainsi pour visée d'aider à trouver la voie de l'intériorité menant vers le centre du coeur « là où l'homme s'éveillant à soi, s'éveille à Dieu »¹³. Selon l'auteur, « Ce petit livre [...] fut pensé sur les bords du Gange au contact très intime de cette expérience oupanichadique, [...] mais en contact non moins étroit avec la tradition mystique de l'Église et surtout avec ce que l'Évangile et ses premiers auditeurs nous transmirent du mystère le plus intérieur de l'âme du Christ »¹⁴. Cette voie intérieure consiste à rechercher consciemment le véritable soi de l'humain au travers de son action, de sa pensée et de sa parole. Dans une lettre à O. Baumer, il fait le commentaire qui suit sur la brochure de *Prayer* : « Elle demeure très élémentaire, cependant, pour ceux qui comprennent, elle véhicule beaucoup de choses. L'essentiel était de faire passer aux chrétiens quelque chose du Réel en termes abordables. J'aurais écrit différemment m'adressant à des

¹² James STUART, *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres*, Paris, Maisonneuve, 1999, p. 182.

¹³ LE SAUX, *Éveil*, p. 10.

¹⁴ LE SAUX, *Éveil*, p. 10.

hindous »¹⁵ (8.3.68). Quelques mois plus tard, dans une lettre à sa soeur, il résume le contenu et la visée de son texte :

Tu me disais autrefois que *Prayer* t'avait plu. Il a beaucoup de succès ici. Puisse-t-il éveiller les âmes à la vraie prière, celle du silence dans le coeur répétant le nom de Jésus ou celui d'*Abba*, ou bien encore le *OM* du silence de l'Esprit. La vie est si belle à travers tout, quand on est éveillé au fond du coeur. Et les circonstances de la vie, quelles qu'elles soient, ne sont que la manifestation de l'unique présence. Je suis justement en train d'écrire un article sur la spiritualité hindoue, spiritualité de la Présence, pour une revue anglaise.¹⁶ (17.12.68).

Ce qu'il souhaitait en fait, c'était « une entrée de plus en plus profonde et vraie des âmes au mystère invisible de l'Esprit »¹⁷. (Lettre à sa soeur du 14.4.69). Dans une lettre à R. Panikkar, il ajoute à propos de *Prayer* :

À ma traduction de *Prayer* j'étais tenté d'ajouter récemment un dernier chapitre, « In Spirit and in Truth », qui aurait dit en termes clairs et non plus symboliques toute la charge explosive contenue dans cet essai, démythisant le langage employé tout au long du livre et renvoyant - y a-t-il d'autre possibilité ? - à l'expérience si pure de Ramana ou de Yajnavalka. Mais qui est préparé à ces médecines à haute dose ?¹⁸ (5.12.69).

La version française de *Prayer*, terminée fin 1969, attendait d'être emportée à Paris pour être soumise au Seuil qui, après un accord passé en 1965, avait une option sur ses

¹⁵ STUART, *Le bénédictin*, p. 205.

¹⁶ STUART, *Le bénédictin*, p. 217.

¹⁷ STUART, *Le bénédictin*, p. 220-221.

¹⁸ STUART, *Le bénédictin*, p. 230-231.

livres. Ce dernier refusa, toutefois, de le publier parce que *La rencontre* et *Une messe* s'étaient très mal vendus. Il travailla sur une révision complète de *Prayer* afin de l'accorder à la version française : « On veut aussi une édition de *Prayer* en Angleterre, et je travaille à mettre l'anglais conforme au français, de façon que les quatre versions (plus italien et allemand) soient à peu près semblables »¹⁹ (lettre à sa soeur du 23.4.71).

Fin 1971, la version française de *Prayer* fut finalement publiée sous le titre de *Éveil à soi, éveil à Dieu : essai sur la prière*, par la maison d'édition Centurion. De même, S.P.C.K. de Londres préparait l'édition anglaise pour le Carême de 1972 et S.P.C.K. de Delhi, une troisième édition indienne. Une version italienne était aussi en cours mais personne ne voulait entreprendre la version allemande. On ne peut passer sous silence le fait que l'éveil au « Je Suis » ou à la Présence constitue le coeur même de l'expérience spirituelle d'H. Le Saux. Dans ce sens, il écrit, le 2.9.73, à Murray Rogers :

Encore plus après mon expérience « au-delà de vie/mort » du 14.7, je ne peux qu'aspirer à éveiller les gens à ce qu'« ils sont ». Dans n'importe quelle religion, tout ce qui peut être dit à propos de Dieu ou du Verbe ne sera qu'une idée, ne sera pas existentiel si ce n'est pas basé sur l'expérience profonde du « JE ». À partir de cet éveil au soi vient l'éveil à Dieu et l'on découvre avec émerveillement que le Christ est simplement cet éveil à un degré de pureté rarement ou peut-être jamais atteint par l'homme.²⁰

¹⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 253.

²⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 316.

La méthode utilisée dans ce texte, écrit au niveau de la *bhakti* (dévotion), est celle de la question primordiale : « Qui suis-je ? » de Ramana Maharshi mais dans une perspective chrétienne toutefois. Ainsi pour l'auteur, la contemplation est la base et le sommet de la liturgie qui doit y trouver sa plénitude. Aussi, « c'est en la contemplation que l'Eucharistie obtient ses plus hauts fruits »²¹. Ce livre est donc un plaidoyer en faveur de la prière intérieure. Aussi le yoga doit, dans l'optique de H. Le Saux, être compris comme la recherche du silence de l'esprit et de la pensée propice à l'Éveil au plan intérieur. Les « noeuds du coeur » sont rompus et la libération du monde phénoménal et des instincts s'opère.

C'est alors que l'Esprit peut agir au niveau de l'être qui ne s'identifie plus à son *ego* limité, à ses pensées et à son vouloir. Cette grâce de sagesse fait que tout est appréhendé « à la lumière du *réel*, à partir du Soi unique, dira le védantin, à partir de Dieu en Soi, comprendra le croyant »²². L'auteur, qui traite aussi de l'importance de la *lectio divina*, de la liturgie et de la prière du nom, est d'avis que « l'expérience du soi [est] le point suprême auquel puisse parvenir l'activité psychique de l'homme »²³. Une telle expérience sert, selon notre auteur, de support à l'expérience mystique.

²¹ LE SAUX, *Éveil*, p. 71.

²² LE SAUX, *Éveil*, p. 90-91.

²³ LE SAUX, *Éveil*, p. 93.

Il est à noter enfin que, pour H. Le Saux, l'éveil serait la solution à la crise actuelle de la religion et de la culture. De là, son interrogation : « Qui comprend que seul un nouveau niveau d'*awareness*, d'Éveil, sauvera religion et culture de la crise envahissante. Mais nul pratiquement n'est prêt à cet Eveil. Là sans doute le rôle de l'amour »²⁴ (lettre à O. Baumer du 20.11.70).

Éveil à soi, éveil à Dieu contient le condensé des thèmes présentés dans l'oeuvre de H. Le Saux. Le texte traite plus particulièrement « de la voie d'expérience spirituelle » où l'être humain est convié à être en continuelle présence de Dieu qui, de par la révélation prophétique et évangélique, se présente comme *ADSUM*, Le Présent - *Celui-qui-est*. Les trois moyens proposés pour y parvenir sont premièrement la prière en tant qu'élan contemplatif vers la présence de Dieu révélée dans la nature et dans l'être humain comme signes et symboles de ce Mystère. Le deuxième moyen proposé est le silence et la solitude compris comme intériorisation de la révélation externe afin de saisir de l'intérieur la présence divine en tout. Enfin, la voie du coeur inaugurée par la *metanoia* constitue le troisième moyen vers l'expérience spirituelle authentique. Elle peut s'accompagner de certaines techniques telles que la *lectio divina*, la méditation, la prière du Nom de Dieu et le yoga afin de parvenir à la sagesse ou illumination qui reste néanmoins don de l'Esprit à être accueilli et vécu dans la foi. C'est alors seulement que l'être humain fait l'expérience spirituelle de sagesse qui est « l'expérience de l'*adsum* divin au fond de mon *adsum* à moi-

²⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 246.

même »²⁵. On est ainsi rendu au niveau de l'éveil à Dieu qui est tout aussi éveil à soi et à son mystère foncier. En d'autres mots, « c'est en s'éveillant à Soi, à l'*Ātman*, qu'on s'éveille à Dieu et qu'[ainsi] on vit l'expérience de l'*advaita* »²⁶.

2.1.2 L'Absolu ou Dieu comme Présence

Cette partie du chapitre sera consacrée à la compréhension, par H. Le Saux, du Mystère de l'Absolu ou de Dieu comme Présence. Pour appuyer son propos, il part, en effet, des acceptions judéo-chrétienne et hindoue du mystère divin, que la *Chāndogya-Upanishad* (6.2.1), à la suite de la doctrine de l'*advaita* - *ekatvam* (non-dualité et unité), révèle comme étant celui de l'*Unique seul et sans second* et que la Bible, à la suite de Jésus, révèle comme étant celui de la communion et de la distinction, au sein de la Trinité, du Père et du Fils dans l'unité de l'Esprit.

2.1.2.1 Perspective judéo-chrétienne selon H. Le Saux

Dans l'optique plus large de la Bible, « La Présence c'est l'être - *Shekinah* [hébreu : la présence mystérieuse de Dieu dans le monde] »²⁷. Ce thème de la Présence est, selon

²⁵ LE SAUX, *Éveil*, p. 137, note 1.

²⁶ Voir Prasad YEDANAPALLI, « Une double appartenance. Le père Le Saux », dans *Spiritus*, XXXIX, 153 (déc. 1998), p. 372.

²⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 198.

Samuel Terrien²⁸, le principe dynamique d'unité de l'Ancien Testament et de continuité entre le judaïsme et le christianisme naissant. Ainsi, selon lui, c'est la théologie hébraïque de la présence²⁹ de Dieu, beaucoup plus que l'idéologie de l'Alliance, qui serait la clé d'interprétation et de compréhension de la Bible.

Dans une perspective plus spécifiquement chrétienne, le mystère de la Présence renvoie essentiellement à la relation trinitaire Je-Tu, du Père au Fils dans l'Esprit, au sein de la vie divine telle que révélée par le Christ comme étant aussi un face à face entre Dieu et l'humain. Car

le chrétien sait, lui aussi, que Dieu est en lui, non seulement qu'il y vient (Jn 14,23; Ap 3,20), mais que le centre de son âme est la demeure de Dieu. Il sait de même que Dieu est en toutes choses, [...]. Plus il pénètre à l'intérieur de soi et des choses, plus il découvre la vérité de cette présence de Dieu, [...] Il cherche alors dans les profondeurs de son cœur un lieu où il pourrait s'arrêter et contempler cette Présence, le sanctuaire intérieur en lequel sa propre individualité incommunicable jaillit de l'Être même et naît à l'existence. Il cherche cette source intérieure de laquelle sa vie et son existence personnelle surgissent et sont manifestées sur le plan extérieur du corps et de l'intellect. Il cherche « la fine

²⁸ Voir Samuel TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1978, p. 475-476, où il écrit : « The study of the motif of « the presence of God » may prove more fruitful than other motifs in providing a unifying and yet dynamic principle which will account not only for the homogeneity of the Old Testament literature in its totality, including the sapiential books, but also for the historical and thematic continuity which unites Hebraism and large aspects of Judaism with nascent Christianity ».

²⁹ Voir TERRIEN, *The Elusive Presence*, p. 31 : « It is the Hebraic theology of presence, not the covenant ceremonial, that constitutes the field of force which links - across the biblical centuries - the fathers of Israel, the reforming prophets, the priests of Jerusalem, the psalmists of Zion, the Jobian poet, and the bearers of the gospel. The history of biblical religion hinges upon the growth and transformation of the Hebraic theology of presence ».

pointe » de sa conscience, cet « apex » de l'âme, où plus que partout ailleurs il serait soi, en présence de Dieu, face à face avec son Père, où il pourrait être un *je* capable de dire *Tu* à son Dieu.³⁰

C'est donc à travers le processus d'intériorisation, au niveau du cœur, de la connaissance extérieure que l'on arrive à la saisie de cette source intérieure, en soi mais néanmoins autre que soi, qui renvoie essentiellement au mystère de la Présence trinitaire à la source de tout ce qui existe.

Nous devons situer cette affirmation d'Henri Le Saux sur l'arrière-fond de la révélation biblique de la Présence et de ses significations pour la théologie. Le Mystère de la Présence divine se rattache, en effet, à la révélation qu'en fait la Bible³¹. Ainsi, on peut parler d'une présence cosmique d'immensité à la suite de saint Thomas (*Sum. Theol.* Ia, q. 8) qui s'inspire du discours d'Étienne dans Ac 7, 48-49 renvoyant à Is 66, 1-2. Dans l'Ancien Testament, Israël en fait l'expérience d'une manière spéciale³². En effet, Dieu se manifeste par une présence particulière et lumineuse de *gloire*. Cette présence se révèle

³⁰ Henri LE SAUX - Swāmī ABHISHIKTĀNANDA, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Centurion, 1991, p. 101 et p. 105 (dans l'édition originale de 1965). L'édition de 1991 est une révision par l'auteur de l'originale dont le titre est *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité*, Paris, Éditions du Centurion, 1965.

³¹ Voir Louis BOUYER, *Dictionnaire théologique*. Nouvelle édition revue et mise à jour. Paris, Desclée, 1990, p. 279-280.

³² Yves Marie-Joseph CONGAR, *Le mystère du temple; ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*. Paris, Éditions du Cerf, 1958, p.15-129.

de façons multiples : à Moïse seul sur l'Horeb-Sinaï (Ex 3)³³; sur la montagne sous le regard du peuple (Ex 19)³⁴; par la descente sur le tabernacle (Ex 40, 34ss.) et dans le temple de Salomon (1 R 8, 10ss.)³⁵. Ce mystère de présence spéciale est celui de la *Schekinah* renvoyant au verbe *schakan* ou le fait de demeurer sous une tente.

Pour le Nouveau Testament, cette présence spéciale divine trouve son accomplissement dans l'humanité du Christ comme le démontre le récit de la Transfiguration dans les synoptiques (voir Mt 17, 1-8 et par.) et le verset 14 du prologue de Jean³⁶. La communauté des croyants, l'Église, reconnaît de son côté la présence mystérieuse mais réelle du Christ ressuscité par les sacrements et surtout dans les espèces eucharistiques consacrées et attestées dans la foi en tant que corps et sang du Seigneur (1 Co 10,16). Cette présence sacramentelle du Sauveur comprend deux autres modes de présence. Le premier renvoie à une présence permanente au travers de l'apostolat des apôtres, évêques, prêtres mais aussi des croyants qui, par l'Esprit, sont investis de la présence du Christ et deviennent ainsi les temples de l'Esprit (1 Co 6, 19 et 3, 16-17). L'autre mode concerne la présence plus spécifiquement eschatologique où Dieu sera tout en tous (1 Co 15, 28). Il est à noter que la présence personnelle du Sauveur ne se comprend pas sans celle du mystère de la Croix toujours présente dans le mystère de

³³ CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 21-34.

³⁴ CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 41-48.

³⁵ CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 67-72.

³⁶ CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 131-180.

la célébration et du mémorial eucharistique qui concerne beaucoup plus une présence axée sur la foi des fidèles. On peut enfin aussi parler, selon saint Thomas, d'une présence de connaissance et de charité divines chez les mystiques (*Sum. Théol.* Ia, Q. 43, a. 3).

Ce mystère de la Présence est par ailleurs intimement lié, selon Y. M.-J. Congar, au mystère du temple³⁷. En effet, c'est un mystère qui peut être interprété selon trois sens : théologique de vérité divine au-delà de l'entendement humain; paulinien et patristique de dessein de Dieu; et liturgique de mémorial des gestes de salut. Dans ce sens, Dieu intervient auprès des Patriarches de façon passagère³⁸. Il se choisit un peuple auquel Il se révèle et qu'Il guide et traite en partenaire. Ainsi jusqu'à la construction du Temple, cette présence divine est plutôt mobile et précaire. Avec l'intervention prophétique de Nathan³⁹, la Présence se fixe en un lieu et les prophètes⁴⁰ alors prêchent une vérité de la Présence en lien avec le règne de Dieu dans le cœur des humains. Au-delà d'un lieu matériel, Dieu est ainsi présent spirituellement parmi le peuple.

Avec l'avènement du Verbe de Dieu, la présence divine acquiert un statut nouveau et définitif : le corps du Christ devient le temple où le croyant peut adorer, prier, faire des

³⁷ Voir CONGAR, *Le mystère du temple*, surtout les p. 279-293.

³⁸ CONGAR, *Le mystère du temple*, p.15-19.

³⁹ CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 48-67.

⁴⁰ CONGAR, *Le mystère du temple*, p.73-101.

offrandes et rencontrer Dieu en vérité⁴¹. Tout sacrifice extérieur prend alors un caractère spirituel, le culte externe des sacrements devenant un culte en esprit et en vérité en Jésus-Christ. La Présence s'investit dès lors d'une habitation de l'Esprit de Dieu dans les croyants. Ces derniers individuellement et communautairement deviennent de fait enfants et temples de Dieu parce que corps du Christ⁴². On peut, en effet, à la suite de saint Thomas, parler de trois modes de Présence divine à sa création : cosmique (ou présence par la puissance créatrice selon la similitude) , spirituelle (ou présence par la grâce selon l'union à Dieu comme objet connu, aimé et possédé) et théandrique (présence par l'union hypostatique selon l'être)⁴³.

2.1.2.2 Perspective hindoue

Ce mystère, selon l'acception hindoue, peut être traduit par le terme sanskrit *Saccidānanda*⁴⁴ qui est le concept hindou renvoyant au mystère le plus intérieur de Dieu.

⁴¹ CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 131-275.

⁴² CONGAR, *Le mystère du temple*, p.181-203 et 222-237.

⁴³ Voir CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 282, note 1.

⁴⁴ Voir Paul DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*. Authorized English Translation by A.S. GEDEN, New York, Dover Publications, 1966, p. 126-157 et *The System of the Vedānta According to Bādarāyanas Brahma-Sūtras and Śāṅkara's Commentary Thereon Set Forth as a Compendium of the Dogmatics of Brāhmanism from the Standpoint of Śāṅkara*. Authorized English Translation by Charles JOHNSTON, Delhi, Oriental Publishers, 1972, p. 212. À propos de l'une des sources upanishadiques du concept du *Saccidānanda*, voir aussi la traduction de la *Brahmavidyopanishad*, 81-111, citée dans Arun SHOURIE, *Hinduism : Essence and Consequence. A Study of the Upanishads, the Gīta and the Brahma-Sūtras*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1979,

Il comporte toute la réalité de la plénitude de l'Être, du rien-qu'Être (*Sat*); de la connaissance et de la conscience d'être (*Cit*) et de la béatitude, de la paix et de la félicité (*Ānanda*). Il signifie, ainsi, le mystère même de la présence divine au sanctuaire le plus profond de l'être humain, c'est-à-dire le cœur (*guhā*). Ce mystère est au-delà de tout nom et de toute image. Il EST présent partout et en tout être comme en toute chose. En effet,

L'expression de *SACCIDĀNANDA* est employée en Inde depuis des siècles par la littérature philosophique et mystique. Elle apparaît comme l'effort suprême de la pensée hindoue pour pénétrer le mystère intérieur de l'Être, le *Sat*, du Soi, insécable et indivis. Le plus souvent elle est utilisée pour signifier Dieu résidant au plus intime de l'âme, pour évoquer le mystère de la présence essentielle dans lequel il se révèle et se dérobe tout à la fois. *Saccidānanda* semble bien être en vérité l'approche la plus haute de la pensée humaine du mystère le plus intérieur en Dieu comme en l'homme.⁴⁵

D'où l'importance pour l'Inde, qui « a eu la merveilleuse intuition de l'essentielle Présence divine »⁴⁶, d'assumer son rôle spirituel qui « est de rendre le monde attentif au mystère de la Présence » (intérieure)⁴⁷.

p. 27-28. De même, voir p. 29-31, où il cite la *Tejo-Bindupanishad*, III. 1-43. Voir aussi, p. 97-101 (implications théologiques), 148 (doctrine) et 187-188 (sources scripturaires) de cette thèse.

⁴⁵ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 22 et (1991), p. 27.

⁴⁶ LE SAUX, *Journal*, p. 64.

⁴⁷ Voir Henri LE SAUX O.S.B. - Swāmī ABHISHIKTĀNANDA, *Initiation à la spiritualité des Upanishads « Vers l'autre rive »*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Sisteron, Éditions Présence, 1979, p. 49, cité dans UN MOINE BÉNÉDICTIN, *Chemins d'intériorité. Un éveil à la Présence*, Chambray-Les-Tours, C.L.D., 1985, p. 127.

2.1.3 Les fondements théologiques de la notion de présence selon H. Le Saux

La notion de Présence semble être un des piliers de la pensée théologique d'Henri Le Saux. Dans un de ses volumes ⁴⁸, il pose en effet les fondements théologiques de cette réalité centrale dans la mission de l'Église. De plus, il essaie de dégager les implications que le mystère de la Présence comporte pour l'évangélisation.

Tout d'abord cette notion se fonde philosophiquement sur la conscience de soi et la relation aux autres. Au fait, « elle signifie l'intégration à la conscience de soi de notre relation avec les autres »⁴⁹. En d'autres termes, la communication avec autrui n'est effectivement réelle que si l'on a plongé dans l'expérience de la pure conscience de soi. C'est effectivement au moyen de cet éveil au-dedans et au centre le plus profond de soi que l'on rencontre le Dieu trinitaire et son mystère.

2.1.3.1 Le mystère du Dieu trinitaire

Le terme « présence » renvoie ainsi à réciprocité, souci, intérêt pour les autres comme pour soi tant au plan de la spatio-temporalité présente qu'à celui de l'eschatologie.

⁴⁸ Voir son texte de 1971 publié dans LE SAUX, *Les yeux de lumière : écrits spirituels*, présentés par André GOZIER et Joseph LEMARIÉ, Paris, Centurion, 1979, p. 51-66. Dans la nouvelle édition révisée de Paris, O.E.I.L., 1989, voir p. 50-64.

⁴⁹ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 52 et (1989), p. 50-51.

C'est en somme une attitude ontologique de service, d'être « pour les autres »⁵⁰. Pour faire court, c'est l'amour évangélique (*agapē* - *caritas*) qui doit se vivre au niveau du Je-Tu humain.

H. Le Saux présente ensuite le fondement biblique du mystère de la Présence qui a été appréhendé par la Tradition judéo-chrétienne comme étant un mystère d'Alliance. C'est toute la réalité de la relation Je-Tu entre Dieu et l'être humain. Pour lui, la Bible révèle le mystère d'un face à face qui culmine en Moïse mais qui trouve sa plénitude en Jésus-Christ. Aussi, « création, rédemption et incarnation sont en leur essence intime un mystère de présence mutuelle entre l'homme et Dieu en d'autres termes : un mystère d'amour »⁵¹.

Puis, il met en lumière le mystère de la vie intérieure de Dieu, la Trinité, en le décrivant comme un mystère de Présence où Dieu existe en trois personnes : « la première Personne n'est que dans l'engendrement du Fils et la seconde Personne n'est que dans son éternelle génération du Père, le mystère final de l'Esprit est la consommation en non-dualité, *advaita*, du Je-Tu du Père et du Fils »⁵².

⁵⁰ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 52 et (1989), p. 51.

⁵¹ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 53 et (1989), p. 52.

⁵² LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 53 et (1989), p. 52.

Aussi, pour l'auteur, toute relation humaine, pleinement assumée à partir de l'expérience de la pure conscience de soi, s'inscrit dans la participation de celle du Je-Tu divin. Car l'humain a été créé à l'image de Dieu dans l'Image éternelle du Fils⁵³. La création est donc la manifestation du mystère même de Dieu dévoilé dans le temps et le devenir et incarné en Jésus Christ.

2.1.3.2 Le mystère du Dieu incarné

Pour l'auteur, Jésus Christ « est l'authentique manifestation sur terre du mystère divin de la Présence, étant lui-même en sa propre Personne l'éternelle Présence du Père à soi-même »⁵⁴. Voulant partager son expérience divine avec les humains, Jésus est venu sur terre nous révéler ce que nous sommes. Il cherchait ainsi « à éveiller en nous cette unique expérience des profondeurs; il nous communiqua l'Esprit, son propre Esprit, qui ouvrirait nos coeurs par le dedans à cette communion divine et à cette Présence »⁵⁵. Que nous apprend Jésus ? C'est surtout de montrer une voie et de donner un exemple de présence authentique à Dieu et à autrui. De là, la vocation chrétienne d'une existence qui soit présence concrète à autrui se fondant sur celle de l'humain à Dieu et au Christ, car

⁵³ Ce thème de l'*Imago Dei* est au coeur de la Bible (voir Gn 1, 26-28; 2 Co 4,4 et Col 1, 15) comme de la pensée chrétienne. Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 211-215. Voir aussi J. COTTIN, « L'« imago Dei » : une réponse à l'enfermement de l'image », dans *Nouvelle revue théologique*, 120 (1998), p. 404 : « le coeur même de la pensée chrétienne, [est] traversée de toute part par le thème de l'*imago Dei*, l'homme « à l'image de Dieu » ».

⁵⁴ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 54 et (1989), p. 53.

⁵⁵ LE SAUX, *Éveil*, p. 18.

L'expérience la plus profonde du Christ et de la Trinité consiste pour nous en ce que n'importe lequel de mes frères est « à moi-même plus intime que moi-même » (*intimior intimo meo*) plus intérieur à moi, pourrait-on dire, que ma propre intériorité à moi-même. Cela signifie une présence qui enveloppe et pénètre ma vie en sa totalité, tout comme la Présence du Père à Jésus, le vrai Fils de Dieu et le vrai Fils de l'homme.⁵⁶

Par sa Résurrection, Jésus devient l'Homme, le *Purusha*, présent et vivant en tous. Par ailleurs, on peut parler d'une présence cosmique du Christ qui va au-delà de la vie terrestre et mortelle de Jésus de Nazareth et de sa vie sacramentelle au coeur de la foi des chrétiens. C'est, selon H. Le Saux, l'éveil de tout humain à la Présence de Dieu en soi. Car « Pris dans toute son amplitude, le mystère du Christ est en fait cet éveil du Fils au Père au coeur des hommes, et au sein de la création tout entière »⁵⁷.

2.1.4 Les manifestations particulières de la Présence

Si pour la Révélation chrétienne cette Présence divine, surtout caractérisée par le Mystère de l'Incarnation culminant dans l'Événement pascal, a des assises profondément historiques, elle n'en est pas moins tout aussi fondamentalement cosmique comme le rappelle la spiritualité hindoue qui reconnaît à sa pleine mesure la présence de Dieu dans le monde. Car « l'Inde par exemple demeure fascinée par cette Présence, pénétrante et surplombante à la fois, une Présence qui est antérieure à la distinction tout humaine du

⁵⁶ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 55 et (1989), p. 53-54.

⁵⁷ LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 56 et (1989), p. 55.

sacré et du profane, car est-il quoi que ce soit en quoi ne brille pas en sa totalité le mystère du *Brahman* ? »⁵⁸.

Dans la perspective chrétienne, c'est au sein même de la présence mutuelle et non-duelle du Fils au Père que l'on peut découvrir le fondement spirituel de notre être. Cette présence de Dieu est au fait la présence de Dieu à Lui-même. En effet, l'une des principales recommandations de Jésus à ses disciples, c'est d'être en prière continuelle⁵⁹. Et ce, afin de vivre en présence constante de Dieu, d'être en relation immédiate avec Lui et de saisir la coïncidence du mystère du divin et de celui de l'humain afin d'en vivre en conséquence. Par son incarnation dans l'espace-temps de l'Histoire humaine, Jésus se voulait l'éveilleur de l'unique « expérience des profondeurs » qui est celle de la filialité divine, de l'unité et de la communion à la Présence par l'Esprit.

Selon notre auteur, cette Présence divine se dévoile à travers certaines manifestations privilégiées que sont la création, Jésus le Christ et l'être humain. En effet, « L'Incarnation et la création de l'homme et de l'univers, cela fait tout un. L'Incarnation du Verbe sans plus cela ne rime à rien. La création de l'univers sans homme pour le

⁵⁸ LE SAUX, *Les yeux*, (1979 et 1989), p. 48.

⁵⁹ Parmi les textes évangéliques incitant à la prière, H. Le Saux cite Lc 6, 12; Mc 13, 33; Th 5, 17; Ep 6, 18.

couronner, ou celle de l'Homme sans le Verbe incarné pour le terminer, cela non plus n'a pas de sens, en vérité profonde »⁶⁰.

2.1.4.1 Perspective cosmique : la création

Pour H. Le Saux, la création est fondamentalement la sortie (kénose) de Dieu, hors de son mystère d'unité dans la Trinité, par amour pour s'y engager librement en se donnant totalement afin d'aboutir au mystère de la personne humaine en Jésus⁶¹. Car « Si Dieu n'était pas Trois en soi, la création serait absolument impensable. Il fallait une base au-dedans même de l'être à cette effusion de l'être hors de ses limites intérieures que l'Occident appelle la création »⁶². Est ainsi reconnue une base trinitaire à la création qui, en tant que kénose radicale par Dieu de son unité primordiale, se présente essentiellement comme un acte libre de Dieu et un mystère d'amour. En effet, « c'est certainement une expression de « liberté » que l'amour spontané avec lequel Dieu tire du néant (*ex nihilo*) la créature et telles créatures de son choix »⁶³. En somme, « Dieu est si essentiellement Amour que son *Sat* d'amour requiert en quelque sorte sa propre kénose en une création libre où il puisse engager et risquer son propre amour »⁶⁴ et le but de la

⁶⁰ LE SAUX, *Journal*, p. 271.

⁶¹ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 75-77.

⁶² LE SAUX, *Journal*, p. 271.

⁶³ LE SAUX, *Sagesse* (1991), p. 161.

⁶⁴ LE SAUX, *Intériorité*, p. 78.

création est la manifestation de Dieu à l'humain en vue de l'éveil de ce dernier à la Présence du Créateur⁶⁵.

Dans l'optique de la révélation biblique, la Création est avant tout une manifestation et une communication libres du Créateur. Elle est au fait le premier article de foi que la Bible présente dans le premier verset de la Genèse. Pour H. Le Saux : « la contemplation du mystère de la création plonge plus en avant encore, pour ainsi dire, dans l'intériorité de Dieu. [...] L'objet réel de la foi [...] est de croire à sa propre existence en la présence du Seigneur Dieu »⁶⁶. Par conséquent, elle renvoie fondamentalement au Mystère de cette

Présence unique et essentielle, de la vie ineffable de Dieu au sein de soi-même. Tout ce qui est, tout ce qui vit et pense, est, vit et pense par le fait même de sa participation à l'être de Dieu, à sa vie, à sa présence à soi. C'est cette Présence de Dieu qui fait que les choses sont, que les vivants vivent, croissent et se reproduisent, que l'homme pense, connaît et se connaît, parvenant ainsi à la dignité de personne et devenant capable d'une vocation et d'une destinée unique pour le temps et pour l'éternité.⁶⁷

Aussi, l'humain, comme seul être vivant capable de saisir cette Présence, a une vocation particulière : se rendre présent à ce Mystère d'amour qui lui est foncier et s'ouvrir à ses semblables. Pour les chrétiens, cette Présence est essentiellement celle de la mutualité et de la communion en l'Esprit du Père au Fils, dont ils se doivent d'être le signe.

⁶⁵ LE SAUX, *Intériorité*, p. 253-255.

⁶⁶ LE SAUX, *Sagesse* (1991), p. 158 où H. Le Saux renvoie à V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 87.

⁶⁷ LE SAUX, *Éveil*, p. 18.

Cependant, la Présence comme mystère nous dépasse et ne se donne à comprendre que comme réalité « au fond de notre être, au fond de tout être, au-delà aussi bien de tous les êtres, de tout dedans et de tout dehors »⁶⁸. Si Dieu, en effet, ne peut être conçu par aucun concept ni aucune imagination, il y a toutefois deux lieux privilégiés en lesquels se manifeste fondamentalement l'Être.

Ainsi en est-il de l'*ākāśa*, l'espace infini du cosmos contenant tous les mondes et s'étendant bien au-delà de même que de l'*ākāśa* ou espace illimité du cœur renfermant le secret le plus intérieur de l'être de chacun.

[Car] aussi vaste que l'espace qu'embrasse notre regard est cet espace à l'intérieur du cœur. L'un et l'autre, le ciel et la terre y sont réunis, le feu et l'air, le soleil et la lune ... tout cela y est réuni. (Chând[ogya] Up. 8.1.3).⁶⁹

La *guhā*, la crypte intérieure du cœur humain est, selon la spiritualité hindoue, l'autre lieu privilégié de la Présence. Aussi,

L'Inde [...] dès les débuts de sa réflexion contemplative, a été attentive à ce mystère du cœur, de la *guhā*, la crypte intérieure, comme disent les *Upanishads*. Cette *guhā* est un lieu essentiellement caché et secret, hors d'atteinte des sens

⁶⁸ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 19, où, à propos de la Présence, H. Le Saux cite l'*Isha-upanishad*, 4-5 : « [...] il est loin, il est tout proche, au-dedans de tout ce monde-ci, au-dehors tout aussi bien ».

⁶⁹ Voir LE SAUX, *Initiation*, p. 126.

comme de l'esprit. C'est la demeure de *Brahman*, c'est la place même de l'*ātman*, le *soi* le plus intime et le plus vrai de l'homme.⁷⁰

Les signes ne peuvent cependant que tendre vers le Réel et l'indiquer sans jamais l'atteindre en soi, encore moins l'exprimer de façon parfaite. Il existe toutefois des signes et des symboles privilégiés indiquant la proximité de sa sainte Présence. Cette dernière reste, néanmoins, mystère de l'Au-delà de tout (transcendance) au sein même de l'au-dedans de tout ce qui existe (immanence). Ainsi, en est-il de Jésus le Christ !

2.1.4.2 Perspective historique : Jésus le Christ

En Jésus le Christ, Dieu s'engage dans la création et dans l'histoire humaine de façon décisive. En effet, « Création et Incarnation, [sont] ces deux indissociables aspects de l'unique manifestation de la Divinité »⁷¹. L'envoi de Jésus en tant que Fils de Dieu, et comme tel, en tant que Présence de Dieu parmi nous, a pour but précis la rédemption de la création et le salut de l'humanité. Car « l'amour infini de Dieu se manifesta dans l'Incarnation et surtout dans la Rédemption. C'est, en effet, en vue de sauver l'homme que le Fils de Dieu fut envoyé et « livré » par son Père [voir Jn 3, 16 et 1 Jn 4, 9-10] »⁷².

⁷⁰ LE SAUX, *Éveil*, p. 115, cité dans *Père Henri Le Saux - Svāmī Abhishiktānanda, Écrits, choisis et présentés par Marie-Madeleine DAVY*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 142.

⁷¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 160.

⁷² LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 159.

On se rappellera que ce don du Salut au monde, par Dieu en Jésus-Christ, constitue le message fondamental de l'Évangile et du Nouveau Testament. Ce fait souligne par là même, que « Jésus est sauveur d'abord parce qu'il nous révèle la Présence salvatrice de Dieu, ensuite en nous fournissant le moyen de nous libérer de notre ego pécheur »⁷³. La Rédemption, cependant, n'est pas quelque chose d'extérieur à nous comme semble le souligner la théologie classique. Selon H. Le Saux, elle relève beaucoup plus de la Présence divine qui est l'origine ontologique de l'humain, car

La présence de Dieu à l'homme n'est pas une présence extérieure, mais une présence au plus intime de l'être, à l'origine même de cet être, une origine non-temporelle mais ontologique, une origine qui sous-tend comme du plus intérieur de cet être, une présence dont l'être de l'homme est indissociable, tellement elle pénètre cet être tant en soi que dans toutes ses activités.⁷⁴

Le salut s'accomplit ainsi par un acte de conversion intérieure au niveau du cœur. Il relève, dans l'optique de notre auteur, de « la conversion de soi à Dieu au-dedans même de soi. C'est la mise de soi en présence de Dieu, c'est l'acceptation de cette Présence qui se manifeste par l'alignement de la volonté sur cette Présence même qui est l'Esprit »⁷⁵. Ceci revient à dire que le salut s'opère au niveau de l'éveil à la Présence de Dieu⁷⁶. Qu'en est-il alors de la perspective chrétienne du Salut en Jésus-Christ ?

⁷³ LE SAUX, *Intériorité*, p. 277.

⁷⁴ LE SAUX, *Intériorité*, p. 277.

⁷⁵ LE SAUX, *Intériorité*, p. 279.

⁷⁶ LE SAUX, *Intériorité*, p. 280.

Jésus est cet Éveillé par excellence qui a vécu en plénitude ce mystère de la Présence qu'il a découvert en soi comme étant le mystère du Père. Il est la manifestation humaine de

cette Présence de Dieu la *shekhinah* de l'Ancien Testament qui s'exprimait sous le symbole du Temple de Jérusalem, dont les prophètes étaient la voix et que les Sages devinaient dans leurs méditations. Il a été en plénitude la Présence de Dieu à son peuple, et au-delà de l'ethnie juive au sein de laquelle il a vécu, pour tous les hommes qui jamais entreraient en contact avec lui.⁷⁷

Toutefois, cette manifestation humaine de la Présence en Jésus n'est, malgré tout, qu'un Signe⁷⁸ qui, pointant vers un Au-delà, doit être dépassé. En effet, pour H. Le Saux : « la manifestation humaine elle-même de Jésus est un signe (Luc 2, 12) et doit être dépassée (2 Cor. 5, 16) ». Car « réduire Jésus au souvenir qu'en gardaient les siens mènerait pratiquement à le considérer et à le traiter comme un des objets de l'histoire manipulables à notre guise, ainsi à évacuer son mystère »⁷⁹. En effet, si Jésus est le « Sauveur de son Peuple par cette Présence qu'il est lui-même et qui attire les âmes au fond de leur mystère »⁸⁰, il n'en est pas moins le Sauveur ontologique de l'humanité. Car

⁷⁷ LE SAUX, *Intériorité*, p. 280.

⁷⁸ Dans Lc 2, 12, l'ange parle du « signe qui vous est donné ». Par ailleurs, ce signe doit être relativisé et dépassé (voir 2 Co 5, 12). Cependant, dans LE SAUX, *Éveil*, p. 49, l'auteur écrit : « Le Christ est le sommet de la manifestation de Dieu ».

⁷⁹ LE SAUX, *Éveil*, p. 23.

⁸⁰ LE SAUX, *Intériorité*, p. 281.

Jésus est salut pour tous d'abord parce qu'il est cette Présence. En raison de la *koinōnia* inhérente au genre humain, en atteignant en soi le Mystère, Jésus l'atteint en tous les hommes. Il a ouvert à tous le secret du Père au fond de chaque cœur; en révélant chaque cœur à soi-même. Jésus de ce fait même a réalisé potentiellement le salut de chacun.⁸¹

Cependant, Jésus est porteur de ce Mystère qui va au-delà des Écritures et de l'Église, « car, en sa Présence divine, il participe à l'Au-delà qu'est essentiellement Dieu »⁸². En effet, la Tradition chrétienne, depuis Saint Paul déjà et à travers les premiers Pères⁸³ de l'Église, reconnaît le Christ cosmique en Jésus le Verbe de Dieu (*logos*).

Cette conscience de la présence universelle et agissante de Dieu à travers le Verbe remonte, selon J. Dupuis⁸⁴, à la tradition primitive de l'Église et ce, à partir de Saint Paul qui déjà : « avait parlé de la signification cosmique du Christ; il avait conçu son influence comme s'étendant en cercles concentriques au-delà de la sphère de l'Église, et même jusqu'aux confins de l'univers (Ep 1, 22-23). Sa théologie était une théologie du Christ cosmique »⁸⁵. Ce Christ cosmique, Présence de Dieu parmi les humains en tant que « Fils

⁸¹ LE SAUX, *Intériorité*, p. 280-281.

⁸² LE SAUX, *Éveil*, p. 23.

⁸³ Voir Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*; traduit de la version originale en anglais, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New-York, Orbis Books, 1997, par Olindo PARACHINI, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 111.

⁸⁴ DUPUIS, *Vers une théologie*, p. 87-130.

⁸⁵ DUPUIS, *Vers une théologie*, p. 91.

de Dieu » appelle la reconnaissance par ces derniers que Jésus est *Ego eimi* , car en lui, la création aboutit au mystère de la personne humaine.

2.1.4.3 Perspective anthropologique : l'être humain

Ce mystère de la Présence transparaît aussi bien dans tout être humain qui est porteur de ce « mystère même de la Personne absolue qui est Dieu », qui dès la création se trouve dans un face-à-face avec sa créature et

proclamera à l'homme, en la personne même de son Verbe, la valeur suprême de la nature humaine, susceptible d'être assumée personnellement par le Fils unique de Dieu. Finalement, il proclamera la valeur infinie de chaque personne humaine, puisqu'il n'hésitera pas à « livrer » son propre Fils à la mort, et à la mort de la Croix, pour notre salut.⁸⁶

Dès lors, c'est à cet " être-là " de Dieu (*hic et nunc* - ici et maintenant) qu'il faut être attentif. Cette Présence constitue, en somme, la réalité fondatrice et ultime de tout être comme de tout ce qui est. C'est le mystère du saint Esprit de Dieu, qui en Dieu et en nous, est « mystère d'unité et de non-dualité », mais aussi, celui de la Présence « partout et en tout »⁸⁷. C'est une présence d'amour qui permet à l'humain d'exister et aux chrétiens d'être, par la grâce divine, ceux qui savent (*evamvid*) et les éveillés dont le cœur, guidé par l'Esprit, a compris que Jésus-Christ est la gloire de Dieu et la sublime manifestation de la

⁸⁶ LE SAUX, *Sagesse* (1991), p. 161.

⁸⁷ LE SAUX, *Éveil*, p. 27.

Présence (voir 2 Co. 4, 6). Comme tout être humain, Ils sont ainsi investis d'une mission spéciale : être la transparence de ce mystère divin porteur du paradoxe de « l'au-dedans et de l'au-delà » et de « l'immanence et de la transcendance »⁸⁸.

En effet, tout humain est « signe et manifestation de Dieu »⁸⁹. Porté par " L'être " même et l'amour du Créateur, l'être humain est investi d'une vocation unique à être enfant de Dieu et frère ou soeur de son semblable et est, ainsi, appelé à la destinée particulière de communion à la gloire de Dieu. Par conséquent, il est *imago Dei*⁹⁰ tout comme l'est son prochain. Car

seul de toutes les créatures terrestres, l'homme a le privilège de prendre conscience de cette présence divine et d'y répondre personnellement en offrant à son tour à Dieu le don même que Dieu lui fait de sa présence. Par sa vocation même d'homme, l'homme est appelé à se rendre présent à Dieu à la façon dont Dieu s'est rendu présent à lui en le créant, à la façon dont, au mystère des divines Personnes, le Père est présent au Fils et le Fils au Père. Cette présence mutuelle du Père et du Fils à laquelle participe l'homme dans son être profond est par

⁸⁸ Au fait, Jésus-Christ est la transparence même du *pūmam* (la plénitude divine) parce qu'il est à la fois, le *Purusha* (c'est-à-dire l'Homme archétypal et primordial et l'Homme intérieur, habité par l'Esprit) et le *Sadguru* (le vrai maître) comme *Logos* - Verbe de Dieu (Jn 1, 1-18).

⁸⁹ LE SAUX, *Éveil*, p. 41.

⁹⁰ Le thème biblique de l'image se trouve dans Gn 1, 26, où Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ». On le retrouve, aussi, pour le Christ qui est « l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature » (Col 1, 15), de même que pour ceux et celles, qui suivant le Christ, sont « prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » (Rm 8, 29).

surcroît la racine même de la présence de l'homme à ses semblables dans la communion humaine.⁹¹

Aussi, tout humain doit viser à être le signe de la communion humaine à la vie de Dieu parce que toute relation humaine est « transparence du mystère trinitaire » de communion, de communication, de don, d'ouverture et de rencontre.

Ainsi, par le mystère de l'Incarnation Dieu et le Christ sont présents d'une façon mystérieuse dans toute rencontre et en tout humain qui est, par conséquent, le réceptacle du Christ et du mystère de la Présence. Car « dans la perspective de Jésus le prochain et Dieu ou Jésus ne sont pas autres (*dvaita*). La Présence transparaît dans le prochain aussi certainement qu'elle transparaît en Jésus »⁹². Ce fait ne comporte pas moins que l'exigence première d'être réponse personnelle, par sa présence, à la Présence personnelle de Dieu. Comment concrétiser cela ?

C'est en pratiquant le yoga « essentiellement pratique » de Jésus basé sur la double et unique loi d'amour portant sur Dieu et autrui à travers le service désintéressé du prochain qu'on y parvient. En effet, c'est « en aimant et en servant le prochain selon l'ordre de Jésus, [que] le chrétien fait déjà l'expérience de la Présence transformante et anéantissante de ce don de sa propre vie pour le règne de Dieu et le prochain; don que

⁹¹ LE SAUX, *Éveil*, p.18-19.

⁹² LE SAUX, *Intériorité*, p. 288.

Dieu peut toujours réclamer de celui qui affirme sa foi en Jésus »⁹³. Le disciple de Jésus, tout en reconnaissant dans le prochain le mystère de soi-même, est ainsi un être en *koinōnia* à la fois par expérience et par condition ontologique. Aussi,

le yoga de Jésus est *koinōnia* comme il est amour, comme il est Présence. Il est *koinōnia* justement parce qu'il est présence d'amour, expansion. Le yoga de Jésus est essentiellement pratique. [...] la *koinōnia* et l'*agapē* chrétiennes ne se limitent pas aux croyants. Cette *koinōnia* englobe le genre humain tout entier, [...] Elle est essentiellement communion ouverte. [...] Le chrétien qui n'étendrait pas son amour à tous et chacun des hommes ne serait chrétien que de nom. C'est avec chacun qu'il est prêt à partager tout, car c'est en chacun qu'il découvre la Présence, cette Présence qui est le centre même de son être.⁹⁴

Pour ce faire, toutefois, faut-il encore être soi-même éveillé à ce mystère de la Présence divine présent de façon privilégiée dans la création, en Jésus le Christ et dans l'être humain.

Cette première partie du chapitre 2 nous aura donc permis de présenter le Mystère de la Présence tel que perçu par H. Le Saux. Dans un premier temps, nous avons passé en revue la présentation du thème dans son oeuvre *Éveil à soi, éveil à Dieu*. Puis, nous avons présenté l'Absolu ou Dieu comme Présence selon les perspectives judéo-chrétienne et hindoue. Ensuite, nous avons étudié les fondements théologiques de la notion de Présence à travers le mystère du Dieu trinitaire et du Dieu incarné. Enfin, nous avons

⁹³ LE SAUX, *Intériorité*, p. 288-289.

⁹⁴ LE SAUX, *Intériorité*, p. 290-291.

découvert les manifestations particulières de la Présence dans ses perspectives cosmique, historique et anthropologique. Dans la partie suivante, nous essaierons de voir les implications théologiques que comporte cette notion de Présence, reconnue comme fond commun de l'expérience religieuse à la fois par l'hindouisme et le christianisme.

2.2. Les implications théologiques

Dans cette deuxième partie du chapitre, nous présenterons, en premier lieu, la « théorie de la Présence » chez Henri Le Saux. Puis, nous mettrons en lumière la Présence en tant que concept-clé de sa théologie. Ensuite, nous verrons l'implication que cette notion de Présence comporte dans la compréhension du mystère trinitaire comme *Saccidānanda* chrétien. Enfin, nous traiterons des implications de ce concept pour le dialogue interreligieux.

2.2.1 « La théorie de la Présence » chez Henri Le Saux⁹⁵

Henri le Saux part donc de ce qui peut être considéré comme un fond commun des spiritualités hindoue et chrétienne, c'est-à-dire, l'expérience du Mystère de la Présence et ce, afin de proposer de nouvelles voies pour la rencontre et le dialogue entre les deux mondes. Cette notion de Présence divine constitue en effet la base de toutes les religions.

⁹⁵ Voir Henri LE SAUX - ABHISHIKTĀNANDA, « An Approach to Hindu Spirituality », dans *The Clergy Review*, LIV, 3 (1969), p. 163-174 et « Experience of God in Eastern Religions », dans *Cistercian Studies*, IX, 2-3 (1974), p. 148-157.

Dans la Bible, on en parle constamment avec les manifestations et les apparitions divines à Noé, Abraham, Moïse culminant avec la Présence en plénitude en Jésus-Christ dans l'Évangile⁹⁶. De même, la notion de Présence divine, tant dans le cosmos qu'au plus profond du coeur humain, est la clé pour la compréhension des Ecritures sacrées hindoues. Elle en est leur visée et leur but ultime.

Pour le monde biblique, Dieu est principalement conçu comme l'Autre, l'interlocuteur lui faisant face, l'accompagnateur et le révélateur avec pour conséquence le danger d'un certain dualisme aux plans spirituel et théologique. Pour le monde oriental, par contre, le numineux ou le Soi renvoie au secret le plus intime du coeur humain et à l'*ākāśa* ou espace illimité du cosmos. C'est là l'intuition des sages védiques. Cette Présence (ou Soi divin) sera, par la suite, nommée dans les *Upanishad* comme l'*Ātman* (ou le fond ultime dans l'humain et dans l'univers) et le *Brahman* (ou principe ultime du cosmos, sous-jacent à toute manifestation de l'être et de la vie). Ce mystère « de l'au-dedans et de l'au-delà » se situe bien au-delà de la perception, de la conceptualisation comme de la représentation. C'est le Réel du réel au-delà même de toute identification et de toute nomination.

Car Dieu est le mystère même de l'Être (*Saṅ*), source de tout le réel existant qui n'en est que la manifestation dans le temps et l'espace. Si le manifesté est de l'ordre du *nāma-*

⁹⁶ Voir entre autres, Jean DANIÉLOU, *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*, Paris, Desclée, 1990 et CONGAR, *Le mystère du temple*.

rūpa (c'est-à-dire des noms et formes), le Réel (*Tat* ou cela) relève du palier de la non-dualité (*advaita*). Ce Mystère englobant de Paix (*śānti*) et de Joie (*ānanda*), fondement même de la Réalité ne peut être compris dans la perspective d'un Je-Tu (propre à la spiritualité chrétienne). Il EST simplement. C'est le JE (*AHAM*) du *Ego Sum* de l'Exode. Ce JE n'est pas révélé par un autre mais il sourd des profondeurs du cœur dans le silence de l'*anubhava* qui renvoie à l'expérience d'ordre existentiel de perception, de fruition ou de réalisation de ce qu'on est. C'est cela l'expérience de la Présence du *rishi* ou sage hindou. Le prophète biblique, quant à lui, dans un face-à-face avec Dieu, intercède pour le peuple en confessant son péché.

L'approche des religions monothéistes, à travers la voie prophétique surtout, est ainsi différente. Dieu est alors perçu, selon H. Le Saux, comme le Tout-Autre, le Transcendant. C'est le *Yahweh* de la Bible et l'*Allah* du Coran, un Dieu distant et duquel on dépend. Ce Dieu dispense sa miséricorde et son amour à travers son alliance avec l'humain par une élection et par le don de la loi contenu dans un livre et l'établissement d'un rite, comme signe et garantie de l'alliance. L'expérience chrétienne de la Présence va, elle, se fonder sur l'événement Jésus-Christ où le Verbe divin se fait Homme. Ceci traduit ainsi une certaine disparition de la distance entre le divin et l'humain puisque Dieu se fait humain par le mystère théandrique de l'Incarnation - événement qui souligne la valorisation de la création, du temps, de l'histoire et du salut compris comme rédemption du péché !

En somme, cette tradition biblique est basée sur l'intuition fondamentale d'un Dieu Créateur perçu comme l'Autre qui intervient dans l'histoire dans le cadre d'un face-à-face avec l'être humain, sa créature. Il se fait proche en Jésus-Christ, nous invite à la communion en faisant de l'humain son enfant en son Fils par l'Esprit. Mais tout cela relève du paradoxe du mystère du « Déjà-là » - « Pas encore » ou *epektasis*⁹⁷. Car l'humain est sauvé mais il reste pécheur, dépendant de la miséricorde et du pardon de Dieu ! Ces deux expériences spirituelles, si différentes dans leur approche du Mystère de la Présence, sont-elles alors incompatibles ? Une synthèse entre les deux est-elle possible ?

2.2.2 La Présence : concept-clé de la théologie d'Henri Le Saux

Pour Henri Le Saux, l'hindouisme constitue un défi de taille au christianisme, surtout sur le plan spirituel. C'est le défi de l'Esprit⁹⁸ qui, à travers la voie spirituelle hindoue, appelle les chrétiens à plus d'intériorité et à prendre au sérieux la non-dualité. Car, si le mystère de l'Incarnation, qui est de l'ordre d'un événement historique, ne peut être exprimé que dans un dogme chrétien et une confession de foi, l'expérience de Jésus

⁹⁷ Voir LE SAUX, *Les yeux*, p. 28, où l'auteur renvoie au paradoxe de la proximité et la distance entre Dieu et sa créature : « La distance est comblée, cependant la distance est toujours à combler. C'est l'épectase dont aimait à parler Grégoire de Nysse, et qui dure toute l'éternité de l'homme. L'homme de plus ici-bas est dans le temps et le devenir ». Voir aussi LE SAUX, *La rencontre*, p. 64 : « Toute la vie spirituelle de l'homme sera l'effort de cette image pour rejoindre son archétype. C'est d'ailleurs en cette tension, *epektasis*, que l'homme atteint Dieu. « On ne connaît Dieu, en effet, que dans l'impuissance à le connaître » ».

⁹⁸ Voir LE SAUX, « An Approach », p. 173.

est-elle au-delà de tout dogme comme de toute expression de foi particulière et a ainsi une valeur universelle. Pour notre auteur, « aussi vraie que l'unicité de Dieu, l'unicité du symbole Christ est d'ordre transcendantal et ne se compare ni ne s'oppose à quelque autre symbole que ce soit, également transcendantal dans la mesure où il tend lui aussi à exprimer le tout de l'Être »⁹⁹. D'où l'importance d'intégrer l'*advaita*, qui est le coeur même de l'expérience mystique hindoue, dans la spiritualité chrétienne. Cette osmose entre l'expérience d'*advaita* et celle du Christ peut par ailleurs être le lieu même d'une nouvelle façon de faire de la théologie à partir de la mission de la Présence¹⁰⁰.

En effet, le message d'Henri Le Saux se situe au niveau de l'éveil à cette Présence¹⁰¹. Il croit fermement que c'est le fondement de la mission de l'Église et de l'évangélisation. Selon lui toute prétention du christianisme à l'universalité doit passer par la voie du dialogue et de la rencontre avec l'expérience de la Présence de l'hindouisme, que l'Église doit reconnaître, respecter et intégrer si elle se veut vraiment catholique. En d'autres mots, elle doit être réceptacle de cet unique Mystère divin qu'Henri Le Saux nomme la Présence.

⁹⁹ LE SAUX, *Intériorité*, p. 202.

¹⁰⁰ Voir LE SAUX, *Les yeux*, (1979), p. 51-66 et (1989), p. 50-64.

¹⁰¹ Voir James STUART, *Swāmī Abhishiktānanda. His Life Told Through His Letters*, Delhi, I.S.P.C.K., 1989, p. 248 : « it is the awareness of this Presence which must be reached. And when that is found, then you are free and nothing more - not even God, as Gñānānanda would say ! For God no longer has to be found and possessed - He is mine ! (OB, 9.11.69) »; voir aussi la p. 284.

En effet, cette conviction repose sur l'expérience personnelle¹⁰² que H. Le Saux a faite de la Présence non duelle tout au long de sa quête spirituelle :

L'oeuvre primordiale de l'homme est de rentrer au-dedans afin de s'y rencontrer soi-même. Qui ne s'est pas rencontré soi-même a-t-il jamais rencontré Dieu ? Et qui n'a pas rencontré Dieu en soi, s'est-il jamais rencontré lui-même ? On ne se rencontre pas indépendamment de Dieu, on ne rencontre pas Dieu indépendamment de soi. Dieu est celui qui est au sein de tout, à la source de tout, à la source de l'énonciation même du "Tu" que je lui dis. Tant que l'on n'est pas rentré en cette source au-dedans de soi, d'où naît l'altérité elle-même, on caresse seulement les idoles du dehors que l'on s'est fabriquées à sa propre mesure.¹⁰³

Donc tout éveil à Dieu passe par l'éveil à soi¹⁰⁴. Il en est de même pour toute rencontre et tout dialogue entre Dieu et l'humain, entre les humains ou encore entre les spiritualités. Ceci met en lumière l'importance de faire l'expérience de la Présence comme le sanctuaire intérieur¹⁰⁵ où sourd l'être et où jaillit l'expérience spirituelle.

En effet, la Bible elle-même présente l'humain comme en présence de Dieu et en dialogue avec le divin. Il en est ainsi d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, des prophètes et de Jésus. Cette notion de Présence constitue ainsi le fondement théologique

¹⁰² Voir Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Souvenirs d'Arunāchala : récit d'un ermite chrétien en terre hindoue*, Paris, Épi SA, 1978, p. 15.

¹⁰³ Voir LE SAUX, *Souvenirs*, p. 17.

¹⁰⁴ Voir LE SAUX, *Éveil*.

¹⁰⁵ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (l'édition de 1965 étant l'original), p. 105-106 et (1991), p. 101. Voir aussi LE SAUX, *Saccidānanda*, p. 63.

du dialogue et de la rencontre. Nous y reviendrons au chapitre 4 de la thèse. La Présence est aussi le fondement de l'expérience chrétienne axée sur la relation du Père et du Fils et du mystère de leur Présence de mutualité. L'Église, elle aussi, trouve sa source dans cette Présence et exprime ce dialogue entre Dieu et la créature à travers sa vie liturgique axée sur les sacrements dont l'Eucharistie qui constitue la source et le sommet de la vie chrétienne. L'expérience chrétienne est ainsi le lieu du face-à-face d'un Je-Tu entre Dieu et l'humain. En effet, « le christianisme, comme la religion d'Abraham et de Moïse dans l'Ancien Testament, mais avec un degré d'intériorité beaucoup plus profond, est en son essence même le mystère d'une rencontre, d'un « face à face » entre l'homme et Dieu »¹⁰⁶.

L'intuition d'Henri Le Saux, à partir de son expérience hindoue de non-dualité, sera de poser la Présence comme le lieu où l'altérité et l'identification, la distinction et l'unité, la communion et la non-dualité, c'est-à-dire le lieu où l'expérience hindoue d'*advaita* et l'expérience chrétienne trinitaire se rencontrent. Car pour notre auteur, c'est le mystère de l'Incarnation qui est la solution au dilemme spirituel que constitue la confrontation entre l'*advaita* hindou (non-dualité et unité) et la trinité chrétienne (distinction et communion).

En effet, pour lui, la Présence c'est « cette présence à soi en soi de Dieu en toutes choses », à l'origine même de la vie et de l'identité de l'être. L'être humain est, ainsi, essentiellement *Parousia*, c'est-à-dire présence et avènement. Sans la Présence, il n'y aurait pas d'être. Car

¹⁰⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 100.

La Présence c'est l'être, Shekinah [hébreu : la présence mystérieuse de Dieu dans le monde], la Présence c'est la Gloire. [...] Il n'est plus alors que la Présence ... La Présence c'est le nom de l'être [...] En la Présence je suis enfin présent à moi-même. Qui est présent ? Le Présent. L'éveil à la Présence. Le Christ présent à Soi au sein du Père, en la Présence essentielle du Père. Vivre dans le présent c'est vivre en la Présence, en l'être.¹⁰⁷

Il est à noter qu'Henri Le Saux définit ici la Présence comme étant identique au mystère de l'Être divin. Et la loi de l'être et son mystère en sont un de communion et d'altérité, mais d'une altérité qui ne peut qu'exister, s'achever et se consommer en l'exigence de l'unité et de la non-dualité finale ou *advaita* du mystère de l'Esprit. Car « nul n'est *autre* à Dieu »¹⁰⁸ et la Présence est « aussi enveloppante dans sa transcendance que hors d'atteinte en sa proximité ».

Mais le mystère de l'Être, de l'Absolu, de Dieu, de la Présence « sous le signe plus particulièrement de l'immanence » relève de la grâce de l'Inde et de l'Orient. Alors que la contribution de l'Occident a été d'avoir appréhendé la

Présence davantage sous le signe du Tout-Autre; puis de recevoir pour lui et pour le monde la révélation bouleversante que ce Tout-Autre, l'Absolu et l'Éternel, s'était engagé dans le temps par une alliance avec un peuple de son choix et bientôt faisait irruption en personne dans la durée même de l'humanité et dans la matière dont cette durée mesure la croissance et la maturation; il avait rendu l'histoire elle-même réelle de la réalité de l'Être.¹⁰⁹

¹⁰⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 198.

¹⁰⁸ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 139-151.

¹⁰⁹ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 145.

Donc, si l'Occident reçut le don de dire le Mystère divin, l'Orient fut investi de la grâce de son approfondissement. Et le chrétien, la chrétienne, enrichis par ces deux apports, devraient, selon Henri Le Saux, les intégrer et aller plus loin et ainsi rencontrer « au fond de soi le mystère inséparable de Dieu et de soi dans une profondeur d'expérience ». En effet, « Dieu est l'Un, « unique et sans second » : *ekam eva advitīyam* »¹¹⁰ de même que « *Theos agapē*, Dieu est Amour » à travers l'*Abba Pater* du Fils au Père. Car le Fils vient du Père et va au Père (Jn 16,28). C'est là le secret ultime de la conscience filiale et de l'existence personnelle de Jésus-Christ qui fait don de l'Esprit, la Présence essentielle du dedans. C'est donc le mystère du Christ qui, selon H. Le Saux, est la solution au dilemme non-dualité - distinction entre ces grandes spiritualités venues d'Orient et d'Occident que sont hindouisme et christianisme.

Cette notion de Présence constitue, ainsi, l'apport et l'originalité d'Henri Le Saux quant à une rencontre possible entre la spiritualité chrétienne basée sur le mystère de la Trinité et la spiritualité hindoue de l'*advaita* fondée sur la non-dualité. La contribution de notre auteur par rapport à une telle rencontre peut être résumée par la loi de l'être :

Il y a là sans doute un Je et un Tu ineffables. Mais il y a aussi et invisiblement un *ekatvam*, une non-dualité également ineffable. Seule la perception de cet *ekatvam*, l'unité de l'Esprit, donne accès au mystère de la communion d'amour, au sein de cette unité. Et c'est l'Esprit de Sagesse, divin *Pneuma* au fond même de notre *pneuma*, qui, par connaturalité, nous fait sentir cela. Ce mystère indivisible de

¹¹⁰ LE SAUX, *Intériorité*, p. 148.

koinōnia et d'*ekatvam*, de communion et de non-dualité à la fois, se trouve en effet partout dans l'être : entre les personnes divines, entre les hommes, entre les hommes et Dieu. C'est en Jésus le Dieu-Homme, qu'il se manifeste en plénitude sur cette terre, puisque la plénitude de l'« être » divin est présente corporellement en sa chair même (Col. 2,9). Communion dans la non-dualité, unité dans la communication de soi : telle est la loi de l'être.¹¹¹

Par cette loi de l'être, qui est comme le condensé de sa contribution, Henri Le Saux indique de nouvelles voies quant au dialogue et à la rencontre entre Dieu et la Créature. Il préconise le dépassement de la conception théologique chrétienne traditionnelle dans la personne et le mystère d'Incarnation du Christ. Si l'accent est mis ici et à juste titre sur le Christ, peut-on toutefois faire abstraction de l'Église dans l'optique de la foi chrétienne ? Partant de la notion de Présence et de la connotation de mystère qu'elle implique, l'auteur met en lumière une nouvelle compréhension du mystère divin comme unité-communion dans l'unique Présence¹¹². Il pose ainsi des jalons quant au dialogue et à la rencontre entre les spiritualités et les religions, surtout entre hindouisme et christianisme. Enfin, il ouvre des avenues pour une nouvelle théologie des religions à partir de sa christologie axée sur des catégories nouvelles.

¹¹¹ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 218. Voir aussi Henri LE SAUX - ABHISHIKTĀNANDA, *Hindu-Christian Meeting Point. Within the Cave of the Heart*, New Delhi, I.S.P.C.K., 1973, p. 119.

¹¹² Voir LE SAUX, *Saccidānanda*, p. 179 : « There is but *one* Presence [...] It is the presence of the self to itself which, where it manifests itself, is identical ».

2.2.3 Le Mystère de la Présence et le *Saccidānanda* chrétien¹¹³

On se rappellera que, pour Henri Le Saux, tout part de l'expérience spirituelle, une expérience personnelle axée sur la recherche de l'Absolu et plus particulièrement sur le Mystère de la Présence. Il essaie d'atteindre celui-ci à sa source même au-delà de tout effort de conceptualisation à partir d'une existence de moine hindou-chrétien orientée par les deux traditions¹¹⁴.

Ainsi, après une étude méditative des *Upanishad*, il expérimentera la vérité contenue dans ces écritures sacrées qu'il qualifiera de « tout le mystère de l'en-face et de l'au-delà »¹¹⁵. Ses profondes expériences mystiques de la Présence divine non duelle remontent à la période de 1952 à 1958¹¹⁶ où il vivait en immersion en milieu hindou. C'est

¹¹³ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 223-266 et (1991), p. 211-252.

¹¹⁴ Voir LE SAUX, *Sagesse* (1991), p 11-12, où l'expérience de H. Le Saux est qualifiée par O. Clément de « brûlante aventure intérieure », que notre auteur lui-même décrivait comme la « présence en un même cœur de l'Évangile et des *Upanishads* », double présence qu'O. Baumer-Despeigne décrit comme étant « à la base de toute la problématique de sa recherche théologique ».

¹¹⁵ Voir Odette BAUMER-DESPEIGNE, « The Spirirtual Journey of Henri Le Saux - Abhishiktānanda », dans *Cistercian Studies*, XVIII, 4 (1983), p. 310-329. Ainsi, à la p. 326, dans l'extrait d'une lettre de mai 1972, Henri Le Saux écrit : « Days of extraordinary fullness - an intoxicating experience of the truth of the *Upanishads*, [...] To feel oneself in the Presence of the True is too powerful an experience. It scorches one ! ».

¹¹⁶ Voir BAUMER-DESPEIGNE, « Spiritual Journey », p. 314.

aussi la période d'approfondissement de son union existentielle avec le Christ, qu'il considère comme son maître spirituel suprême (ou *sadguru*)¹¹⁷ .

De là son intérêt et sa conviction de l'importance du dialogue intériorisé entre l'être humain et son Mystère foncier comme devant présider à tout dialogue et à toute rencontre extérieurs. Car tout doit partir du Mystère de la Présence en et au-delà de soi. Ce qui nous amène à présenter l'apport spécifique d'Henri Le Saux quant à l'approfondissement de la compréhension du Mystère trinitaire divin.

Le terme sanskrit *Saccidānanda* est utilisé par la philosophie et la mystique hindoues pour désigner le mystère intérieur de l'Être ou du Soi (*Sat*) - (voir la *Taittirīya Up.* 2, surtout 2,1). Il signifie le mystère de la Présence où Dieu se révèle et se dérobe à la fois. C'est le mystère de l'absence-présence divine.

Cette expression sanskrite semble être la compréhension la plus profonde par la pensée humaine du mystère foncier de Dieu et de l'humain. Selon Henri Le Saux, le *Sat*, c'est-à-dire l'Être ou le rien-qu'être, peut renvoyer à la révélation chrétienne du Père ou l'*Abba*, source et origine de tout ce qui est, divin comme humain. La *Cit* ou connaissance et conscience d'être peut avoir une analogie avec la sagesse biblique, avec la *dabar-Yahweh* ou Parole de Dieu des prophètes culminant dans le *logos* ou Verbe divin fait chair en Jésus-Christ. L'*Ānanda* ou joie, paix, plénitude et béatitude peut annoncer le mystère

¹¹⁷ Voir BAUMER-DESPEIGNE, « *Spiritual Journey* », p. 317.

du Don d'Amour et de Plénitude qu'est l'Esprit-Saint. La *Taittirīya Upanishad* (voir au chapitre 2, 8; aussi la *Bṛihadāraṇyaka Up.*, III, ix, 28,7 et I,vi,7), qualifie d'ailleurs *ānanda* comme la réalité même de l'être et le secret le plus profond de la relation entre Dieu et la créature.

Le *Saccidānanda* védantin semble, toutefois, se clore sur lui-même dans la concentration et la méditation du OM¹¹⁸ comme silence de l'Esprit. De là, est-ce à dire qu'il soit possible d'en arriver à une expansion et à une compréhension chrétiennes de ce Mystère hindou de l'Être ? Selon H. Le Saux, on peut en arriver au Mystère d'un *Saccidānanda* chrétien en partant du *Om* compris et expérimenté comme silence de l'Esprit qui culmine en l'*Abba Pater* que l'Esprit Saint murmure au cœur des enfants de Dieu (voir Ga 4,6).

D'où alors la possibilité de la participation¹¹⁹ de l'humain, dans la non-dualité de l'Être, à la communion trinitaire du face à face éternel du Fils au Père dans l'Esprit. Il est à noter, cependant, que cette symbiose relève beaucoup plus de l'expérience transnoétique. Elle est possible par l'intériorisation des deux expériences spirituelles au niveau de la *guhā* (le cœur). Elle peut toutefois prêter à confusion au plan notionnel parce

¹¹⁸ OM, c'est la syllabe sacrée par excellence, symbole du *Brahman*. La signification se rapproche du *Amen* chrétien. Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 253 et (1991), p. 239.

¹¹⁹ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (édition de 1965), p. 249 : « c'est à partir de l'*ānanda* qu'on parvient au *Sat* et au *Cit*. Ce sont les touches de l'Esprit [...] qui en réalité préparent l'âme à la révélation finale qu'elle est elle-même *sat-cit-ānanda* en l'unique *Saccidānanda* ». Voir *Sagesse*, (1991), p. 235.

que relevant justement d'une expérience mystique et personnelle qui ne peut pas être formulée en concepts qui soient accordés aux canons des deux traditions.

Par rapport aux paradigmes concernant les différents modèles d' « inclusivisme » dans le débat sur la théologie des religions, J. Dupuis fait la remarque suivante qui est d'un certain intérêt pour notre propos :

La « théorie de la présence du mystère du Christ » peut reconnaître dans le concept du *saccidānanda* hindou plus qu'une attente humaine du divin; elle reconnaît, dans l'« expérience spirituelle » de la mystique hindoue, des traces d'une automanifestation divine et, par conséquent, d'une présence agissante, cachée, du mystère de Dieu et du Christ. Pour la « théorie de la présence », on peut trouver dans la tradition hindoue plus qu'un simple fondement « naturel » d'une auto-communication divine; il y a en elles des éléments « de vérité et de grâce » (AG 9) qui témoignent d'une automanifestation de Dieu en son Esprit. *Saccidānanda* fait partie de ces éléments; il représente un authentique pressentiment du mystère divin tel qu'il est révélé en Jésus-Christ.¹²⁰

L'intuition hindoue de *Saccidānanda* et la révélation chrétienne de la Trinité semblent converger, ne rendant ainsi possible une synthèse qu'au plan existentiel toutefois, comme le démontrent les écrits et l'expérience de H. Le Saux. Nous y reviendrons plus en détail au chapitre 3 de la thèse.

¹²⁰ DUPUIS, *Vers une théologie*, p. 417-418.

2.2.4 Implications de la notion de Présence pour le dialogue interreligieux¹²¹

Partant du fait qu'un seul Esprit préside à la communion de l'humanité, et que l'Église est le mystère même de cette *koinōnia* (communion), Henri Le Saux pense qu'il est important de découvrir le trésor commun des nations comme des spiritualités dans le lieu secret de la *guhā* (ou crypte du cœur)¹²². Car le cœur est le lieu d'inspiration des *Upanishad* et d'inhabitation du Mystère du Soi (l'*Ātman*), et ainsi, le lieu même de la rencontre essentielle.

Aussi la thèse d'Henri Le Saux est que « la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain »¹²³. Cela souligne ainsi l'importance de la tâche pour l'Église d'être indienne avec les Indiens. Il s'agira alors de découvrir l'oeuvre de l'Esprit au sein des religions cosmiques et sa présence au-delà des frontières de l'Église. Car « l'Église d'avant le Christ est toujours présente mystérieusement dans le monde »¹²⁴.

De plus, l'Église, qui est diaconie, se doit d'être attentive à l'héritage de Melchisédech qui est le fondement même de l'Église des nations. De là, la question

¹²¹ Voir LE SAUX, *La rencontre*.

¹²² Selon la spiritualité hindoue, le cœur c'est le lieu spirituel par excellence, caché dans le mystère.

¹²³ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 11, note 1.

¹²⁴ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 17.

centrale pour elle : Comment traiter les autres croyants comme des enfants du même Père céleste et comme des cohéritiers ? Car le Christ était présent déjà en Melchisédech et en l'élection d'Abraham et de Moïse qui n'avaient pour visée que la préparation du monde à la révélation du NOM : le JE SUIS (Jn 8, 58)¹²⁵.

D'où la nécessité de communiquer cette révélation aux nations et aussi l'importance de considérer l'expérience primordiale des *rishi* (ou sages) de l'Inde comme un trésor d'Église ! Car les Écritures (telles les *Upanishad* mais aussi la *Bhagavad Gītā* et le *Brahma Sūtra* entre autres) comme les trésors spirituels de l'Inde sont aussi des biens qui viennent de l'Esprit. Pour H. Le Saux, en effet, l'Esprit est « cette indivision essentielle qui fascina les voyants de l'Inde, et qui est en même temps la communion essentielle qui sourd du sein du Père et dont Jésus nous fit part »¹²⁶. Comment, alors, faire passer ce message fondamental du Don de l'Esprit si ce n'est par la rencontre authentique et le dialogue en vérité au palier même du cœur à partir de l'héritage commun : le Mystère de la Présence ? Mais ceci n'est toutefois possible que si l'on a emprunté soi-même la voie spirituelle qui mène à l'expérience de cette Présence au plus profond de soi. Nous y reviendrons au chapitre 4 de cette thèse.

¹²⁵ Voir Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1997, p. 29-45.

¹²⁶ LE SAUX, *La rencontre*, p. 22-23.

2.3. La voie de l'expérience spirituelle à travers l'éveil à la Présence

Dans cette troisième partie du chapitre, nous présenterons d'abord les voies d'accès au mystère de la Présence selon la perspective de H. Le Saux. Ensuite, nous montrerons ce qu'implique la vie chrétienne à la lumière de la Présence. Enfin, nous verrons la mission de l'Église à la lumière de la Présence.

2.3.1 Les voies d'accès au mystère de la Présence

Cet éveil à la Présence ne peut sourdre du fond de l'être que si ce dernier pose un geste existentiel capital, partant d'un désir et d'une décision, fruits du libre choix de sa volonté. L'être humain ainsi disposé doit, alors, opter pour une *metanoia* dans le sens d'un véritable retournement du cœur. Il doit, surtout, décider de faire silence afin d'écouter, au niveau du lieu secret du cœur, la *guhā*, l'appel intérieur de l'Esprit. Ce passage au silence, en vue de l'écoute et de la réponse à l'appel intérieur, ne peut s'effectuer qu'au niveau du lieu du jaillissement et de la source de l'être et qu'à travers le dialogue avec l'Esprit, c'est-à-dire la prière.

2.3.1.1 La vie de prière

Ce mode de vie, comportant une direction à prendre, une habitude à développer et surtout une attitude à adopter, doit s'articuler autour de la vie de foi et du sens de la

Présence partant d'un désir d'ouverture, de relation et d'amour au niveau du coeur. L'être humain doit être disponible, à l'écoute et libre pour simplement « être, les yeux grand fixés au-dedans, les oreilles toutes tendues au-dedans, attentif à cela seul que " Dieu est " »¹²⁷.
En effet,

la vie de prière et de contemplation consiste simplement à réaliser la présence de Dieu au fond de notre être, au fond de tout être, au-delà aussi bien de tous les êtres, de tout dedans et de tout dehors. Ce n'est aucunement une vie réservée à quelques individus qu'un appel spécial aurait fait fuir le monde et se réfugier au désert. Contemplation et prière sont la respiration même de l'âme chez le disciple authentique de Jésus et déjà en tout homme qui a reconnu sa vocation d'homme.¹²⁸

Cette contemplation secrète, quand elle s'exerce de façon continue, constitue la Voie simple pour arriver à une vie attentive et ancrée dans la Présence unique. Elle est sans doute « la voie la plus sûre et la plus rapide pour parvenir à une attention constante à la Présence »¹²⁹. C'est à travers cette expérience que les chrétiens s'éveillent à la valeur ultime de l'unique loi de l'Évangile : « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres » (Jn 13, 34b).

¹²⁷ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 54-55, où H. Le Saux parle de la vie des sages de l'Inde qui est tout orientée vers le spirituel et la méditation, où chaque instant est « une recherche consciente du véritable soi de l'homme à travers tout ce qu'il fait, pense et dit ».

¹²⁸ LE SAUX, *Éveil*, p. 19-20.

¹²⁹ LE SAUX, *Éveil*, p. 55.

C'est alors seulement que les chrétiens, accordés à l'Esprit, comprennent que tous les êtres humains « sont un de l'unité de l'Esprit » et que l'amour de Dieu et celui du prochain ne sont qu'un seul et même Amour. Ils sont ainsi instruits de la grâce millénaire de l'Inde, celle d'éprouver la connaissance de la non-dualité et de l'unité à travers la Présence.

Comment parvenir à cette connaissance que « Dieu seul Est » ? Comment comprendre ce Mystère que Jésus a vécu comme Fils ? Comment entrer en rapport et rencontrer Jésus en tant que présence actuelle et Dieu « dont l'éternité est présente tout entière en chaque moment de mon existence, en mon propre *présent* à moi »¹³⁰ ? Selon H. Le Saux, c'est possible au moyen de l'éveil à la Présence en soi qui s'effectue par l'écoute de la Parole, contenue dans les Écritures. Il en est de même de la vie de prière individuelle et ecclésiale. Dans ce sens, la prière du Nom est « l'une des méthodes certainement les plus efficaces pour aider à « entrer en oraison » et à passer de façon fructueuse les heures consacrées à la prière mentale. Elle est surtout le moyen le plus sûr pour se maintenir constamment en présence de Dieu et donc prier sans cesse »¹³¹.

¹³⁰ LE SAUX, *Éveil*, p. 79.

¹³¹ LE SAUX, *Éveil*, p. 119. Sur la prière du Nom de Dieu, voir aussi p. 109-123.

Cet éveil est aussi rendu possible par la *lectio divina*¹³² et la participation à l'eucharistie, source et sommet de la vie chrétienne¹³³. Ce sont des moyens sûrs qui permettent aux chrétiens de parvenir à leur fin, c'est-à-dire Dieu « au-delà du temps et de l'histoire » mais présent " *hic et nunc* ". Il est Celui qui était, qui est et qui vient - le mystère du « déjà-là » et du « pas encore » de la théologie chrétienne; de l'absence-présence biblique¹³⁴; du manifesté - non-manifesté évangélique (Verbe divin - Esprit); et de la non-dualité et de l'unité de l'Être upanishadique (*advaita - ekatvam*), paradoxe du Mystère invitant au silence.

2.3.1.2 Le passage au silence

Ainsi, que l'éveil au mystère intérieur ultime soit vécu dans l'isolement, sous la forme du grand silence des contemplatifs, ou dans le monde, sous le mode de l'activité et

¹³² Voir MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p. 273, où H. Le Saux décrit la « *Lectio divina* [comme] une préparation aux heures plus dépouillées d'oraison dans le silence final, en la présence de Celui qui, présent en toute pensée et en toute chose, est cependant, en soi, au-delà de toute chose et de toute pensée ».

¹³³ Le Concile Vatican II, dans *Dei Verbum*, chapitre 1, n. 10, va parler de la liturgie comme sommet et source de la vie de l'Église. Au chapitre 2, n. 47, le Mystère de l'Eucharistie sera présenté comme le « sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité ... ». (Voir *Concile oecuménique Vatican II - Constitutions, Décrets, Déclarations*, Paris, Centurion, 1967, p. 155-156 et p. 172). Dans LE SAUX, *Éveil*, p. 108, l'auteur va ajouter que la prière communautaire et liturgique est signe que la vie de l'être humain est : « communion avec Dieu et [...] avec ses frères en Dieu ».

¹³⁴ Voir TERRIEN, *The Elusive Presence*, p. 470-471, où l'auteur parle de la présence de Dieu dans la Bible comme celle d'un *Deus absconditus atque praesens*.

de l'engagement des gens actifs, il doit passer par « le silence des sens et de la pensée »¹³⁵. En effet,

l'homme n'a pas été créé simplement pour agir de ses mains et de sa raison, mais, plus encore, pour adorer au silence profond de son cœur. Plus même qu'à adorer il est appelé à se plonger dans ce silence infini, à s'y perdre, à s'y oublier, incapable à la limite d'émettre un seul mot, fût-ce de louange ou d'adoration. Aucun mot en effet ne peut exprimer le mystère de Dieu, le mystère de l'homme en face de Dieu, le mystère du Fils en présence du Père, quand ce mystère unique est enfin saisi dans sa vérité. L'esprit ne peut alors ni penser ni concevoir quoi que ce soit. Il est simplement accablé, réduit au silence, réduit à rien, aveuglé par la lumière.¹³⁶

Cette adoration silencieuse au niveau du cœur est indispensable pour parvenir à cet " au-delà " de Dieu en soi et dans l'intimité de tout être humain, porteur, comme soi, de cette Présence trinitaire. Cette dernière constitue un appel pour les chrétiens pour qu'ils mènent une vie de relations fraternelles, basées sur le respect, l'écoute, la disponibilité, le service et l'amour de son prochain.

Passage obligé, donc, au silence par un vécu de foi dans l'Esprit en vue d'un vivre en « fils de la résurrection » (Lc 20, 36). Ceci, afin de traduire l'invisible, c'est-à-dire Dieu

¹³⁵ Ce passage au silence, H. Le Saux va le qualifier de Sabbat de Dieu où l'humain se retire dans le silence de son cœur pour vivre sa condition foncière d'enfant de Dieu. (Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 66).

¹³⁶ LE SAUX, *Éveil*, p. 66.

« au-delà de tout signe, [...] de tout le mental, de tout le matériel », par le visible, c'est-à-dire soi et son vécu comme témoignage signifiant que Dieu est présent sous tout signe¹³⁷.

Mais plus fondamentalement encore, c'est par le passage au silence, dans la prière¹³⁸, que les chrétiens vont découvrir la Présence de Dieu, celle de leurs semblables et de toutes les créatures au creux même de leur coeur accordé à ce mystère. C'est là, qu'ils vont s'éveiller au mystère « le plus intérieur de [leur] propre vie »¹³⁹ : celui de la non-dualité et de l'unité au Père et au Fils dans l'Esprit. C'est la grâce des grâces qui apporte paix et joie et qui est accessible à tous les chrétiens comme à tous les humains !

C'est à ce moment que le silence devient prière. Cette dernière constitue le don de soi par excellence à Dieu. Le plus grand de tous les « cultes spirituels », selon Paul dans Rm 12, 1, c'est d'être là, en silence, avec un coeur d'enfant devant ce mystère de la Présence qui est l'Amour même du Dieu, Père, Fils et Esprit. C'est alors que l'intériorisation ultime devient possible pour les chrétiens qui peuvent ainsi s'éveiller à Dieu comme à une Présence actuelle. C'est l'entrée dans la *theoria* ou contemplation. Le disciple de Jésus Christ doit pouvoir ensuite être le témoin du silence, du non-agir et de

¹³⁷ LE SAUX, *Éveil*, p. 64.

¹³⁸ Il est à noter que l'authentique vie de prière, avant d'être des gestes qu'on pose, est essentiellement une attitude contemplative d'intériorisation de la vie elle-même. C'est l'humain qui vit, dès à présent, sa destinée d'éternité dans une prière de silence qui est, au fait, une extase, une tension, une attention vers l'Autre et les autres à partir du fond de l'Être en soi.

¹³⁹ LE SAUX, *Éveil*, p. 68.

l'au-delà de tout signe. Il doit être réceptacle de la Présence, mystère de non-dualité et d'unité dans l'être. Pour ce faire, cette écoute, cet être-là à la Présence qui Est, il faut se mettre en chemin vers le sanctuaire intérieur qu'est le coeur !

2.3.1.3 La *Guhā* ou la crypte du coeur¹⁴⁰

C'est au niveau de « la crypte intérieure, non localisable de l'être, au-delà du plan du phénomène [...], au-delà [...] de la raison »¹⁴¹, qu'on peut découvrir la Présence en soi. Un moyen pour y parvenir est la « méditation »¹⁴², qui est contemplation et vraie prière du dedans : celle des sages védiques et des saints. En effet, la méditation, au sens oriental et hindou, renvoie essentiellement à la contemplation selon l'acception occidentale et chrétienne. Donc, la méditation chrétienne renferme la réflexion sur Dieu et son mystère; le rappel de la vie et des actes de Jésus, de la Vierge et des saints et l'analyse de la vie spirituelle personnelle. Henri Le Saux va dire que tout cela, ne se situant qu'au niveau de l'esprit, c'est-à-dire à celui de la raison et de la volonté, n'est qu'une préparation à la vraie prière du coeur. Cette dernière se situe au palier de l'oraison « plus silencieuse et plus contemplative ». Dès lors, il faut éviter les écueils qui

¹⁴⁰ La *guhā* (grotte, caverne, crypte) renvoie au coeur de l'homme, centre mystérieux de l'humain et de l'univers. Pour la Bible, le coeur, c'est le siège de la volonté, du caractère, et le centre de la personnalité. (Voir Jos 24, 23). Dans LE SAUX, *Éveil*, p. 100, l'auteur dira du coeur que c'est le « centre de l'être qui est le lieu de la rencontre avec Dieu ».

¹⁴¹ LE SAUX, *Éveil*, p. 85.

¹⁴² Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 76-77.

maintiennent l'être dans l'extériorité. Ils peuvent être la prière affective (ou entretiens), la prière de demande (avec le danger de retour sur soi) et les oraisons d'affections (menant au sentimentalisme et au verbiage incessant) qui encombrant, alourdissent et empêchent le coeur d'être attentif et réceptif à Dieu « comme une présence actuelle qui atteint tout mon être »¹⁴³. Ces types de prière, toutefois, ne sont pas mauvais en soi. Ils ne doivent cependant pas demeurer des absolus, mais des points de départ « dans la montée vers la prière contemplative » qui est espérance, confiance filiale, abandon, amour et adoration.

Pour faciliter cette écoute attentive, cette intériorisation et cette découverte de soi il faut cheminer et s'installer au palier de la *guhā*, lieu caché et secret du mystère du coeur. En effet,

le mystère présent dans le coeur d'un homme est le mystère présent en tout coeur d'homme. Nul homme n'est à part de ses frères au lieu où Dieu habite. Au centre même de son coeur, là où est Dieu et où il n'est que Dieu, sont paradoxalement tous les hommes ses frères et toutes les créatures de l'univers. Tous les temps sont présents dans l'instant que vit consciemment cet homme, tout ce qui fut, tout ce qui est, tout ce qui sera, tout ce qui est aussi au-delà des trois temps, comme le dit la *Mandukya-upanishad*. La finale et l'accomplissement de l'univers sont là aussi bien que son origine. L'homme qui a établi sa demeure au centre de soi est par le fait même établi à la source et au point d'origine de toute la manifestation de Dieu.¹⁴⁴

¹⁴³ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 78-81.

¹⁴⁴ LE SAUX, *Éveil*, p. 66-67.

Ce mystère du coeur, « hors d'atteinte des sens comme de l'esprit »¹⁴⁵, est ce mystère de la grotte intérieure que les *Upanishad* présentent comme « la demeure de *Brahman* » et « la place même de l'*ātman*, le soi le plus intime et le plus vrai de l'homme »¹⁴⁶.

H. Le Saux propose le yoga authentique comme méthode interne et externe pour mener l'esprit vers le silence total, le vide intérieur (dans le sens d'être libéré des attachements) au niveau de la crypte du coeur qui est le plan suprême de l'être comme celui de son identité profonde. Patanjali, le grand maître du yoga, le définit comme « l'arrêt de l'activité mentale ». Il est au fait une méthode efficace de contrôle de soi et de discipline de la volonté. Il contribue de plus au bien-être du corps en étant d'un apport certain au contrôle et à la souplesse des muscles et est par conséquent un moyen assuré pour se maintenir en forme. Au-delà des postures physiques et des exercices respiratoires, le yoga peut mener l'adepte au vide intérieur où se trouve le niveau profond de l'identité de l'être¹⁴⁷. Selon son étymologie,

le terme *yoga* dérive de la racine *yuj*, « atteler, mettre au joug », et aussi « joindre, ajuster ». L'adepte du yoga, le *yogin*, est celui qui, tenant sous le joug ses sens et sa pensée, est pleinement adapté à la réalité. » Le *rājayoga* (yoga royal), celui qui est défini magistralement dans les aphorismes ou sūtras de Patanjali, comporte huit parties ou « membres » : *yama* et *niyama*, refrènements et disciplines (non-

¹⁴⁵ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 115.

¹⁴⁶ LE SAUX, *Éveil*, p. 115.

¹⁴⁷ Voir MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, p. 158-159, la note 3, où l'auteur souligne que : « si le yoga n'est pas christianisé, un aspect essentiel de l'Inde demeure à jamais hors du plérôme du Corps mystique ».

violence, non-vol, non-possession, vérité, continence, propreté, contentement, austérité, méditation des Écritures, dévotion envers Dieu) - *āsana*, postures du corps - *prāṇāyāma*, contrôle et rétention du souffle - *pratyāhāra*, rétraction des sens de perception et d'action - *dhāraṇā*, fixation de la pensée - *dhyāna*, méditation ou maintien de la pensée ainsi fixée - *samādhi*, « enstase » ou atteinte à la conscience pure. Le *hatha-yoga* ou « yoga de force » insiste presque exclusivement sur les techniques psychophysiologiques, tandis que, dans le yoga classique, ce sont les trois derniers éléments qui sont considérés comme essentiels.

Le fondement de la méthode yogique est l'*ekāgratā* ou concentration de l'esprit sur un point unique. Le flux mental est ainsi automatiquement contrôlé et le « penseur » ou le « méditant » devient de plus en plus indépendant et libre par rapport aux sollicitations continues des sens extérieurs, de l'imagination et du subconscient. Comme le disent les Oupanichads, sa liberté, à la limite, n'est plus bornée à l'un ou l'autre des « domaines » auxquels se meut successivement son être, mais en ce centre de soi et de l'univers où il a atteint, il est désormais maître absolu et souverain de tout.¹⁴⁸

C'est ce vide mental qui est « cessation de l'idéation » et « immobilisation du flux mental » que vise le yoga authentique permettant ainsi à « l'énergie intime » et à « la source de lumière rayonnant de son propre éclat » de s'élever et de se déployer dans tout l'être.

Car

le contrôle des positions ou postures du corps, ainsi que celui du souffle (*āsana* et *prāṇāyāma*) sont essentiellement ordonnés à cette concentration psychomenteale. Ils réalisent, sur le plan physique et physiologique déjà, cette concentration, fixation, unification; en raison de l'unité psychophysique de l'homme, ils préparent ainsi dans la psyché les directions de base qui seront utilisées par les exercices de contrôle psychique proprement dit.¹⁴⁹

¹⁴⁸ LE SAUX, *Éveil*, p. 83-84.

¹⁴⁹ LE SAUX, *Éveil*, p. 84.

Ce type de concentration se fait à partir d'un point interne ou externe, imaginé ou réel, d'un son intérieur ou extérieur, d'une image ou encore, plus simplement et efficacement, soit en fixant l'attention sur le souffle inspiré et expiré ou en tendant et relâchant les muscles nasaux et abdominaux accompagnant la respiration. Il peut aussi s'effectuer en suivant les pulsations du coeur mais toujours à partir de l'axe du corps en maintenant le buste droit afin de bien aligner les *cakra* ou centres d'où se dégage, par un mouvement ascendant, l'énergie vitale ou psychophysique. Les *cakra* qui concernent le plus la méditation et la concentration sont selon le degré de croissance spirituelle des adeptes :

Le centre au niveau du coeur (*anāhata-cakra*), celui entre les sourcils (*ājñā-cakra*), et celui au sommet de la tête (*sahasrāra-cakra*). De toutes manières, ce qu'il faut, c'est se découvrir *soi-même* au mystère caché de la *guhā*, de la crypte intérieure non-localisable de l'être, au-delà du plan du phénomène, de la dispersion et du changement, au-delà aussi bien du plan purement abstrait de la raison.¹⁵⁰

L'être alors, sous l'emprise de la force divine, la *Shakti* ou *pneuma*, s'éveille au mystère foncier de l'Être, inné en lui, « au-delà de toute expérience de devenir », du phénoménal de même qu'« au-delà du temps, de tout commencement comme de toute fin »¹⁵¹. De plus, le yoga est présenté par H. Le Saux comme le silence et l'immobilité, le *wou-wei* ou non-faire de Lao-Tseu, l'*hesychia* ou la tranquillité monacale grecque, le recueillement sur soi-même, le retour à la source et à la matrice originelle.

¹⁵⁰ LE SAUX, *Éveil*, p. 85.

¹⁵¹ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 86-88.

C'est le processus de la nouvelle naissance (voir Jn 3, 1-21) qui s'opère. L'humain sait, alors, que le Royaume se trouve au plus profond de soi, là même où se trouve la source de sa liberté intérieure qui peut jaillir, car « les noeuds du coeur sont brisés ». C'est en faisant, ainsi, l'expérience du soi que la rencontre essentielle avec Dieu advient¹⁵². H. Le Saux souligne ainsi l'apport possible du yoga à la spiritualité chrétienne, c'est-à-dire celui d'une recherche « de ce silence de l'esprit et de la pensée, condition normale du plein éveil au dedans »¹⁵³. C'est ce vide et ce silence qui libèrent l'humain des « liens du coeur », du monde des phénomènes et de l'esclavage de ses instincts. C'est dans cette liberté essentielle qu'il peut cheminer vers la lumière du réel à partir du Soi unique (védantin) ou de Dieu en soi (chrétien). C'est par cette conscience de l'être qu'on s'éveille au mystère de l'Être ou à la Présence divine comme Père et Fils dans l'Esprit.

On est, alors, rendu au niveau de l'expérience mystique profonde de la pure conscience de soi par l'humain en la pure conscience de Soi qu'est Dieu, qui apparaît :

en ce lieu même, où la conscience (*CIT*) s'identifie avec l'être (*SAT*) dans l'infinie béatitude (*ĀNANDA*) de l'Esprit, qui est unique (*A-DVAITA*) dans le Père et dans le Fils, et aussi bien en Dieu et en l'homme l'indivisible *SACCIDĀNANDA*.¹⁵⁴

¹⁵² Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 90-92.

¹⁵³ LE SAUX, *Éveil*, p. 90.

¹⁵⁴ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 93, où l'auteur renvoie à *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, (1965 et 1991), ch. 14-16.

Seule la prière contemplative, en Esprit et en Vérité, peut éveiller et faire goûter à cette relation identitaire entre Dieu et nous. Le lieu de cette adoration n'est pas extérieur à soi. Car c'est au palier de la *guhā* que « Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; tels sont, en effet, les adorateurs que cherche le Père. Dieu est esprit et c'est pourquoi ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité » (Jn 4, 23-24). Affirmation évangélique forte quant à la manière authentique de connaître et d'adorer Dieu à partir du don spirituel de l'Esprit qui dépasse les choses créées par notre imagination, raison ou volonté.

Ainsi, Dieu peut être rencontré au centre même de l'être¹⁵⁵, dont la caverne du coeur, la *guhā*, est le symbole physique. Pour H. Le Saux, l'idée essentielle qu'il veut transmettre, c'est que

nous ne pouvons nous contenter de vivre à la superficie de notre être, au niveau simplement de nos sens et de notre intellect, ni surtout d'y prier et d'espérer y rencontrer Dieu en vérité. Le lieu unique apte à cette divine rencontre est le centre de notre être, le lieu de nos origines, celui, où nous procédons de Dieu en la procession même du Verbe divin. Physiquement cela est symbolisé par le coeur, centre du corps et lieu d'où se répand le sang qui vivifie tous les organes. Diriger même physiquement l'attention vers le coeur revient symboliquement à diriger toute l'activité psychique vers ce centre de l'être. Ce centre est réellement un point qui défie toute localisation et dont nulle image ne peut être formée. Cependant c'est le lieu où l'âme sortant des mains du Créateur s'éveille à soi, à Dieu et au monde.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Voir LE SAUX, *Éveil*, ch. 9, p. 109-123.

¹⁵⁶ LE SAUX, *Éveil*, p. 114-115.

Ce centrage et cet ancrage au centre de l'être sont possibles au moyen de la prière du Nom du Seigneur qui est commune aux deux traditions spirituelles : l'hindoue avec le *Nāma-japa* (*nāma* : nom - *japa* : prière), où l'on répète indéfiniment le nom de Dieu; et la chrétienne avec la « prière de Jésus » où l'on prononce le nom de Jésus ou bien la formule : « Seigneur Jésus, Fils du Dieu vivant, aie pitié de moi qui suis un pécheur ». La prière chrétienne porte très souvent sur le pardon et la condition de pécheur de l'humain, alors que celle de l'hindou est plus axée sur la louange et l'adoration.

C'est une prière qui se situe à trois paliers : lèvres, esprit et coeur. Cette prière du Nom doit évoluer vers la « prière du coeur » pour ensuite parvenir au stade de la prière de la pure contemplation silencieuse et aimante de la Présence, mystère de la non-dualité originelle et de l'unité de tout dans l'Esprit. C'est dans cette caverne, où « le *Purusha* est tout ici » et « a coupé les noeuds de l'ignorance », que l'esprit humain n'est plus qu'un avec l'Esprit de Dieu. C'est le lieu de l'indivision essentielle, de la communion et de la rencontre. C'est l'espace où ont jailli les Écritures et où les chrétiens ont à pénétrer, sous la conduite de l'Esprit, s'ils veulent découvrir le mystère de la Présence, de l'*Ātman*, du Soi. C'est là que l'Esprit peut nous apprendre à dire *Abba* dans le mystère même de l'unité indivisible de la Trinité.

C'est, enfin, à ce niveau, comme lieu du jaillissement et de la source de tout ce qui est, qu'un dialogue véritable avec l'Autre et les autres peut s'instaurer. Mais avant tout, il faut avoir vécu, dans la prière du silence au niveau du coeur, l'expérience en soi du Père,

du Fils, du Bien, du Beau, de l'Amour et de la Source de tout. Ce mystère infini, c'est Dieu au-delà de toutes formes et de tous noms.

2.3.2 La vie chrétienne à la lumière de la Présence

Les chrétiens, s'ils se veulent tous centrés sur la Présence et accordés au mystère de la Source de tout être, se doivent, selon H. Le Saux, de « se recueillir et se fixer au lieu d'où tout jaillit, [car] c'est l'acte le plus saint, et c'est cela l'amour, c'est cela la sagesse et c'est cela l'union »¹⁵⁷. C'est, alors seulement, qu'ils peuvent être disponibles et prêts au dialogue en profondeur et à la rencontre en vérité avec leurs semblables. Car c'est à ce niveau d'intériorisation qu'ils peuvent comprendre et prononcer le *OM*¹⁵⁸ qui renvoie à l'ineffabilité et l'incompréhensibilité de l'abîme de Dieu et de soi, mais aussi, à la communion de l'humain avec la Présence, avec l'univers et des humains entre eux. C'est en effet la qualité d'éveil de l'être humain à la Présence qui va déterminer sa qualité de rencontre avec son semblable.

¹⁵⁷ Ce sont les paroles de Śrī Ramana Maharishi que H. Le Saux reprend pour traduire la rencontre de soi avec le mystère du Soi ou la Source de la divinité qui se produit au palier de la *guhā*. Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 123.

¹⁵⁸ *OM*, c'est la syllabe sacrée (ou le *pranava*), symbole du *Brahman*, qui est proche du « *Amen* » (oui, ainsi soit-il) chrétien. C'est le son le plus simple qui n'a pas de sens précis, que l'humain peut émettre quand il est confronté au mystère infini de Dieu, au-delà des trois temps : passé, présent, futur. Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 124.

C'est ainsi que le OM constitue cette jonction où les hindous comme les chrétiens peuvent se retrouver dans le mystère du pur silence. Comme éveil de chaque humain « au mystère de son propre coeur », il est aussi appel à la plénitude de l'être; et pour les chrétiens, appel au Royaume proclamé par Jésus.

Enfin, si le OM védique introduit l'humain au mystère de l'Être et de l'Esprit, l'*Abba*, Père chrétien (voir Rm 8, 15 et Ga 4, 5) est la Parole sacrée par excellence du « sanctuaire le plus intérieur » de l'âme. Il conduit les chrétiens au mystère de la Présence au fond de soi. En résumé : « ABBA est le mystère du Fils, OM, celui de l'Esprit »¹⁵⁹. Tous deux renvoient au Père, à l'Être et au mystère de la Présence, unique et non duelle.

2.3.2.1 La Présence pour les chrétiens ou le mystère de l'Être en Jésus-Christ

Selon H. Le Saux, les chrétiens doivent être des témoins de la rencontre « en esprit et en vérité », réceptacle de la Trinité. Pour eux, l'essentiel s'articule autour la Rencontre éternelle et l'échange trinitaires qui rendent possible une ontologie¹⁶⁰ chrétienne basée sur la communion d'amour dans la Présence en tant que centre de l'être chrétien . Car il

¹⁵⁹ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 132-134.

¹⁶⁰ LE SAUX, *Intériorité*, p. 290-293.

n'y a que la Réalité de la communauté de vie dans l'unité de l'Esprit du Père et du Fils; de « IL - EST »¹⁶¹ et de « Je Suis » dans l'*advaita - ekatvam* de l'Esprit.

En effet, la compréhension biblique de Dieu comme : « Je Suis Celui qui suis » ou « JE SUIS QUI JE SERAI » (Ex 3, 14), c'est-à-dire : « Je suis là avec vous, de la manière que vous verrez » renvoie à une acception existentielle de Dieu comme la Présence agissante et vivante pour les chrétiens. C'est un Dieu qui est « *ADSUM* », c'est-à-dire qui est présent aux croyants qui doivent ainsi répondre de tout leur être à cet appel à la foi au Dieu vivant. Aussi, en retour, les chrétiens se doivent d'être « *adsum* » au « Je Suis » (Jn 8,29) de la Présence qu'est Jésus-Christ. Car

le chrétien est porteur d'une Présence; c'est quelqu'un pour qui Dieu est réalité, la Réalité : une réalité inexorablement présente, une présence implacablement réelle. C'est celui qui a rencontré le Dieu Vivant, le Dieu dont la Parole « pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit » (He 4, 12) [...] Pour le chrétien Dieu n'est pas de l'accidentel dans la vie, mais le fond même de toute existence.¹⁶²

Les chrétiens sont, de plus, ceux qui se savent membres d'une communauté de croyants, l'Église. Cette dernière doit avoir, elle aussi, cette conscience trinitaire d'être du Père en Jésus Christ par l'Esprit d'unité et d'amour.

¹⁶¹ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 137, note 1.

¹⁶² LE SAUX, *Éveil*, p. 145.

Cette Présence trinitaire est, en soi, le mystère de la communion, de la communication et de l'échange dans la liberté et l'amour. C'est le mystère de l'être que le Fils de Dieu va traduire en devenant le Fils de l'homme, c'est-à-dire celui-là même qui va racheter l'humain du péché et l'appeler à la participation au mystère de l'Être. Car « Il n'est dans l'être que la Présence de Dieu à Soi-même en son mystère ineffable »¹⁶³. Jésus-Christ, pour les chrétiens, est ainsi la transparence du mystère du Père : « Celui qui m'a vu a vu le Père [...] je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jn 14, 9b, 11a). En effet, il est celui qui parle du don de ce mystère de l'unité de l'être à ses disciples, lors de sa grande prière dans l'évangile de Jean : « [...] pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux comme toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite » (Jn 17, 22-23).

Enfin, il est celui qui révèle aux chrétiens qu'être, c'est essentiellement *être* fils et fille, en la *Koinōnia*, la « communauté » de l'Esprit et ce, pour l'éternité. Les chrétiens sont ainsi ceux qui sont investis de « la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit » (2 Co 13,13).

¹⁶³ C'est là le fruit de l'expérience millénaire de l'Inde, dont la grâce propre est d'avoir pris conscience du mystère de l'Être aux origines de soi, « au sein du fond ». Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 140-141.

2.3.2.2 Les chrétiens en vérité : des êtres éveillés à la Présence

Les chrétiens, donc, en tant qu'éveillés à la Présence, sont, selon H. Le Saux, ceux qui acquiescent à Jésus Christ comme la révélation du mystère infini et inouï de l'Être, de l'*ĕgō āmi* (voir Jn 8, 24-28; 8, 58; 13, 19). Pour eux, il est celui qui Est comme le Père Est (Ex 3, 14) : *aham brahmāsmi*¹⁶⁴ et celui qui est avec les humains : l'Emmanuel ou « Dieu avec nous » (voir Mt 1, 23 et Es 7, 14). Le disciple du Christ est, par conséquent, celui qui médite, silencieux et recueilli sur le mystère de son existence, réceptacle de celui de l'Être et de la Présence et sur le dialogue éternel du « Je-Tu » du Père et du Fils qui se déploie au creux même de son cœur. En économie chrétienne toutefois, une telle équivalence Père - *Brahman* n'est-elle pas trop rapide ? En ce sens, notre auteur ne se montre-t-il pas trop audacieux dans ses interprétations du christianisme à partir de catégories védiques ?

Pour le chrétien, Dieu seul, qui Est, compte et il se voit alors doté d'une vocation inédite : celle d'être le porteur de la Présence réelle du Dieu Vivant, (qui est le fond de son être) et de la Parole divine qui « pénètre jusqu'au point de division de l'âme avec l'Esprit » (He 4, 12). Il est ce « fils de la résurrection » (Lc 20, 36). Habité par l'Esprit du Père et du Fils, il est animé par l'amour et la communion et il est orienté vers la communication et l'échange du dialogue. Il est ainsi réceptif à la rencontre, en vérité, avec son semblable en vue du bien commun de tous !

¹⁶⁴ *Aham brahma asmi* : « je suis *Brahman* » est une des quatre « grandes paroles » ou *mahāvākya* des *Upanishad*.

Comme la manifestation du Fils dans l'espace et le temps « au sein du Plérôme du Ressuscité », les chrétiens doivent aimer, dans la gratuité et la générosité, Dieu et leurs frères et soeurs. Leur prière doit s'orienter vers le Père dans l'Esprit, jaillissant au fond de leur coeur, dans l'humilité, la foi, l'abandon, la simplicité, l'amour et le service désintéressé du prochain. Elle est en vue de l'ultime adoration de Dieu comme *Abba*, Père. Car

une âme éveillée à la présence de Dieu dans la création se recueillera tout naturellement au moment venu dans le silence des sens et de la pensée. Tout autant une âme qui est vraiment passée au-delà d'elle-même et a découvert Dieu en soi le plus profond, spontanément découvrira et réalisera la présence de Dieu en les créatures et au plus intime de chaque être.¹⁶⁵

Cette vie contemplative doit être recherchée, dans le cadre d'une vie spirituelle équilibrée qui sache éviter les écueils d'un retrait radical comme d'un engagement sans discernement dans le monde. Elle se doit d'être un appel à être en Dieu et à vivre en enfants de Dieu pour que le Royaume advienne en eux et en leurs semblables. Ceci leur est possible en servant Dieu et le prochain, en se vidant de soi, pour que, investis de la seule force de l'Esprit, ils soient de vrais témoins désintéressés de la Présence.¹⁶⁶

Les chrétiens, ce sont des êtres en attente, qui ne doivent ni s'installer ni faire aucun retour sur soi. Ils sont des êtres de miséricorde comme le désire leur Seigneur (voir Mt 9, 13). Leur seule sécurité, c'est l'abandon et la confiance absolue en Dieu. Ils doivent

¹⁶⁵ LE SAUX, *Éveil*, p. 61.

¹⁶⁶ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 146-151.

être conscients que la suite de Jésus-Christ comprend la croix (voir Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23) et peut aller jusqu'au martyre. Ils doivent prendre conscience que leur vie demande une conversion et un retournement constants au niveau du coeur pour qu'ils soient mieux accordés à la volonté de Dieu. Ainsi libérés de leur égoïsme créatural foncier, ils peuvent devenir transparents et accueillants à la Présence divine comme à leurs semblables.

De même, ils ont, aussi, pour mission première de « convertir » non pas dans le sens traditionnel du terme mais bien plus dans celui d'aider à la libération des noeuds du coeur et à la conversion « aux profondeurs de l'être ». Là se situe leur engagement qui doit être total et personnel, exempt de compromissions comme de complaisances ou de connivences¹⁶⁷ avec ce qui n'est pas Dieu ni de Lui. En somme, les chrétiens en vérité doivent être ces éveillés qui marchent sous le regard et en présence de Dieu, habités par le Ressuscité et guidés par l'Esprit d'unité et d'amour.

2.3.2.3 Le christianisme et le dilemme de l'être

Ceux qui suivent Jésus-Christ doivent, selon H. Le Saux, se rendre à l'évidence du tragique de la vie humaine. Car le christianisme révèle à l'humain que sa vie est liberté, capacité de faire le bien comme celle de déployer le mal, et, donc, choix de vie ou de mort (voir Dt 30, 15-20). Ils peuvent être l'être du Oui, celui du « *fiat* d'amour et d'abandon total »

¹⁶⁷ LE SAUX, *Éveil*, p. 152-157.

comme l'ont été Jésus et Marie, ou ils peuvent opter pour devenir l'être du refus et de la révolte à la suite de Satan. Ils portent ainsi en eux, « bouleversante et tragique, la « responsabilité » de l'Être »¹⁶⁸.

Le christianisme met en lumière ce dilemme de la liberté de l'être auquel l'humain est confronté. Ce dernier peut, ainsi, accepter la plénitude de l'amour, de la vie, du bonheur et de l'être comme il peut, de même, choisir le drame du péché, de la mort, du malheur et du néant. Les chrétiens, comme Jésus dans la kénose de sa vie terrestre et de la croix, sont porteurs de ce dilemme de l'être¹⁶⁹ qui traduit la dimension tragique de la vie. S'ils se savent aimés et sauvés par Dieu, ils ont, par contre, le devoir de transmettre cette connaissance à ceux qui l'ignorent et ce, par solidarité humaine. Humains au coeur profond, ils doivent être semeurs d'éternité, d'espérance et de charité pour leurs semblables.

¹⁶⁸ LE SAUX, *Éveil*, p. 159.

¹⁶⁹ LE SAUX, *Éveil*, p. 158-159.

2.3.2.4 L'être chrétien : Un appel à être libéré¹⁷⁰ de toutes contingences et relativités

Êtres humains vivant dans le temps, les chrétiens sont à la fois membres de la communauté des croyants, l'Église et des êtres tendus vers l'éternité. Leur liberté d'homme et de femme de foi les rend libre de tout lien et de tout signe qu'ils doivent, cependant, assumer et dépasser. Ainsi, même si les réalités naturelle, institutionnelle et sacramentelle sont de l'ordre du signe, ils ne s'y laisseront jamais enfermer. D'où la nécessité, selon H. Le Saux, de ne pas transformer les signes en idoles, de ne pas les absolutiser, afin de ne pas perdre de vue leur visée véritable, l'amour de Dieu et du prochain :

Comme le signe est secondaire ... Psaumes, théologie, légendes, mythes; comme le chemin a peu d'importance. Ce qui importe ce n'est pas de fournir à l'homme le signe le meilleur et le plus approprié - en liturgie par exemple, en théologie, etc. - que de lui apprendre à utiliser le signe, à le dépasser en se servant de lui [15.04.64].¹⁷¹

Il est à noter que le signe en tant que tel, au niveau de la foi, n'est pas récusé mais il est relativisé en tant que construction rationnelle, notion abstraite et « expression

¹⁷⁰ C'est là une idée-force chez Henri Le Saux qui lance un appel à être libéré des contingences et relativités et à toujours s'assumer, se dépasser pour pouvoir aller au-delà vers l'Au-delà où se situe la Présence, mystère du fond de l'être, dont les chrétiens ont la vocation d'en être le signe vivant et agissant.

¹⁷¹ LE SAUX, *Journal*, p. 329.

essentiellement provisoire du Réel »¹⁷². S'il reste nécessaire, son rôle, toutefois, est toujours de pointer vers un Au-delà de lui-même.

Les chrétiens sont ceux qui, libérés de tout, surtout des liens du coeur, doivent se reposer en Dieu seul et sa sainte Présence aimante et vivante¹⁷³. Ils apprendront à la découvrir dans l'Eucharistie, signe sacramentel de la communauté d'amour, de service, d'échange, de partage et de dialogue de ceux et celles qui croient en Jésus Christ et qui constituent l'assemblée des enfants du Dieu, Père, Fils et Esprit. En effet, dans l'Eucharistie, ils atteignent à l'expérience plénière de l'être et de la Présence :

La Présence de Dieu, dès qu'on la *considère* (et par le fait même du point de vue du temps, depuis le temps *a-tempore*), n'est plénière que dans l'Eucharistie. Quiconque est engagé dans le temps s'achève en être dans l'Eucharistie. La communion eucharistique est l'*expression plénière*, unique de l'expérience d'être. C'est dans l'Eucharistie seulement, que moi, l'homme de chair et de devenir, d'étendue et de temps, atteins à l'expérience totale de l'être par foi, par sacrement : *Mysterium fidei* [mystère de foi]. Gage d'immortalité parce qu'en elle j'atteins de fait au bout de mon être, à mon *telos* [fin]. En l'Eucharistie je suis *teteleiōmenos*, initié et achevé à la fois. En l'Eucharistie je me rejoins [03.11.59].¹⁷⁴

Ils doivent, dès lors, savoir assumer leur condition d'être chrétien, axé sur la vie de Jésus et la radicalité de l'enseignement de l'Évangile impliquant l'insécurité, les risques,

¹⁷² LE SAUX, *Journal*, p. 337 (1965). Voir aussi p. 338-339.

¹⁷³ En ceci, le christianisme est appel pour une relation de communion entre l'être humain et l'Être même de Dieu et ce, en vue de la réalisation de ce mystère d'union mystique de l'humain à la Présence au-dedans et au-delà de soi.

¹⁷⁴ LE SAUX, *Journal*, p. 271.

les incertitudes et l'audace de même que la *metanoia*. Cette conversion en profondeur implique le retournement de tout l'être afin que « jusqu'au centre du cœur » pénètre la foi en Jésus Christ. En effet, selon H. Le Saux, « ce qui compte d'abord dans le christianisme c'est la « conversion du cœur », le retournement [radical de l'être et le refus] de l'égoïsme foncier de la créature et l'ouverture totale à Dieu et au prochain »¹⁷⁵. Car pour lui,

on ne naît pas chrétien, on le devient. L'engagement au christianisme c'est justement cette conversion aux profondeurs de l'être qui marque chez l'hindou l'entrée définitive dans la voie du salut à réaliser immédiatement. Il n'est pas encore chrétien celui qui renvoie sa conversion, non pas seulement à une vie ultérieure comme le font la majorité des hindous, mais simplement à quelque moment à venir de cette vie-ci.

L'engagement chrétien est un retournement de l'être en profondeur. Une conversion chrétienne qui n'atteint pas le centre de l'âme n'aboutit qu'à un ersatz de christianisme. Le rite qui l'accompagne est un simple geste, une profession de foi de bouche, un sacrement vide de sa *res*, un *mysterion* vide de son secret, un signe vide de sa signification.

L'engagement chrétien ébranle tout dans la conscience de l'homme, car il est engagement total.¹⁷⁶

De par cet appel exigeant à la conversion du cœur et à l'engagement total, H. Le Saux met les chrétiens devant l'évidente exigence et la valeur prophétique de l'« être » chrétien. Cette identité chrétienne n'implique-t-elle pas la voie de l'amour, du service, du pardon, de la miséricorde, de la compassion, de la foi, de l'espérance, en somme des Béatitudes (Mt 5-7).

¹⁷⁵ LE SAUX, *Éveil*, p. 155.

¹⁷⁶ LE SAUX, *Éveil*, p. 156.

Jouissant de la liberté des enfants de Dieu, ils doivent, cependant, laisser l'Esprit guider leur conscience et méditer continuellement en leur coeur, au niveau de profondeur de la *guhā*, les paroles et l'enseignement du Seigneur. Et ce, afin de parvenir à « ce mystère très sacré qu'il porte en soi, qu'il est [...] cette pénétration en *soi* et ce *passage* à *soi* au-delà de soi, en cette *koinōnia* qu'est la Vie au sein du Père »¹⁷⁷. C'est là, seulement, qu'ils pourront goûter au silence mélodieux, au vide de plénitude et à la solitude habitée. C'est à ce moment de grâce qu'ils comprendront qu'en eux se trouve le mystère du Soi et qu'en l'être, celui de la Présence de l'Être.

2.3.2.5 La rencontre, le dialogue et l'engagement : une mission pour les chrétiens

En vertu de la participation des êtres humains, sous le signe de la communion humaine, à la vie intime de Dieu et donc, en tant que transparence du mystère trinitaire¹⁷⁸, les chrétiens ne peuvent qu'être « échange, au sein toujours de l'unique Trinité, communion d'amour avec tous ceux qui sont nés de Dieu »¹⁷⁹. Ils sont donc, selon H. Le Saux, appelés et tenus par un vivre-avec-les-autres, un être-avec ou « co-esse ». Ils sont ceux qui doivent porter au fond d'eux « l'angoisse du salut du monde », mais aussi « la joie substantielle de l'être » comme fils et filles de la résurrection.

¹⁷⁷ Voir LE SAUX, *Éveil*, p. 164.

¹⁷⁸ LE SAUX, *Éveil*, p. 43.

¹⁷⁹ LE SAUX, *Éveil*, p.165.

En tant qu'êtres de communion, ils doivent s'engager dans la construction de la cité des humains. Comme tels, ils se savent investis d'une mission particulière, celle « d'être dans le monde le signe tangible de l'*agapē* (amour) et de la *koinōnia* de l'Esprit et dans l'Église, « sacrement visible de cette unité salutaire », de travailler efficacement à la réalisation dès cette terre du Royaume que vint inaugurer Jésus »¹⁸⁰.

Ils doivent être, enfin, le signe vivant du Royaume. Ainsi, en est-il de l'ermite, plongé dans le silence et la contemplation au fond de son refuge, comme témoin de l'Absolu et de la transcendance de Dieu. Il en est, tout autant, de ceux et celles engagés dans les activités de la cité humaine, comme « don transcendant de soi » à leurs semblables ! Les chrétiens sont, en somme, les témoins de la Rencontre, en Christ, tant par leur action sociale, leur qualité de service, d'écoute, de respect et de dialogue que par leur mission d'être fils et filles, frères et sœurs. Ils sont le signe de la résurrection par leur foi, leur espérance et leur charité et par leur engagement dans le ministère de la Présence.

¹⁸⁰ LE SAUX, *Éveil*, p. 166-167.

2.3.3 La mission de l'Église à la lumière de la Présence

Cette mission de l'Église ne se comprend, selon H. Le Saux, qu'au sein d'une ecclésiologie de Présence¹⁸¹. L'Église, mystère de communion de la relation Je-Tu du Fils au Père dans l'Esprit, est ainsi perçue comme le signe et le sacrement de la Présence perpétuelle et universelle du Christ, à travers le mystère et l'action de l'Esprit, dans et pour le monde. Sa fonction est alors d'éveiller les humains à cette Présence de communion, de fraternité, de solidarité et d'amour. Car

l'Église est primordialement - par-delà sa manifestation sur les plans mentaux et sociologiques - le mystère même de la Présence, vécu parmi les hommes rassemblés dans la *koinōnia* (communion) de l'Esprit. Sa véritable raison d'être est d'y éveiller les hommes. Le but de l'évangélisation n'est pas, en premier lieu, de rattacher des gens à l'institution visible par laquelle la communion de l'Esprit se manifeste de façon sociale, ni de leur faire accepter les mots et les notions par lesquels une tradition donnée a formulé l'expérience du Père que fit Jésus Christ et telle qu'elle fut partagée par les apôtres, mais bien de dévoiler en leurs cœurs cette expérience du Je -Tu qui est là en attente d'être révélée, et de les rendre pleinement et réellement présents à eux-mêmes, à Dieu et à leurs frères les hommes.¹⁸²

Qu'en est-il de cet éveil ? C'est de l'éveil à Dieu qui n'en comporte pas moins l'éveil à soi dont il s'agit ici. Pour H. Le Saux, cet éveil équivaut à la *metanoia* ou conversion

¹⁸¹ Nous tenons à souligner qu'il existe néanmoins divers types d'ecclésiologies et diverses compréhensions de la mission de l'Église. Voir David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Haho, Paris, Karthala, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 499-694.

¹⁸² LE SAUX, *Les yeux*, (1989), p. 57-58.

intérieure impliquant ainsi une responsabilité face aux humains devant Dieu en Église. En d'autres termes, ce ministère de la Présence ne peut s'inscrire que dans la mission de l'Église qui se doit de « découvrir des voies toujours nouvelles pour être présente à tous dans l'Esprit, et pour éveiller tous les hommes à la Présence salvatrice »¹⁸³. Comment mener cette tâche indispensable si ce n'est en conduisant les humains à cette expérience intérieure de la Présence. Car ne faut-il pas aller au-delà des signes et des sacrements à la *res*, à cette réalité signifiée par eux mais saisie profondément et actualisée seulement quand on a vécu en soi cette expérience intérieure de la Présence !

Une telle expérience est, en somme, appel à être présent de manière désintéressée à tous et pour tous en Église. Selon H. Le Saux, un tel appel implique alors, pour cette dernière, une

obligation d'être aussi concernée par les besoins temporels des hommes, surtout des plus nécessiteux sous peine de démentir aussitôt les implications les plus immédiates de ce mystère de Présence dont elle [l'Église] est porteuse en ce monde. La plupart des hommes vivent dans une profonde misère, soit physique, soit morale; ce dont ils ont d'abord besoin pour devenir capables de s'éveiller à eux-mêmes, c'est de l'intérêt et de l'attention aimante de la part de ceux qui sont déjà éveillés et qui, dès lors, sont à même de porter sur eux un regard d'amour véritable. Pour autant que ce soit effectué d'une manière réellement désintéressée, c'est cela qui sera pour ces hommes la première révélation de la Présence.¹⁸⁴

¹⁸³ LE SAUX, *Les yeux*, (1989), p. 58.

¹⁸⁴ LE SAUX, *Les yeux*, (1989), p. 60.

Cette vocation chrétienne, à la fois ecclésiale et individuelle, relève de l'ordre d'une prise de conscience personnelle de l'importance d'être « levain » et « sel » et d'avoir le sens du devoir évangélique d'être présent aux autres de manière accueillante et personnelle. Au fait, ce ministère s'inscrit dans le cadre d'un dialogue de salut avec chaque être humain, au-delà de sa culture et de sa religion. Ce dialogue en profondeur n'est toutefois possible que si l'Église s'engage dans la voie de la contemplation et qu'elle comprend sa vie et sa mission comme une vocation contemplative, car

la mission essentielle de l'Église est d'éveiller les hommes à l'unique Présence et de les rendre toujours plus présents à Dieu et à leurs frères. Mais personne ne peut en éveiller un autre s'il n'est pas lui-même pleinement éveillé. D'où le devoir fondamental de l'Église de « demeurer éveillée », « vigilante » - comme le Seigneur l'a dit - et d'être de plus en plus intensément consciente de la Présence qu'elle est elle-même; [...]. Elle doit veiller à ce que toute formation spirituelle - et par conséquent toute formation pastorale et théologique - conduise au désir d'une telle expérience et mène l'homme jusqu'au point crucial où l'Esprit peut l'engouffrer à l'intérieur même de l'ineffable Je-Tu du Père et du Fils.¹⁸⁵

Ce ministère de la présence est ainsi central dans l'activité pastorale et la mission de l'Église. Pour H. Le Saux, tous les autres ministères s'y rattachent en y trouvant leur enracinement, leur orientation, leur valeur comme leur efficacité. Car « le ministère essentiel dans l'Église est par conséquent le ministère de la présence »¹⁸⁶. Ministère fondamentalement spirituel, il comporte pour le ministre ordonné comme pour tous les chrétiens d'ailleurs d'être le signe, parmi les humains, de la Présence agissante et

¹⁸⁵ LE SAUX, *Les yeux*, (1989), p. 61-62.

¹⁸⁶ LE SAUX, *Les yeux*, (1989), p. 63.

universelle de l'Esprit dans le monde. Il implique l'esprit de service dans l'orientation spirituelle de tous, chrétiens et non-chrétiens, croyants et même non-croyants.

Éveillés et donc capables d'en éveiller d'autres, les chrétiens doivent promouvoir un ministère chrétien universel et cosmique, à la suite de celui du Christ qui visait beaucoup plus la *res* que les signes. Ceci revient à dire que le propre de ce qu'on peut qualifier d'apostolat de la Présence consiste à faire prendre conscience à l'être humain de la Présence de Dieu en lui, en provoquant chez lui l'éveil à ce Mystère de la Présence mutuelle du Père et du Fils dans l'Esprit qui lui est foncier.

Provoquer cette rencontre intime entre le Christ et l'humain au niveau de profondeur de l'Esprit est ainsi la tâche essentielle de tout ministère de la Présence. De même, « il n'y a pas de véritable évangélisation qui ne soit pas essentiellement communication de l'unique Présence à travers la présence totale à son frère homme de la part de celui qui porte le message du Christ »¹⁸⁷. Ce message chrétien à proclamer au monde est principalement l'espérance de ce don divin de la vie éternelle qui est la connaissance du Mystère du Père. Ce mystère est Source de Vie à travers l'Incarnation et la Révélation du Fils, Parole divine par la grâce de l'Esprit d'Amour et de Joie. En somme ce ministère de la Présence comme toute la vie spirituelle chrétienne puise ses racines dans le Mystère trinitaire de Présence mutuelle du Père au Fils dans l'Esprit.

¹⁸⁷ LE SAUX, *Les yeux*, (1989), p. 64.

2.4. Récapitulation critique des données

Au terme de ce chapitre, nous essaierons de procéder à une évaluation critique de ce concept de « présence ». Nous avons ainsi tenté d'apporter quelques éléments de réponse à notre question de départ : De quelle présence parlons-nous ? Pour H. Le Saux, c'est une Présence essentiellement trinitaire, celle de la tradition chrétienne du Je-Tu du Père au Fils dans la non-dualité de l'Esprit. Si elle s'inscrit dans la droite ligne de la tradition biblique de la *Shekinah*, elle n'en est pas moins enrichie par l'apport de la tradition upanishadique du *Saccidānanda*. Ce qui en ressort, c'est que ce thème de la Présence, central dans la Bible, et à la base de l'*advaita*, le coeur même de la pensée spirituelle hindoue, en est un d'importance à la fois pour la philosophie, pour la théologie et pour la spiritualité. Il est ainsi capital dans toute perspective de rencontre de l'intérieur et de dialogue en profondeur avec l'hindouisme. Il a, bien entendu, des implications évidentes pour l'évangélisation, une évangélisation qui sache tenir compte des cultures et des spiritualités anciennes comme celles de l'Inde par exemple. Il en est de même pour une théologie chrétienne des religions qui sache respecter le pluralisme religieux et y découvrir une source de fécondation et d'enrichissement mutuels.

Parle-t-on de la même Réalité, du même Dieu, quand on utilise ce terme de Présence dans les différentes traditions religieuses ? Sommes-nous au même niveau de compréhension ? En effet, pour H. Le Saux, le mystère de la Présence - mystère de l'Être - est tout aussi fondamentalement celui de la non-dualité (*advaita*) de l'éveil à Dieu qui ne

peut que s'effectuer par l'éveil à Soi (*ātmasākṣātkāra*)¹⁸⁸. Qu'est-ce que le Soi ? Le SOI¹⁸⁹ de la spiritualité hindoue est-il le Dieu de la Révélation biblique ? En effet, ce Soi renvoie au mystère de l'*advaita*, de la non-dualité et de l'unité absolue de *Brahman* (l'Absolu non-manifesté) et d'*Ātman* (le Soi divin en tout être). Est-ce le mystère paradoxal de transcendance et d'immanence en tant que *El-Elion* - Dieu Très-Haut (le Tout-Autre) incarné en Jésus-Christ comme l'*Emmanu-El* - Dieu-avec-nous (Dieu fait Homme) et révélé par ce dernier comme Trinité, mystère essentiel d'amour dans l'altérité et la communion ? Une rencontre en profondeur entre ces deux visions spirituelles du Mystère de la Réalité divine est-elle possible ? Sont-elles complémentaires ou opposées l'une à l'autre ? Nous y reviendrons au chapitre 3 de la thèse.

Peut-on en arriver ainsi à une équation entre ces deux visions du monde, de l'humain et de la Réalité divine sans trahir leur identité et leur altérité respectives ni tomber dans la tentation d'un syncrétisme facile et porteur de confusions ? Cela étant dit, nous tenons à respecter la valeur de la réponse qu'apporte H. Le Saux par le biais du témoignage prophétique de sa vie et de son expérience pionnière de rencontre

¹⁸⁸ Voir Antony KALLIATH, *The Word in the Cave. The Experiential Journey of Swāmī Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*, New Delhi, Intercultural Publications, 1996, p. 277-298.

¹⁸⁹ Voir René GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Vedānta*, Paris, Éditions traditionnelles, 1978, p. 33, cité dans UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la non-dualité (advaita-vāda) et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedānta*, Paris, Dervy-Livres, 1982, p. 104, note 11, où l'auteur souligne qu'en sanskrit, le terme *ātman* renvoie au pronom réfléchi « Soi-même ».

existentielle et de dialogue en vérité avec l'hindouisme tout en gardant sa fidélité au Christ et à l'Église, étude que nous mènerons au chapitre 4 de la thèse.

H. Le Saux semble poser la contemplation comme le fondement de la vie chrétienne. On peut alors se demander si, en effet, le seul fondement de la vie de foi chrétienne ne serait pas plutôt le Christ ? Il décrit, à raison, le christianisme comme une religion de la *metanoia*, en tant que processus de conversion en profondeur et engagement au nom de Jésus Christ pour le service du prochain. Mais veut-il dire qu'on est chrétien en devenir ou simplement qu'on devient chrétien ? Est-ce alors possible pour tout le monde d'être un chrétien, une chrétienne de si haute facture ? N'y a-t-il pas danger ici de tomber dans le piège d'un style de christianisme, réservé en toute exclusivité à quelques privilégiés, favorisant ainsi un certain élitisme spirituel ? Ou est-ce surtout un appel prophétique de la part de H. Le Saux en vue d'une vie chrétienne authentique qui ne peut se passer d'une manière exigeante et radicale de vivre la foi ? En effet, l'Église comme d'ailleurs les chrétiens et *a fortiori*, les êtres humains n'ont-ils pas besoin de silence et d'intériorité que procure la contemplation du Mystère de l'Être pour mieux discerner et cheminer avec force et conviction au milieu du tumulte d'un monde en proie à diverses sollicitations et orientations ?

Nous pensons, toutefois, que s'il est sain d'interroger pour mieux comprendre et faire la lumière, il est, par contre, de mauvais ton de critiquer négativement par souci

apologétique et complexe de supériorité¹⁹⁰. On tombe alors au niveau du non-respect d'une expérience, vécue authentiquement par souci de vérité et de découverte des voies inespérées de l'Esprit. Ce Dernier ne souffle-t-Il pas où et quand Il veut, nous poussant ainsi au souci et à l'exigence de la vérité ? Une telle préoccupation n'implique-t-elle pas justement la prise au sérieux de la difficulté du dialogue, surtout avec l'hindouisme dont la mystique de l'*advaita* constitue un formidable défi au christianisme ?

Par rapport à l'évolution de la pensée de notre auteur sur les thèmes de la Trinité et de la Présence, il est intéressant de noter que dans un texte de la fin des années 50 - début des années 60, « Présence de Dieu - présence à Dieu »¹⁹¹, il est encore dans la perspective théologique de l'accomplissement comme c'est le cas dans ses écrits : *Éveil*, *Sagesse* et *La rencontre*. Les mystères de la Trinité et de la Présence sont en effet interprétés en fonction des catégories védiques : « Dieu n'est qu'en soi, n'est présent qu'à soi en soi, Dieu non plus ne peut venir, aller qu'en soi, de soi à soi au-dedans de soi. Car il n'est pas en réalité d'autre à Dieu. Dieu est l'Un, « unique et sans second » : *ekam eva*

¹⁹⁰ Voir Pierre LOUDOT, « A propos d'Henri Le Saux et de l'*advaita* », dans *Studies in Spirituality*, 7 (1997), p. 178-215. Long article aux méandres fastidieusement apologétiques, quelque peu irrévérencieux à l'égard de l'expérience de H. Le Saux et parfois méprisant pour l'hindouisme. Ainsi, à la p. 193, on lit : « Le chrétien est supérieur à l'hindou en ce qu'il connaît et éprouve la spécificité du péché dans sa profondeur. [...]. Pourquoi cette philosophie qui pousse ses adeptes à observer si méticuleusement leur nombril, ne les incite-t-elle pas à plus d'attention envers leur prochain ? ».

¹⁹¹ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 139-151.

advitīyam »¹⁹². Mais l'Incarnation du Verbe est comprise comme étant la solution au dilemme altérité - non-dualité. En effet,

en faisant pénétrer l'homme au plus profond des abîmes de l'être et de l'amour de Dieu, elle lui découvrit le mystère des divines processions et de la réciprocité de l'être au sein même de la Trinité bienheureuse. Et au secret même de ces processions au-dedans, elle lui fit découvrir la procession très réelle de la créature depuis le sein du Père, sans que cependant elle ne le quitte jamais - créature qui finalement, dans son in-identification constitutive même à l'essence divine, délivre en soi les abîmes les plus profonds de l'être et de l'amour, constitutif même de Dieu. *Theos agapē*, Dieu est Amour.¹⁹³

Nous sommes ainsi encore dans la perspective chrétienne enrichie d'apports de la spiritualité védique.

Dans « Jésus le sauveur », un texte daté du Vendredi Saint 1971, écrit à Gyansu-Uttarkāshī mais inachevé, H. Le Saux pense que Jésus est le sauveur parce que Présence salvatrice de Dieu. Il est une présence non pas extérieure mais intérieure, au plus intime de l'être. Le salut est de plus compris en tant que conversion au niveau du cœur humain qui est le centre le plus profond de l'être. Il est ainsi la conversion de soi à Dieu et la mise de soi en présence de Dieu. Il est de plus « l'acceptation de cette Présence qui se manifeste par l'alignement de la volonté sur cette Présence même qui est l'Esprit »¹⁹⁴. On

¹⁹² LE SAUX, *Intériorité*, p. 148.

¹⁹³ LE SAUX, *Intériorité*, p.149.

¹⁹⁴ LE SAUX, *Intériorité*, p. 279.

y accède par l'éveil à la Présence. Jésus est présenté, par l'auteur, comme le Sauveur non-sauvé parce qu'éveillé spontanément et essentiellement à la Présence. Il est de même le Sauveur ontologique de l'humanité par cette accession en soi à la plénitude de la Présence.

Dans ce sens le yoga de Jésus est *koinōnia* de même que Présence d'amour parce que pratique. Ainsi, « le mystère de la Trinité doit être vécu, non défini; de même celui de Jésus et de la *koinōnia* ecclésiale »¹⁹⁵. De plus, cette communion et cette charité chrétiennes doivent aller au-delà des croyants et être communion ouverte parce qu'en chaque être humain on doit découvrir « la Présence, cette présence qui est le centre même de son être »¹⁹⁶.

Alors, toute rencontre, dont l'Eucharistie en tant qu' « un manger ensemble » en communion d'amour en présence du Seigneur, devient un être ensemble. La perspective de l'auteur est, ainsi, non duelle et intérieure où le Christ et le prochain doivent être saisis en tant qu'autre soi-même et non pas comme des entités extérieures à soi. En effet, pour ce dernier : « la seule voie réelle (*satyam*) est de reconnaître le mystère fondamental de

¹⁹⁵ LE SAUX, *Intériorité*, p. 291.

¹⁹⁶ LE SAUX, *Intériorité*, p. 291.

Jésus au-delà de tous les *nāma-rūpa*. C'est le mystère de chaque homme qui s'éveille à Dieu »¹⁹⁷.

La correspondance de notre auteur révèle aussi l'importance sinon la centralité du thème de la Présence dans son expérience spirituelle. Il ne faut pas perdre de vue, en ce qui concerne l'idéal de l'*āshram* de Shāntivanam, qu'en effet, « les deux fondateurs de l'*āshram* avaient une intuition claire du but de leur entreprise : rien d'autre que d'être en présence de Dieu. Ceci était pour eux dans le droit fil de la tradition centrale aussi bien du monachisme chrétien que du *sannyāsa* hindou »¹⁹⁸ (1950). Le 24.7.54, lors d'une visite à la maison des Rosariens à Manapparai, il fait le commentaire suivant : « Je parlais de concentrer la vie spirituelle sur Dieu et sur Dieu présent en soi »¹⁹⁹ (lettre à J. Lemarié). Lors d'une retraite à des séminaristes au Séminaire Pontifical de Poona, il souligne le fait que la vie contemplative est « essentielle et exige d'aller au-delà de la pensée dans la présence de Dieu au centre le plus profond de soi-même »²⁰⁰ (lettre à J. Lemarié - 27.5.57).

¹⁹⁷ Voir le texte « Sat - Purusha », de janvier 1973 et inachevé dans LE SAUX, *Intériorité*, p. 299

¹⁹⁸ STUART, *Le bénédictin*, p. 47.

¹⁹⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 82.

²⁰⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 110.

Mis en contact avec la société hindoue locale d'Indore, lors d'une tournée dans le Nord de l'Inde, H. Le Saux est invité à s'adresser à une assemblée de fidèles hindous pendant trois semaines. Il résume son expérience ainsi : « Naturellement, je ne nomme pas le Christ - ce serait tout ruiner - mais je leur prêche la présence de Dieu, l'amour, etc. »²⁰¹ (lettre à Sr Marie-Thérèse Le Saux - 3.7.57). À propos de la question de l'habitation du Verbe dans le Temple, il s'interroge : « Y a-t-il divers degrés dans la présence de Dieu ? » (lettre à Mère Françoise-Thérèse - 7.7.60). Le 29.9.60, il fait, dans une lettre à J. Lemarié, le constat qui suit : « Je viens de découvrir comment Dieu pouvait être présent partout indivisiblement et, en même temps, pouvait être présent différent aux temples de Shiva et dans nos églises »²⁰². Il est à noter qu'il exposera ses idées sur la question dans un long article. C'est probablement le premier jet de l'article « Présence de Dieu - présence à Dieu », dont une partie a été publiée dans *Intériorité* (p. 139-151)²⁰³.

À partir de ses réflexions sur l'Inde et l'Église, il en arrive au constat :

L'Église de l'Inde attend pour naître qu'au fond d'un coeur hindou, le *Purusha* s'éveille Christ ! » c'est-à-dire qu'au fond de l'expérience advaitine jaillisse le réveil au Père. Préparons cela, même incompris. (...)

Un soir, il y a quelques années, assis au bord du Gange, ici, je pensais au Concile, et soudain un rire fou s'empara de moi. Les hommes discutent et décident de Dieu. Mais avant de sur-imposer des soi-disant formes « divines » sur le monde,

²⁰¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 112.

²⁰² STUART, *Le bénédictin*, p. 139.

²⁰³ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 211, note 12.

découvrez donc d'abord la plénitude éblouissante de la Présence !²⁰⁴ (Lettre à Térése Lemoine - 24.10.66).

On notera le souci de notre auteur pour une rencontre en profondeur entre la spiritualité hindoue et l'expérience trinitaire chrétienne mais tout aussi son insistance sur l'importance de l'expérience de la Présence avant toute entreprise de conceptualisation. Le 17.12.68, dans une lettre à sa soeur, Marie-Thérèse Le Saux, il commente sur son texte *Prayer* :

Tu me disais autrefois que *Prayer* t'avait plu. Il a beaucoup de succès ici. Puisse-t-il éveiller les âmes à la vraie prière, celle du silence dans le coeur répétant le nom de Jésus ou celui d'Abba, ou bien encore le OM du silence de l'Esprit. La vie est si belle à travers tout, quand on s'est éveillé au fond du coeur. Et les circonstances de la vie, quelles qu'elles soient, ne sont que la manifestation de l'unique présence. Je suis en train d'écrire un article sur la spiritualité hindoue, spiritualité de la Présence, pour une revue anglaise.²⁰⁵

Concernant un manuel de méditation, il fait le commentaire qui suit :

On me demande des « recettes » pour des exercices spirituels. J'ai répondu, ce dont vous avez besoin, c'est de guru, d'hommes ouverts au-dedans, qui ont le sens de la Présence. Automatiquement, ils trouveront le moyen de communiquer leur expérience à leurs disciples « aware of the Presence » [...] Personnellement, la voie upanishadique me suffit. Par quelque chemin qu'on l'approche, c'est à l'*Awareness* de cette Présence qu'il faut aboutir. Et lorsque cela est senti, alors on est libre et on n'a plus besoin de rien - pas même de Dieu, comme dirait

²⁰⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 193.

²⁰⁵ STUART, *Le bénédictin*, p. 217.

Gñānānanda ! Car Dieu n'est plus à atteindre ni à posséder - Il est mien !²⁰⁶ (Lettre à O. Baumer - 9.11.69).

À sa soeur, Marie-Thérèse Le Saux, il fait part de son observation de la présence de Dieu chez les non-chrétiens : « Si tu savais ce que c'est d'être confronté avec la Présence du Seigneur là où on ne s'y attend pas, chez les non-catholiques, chez les non-chrétiens ! C'est une angoisse à vivre au fond de son âme d'abord »²⁰⁷ (lettre du 11.5.70). Fort de son expérience, il considère l'Avent beaucoup plus comme un éveil que comme une attente. Ainsi pour lui, « Pour vivre l'Avent comme jadis, il faudrait pouvoir échapper à la Présence fulgurante et rêver qu'elle va « venir ». C'est un Eveil et non une « attente » que serait une liturgie de la Nativité dans un contexte indien »²⁰⁸ (lettre à Térése Lemoine - 14.12.70).

Du 6 au 12 octobre 1971, il participe à la conférence internationale sur « Mission et Évangélisation » et collabore à la commission « Évangélisation et Contemplation ». Dans ce sens, il rédige le document « Théologie de la Présence comme une forme d'évangélisation dans le contexte des Religions non Chrétiennes », publié dans le compte rendu officiel. En effet,

²⁰⁶ STUART, *Le bénédictin*, p. 230.

²⁰⁷ STUART, *Le bénédictin*, p. 238.

²⁰⁸ STUART, *Le bénédictin*, p. 247-248.

il y exprime d'une façon convaincante sa certitude que la mission de l'Église est enracinée dans la conscience de la Présence, dans sa propre vie, et dans le fond de tout; et que sa vocation fondamentale est d'éveiller chaque homme à la Présence, quel que soit le contexte culturel et religieux dans lequel Dieu peut l'avoir placé; et que cela est plus important que de « faire des convertis ».²⁰⁹

Écrivant à son disciple Marc, le 8.1.72, il souligne la non-dualité de la relation *guru-disciple* en ces termes : « Mais tu peux aussi bien penser que Shiva te veut seul là-bas, sans même cette forme de sa présence que moi-même je suis »²¹⁰. À propos du séminaire du renouveau de l'Église en Inde à Poona, il écrit à Marc, le 7.4.72 : « Que sera le compte rendu de notre séminaire ? [...] Mais je crois que quelque chose aura passé. Je ne veux pas leur laisser des idées en « souvenir », mais un « sens intérieur nouveau », un sens informulé de la Présence »²¹¹. Dans une lettre à O. Baumer, le 29.4.72, à la suite du cambriolage de son ermitage, il interprète l'incident comme « Un signe de Shiva qu'il faut cesser d'écrire, (...) Et simplement être un *sādhū* muet en la Présence »²¹². Il fait part à Marie-Thérèse Le Saux, le 29.5.72, de sa conviction que

le salut de l'Église et du monde n'est pas dans des circonstances apocalyptiques extraordinaires, il est dans le simple approfondissement du sens de la Présence intime de Dieu. Cela je le sais, et je brûle de la faire savoir, de communiquer cette brûlure intérieure qui vient de la proximité enfin sentie de Dieu. Pas de missions, pas de paroles, pas de formes vues, seulement une présence incoercible, brûlante

²⁰⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 261.

²¹⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 267.

²¹¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 272.

²¹² STUART, *Le bénédictin*, p. 272.

et transformante; et cette communication se fait directement d'esprit à esprit, dans le silence de l'Esprit. La vérité est dans l'humilité et le non-extraordinaire.²¹³

Il est à noter que l'auteur utilise ici des termes précis : « présence intime », « brûlure intérieure » et « proximité sentie de Dieu ». Il parle donc par expérience personnelle : « cela je le sais ».

Ceci confirme notre hypothèse que H. Le Saux comprend le mystère divin comme étant le Mystère de la Présence et ce, à partir de son expérience personnelle. Il en est de même pour notre approche qui part d'une lecture biographique de notre auteur. Par ailleurs, O. Baumer qui rencontra notre auteur entre le 10 et le 12 octobre 1973, dans sa description d'Henri Le Saux, en parle en ces termes : « Toute sa personne et toutes ses activités irradiaient la Présence de Dieu, il était toute transparence au Seigneur »²¹⁴ (lettre d'O. Baumer à l'Abbé de Kergonan, monastère d'origine de H. Le Saux, en 1974).

²¹³ STUART, *Le bénédictin*, p. 274.

²¹⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 321.

Conclusion

Ce parcours nous aura donc permis de présenter, dans un premier temps, la compréhension par Henri Le Saux du Mystère de la Présence tel que vécu et perçu par lui à partir des perspectives judéo-chrétienne et hindoue; les fondements théologiques de cette notion biblique de présence à partir du mystère du Dieu trinitaire et du Dieu incarné; les manifestations particulières de la Présence à partir des perspectives cosmique, historique et anthropologique.

Dans un deuxième temps, nous avons passé en revue les implications théologiques de ce concept de Présence, qui traduit une expérience commune à l'hindouisme et au christianisme, en présentant la « théorie de la Présence » chez H. Le Saux; la Présence en tant que concept-clé de sa théologie et la synthèse qu'il en fait; les implications qui en découlent par rapport à la compréhension du mystère trinitaire comme *Saccidānanda* chrétien; et les conséquences que cette notion implique pour la rencontre et le dialogue interreligieux.

Dans un troisième temps, nous avons découvert la voie de l'expérience spirituelle à partir de l'enseignement de H. Le Saux en présentant les voies d'accès au mystère de la Présence, notamment la vie de prière permettant le passage au silence en vue de l'accueil de la Présence au niveau du lieu secret de l'être : le coeur ou la *guhā*, la vie chrétienne à la lumière de la Présence et ce que cela implique pour l'« être » chrétien et

les chrétiens en tant qu'éveillés à la Présence et témoins de la rencontre, du dialogue et de la résurrection et engagés dans la mission de l'Église au sein d'un ministère de la Présence. Dans un quatrième temps, enfin, nous avons procédé à une récapitulation critique des données du chapitre.

Comme ceux qui sont instruits (*evamvid* : celui qui sait) du mystère de la Présence, les chrétiens savent qu'en chaque humain se trouve le mystère du Fils, de l'Unique, du Christ (voir Mt 25, 31-46). Ils se doivent alors d'en être le signe, l'incarnation, en étant le sacrement de cette transcendance et de cette immanence par la transparence, en leur être, du déploiement de la charité, de l'unité et du désir de dialogue en vérité²¹⁵.

Les chrétiens authentiques ne peuvent, dès lors, se dérober à leur vocation essentielle d'être « fils de la résurrection » (voir Lc 20, 36) et témoins de l'amour du Christ. Ils se doivent d'être signe et transparence du mystère de la Présence. En tant que réceptacles du mystère de l'Esprit, ils doivent être convaincus que leur mission, c'est d'être présents à eux-mêmes, à la Présence et à leurs semblables. Aussi, qu'ils soient cloîtrés s'adonnant à la contemplation, ou activement engagés dans la cité des humains à l'enseignement, aux soins hospitaliers, aux services sociaux ou impliqués dans n'importe

²¹⁵ On se rappellera que, comme la présence silencieuse et agissante, le dialogue en vérité est un signe du témoignage du Mystère de la Présence, présent et commun à tous, en tant que mystère foncier de tous les humains. Il est désir de se rencontrer pour mieux se comprendre et s'aimer de l'intérieur et dans la différence.

quelles autres activités de la communauté, ils se doivent de servir dans l'amour comme Jésus Christ, le grand TÉMOIN, l'a fait.

Ils savent enfin, du fond de leur *guhā* ou crypte non localisable du coeur, qu'ils doivent vivre de cette vie de communion intime avec Dieu. Pour eux, toute relation humaine doit s'inspirer et tendre à faire transparaître le Mystère trinitaire. Ce dernier ne révèle-t-il pas que tous les humains sont UN dans l'unité de l'Esprit et que l'amour de Dieu et du prochain ne sont qu'un seul et même amour ? Au sein de l'indivisible *SACCIDĀNANDA* ne peut-on pas découvrir le Mystère de la Bienheureuse Trinité qui est indivisiblement celui de l'Être et de la Présence d'Amour ?

En effet, Dieu n'est-il pas présent à ce palier même où la conscience (*CIT*) découvre son identité avec l'être (*SAT*) dans la félicité plénière (*ĀNANDA*) que procure l'unique Esprit, en l'unité (*EKATVAM*) et la non-dualité (*A-DVAITA*) du Père et du Fils ?

Se sachant porteurs de ce Mystère, à la fois primordial et ultime, les chrétiens ne peuvent alors que se rendre compte de l'essentiel : aimer Dieu et le prochain comme soi-même et rechercher par le dialogue à s'éveiller ensemble à la Présence au fond de l'être. N'est-ce pas dans ce Mystère d'unité et de communion que tous les humains se saisissent comme essentiellement frères et soeurs parce qu'enfants du même Père, Présence aimante, à la fois non duelle et distincte, au-delà et au fond de tout être comme de tout ce

qui existe ? Cette saisie en profondeur par H. Le Saux de ce Mystère chrétien fondateur d'unité et de communion qu'est la Trinité sera le propos du chapitre 3 de la thèse.

CHAPITRE 3 - LE SACCIDĀNANDA CHRÉTIEN - MYSTÈRE DE LA PRÉSENCE TRINITAIRE SELON HENRI LE SAUX

Introduction

Mettre en lumière la centralité de la Trinité comme mystère chrétien fondateur, telle est la préoccupation principale d'Henri Le Saux dans son oeuvre *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*²¹⁶. La présentation de la pensée théologique de cet auteur quant à sa saisie et à sa contribution par rapport à la compréhension du mystère trinitaire sera le propos de ce chapitre qui aura comme toile de fond ce texte majeur de l'oeuvre théologique de H. Le Saux. On partira de l'hypothèse que H. Le Saux se base sur son expérience spirituelle du *Saccidānanda* et de l'*advaita* (non dualité) pour arriver à son essai théologique sur la Trinité qu'il élabore à partir de catégories nouvelles.

Nous nous sommes volontairement et principalement arrêtés à *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* pour deux raisons. Premièrement, c'est afin de rester fidèle aux méandres de la pensée d'un auteur profond qui y expose sa pensée novatrice et son enseignement. *Sagesse* nous servira ainsi de source principale pour ce chapitre. Deuxièmement, c'est pour éviter tout égarement par rapport aux deux très vastes champs de la spiritualité chrétienne de la Trinité et de la spiritualité hindoue du *Saccidānanda* et,

²¹⁶ Henri LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité*, Paris, Éditions du Centurion, 1965, 301 p., étant l'édition française originale; mais c'est *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Centurion, 1991, 271 p., l'édition révisée par l'auteur, qui sera utilisée.

ainsi, respecter les limites que nous impose le cadre de ce chapitre. Nous n'en appuierons pas moins notre argumentation sur d'autres sources et par les propos et les enseignements qui se trouvent dans d'autres écrits de notre auteur.

La question qui préside et pour ainsi dire guide le déroulement de ce chapitre est la suivante : une rencontre est-elle possible entre ces très profondes traditions spirituelles ? Est-ce possible au niveau de ce qui en constitue leur fondement et leur principe spirituels : le Mystère de la Trinité qui fait place à la distinction au sein de la communion en Dieu pour le christianisme et l'*advaita* ou non-dualité et unité absolues en Dieu pour l'hindouisme ?

Aussi pour cet exposé, nous suivrons le plan suivant. Dans un premier temps, nous présenterons la pensée trinitaire d'Henri Le Saux contenue dans son oeuvre majeure *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* à l'intérieur du premier thème : le *Saccidānanda* védique ou mystère non dual de l'Être selon l'optique de l'auteur. Puis, nous traiterons du mystère chrétien de la Trinité ou le thème de l'unité-altérité en Dieu. Enfin, nous exposerons la contribution personnelle de H. Le Saux dans la compréhension du mystère trinitaire à partir de nouvelles catégories : *Sat* (Être), *Cit* (Conscience d'Être) et *Ānanda* (Joie, Félicité suprême). Ainsi, nous toucherons du doigt la question d'une possible résonance trinitaire chrétienne de l'intuition hindoue du *Saccidānanda* védique.

3.1. Le *Saccidānanda* védique ou le mystère non-duel de l'Être

Si le mystère de l'être en soi ne peut être cerné dans sa totalité, il peut toutefois être approché par une prise de conscience de la réalité en soi en sa pureté originelle (notre être à soi). L'essentiel, c'est de rejoindre le JE fondateur, soi transcendant de la personne au-delà du domaine du phénoménal. D'où l'importance de l'unique question² qui ouvre la voie à l'expérience transformante : « Qui » en soi vit, pense, agit, entend au-delà de l'acte de vivre, de penser, d'agir et d'entendre ? C'est alors seulement que la plongée dans le mystère non duel de l'être devient possible.

Dans cette partie de l'exposé, nous essaierons, dans un premier temps, de présenter *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, l'essai théologique qui livre la pensée trinitaire d'Henri Le Saux. Puis, nous aborderons le dilemme que pose le mystère védique de l'être au christianisme . Ensuite, nous traiterons du paradoxe de la révélation chrétienne face à la grâce de l'Inde. Enfin, nous présenterons l'interpellation advaitine au christianisme.

² Il est à noter qu'Henri Le Saux utilise Śrī Ramana Maharishi comme exemple de l'expérience védique non-duelle de l'être. C'était un sage tamoul, né le 30 décembre 1879 et mort le 14 avril 1950. En 1896, à seize ans, il vécut une expérience exceptionnelle de sa conscience d'être, c'est-à-dire du *je suis* qui *est* qui ne change pas et ne disparaît pas. Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 54-65, (1991), p. 52-62.

3.1.1 Présentation de *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*

Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité, rédigé en 1962 sous le titre *Expérience du Saccidānanda*³, a été publié en 1965. Toutefois, « L'intuition qui s'explicita dans *Sagesse* vint vers 1960 »⁴. C'est l'essai théologique le plus important d'Henri Le Saux. Il est de valeur prophétique car il concerne une des grandes préoccupations théologiques du moment : la rencontre des religions et du christianisme. Le texte adopte l'hypothèse de la théologie de l'accomplissement qui opte pour l'absorption des autres religions par le christianisme. En effet, une de ses préoccupations était de savoir si l'expérience chrétienne allait pouvoir s'exprimer à partir de l'expérience advaitine sans se diluer. Mais il avoue : « Dans *Sagesse*, j'ai essayé une voie méditative dans le cadre de la théologie classique. Le dernier chapitre montre que le problème demeure entier »⁵ (lettre à O. Baumer - 5.12.70). Ainsi, H. Le Saux prendra ses distances par rapport à l'approche d'accomplissement dans la version anglaise révisée.

³ James STUART, *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres*, Paris, Maisonneuve, 1999, p. 154, citant une lettre du 27.2.63 de H. Le Saux à Tèreze Lemoine : « J'ai écrit plus de 100 pages grand format sur « l'expérience du *Saccidānanda* : expérience advaitine et son dépassement trinitaire » (26.2.62). Voir aussi p. 160 : « Il parlait maintenant « de l'hypothèse que le « lecteur moyen » était complètement ignorant de l'Inde, du latin, et de la scolastique ».

⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 249.

⁵ STUART, *Le bénédictin*, p. 246-247.

Saccidānanda. En effet, il suivra plutôt la ligne du pluralisme religieux adoptée par Vatican II⁶.

L'impression de *L'expérience du Saccidānanda* ne se fit pas sans difficultés, ainsi évoquées par l'auteur : « J'ai eu 8 mois de correspondance avec mon éditeur : style, termes techniques, idées, tout y a été épluché page par page. Souvent les notes sont simplement des réponses et justifications de phrases que je me refusais à changer. J'en fus plus d'une fois découragé et prêt à abandonner »⁷. (Lettre à R. Panikkar - 18.5.66).

Le premier texte fut retravaillé en 1973 et publié en 1991 avec un sous-titre modifié à partir de la version corrigée en anglais *Saccidānanda : a Christian Approach to Advaitic Experience*, Delhi, I.S.P.C.K., 1988⁸. Il est à noter que même la deuxième version révisée sera considérée comme dépassée par l'auteur. En effet, pour ce dernier :

⁶ STUART, *Le bénédictin*, p. 241.

⁷ STUART, *Le bénédictin*, p. 178.

⁸ STUART, *Le bénédictin*, p. 252-253. Voir aussi p. 258-259 : « Sagesse ne dit-il pas cela autant que dire se peut ? Je suis actuellement occupé par la traduction anglaise de *Sagesse*. On me la traduit, mais j'ai tout à réviser, même à réécrire et à nouveau il faudra vérifier le style avec un anglais (...) On annonce une nouvelle édition de *Prayer* à Londres. Si les éditeurs étaient généreux, cela remonterait mes finances ». (Lettre du 3.9.71 à sa soeur, soeur Marie-Thérèse Le Saux). À la p. 264, il parle de « l'impossible traduction de *Sagesse* ». Il est à noter que la version française, traduite de cette édition anglaise révisée, s'intitule : *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine* et a été publiée par Le Centurion en 1991.

Sans aucune prétention, on voudrait pouvoir comparer les pages qui suivent avec les plus humbles des balbutiements des tout premiers penseurs chrétiens du monde grec. Elles en ont au moins tous les défauts : manque de netteté, approximation constante, équivalences insuffisamment nuancées, difficultés de langage, importance indue donnée à certains aspects au détriment d'autres points de vue peut-être plus féconds, dangers surtout d'interprétation pastiche et erronée. Puisse le lecteur y trouver aussi en contrepartie quelques-unes des qualités des premières oeuvres chrétiennes : fidélité intangible à l'expérience chrétienne de résurrection, fraîcheur d'un regard neuf sur le mystère révélé, accès à des richesses nouvelles de vie et de pensée, ouverture surtout d'une voie pleine de promesses.⁹

Sagesse fut par ailleurs bien accueillie par les contemplatifs occidentaux. H. Le Saux en fait le constat suivant dans deux lettres à R. Panikkar :

Mon livre *Sagesse* m'a apporté quelques témoignages émouvants de contemplatifs (chrétiens), qui pour la première fois de leur vie ont reconnu leur propre expérience dans l'expérience du Soi que je décris dans les premiers chapitres. J'avais encore aujourd'hui à midi une lettre bouleversante à ce sujet. Même Jean de la Croix, m'écrivait-on, n'avait pu faire comprendre à ce point la nudité intérieure et le passage du « soi » au « Soi » (mots spontanément employés par cette personne malgré l'étonnement qu'ils provoquaient en son intelligence raisonnable). Voici qui en dit long sur la valeur universelle - et donc, chrétienne, *katholikos* - de l'expérience advaitine. Ce qu'il faut avant tout c'est inviter le chrétien à cette expérience.¹⁰ (Lettre du 5.7.66).

Dans la deuxième lettre du 15.7.66, il parle de son double appel et de sa double résistance entre l'Inde advaitine et la Révélation :

On ne peut être écartelé au fond de l'âme comme nous le sommes entre ce double appel - de l'Inde advaitine et de la Révélation - et cette double résistance - de l'Inde

⁹ LE SAUX, *Sagesse* (1965), p. 19.

¹⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 189.

et de l'Église ritualistes, formalistes, intellectualistes - sans en être déchiré même physiquement.

Une autre lettre encore d'Europe me confirme que l'expérience advaitine est sous-jacente à toute vraie mystique, même chrétienne. Toutes ces lettres me disent en un mot ceci : « Votre livre (*Sagesse*) ne m'a rien appris, mais pour la première fois de ma vie, j'ai compris ce qui se passait dans mon âme ».¹¹

Dans *Sagesse*, l'auteur présente d'abord l'essentiel du yoga en tant que technique pour contrôler l'esprit et le maintenir au centre tout en évitant les dangers qu'il peut comporter. Ensuite, il expose la méthode spirituelle de Ramana Maharshi :

Chercher en chaque instant, en chaque acte, qui en vérité est celui qui vit, qui pense, qui agit, d'être attentif à celui qui voit dans l'acte de voir, à celui qui entend dans l'acte d'entendre, etc. il s'agissait de poursuivre sans relâche cette conscience de soi qui se dérobe derrière les phénomènes et événements de la vie psychique, de la découvrir, de la saisir en sa pureté originelle, nue en quelque sorte, avant que rien ne se soit déjà mélangé avec elle. Ainsi saisie, il fallait la retenir de la plus fine pointe de l'esprit, pour l'empêcher de s'échapper à nouveau. C'était en fait s'efforcer d'atteindre à la personne, au soi, au-delà de toutes les manifestations de la nature. Śrī Ramana tenait pour certain que toute investigation ne pouvait manquer de porter des fruits, pourvu qu'elle se poursuivît sans relâche. Le soi phénoménal, le moi poursuivi ainsi jusque dans ses derniers retranchements, disparaîtrait finalement comme par enchantement, à la façon d'un voleur pris sur le fait. Le JE essentiel seul brillerait dans la conscience stabilisée et la remplirait toute.¹²

L'auteur renvoie aussi à l'évangile de Jean où le « Je » évoque le « Je suis » qui renvoie au nom mystérieux de Dieu et ce, pour souligner un aspect important de sa pensée. De là une interrogation de taille : est-ce que ce « Je » est celui du Christ ? Est-il

¹¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 190.

¹² LE SAUX, *Journal*, p. 70.

encore dans la dimension christologique de la pensée chrétienne ? Surtout si pour lui le Christ est le *Sadguru* (maître spirituel par excellence) et que dans la pensée spirituelle hindoue, le *guru* est la personnification du *Brahman* ?

Dans la même ligne, il parle, en 1955, du cœur du Christ dans une perspective hindoue :

Le cœur du Christ cela veut dire simplement la source en laquelle mon cœur jaillit du cœur de Dieu. Méditer sur le Christ, c'est méditer sur l'*āman*, sur mon *aham* (je, moi). Le Christ est tout réellement mon *aham*. Il n'y a pas d'opposition entre le Christ et l'*advaita*, mais l'identité est quelque chose de tellement profond et essentiel, qu'elle ne peut qu'échapper à qui n'a pas plongé au mystère du dedans.¹³

Ce constat provient sans doute de l'expérience mystique de l'auteur à partir du versant hindou de celle-ci. Aussi, pour lui, « Le cœur du Christ est mon cœur et le cœur de Dieu ... l'approfondissement, la plongée de mon *aham* dans l'*aham* du Christ »¹⁴. Peut-on alors parler de la possibilité d'une connaturalité entre le Christ et le mystique en particulier ? Mais peut-on en dire autant quand le cadre de l'expérience mystique se situe en dehors de celui de la foi chrétienne ? Ne pouvons-nous pas penser que notre auteur est en train d'interpréter son expérience mystique « hindoue » en fonction du christianisme ? Tout laisse penser que c'est le cas quand il écrit : « Dans mon retour à la source, il y a un stade

¹³ LE SAUX, *Journal*, p. 141-142.

¹⁴ LE SAUX, *Journal*, p. 138.

auquel ... ma conscience passe par l'état de la conscience du Christ, comme disait saint Paul »¹⁵.

La méthode privilégiée par H. Le Saux est donc celle de son maître spirituel Śrī Ramana Maharshi qui recommandait un unique exercice respiratoire. Selon ce dernier, ce qui importait, c'« était de fixer l'attention sur le souffle successivement inhalé et exhalé. Par elle-même, cette concentration rythme et ralentit automatiquement le mouvement de la respiration. Par concomitance, le flux mental bientôt prend lui-même un rythme plus régulier, se ralentit et permet la concentration intérieure »¹⁶. À partir de l'enseignement de la *Kena Upanishad*, il s'agit de se poser la question fondamentale : « Qui pense ? Qui veut ? Qui agit ? Qui suis-je, moi, l'agissant au-delà de l'acte, le pensant au-delà du penser, le voulant au-delà du vouloir ? »¹⁷.

C'est là la quête principale de notre auteur qui, selon André Gozier, « n'a écrit en somme qu'un seul livre revenant toujours pour décrire, expliciter, libérer la réponse à cette question ultime, la reprenant pour la développer en spirale, repassant sur les mêmes thèmes, mais pour les approfondir sans cesse »¹⁸. C'est donc la purification radicale de

¹⁵ LE SAUX, *Journal*, p. 142.

¹⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 71 et (1991), p. 68.

¹⁷ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 75 et (1991), p. 72.

¹⁸ André GOZIER, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Paris, Centurion, 1989, p. 85.

l'ego qui est recherchée afin que l'humain arrive à entendre résonner au plus profond de son coeur l'appel du « *Je suis* » de « Celui Qui Est »¹⁹.

Aussi pour Henri Le Saux, le problème crucial reste celui de la rencontre de l'*advaita* et du christianisme. Il est en effet d'avis que le christianisme peut répondre au dilemme que représente l'*advaita* aux autres religions. Il pense que le christianisme a la capacité d'intégrer l'*advaita* en le dépassant. En effet, pour lui :

Le christianisme seul est capable de répondre au dilemme que l'*advaita* pose à toutes les religions et à toutes les philosophies. Plutôt, grâce à sa transcendance, il est capable d'intégrer l'*advaita* en le dépassant. Il acceptera l'expérience advaitine en tout ce qu'elle a d'essentiel, il pénétrera au coeur même de cette expérience et s'y fraiera un chemin jusqu'en des profondeurs de mystère que nul jñānī jamais ne put soupçonner.²⁰

La capacité d'intégration de l'*advaita* par le christianisme est, selon H. Le Saux, capitale par rapport à sa prétention de se considérer comme la seule et unique voie de salut. Car

Le christianisme ne saurait être un « autre » sommet , sa voie de salut, une « autre » voie de salut parallèle à la voie védantine. La suprématie du christianisme et celle de l'*advaita* sont exclusives l'une de l'autre. Or en son plan, la vérité de l'*advaita* est inattaquable. Si le christianisme n'était pas capable de l'assumer dans une lumière plus haute, il faudrait en conclure que la vérité de l'*advaita* englobe et dépasse

¹⁹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 86 et (1991), p. 81.

²⁰ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 86 et (1991), p. 82.

celle du christianisme et que le plan où se tient l'*advaita* est transcendant par rapport à celui du christianisme. Il est impossible d'échapper au dilemme.²¹

Cette argumentation semble s'arrêter à la logique du quitte ou double, mais est-ce vraiment le cas dans la réalité de foi ? L'auteur semble vouloir christianiser l'*advaita*, est-ce vraiment possible ? Il est d'avis que l'*advaita* peut devenir chrétien en passant par un processus de mort et de résurrection. Une telle loi est inscrite dans la réalité même du mystère de l'Incarnation en tant que processus d'évolution, de transformation et de renouvellement de l'intérieur du plan de la nature vers celui de la grâce.

Selon l'auteur, il en a été « ainsi de la nature humaine qu'assuma le Seigneur. Ainsi de la personne humaine qui passe en chaque élu à la condition de fils de Dieu. Ainsi de la société humaine qui devient l'Église et le Plérôme »²². Il est à noter que notre auteur n'arrive pas à montrer comment peut se faire cette sublimation de l'*advaita* par le christianisme. On peut se demander si c'est vraiment compatible avec la foi chrétienne ? Cette oeuvre destinée aux chrétiens d'Occident fait preuve néanmoins de beaucoup d'équilibre par rapport à des questions fort délicates et compliquées.

Ainsi en est-il de la question des approches hindoue et chrétienne de l'ascèse ! Selon H. Le Saux, l'ascèse chrétienne reste au niveau superficiel du moi alors que son homologue hindoue vise quelque chose de beaucoup plus intérieur. Elle tend beaucoup

²¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 87 et (1991), p. 83.

²² LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 88 et (1991), p. 83.

plus vers « le point central et originel de l'être, le moi au lieu même de son jaillissement, au moment même de son éveil, avant qu'il ne se soit encore exprimé par le moindre mouvement de l'esprit »²³. Il est contre l'idée reçue en Occident que l'ascèse hindoue soit le lot de privilégiés dépassant ainsi l'appel du commun des chrétiens. L'ascèse védantine vise en somme à dépouiller l'humain de soi et toute ascèse qui n'est pas aussi radicale n'est pas considérée comme sérieuse par cette dernière. Car il s'agit surtout d'arriver à la réalisation qu'il n'est que Dieu et de comprendre « l'expérience de Dieu en la pureté adamantine de son être. La régénération de l'homme doit atteindre le point même de sa création »²⁴. Là encore, notre auteur est dans la perspective hindoue qu'il a néanmoins soin d'interpréter chrétiennement : « En le Christ et par lui seulement l'esseulement de l'*âtman-brahman* pouvait être dépassé et l'*aham* unique au TU de la vérité absolue »²⁵.

La deuxième partie du texte traite de l'expérience trinitaire. Ainsi selon l'interprétation de H. Le Saux à partir de son expérience hindoue du mystère de Dieu, l'Esprit Saint peut être compris dans la perspective advaitine comme l'*advaita* de Dieu et donc comme le mystère de la non-dualité du Père et du Fils. D'où son interrogation sur le mystère de l'Esprit : « N'est-il pas le mystère de la *non-dualité* du Père et du Fils procédant

²³ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 109 et (1991), p. 104.

²⁴ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 109 et (1991), p. 104.

²⁵ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 137 et (1991), p. 128. On notera un changement de termes entre les deux éditions. L'auteur utilise les termes communion et amour mutuel (1991) au lieu de vérité absolue (1965) et ce, dans un souci d'épouser plus la perspective du pluralisme.

du Père et du Fils ensemble, du Père et du Fils en tant que *non-deux*, selon la vue si suggestive de la théologie latine ? »²⁶. Constat intéressant qui peut être un terrain possible de conciliation entre les vues catholique et orthodoxe sur le mystère de l'Esprit. Il est à noter que l'auteur utilise le mystère trinitaire pour essayer un dépassement de l'*advaita* hindou par le mystère de l'Esprit. Ainsi,

Paul le grand Voyant chrétien use du terme *pneuma* (esprit) avec une liberté simplement déconcertante pour nous.[...] L'intuition de Paul s'élance et plane aux sphères du Réel, fort peu soucieuse des arguties et des catégories du monde noétique. Au plus profond de l'esprit de l'homme, il y a l'Esprit de Dieu, par qui est mû l'esprit de l'homme [Rm 8, 14]. Au plus profond de l'intériorité de l'homme, il y a l'intériorité de Dieu, son Esprit, l'Esprit qui enfonce l'homme aux profondeurs mêmes de Dieu [1 Co 2, 10]. Seul en effet l'Esprit est capable de sonder et de révéler l'abîme de l'Être. C'est en lui que se clôt le cycle trinitaire de l'Être, et que s'achève, en Dieu et pour Dieu, la manifestation de son propre mystère.²⁷

Pour l'auteur donc, l'Esprit qui est l'intériorité absolue et le recueillement de Dieu en Dieu peut être accessible à l'Inde habituée à la contemplation de l'Être²⁸. Dans la troisième partie du texte, il décrit ce mystère du *Sat* (l'Être), en tant que mystère le plus intérieur de l'humain, comme étant néanmoins au-delà des créatures. Il est en somme « infiniment transcendant en son immanence même »²⁹. H. Le Saux pense de plus que l'Évangile contient tout le mystère de l'*advaita* : « l'*advaita* n'est pas quelque chose que

²⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 144 et (1991), p. 136.

²⁷ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 145 et (1991), p. 138.

²⁸ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 151 et (1991), p. 143.

²⁹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 230 et (1991), p. 217.

l'Esprit aurait préparé dans le coeur de l'Inde pour être comme surajouté à l'Évangile, lorsque le temps serait venu, il y a dans l'évangile tout l'*advaita* et bien plus que l'*advaita* »³⁰. Mais n'est-on pas dans une perspective d'accomplissement ici et donc de foi chrétienne ? L'auteur le concède volontiers : « Que l'expérience védantique de l'être et du soi s'achève en se dépassant dans l'expérience trinitaire de *Saccidānanda*, le chrétien ne peut que s'en réjouir et en rendre grâce au Seigneur. Cependant il ne peut jamais oublier que cela relève de la foi seule »³¹.

Pour ce dernier, l'Esprit est « personne » se tenant au centre même du coeur de l'être humain. En effet, « si intime est la présence de cet Esprit à son esprit (1 Co 6, 16) » pour le chrétien que ce dernier ne peut le déceler au fond de soi. En effet pour notre auteur là se situe la grandeur de l'expérience chrétienne mais « cela rend impossible à l'homme de la reconnaître à part, de la distinguer, de la délimiter »³². Nous noterons ici un effort d'équilibre car l'auteur est bien conscient que l'Esprit agit bien au-delà des frontières du christianisme.

³⁰ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 257 et (1991), p. 244. Les deux textes diffèrent. Dans l'édition de 1991, il est fait mention de l'*advaita* comme étant déjà dans l'Évangile et le « bien plus que l'*advaita* » du texte de 1965 a disparu.

³¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 258 et (1991), p. 245 qui opte plutôt pour l'expression : « que l'expérience védantique du Soi conduise à l'expérience trinitaire ».

³² LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 265 et (1991), p. 251.

En 1971, il envisage une édition anglaise de *Sagesse* mais se rend compte qu'une simple traduction du texte original ne traduirait plus sa pensée quant à un dialogue authentique entre hindouisme et christianisme. Il se met alors à la tâche pour traduire et remanier son texte français qu'il révisé et réécrit en avouant qu'il l'exprimerait dans un autre langage et que

dans *Sagesse*, j'ai essayé une voie méditative dans le cadre de la théologie classique. Le dernier chapitre montre que le problème demeure entier. Le mieux est encore, je pense, de tenir, même si en tension extrême, ces deux formes d'une unique " foi " jusqu'à ce qu'apparaisse l'aurore. [Lettre à O. Baumer, début décembre 1970].³³

Ne se situant plus dans la perspective théologique inclusiviste (lettre à sa soeur de septembre 1971) et ayant pris acte de la reconnaissance par Vatican II du fait du pluralisme religieux, il avait dès, septembre 1966 (lettre à O. Baumer), le projet de révision de l'édition originale française de 1965. Cette nouvelle édition révisée irait dans le sens du « mûrissement de la pensée chrétienne », car, selon lui, « il faudrait reprendre tout le sujet à partir de l'expérience védantique (de non-dualité) et non comme je l'ai écrit jusqu'ici à partir de la formulation dogmatique du mystère » [lettre à O. Baumer, février 1971]³⁴.

La mise à jour de sa pensée, à la suite de la nouvelle perspective entamée par le Concile, va consister à faire publier une édition anglaise de *Sagesse hindoue, mystique*

³³ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 14.

³⁴ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 14.

chrétienne sous le titre de *Saccidānanda : A Christian Approach to Advaitic Experience*, publié à Delhi, I.S.P.C.K., en 1974, avec un nouveau sous-titre donc et traduite en français par *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*.

Dans cette première édition anglaise, il essaie d'épurer le texte original de son contenu trop occidental et rationnel. Une seconde édition anglaise, retouchée et révisée, verra le jour de la même maison d'édition, I.S.P.C.K., Delhi, en 1984 et une troisième, en 1990. Le texte français de 1991, avec le changement du sous-titre, est donc basé à la fois sur la version originale française de 1965 et sur la mise à jour, faite de 1971 à 1973 pour la version originale anglaise de 1974 et opérée par l'auteur lui-même de même que de la révision effectuée pour la deuxième édition anglaise de 1984. Il élimine, ainsi, toutes les expressions suprématistes de la théologie exclusiviste ayant trait au salut de même que les affirmations inclusivistes quant à son approche par rapport à la dimension non duelle de l'expérience de Dieu.

Par là même, il s'évertue à mettre en lumière l'originalité et l'authenticité de la tradition spirituelle hindoue en utilisant des formes affirmatives et non plus interrogatives pour la présenter. Il tente, par là, de se situer dans la logique de *Ad gentes* 9 qui reconnaît :

tout ce qui se trouve déjà de vérité et de grâce chez les nations [les religions non chrétiennes] comme par une secrète présence de Dieu [...] tout ce qu'on découvre de bon semé dans le coeur et l'âme des hommes ou dans les rites particuliers et les civilisations particulières des peuples.³⁵

De plus, il adopte la position de *Nostra aetate* 2 qui proclame :

Dans l'hindouisme, les hommes scrutent le mystère divin [...] par les efforts pénétrants de la philosophie; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes de la vie ascétique, soit par la méditation profonde, soit par le refuge en Dieu avec amour et confiance.³⁶

C'est ainsi que *Sagesse* peut être qualifiée d'« une oeuvre où *advaita* hindou et Trinité chrétienne cherchaient à s'harmoniser »³⁷. Elle est en somme « un essai d'assomption en expérience chrétienne et trinitaire authentique de l'expérience advaitine la plus pure »³⁸. Il est à noter que H. Le Saux va par la suite dépasser la perspective de *Sagesse* : « Je ne renie pas ce que j'ai écrit dans *Sagesse*, mais je le dirais maintenant dans une autre langue. J'ai écrit cela il y a dix ans, beaucoup trop en « grec » »³⁹ (lettre à Térése Lemoine - 16.1.73). H. Le Saux était en somme à une étape de sa pensée où il

³⁵ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 15.

³⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 15.

³⁷ GOZIER, *Le père Henri Le Saux*, p. 90.

³⁸ Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Les yeux de lumière. Écrits spirituels*. Choix de textes présentés par André GOZIER et Joseph LEMARIÉ, Paris, Centurion, 1979, p. 97 et la nouvelle édition, Paris, O.E.I.L., 1989, p. 94.

³⁹ STUART, *Le bénédictin*, p. 287.

estimait essentiel que la pensée théologique se penche plus sur l'expérience de Dieu faite par Jésus lui-même plutôt que de s'évertuer à jongler avec les concepts.

Dans ce sens, il pensait qu'il n'écrirait plus le livre tel quel parce qu'à l'époque il était encore trop esclave des concepts grecs. C'est pourquoi il ajoutait le 30 janvier 1973, dans une lettre à R. Panikkar : « Toute la thèse de *Sagesse* est dépassée. J'ai hâte qu'il soit fini en anglais, car je suis trop mal à l'aise avec »⁴⁰. Il prendra quand même soin d'écrire le 11 mai 1972 : « Je sais que ce que j'ai enseigné dans *Sagesse* est vrai, même si mal exprimé »⁴¹. Mais le 21 avril 1973, il faisait malgré tout le constat : « *Sagesse* me paraît tellement dépassée ».

Ce qui ressort de l'aventure épistolaire de cette oeuvre somme toute exceptionnelle, c'est qu'elle est le témoin d'une certaine évolution de la position théologique de l'auteur. En effet, ce dernier était conscient qu'il avait une mission : communiquer à l'Église et aux chrétiens le fruit de ses expériences : « La tension entre Védanta et Christianisme est insoluble. J'ai essayé d'en sortir dans *Sagesse*. Le dernier chapitre montre que je n'ai pas pu. Surtout parce que nous tentons, conceptuellement du dehors de juger des expériences »⁴² (lettre à O. Baumer - 23.1.69).

⁴⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 290-291. Voir aussi p. 283 (lettre à R. Panikkar du 18.10.72) : « De toutes les manières, ce n'est que le replâtrage d'un vieux mur. Je ne l'écrirais plus maintenant ».

⁴¹ LE SAUX, *Journal*, p. 425.

⁴² STUART, *Le bénédictin*, p. 218.

Son audace dans l'expression de celles-ci fit que ses manuscrits étaient souvent considérés comme impubliables. Mais cela changea avec la nouvelle attitude adoptée par le Concile Vatican II dans son désir d'ouverture au monde et aux grandes traditions religieuses. C'est ainsi qu'il fut reconnu, par les éditeurs et par l'Église, comme ayant un message à transmettre à un public pouvant l'accueillir et l'apprécier. Il avait su, avec le temps et l'expérience, comment modérer ses propos afin de ne pas heurter la hiérarchie de l'Église et se faire accepter par les éditeurs et ses lecteurs qui étaient essentiellement d'Occident. Enfin, *Sagesse*, selon le théologien orthodoxe O. Clément, « serait un pont entre les spiritualités latine et orthodoxe »⁴³. (Lettre à Mère M. Théophane - 10.7.65).

Sagesse hindoue, mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité, rédigé donc en 1961-1962 par Henri Le Saux et envoyé dès 1962 à l'éditeur à Paris, après de nombreuses révisions, parut à la fin du Concile Vatican II. C'est le premier texte écrit par l'auteur qui fait ainsi figure de pionnier de par cet essai de réflexion théologique sur les points de rencontre et les différences entre hindouisme et christianisme.

C'est un texte capital qui traduit la pensée de l'auteur sur le dialogue interreligieux, réflexions basées sur la tension entre sa foi au Christ et sa conviction de la véracité de l'expérience de l'*advaita* (non-dualité). Il essaie de confronter le christianisme aux catégories de la sagesse hindoue en soulignant que non-dualité et Trinité ne s'excluent pas mais s'interpellent plutôt et sont complémentaires. En effet, selon lui : « l'expérience

⁴³ STUART, *Le bénédictin*, p. 180.

hindoue et l'expérience chrétienne s'approfondissent mutuellement : l'*advaita* simplifie la Trinité; la Trinité dilate l'*advaita* »⁴⁴.

C'est par cette profonde méditation sur un possible dialogue entre hindouisme et christianisme à partir même du fondement et du coeur de leur mystère foncier, *advaita* (non-dualité) et Trinité, que notre auteur peut être perçu comme un novateur. En effet, il est persuadé que l'Inde est porteuse d'un message qui « permettra, entre autres, de nouvelles méditations sur la Trinité »⁴⁵ [lettre à O. Baumer, septembre 1967]. Selon lui, l'Inde a donc un message pour le christianisme quant à des possibilités nouvelles concernant la compréhension en profondeur par ce dernier de son mystère central qu'est la Trinité.

Sagesse peut ainsi être considérée comme une oeuvre de pionnier et d'actualité par rapport à la spiritualité et au dialogue interreligieux. En effet, notre auteur y entame un dialogue profond et personnel, au niveau de la *guhā* (crypte du coeur), entre les traditions spirituelles hindoue et chrétienne, plus particulièrement entre l'*advaita* (non-dualité) et la Trinité, expérience du divin, telle que vécue par les *rishi* ou sages de l'Inde et par Jésus-Christ.

⁴⁴ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 8.

⁴⁵ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 14.

En effet, ce texte a comme source un exposé sur Ramana Maharshi présenté dans le cadre des rencontres oecuméniques organisées, à Rāgpur au début des années 60, dans le but de favoriser le dialogue avec les croyants des autres religions et les humanistes. À la suite de la reconnaissance par Vatican II de la dimension universelle du salut offert à tout humain de bonne volonté, il souligne ainsi la nécessité de prendre conscience du fait du pluralisme religieux et culturel. En effet, selon l'auteur, cela constitue une chance pour la foi chrétienne et pour l'Église de répondre à leur vocation de catholicité et à leur dimension d'universalité tant sur le plan de la réflexion théologique qu'au niveau de la vie mystique de l'humain, ainsi invité au silence et à l'expérience spirituelle. Cette confrontation au pluralisme religieux et culturel, pouvant être perçu comme signes de l'Esprit, relève, donc, d'un défi spirituel porteur de nouvelles perspectives.

L'Église, à la suite de l'Évangile, se voit, dès lors, investie d'une mission fondamentale : promouvoir et favoriser l'éveil de tout être humain à Dieu. Elle doit ainsi « chercher à guider chaque homme, à partir de son milieu concret, vers son éveil authentique, c'est-à-dire vers une conversion (*metanoia*) à la source même de son être »⁴⁶. Ce service de la vérité doit s'effectuer au moyen du dialogue, enraciné dans l'expérience spirituelle, entre humains de fois et de cultures différentes.

⁴⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 23.

Cet échange et cette rencontre au niveau même de la source de tout ce qui existe doivent toujours partir, selon H. Le Saux, du dialogue intérieur vécu dans le silence. Et ce, afin de permettre l'approfondissement mutuel de ceux qui s'y adonnent, les menant au-delà des divergences conceptuelles vers une compréhension plus haute des choses et éventuellement vers une communion supérieure. Dans cette oeuvre, l'auteur nous fait découvrir « le reflet de la méditation d'un homme profondément enraciné dans les traditions intellectuelles et spirituelles de l'Église mais qui, en même temps, est nourri par la sagesse des *Upanishads* et le témoignage existentiel des sages en Inde »⁴⁷.

Il est à noter, toutefois, que cette oeuvre, au dire de H. Le Saux, ne constitue pas une synthèse théologique entre les deux expériences mais bien plutôt une invitation à en faire l'expérience au plan personnel. Elle relève donc, d'un essai qui « n'a pas d'autre ambition que de suggérer une approche *intérieure* aux problèmes théologiques que suscite un tel dialogue »⁴⁸. Elle part d'une expérience vécue et son but est seulement d'ouvrir de nouvelles avenues pour la pensée théologique chrétienne à partir d'approches différentes découlant de la richesse spirituelle des nations en tant que don de l'Esprit.

L'auteur ne propose pas ici de nouveaux *theologoumena* ou énoncés théologiques sur les mystères chrétiens mais essaie plutôt « d'enraciner la théologie dans l'expérience

⁴⁷ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 24.

⁴⁸ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 24.

humaine en profondeur de l'Esprit et en particulier dans l'expérience du Soi »⁴⁹. Il est, en somme, persuadé que toute solution aux problèmes théologiques, découlant du dialogue, doit être recherchée, pas tant au niveau conceptuel mais, beaucoup plus au palier d'une symbiose intérieure à partir de la « crypte du coeur » entre les deux grandes et profondes expériences spirituelles. L'expérience advaitine de la conscience de Soi et l'expérience chrétienne de la Trinité ouvrent, en effet, la voie à l'expérience du *Saccidānanda* chrétien. Elles favorisent ainsi le renouveau de la dimension d'intériorité de la foi tant aux plans ecclésial que personnel.

3.1.2 Le dilemme du christianisme face au mystère védique de l'Être

Pour le christianisme, la foi relève de l'ordre du mystère de la grâce et de la vocation divines. Elle traduit la transcendance même de la religion chrétienne. Cependant, face à l'expérience spirituelle de l'Inde, le christianisme, tout en étant authentique en son ordre, se voit interpellé par le message religieux hindou qui se présente comme ultime. C'est de l'expérience védique de l'*advaita* ou non-dualité qu'il s'agit ici.

Qu'en est-il de cette doctrine védantine⁵⁰ ? Elle a pour fondement l'« Identité Suprême » soutenue par l'affirmation de base de l'identification entre le Soi divin et le soi

⁴⁹ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 25.

⁵⁰ Nous tenons à préciser que nous présenterons les sources scripturaires du terme *Saccidānanda*, en tant que concept forgé tardivement à partir des grandes *Upanishad*, dans la troisième partie du chapitre (voir 3.2).

humain. Elle se résume, en quelque sorte, à quatre grandes paroles ou *Mahāvākya* qui constituent le condensé de l'enseignement central des *Upanishad*. Ces grandes sentences sont : (1) *Prajñānam Brahman* - *Brahma* est la connaissance; (2) *Aham Brahmāsmi* - Je suis *Brahma*; (3) *Tat Tvam Asi* - Tu es cela; et (4) *Ayam Ātman Brahman* - Cet *Ātman* est *Brahma*⁵¹. Il est à noter que le terme *advaita*, aspect très important de l'enseignement du *Vedānta* signifie sans second (*a-dvītya*), c'est-à-dire qui n'a pas d'autre. Il ne veut pas dire monisme, contrairement à la croyance largement répandue hors de l'Inde :

En Occident, écrivait Dom Le Saux, sur la foi non seulement d'essayistes mais aussi d'écrivains de renom, même indiens, on considère très souvent la pensée de l'Inde comme irrémédiablement engagée dans le monisme et le panthéisme, à tel point que son intégration dans une synthèse théologique chrétienne semble absolument hors de propos. Nous regrettons de diverger d'avec ces auteurs, mais la tradition authentique de l'Inde n'est ni moniste ni panthéiste, au sens du moins où ces mots sont entendus actuellement en Occident. Nous ne nions pas pour autant les tendances monistes ou panthéistes sous-jacentes à certains systèmes de l'Inde, ni non plus les déviations franchement monistes et panthéistes de certains auteurs modernes. Simplement, nous demandons que l'on veuille bien juger de la pensée et de l'expérience spirituelle de l'Inde d'après les sources authentiques et les Maîtres et Sages de valeur universellement reconnus.⁵²

Récusant simplement la dualité la doctrine de l'*advaita* permet même une certaine différenciation. En somme, « La pensée hindoue connaît et admet une distinction entre Dieu (*Īshvara* ou *Brahmā*) et l'âme (*jīvātmā* (*sic*)). Cette dualité est en un sens

⁵¹ Voir la *Shuka-Rahasyopanishad*, 30-38; *Brihad-Aranyakopanishad*, I. 1, 2, 4-8 et *Chāndogyopanishad*, 6.8.7.

⁵² UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité (advaita-vāda) et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedānta*, Paris, Dervy-Livres, 1982, p. 21-22, où l'auteur renvoie à *Carmel*, 1965, 2, note 18, p. 120. Voir surtout LE SAUX, *Journal*, p. 329.

irréductible »⁵³. Car « pour le non-dualiste [...], l'un et l'autre, sitôt qu'ils sont manifestés (même si cette manifestation est « éternelle », car ce n'est pas une question de durée, mais de nature), *sont donnés ensemble*, face à face, distincts l'un de l'autre »⁵⁴. Il implique au fait une non-clôture.

Le spécifique de cette approche spirituelle dans son acception authentique se situe au plan de

*deux « réalités » distinctes, deux « personnes » au sens de la psychologie occidentale, un individu humain, réalité « illusoire » comme telle, [...], mais réelle au plan empirique; et , face à lui, *Brahma* ou, plus précisément (puisque'il y a encore distinction et dualité et que *Brahma* n'a pas de vis-à-vis) une manifestation principielle de *Brahma*, qui n'est pas *Brahma* en soi, ou le *Brahma* suprême (*Parabrahma*), mais *Brahmā* ou le Non-suprême (*Aparabrahma*), producteur des êtres, et lui-même « illusoire » au regard du Suprême, dont il est comme le « visage » ou l'apparence.*⁵⁵

Il est à noter que *Brahma* (sans accent) renvoie au *Brahman* non-qualifié (*nirguna*), le mystère de l'Infini divin et sans vis-à-vis qui relève de l'ordre de la Réalité divine en son mystère, libre de toute détermination et de toute limitation. *Brahmā* (avec accent), par contre, renvoie lui, au Producteur des êtres, au *Brahman* qualifié (*saguna*), donc à *Īśvara*, Dieu ou le Seigneur selon l'acception occidentale. En effet, à la suite de Śankara et de sa théorie de *Brahman* - *Īśvara*, c'est-à-dire de « Dieu impersonnel - Dieu personnel » où ce

⁵³ UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité*, p. 57.

⁵⁴ UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité*, p. 58.

⁵⁵ UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité*, p. 54.

dernier intègre l'expérience advaitine la plus radicale dans un dualisme extérieur, H. Le Saux ajoutera ceci :

On peut dire qu'il y a d'une part Dieu dans son *avyakti* (non-manifestation), et de l'autre Dieu dans sa *vyakti*, c'est-à-dire dans sa manifestation. Ne peut-on pas également suggérer que ce que l'Inde appelle *vyakti* (manifestation), *apara Brahman* (Dieu manifesté), *Ishvara* (Seigneur), est très proche de ce que les Juifs appelaient *shekinah*, la présence de Dieu au milieu de son peuple, *Kabod*, *doxa* (gloire), *hokmah*, *sophia* (sagesse), ce qui n'est pas sans rappeler les « énergies divines » de la théologie byzantine [distinguant entre l'essence de Dieu en son mystère et ses énergies au plan de la manifestation].⁵⁶

Cette mise au point, à partir de l'apport d'un autre auteur, est nécessaire afin d'éviter certaines ambiguïtés. En effet, très souvent, nous ne parlons pas des mêmes réalités, d'où certaines incompréhensions et accusations pas toujours fondées contre la pensée spirituelle hindoue et plus particulièrement la doctrine non duelle de l'Identité Suprême. De là aussi la difficulté du dialogue authentique basé sur le respect et la compréhension en profondeur de l'autre et de sa richesse spirituelle, compris comme don de l'Esprit. Nous y reviendrons au chapitre 4 de la thèse.

Dans l'optique de l'*advaita*, l'Infini exclut toute distinction même si la pensée spirituelle hindoue admet, dans la perspective de l'Illusion cosmique, une hiérarchie de degrés dans la manifestation divine de même que la possibilité de *krama-moksha* ou « Délivrance par degrés ». Cependant, à la suite d'une tradition « non humaine »

⁵⁶ Voir Henri LE SAUX, *Intériorité et révélation: essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, p. 219-220.

(*apaurusheya*) et à partir de l'expérience millénaire des sages (*rishi*) confirmée par celle du *jīvanmukta* ou « délivré dans la vie », la doctrine de la non-dualité présente le mystère de l'Identité Suprême, c'est-à-dire qu'*Ātmā* (ou *Ātman*) est *Brahma* (ou *Brahman*), en affirmant que c'est la Réalité ultime :

Aham Brahmāsmi, Je suis *Brahma*. Qui est ce « Je » dans le cas où l'énonciateur est un « délivré dans la vie » ? C'est le vrai Soi (*Ātmā*), puisque *Ātmā* est *Brahma*. Mais, qu'est-ce, plus précisément, que le Soi ? La doctrine de la non-dualité n'identifie pas le Soi à « Dieu » (*Ishvara*), le *Brahmā* qualifié (*saguna*) producteur des êtres, mais au *Brahma* non qualifié (*nirguna*) et suprême (*Parabrahma*), l'Infini ne laissant rien en dehors de Soi (ou plutôt n'ayant ni dehors ni dedans). Cela signifie que le Soi est lui-même « non-qualifié », libre de détermination ou limitation, *y compris de cette première détermination qui est celle de l'Être pur, principe de la manifestation universelle*.⁵⁷

Ce problème du Soi et de sa relation d'identification avec Dieu était l'une de nos interrogations à H. Le Saux au chapitre 2 de la thèse. Ceci étant clarifié, nous ne pouvons que constater la possible confusion que peut provoquer dans notre esprit, accordé à la tradition et à la façon occidentales d'appréhender le mystère divin, une telle doctrine, si profondément complexe, radicale et de si haute facture spirituelle. Car le Soi ou *Ātmā*, au-delà de toute perception, conception ou expérience impliquant la dualité de sujet et d'objet, est

au-delà de toute existence et de toute essence, au-delà même de l'Être pur [...] et donc de l'Unité qui lui est coextensive, en un mot au-delà de Dieu (*Īśvara* ou

⁵⁷ UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité*, p. 55.

Brahmā [...], car là réside en quelque sorte la spécificité de l'esprit de l'Orient non dualiste, qu'il est si malaisé à un Occidental d'apprécier correctement.⁵⁸

La difficulté est d'autant plus grande que Dieu (*Īśvara*) et l'âme (*jīvātmā*) en tant que réalités manifestées, même à des degrés diverses et de nature éternelle, et données ensemble, relèvent de l'ordre de l'illusion de la dualité. Une telle illusion procède de l'ignorance (*avidyā*) de la Connaissance suprême de l'Identité, au niveau de la Réalité du « Non-Être » (*Parabrahma*), de *Aham Brahmāsmi* - Je suis *Brahma*. Sans cela, « l'âme apparaît comme « illusoire » et, du même coup, Dieu qui la produit (*Īśvara* ou *Brahmā*) »⁵⁹.

C'est ainsi que l'*advaita*, de plus, ramène tout à l'ordre du relatif. En effet,

au nom de cette expérience, sages et mystiques hindous affirment à l'envie la relativité foncière de tout ce qui est accessible aux sens et à la pensée de l'homme. Sous un tel jugement sont incluses - sans exception - non seulement les vérités que l'homme peut découvrir par son intellect, mais aussi celles qu'il dit avoir reçues directement de Dieu par voie de révélation.⁶⁰

Cet enseignement ne fait donc place à aucune compromission. Sont ainsi relativisés non seulement les sens et la pensée, les vérités de la raison comme les révélations reçues de Dieu, mais sont aussi entraînées dans la vague de cette sévère dévaluation croyances, rites et institutions !

⁵⁸ UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité*, p. 56.

⁵⁹ UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité*, p. 58.

⁶⁰ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 80, (1991), p. 76.

Comme telle l'Église, avec ses textes sacrés, ses dogmes, sa doctrine, ses institutions, ses cultes, ses conceptualisations, se voit tout aussi ramenée au niveau de signes relatifs et phénoménaux. Car la vérité finale, qui ne peut être saisie que par l'expérience, est non-dualité ou *advaita*. Cependant pour ceux et celles qui vivent encore au plan de la dualité entre la personne humaine, le monde et Dieu, les manifestations extérieures que sont les rites et les dogmes sont acceptables et mêmes nécessaires.

Mais celles-ci ne relèvent pas de l'ordre supérieur de la réalité, car

le monde est réel, pour l'ignorant comme pour celui qui sait. Pour l'ignorant, le Réel se mesure au monde, mais pour celui qui sait le Réel est sans limite et est le substrat du monde » [...] pour l'ignorant, le « je » se confond avec le corps, mais celui qui sait, sait qu'au-dedans même du corps, le Je illimité brille dans sa splendeur.

(d'après *Ulladu-narpadu*, 18,17).⁶¹

Toutefois, les sages de l'Inde, selon H. Le Saux, ne prétendent pas que Dieu, le monde et le moi sont une monade. Ils refusent d'entrer dans le jeu conceptuel de l'interprétation absolue qui est de l'ordre du dualisme. Leur intuition profonde est que l'être est « non-deux » ou *advaita*. Il y a donc refus d'absolutiser ce qui relève de l'ordre du conceptuel et du phénoménal. De même, les révélations extérieures sont relativisées en tant que telles. C'est surtout l'expérience en profondeur de la conscience de soi qui est encouragée et valorisée. Ce qui est essentiellement recherché, c'est la libération totale des noeuds du

⁶¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 81, (1991), p. 77, note 2.

coeur, de la pensée, de l'activisme et des conditionnements de tous genres en vue de la Délivrance spirituelle (*Moksha* qui n'est pas le salut selon la perspective chrétienne) et de la Réalisation intégrale de l' *Advaita-Ekatvam* (non-dualité et unité).

Cette saisie par le *Vedānta* du mystère non-duel de l'être constitue, au fait, un défi et certainement un très sérieux dilemme pour le christianisme. Doit-il se situer au niveau du multiple et du relatif ou sacrifier son originalité et opter pour la voie décapante de la purification, de l'intériorisation et de l'expérience de l'Absolu ? En somme, pour le védantin, le fait même de proclamer la transcendance et le mystère inaccessible de Dieu⁶² relève de l'ordre des formulations relatives et situées. Car de Dieu, il n'y a de connaissance que par l'expérience profonde du Soi en soi.

Pour l'advaitin, l'effort de l'être humain pour penser et dire Dieu ne peut être que relatif. Seul l'Être de la révélation primordiale, du « Je suis Celui qui suis » est absolu. Même le désir d'établir une communication avec Dieu relève du domaine de la raison et du savoir. La raison raisonnante et le discours sur Dieu ne font que tendre et pointer vers le savoir et le salut. Ils sont relatifs et ne sont, ainsi, pas la connaissance du mystère en soi.

⁶² On se rappellera que pour Juifs, Chrétiens et Musulmans, le livre, les révélations extérieures, la transcendance et le mystère inaccessible de Dieu sont d'une importance fondamentale pour la croyance et la pratique religieuses.

Alors, si les révélations divines, doctrines, lois, rituels, formulations n'ont qu'une valeur indicative et doivent être dépassés, une rencontre entre le christianisme et l'*advaita* est-elle possible ? Le christianisme peut-il répondre au défi que lui lance l'*advaita* ? Peut-il intégrer l'*advaita* ? Un dépassement de cette découverte spirituelle védique est-il possible ?

3.1.3 La grâce de l'Inde et le paradoxe de la révélation chrétienne

Henri Le Saux pense que si l'on part du terrain de la foi une rencontre est possible entre la mystique hindoue et le mystère chrétien. Car ni la foi chrétienne ni l'*advaita* n'absolutise la raison. Cependant, il faut accepter de dépasser la conceptualisation théologique et ses prétentions absolutistes. Parmi les prétentions absolutistes chrétiennes, H. Le Saux souligne entre autres celles de se comprendre comme le message ultime de Dieu à l'humain; comme la Parole finale du mystère même de Dieu et comme la seule et unique voie du salut. Force est pourtant de constater qu'en leurs plans respectifs, et le christianisme et l'expérience védique de l'*advaita* relèvent d'une vérité transcendante. Toute idée de suprématie n'est pas de mise ici. C'est plutôt vers la complémentarité que doit s'orienter notre réflexion.

Le message chrétien part d'une expérience historique de base : l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus Christ. Il se situe résolument dans l'axe de l'espace-temps historique. Il fait place à la grâce de Dieu qui fait passer du statut de pécheur à la

condition d'enfants de Dieu. Aussi la révélation chrétienne se dévoile comme don gratuit relevant de l'amour libre et libérant de Dieu. La grâce se répand, au-dedans, du coeur de Dieu à celui de l'humain, comme au-dehors, à travers la communauté croyante, l'audition et la libre acceptation de la Parole de Dieu de même que la réception de la foi et les sacrements de l'Église.

La grâce de l'Inde est, elle, essentiellement contemplation et adoration du Créateur dans ses manifestations phénoménales : la nature, l'être humain, le coeur de l'humain et la source de son être. Au coeur même de l'hindouisme⁶³ et, plus particulièrement du *Vedānta*, se situe l'*advaita*, qui est le dépassement et l'intégration du mythe.

Le *Vedānta*⁶⁴ va, au fait, utiliser le mythe pour mener l'humain à son mystère le plus foncier au sein même de sa conscience. C'est la poussée extrême vers l'intériorisation et le silence intérieur au-delà de toute manifestation sous formes de liturgie, de service, de louange ou de prière. C'est la plongée dans l'expérience des profondeurs.

⁶³ Il est à noter que le terme hindouisme n'est qu'une construction européenne. Les Hindous renvoient à leur religion comme le *sanātana dharma*, c'est-à-dire la « loi ou religion sans origine et sans fin ».

⁶⁴ Le *Vedānta*, c'est la fin des *Veda* (ou livres sacrés de l'Inde). C'est un des six systèmes (*darshana*) ou parties philosophiques des *Veda*.

On est ici rendu aux antipodes de la conceptualisation et des catégories judéo-chrétiennes. Pour les *rishi* (les voyants) de l'Inde, l'*Ātman-brahman*⁶⁵ constitue l'origine et l'être de tout. *Ātman* renvoie au fond ultime dans le cosmos et dans l'être humain. Il implique l'âme en sa nature foncière. Il est le principe fondateur des facultés intellectuelles et sensorielles mais s'en distingue toutefois. C'est par la reconnaissance de sa transcendance que débute l'expérience libératrice. Cette expérience existentielle où l'on est en harmonie, accordé à soi-même s'appelle *anubhava*. C'est alors que l'on se rend compte qu'on est et ce qu'on est. Le *jīva-ātman* traduit l'*ātman* de l'individu alors que le *paramātman*, le Soi Suprême désigne le principe fondateur de la vie universelle. L'intuition fondamentale des *Upanishad*, en tant qu'enseignements ou correspondances chargées de mystère, est qu'il n'y a pas de dualité (ou *advaita*) entre le principe de la vie personnelle (*Ātman*) et celui de la vie universelle (*Brahman*). Ce dernier concerne le principe absolu qui préside à toute manifestation de l'être et de la vie. Subsistant en soi, il est toutefois indépendant de ces manifestations.

Ce mystère de la Réalité Ultime se situe au-delà des plans du signe et de la manifestation, du savoir et de la matérialité, de la raison (*logos*) et de la nécessité des lois de la nature (*anankē*). Mais s'il transcende tout, il est aussi immanent à tout. On est à un niveau où temps et histoire sont immatériels. Car tout est de l'ordre du signe qui ouvre l'horizon et mène vers le mystère le plus profond de la vie et de l'être. Il n'y a pas ici de

⁶⁵ Voir Jean FILLIOZAT, « Advaita », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1985, Vol. 1, p. 280-281.

libre et gracieuse intervention de Dieu dans l'histoire et le temps comme l'ont expérimenté le judaïsme et le christianisme.

Ce dernier va poser Dieu comme l'au-delà de la raison humaine, comme Amour libre de toute loi. Il va le reconnaître dans Jésus Christ comme le *Logos*, le Verbe plein de grâce et de vérité (Jn 1,14) et le Fils unique (Jn 1,12) du Père. Avec le christianisme, en effet, une intégration de l'ordre cosmique de *l'anankē* et de l'ordre mosaïque de la loi s'effectue dans la révélation du commandement nouveau de l'amour (Jn 13, 34). Aussi, pour H. Le Saux ces deux ordres, le cosmique des religions non révélées et l'historique des religions du Livre, ne sont pas en contradiction ou en opposition. En effet, « l'Alliance cosmique et la révélation du Christ ne s'opposent pas mutuellement. Ce sont plutôt deux étapes successives, la première préparant la voie à la seconde »⁶⁶. La perspective de l'auteur est, donc, que les religions cosmiques et les religions monothéistes s'inscrivent dans le registre de la succession et de la complémentarité. Cette différence, en elle-même, implique que toute prétention à la supériorité sur le plan spirituel serait insensée.

Toutefois, le fait chrétien est inédit. Car le mystère de l'Incarnation de Dieu dans la réalité humaine reste un événement tout à fait exceptionnel⁶⁷. Dans la gratuité d'un libre don, Dieu se fait humain par amour au-delà de la loi, de la nécessité et même de la liberté.

⁶⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 99, (1991), p. 94.

⁶⁷ S'il est un passage de Nouveau Testament qui traduit cette « folie scandaleuse » de Dieu, c'est bien l'émouvante hymne de la kénose dans Phi 2, 6-11.

C'est l'étonnant paradoxe de la révélation chrétienne : Dieu, par amour, s'offre librement et gracieusement en épousant la condition humaine. Il accepte d'entrer dans la lourde réalité de l'ambiguïté et de l'épaisseur humaines. Il portera d'ailleurs cette lourdeur jusqu'au refus de l'amour que représente la croix.

De plus, l'Incarnation révèle à l'humain le mystère profond de son être découlant de cet amour incompréhensible de Dieu. Car cette union de la nature humaine avec l'Être divin dans le Christ est rachat et salut. C'est l'Eucharistie qui signifie cela. Comme mémoire de la Passion, de l'Incarnation et de la Création, « elle est le signe que tous les mouvements de l'univers et toutes les démarches de la pensée et du vouloir des hommes se dirigent vers l'offrande ultime à la fin des temps, lorsque le Christ présentera toutes choses au Père (1 Co 15, 24) »⁶⁸.

Le mystère de l'Eucharistie, comme source et sommet de la vie chrétienne, en plus d'être signe, renvoie à la condition eschatologique de tout l'univers. L'Eucharistie a, en effet, une valeur performative dans le sens qu'elle accomplit ce qu'elle signifie. Comme tous les sacrements, elle est porteuse de la grâce divine. De plus, on peut dire avec H. Le Saux que

selon la foi chrétienne, toutes les voies spirituelles que suivent les hommes sont intégrées et trouvent leur achèvement dans le Christ qui est la Voie. Dans l'expérience du Christ, toutes les expériences spirituelles sont assumées et

⁶⁸ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 101, (1991), p. 95-96.

transfigurées; dans le culte chrétien, toutes les formes du culte cosmique trouvent leur accomplissement.⁶⁹

Mais ne doit-on pas toujours se rappeler que l'Eucharistie est un mystère de foi ? Nous ne la possédons pas. Elle est don de l'Esprit qui souffle aussi ailleurs quand et où Il veut. Le christianisme ne peut donc pas prétendre à un absolutisme et à une supériorité spirituels et religieux. Car il ne contient pas toutes les autres spiritualités.

Il est, cependant, en son ordre d'une unique et authentique facture spirituelle, car « le sacrifice chrétien, en particulier, authentifie tout ce qu'il y eut de pur et de sincère dans les sacrifices qui l'ont précédé »⁷⁰. Par ce fait, le culte chrétien est, selon H. Le Saux, en continuité mystérieuse avec la religion cosmique et la religion chrétienne est donc complémentaire des autres expériences religieuses. Au contraire d'une attitude suprématiste, le christianisme a le devoir de se laisser interpeller par d'autres religions.

3.1.4 L'interpellation advaitine

Le christianisme se présente comme étant essentiellement le mystère de la rencontre et du dialogue entre le divin et l'humain, du « face à face » entre Dieu et l'être

⁶⁹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 102, (1991), p 96. On notera que l'auteur se situe ici dans la perspective inclusiviste qu'il dépassera par ailleurs.

⁷⁰ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 96.

humain. Pour l'*advaita*, ni le dialogue et encore moins le « face à face » entre la divinité et la créature ne font sens. Pour le sage⁷¹, qui est riche d'une expérience vécue, tout cela n'est que symbolique quoique nécessaire au plan de la manifestation et du phénoménal. Seul compte, pour lui, le passage au Réel en soi, où le « je », le « tu » et le « il » sont insignifiants. Car à ce haut palier de la connaissance spirituelle, plus aucune distinction n'est possible. Il n'est alors qu'une évidence : celle du non-deux ou de l'*advaita*.

Même si les chrétiens sont conscients de la présence de Dieu au centre même de leur être, même s'ils savent que Dieu est présent en toutes choses, il leur faut pourtant aller plus à l'intérieur de soi, des êtres et des choses pour découvrir cette présence de Dieu. Ceci est d'autant plus nécessaire pour qu'ils se découvrent en face à face avec Dieu et pour qu'ils se comprennent comme un « je » qui peut s'adresser, comme Jésus le Fils, au Dieu-Père comme à un « Tu » grâce à la présence de l'Esprit en eux.

C'est à ce niveau de conscience que les chrétiens peuvent comprendre en profondeur que l'Évangile est un appel subversif à la mort à soi-même, au renoncement, à l'arrachement et à la sortie de son égocentrisme pour suivre Jésus Christ et se donner au prochain. Si l'ascèse chrétienne s'occupe du moi et de la pensée, cela reste encore au

⁷¹ Le vrai sage (ou *jñānī*) pour l'Inde est « celui qui sait » après avoir vécu une expérience du Réel en soi. Sa connaissance dépasse le savoir intellectuel. Même s'il est accordé (*in tune with*) au fait que le mystère du Réel est essentiellement de l'ordre du non-deux, il ne méprisera pas pour autant la *bhakti* ou dévotion amoureuse sous forme de prières, d'adoration et de service des autres. Ceci est, cependant, pour lui signe que l'âme est encore ancrée au niveau de la manifestation.

plan de l'extériorité pour l'ascèse védantine. Car « le point que vise l'ascèse védantine est beaucoup plus intérieur; ce n'est rien de moins que le *moi* concret au lieu même de son origine, au moment même de son éveil, avant qu'il n'ait commencé à s'exprimer »⁷².

Selon H. Le Saux, loin d'être une ascèse, que l'Occidental pourrait croire impossible, cet exercice de purification radicale vise au dépouillement intérieur de l'humain à un point tel qu'il ne peut que se placer au-delà de toute image et de tout concept. Ce qui est recherché, c'est la plongée dans l'expérience du vide de la créature, de la conscience de soi par l'être humain qui s'achève dans la découverte absolue que seul Dieu est. C'est là que se situe, par ailleurs, l'origine même de la création et que sont rendues possibles l'union avec Dieu et le salut.

Les chrétiens, au contact de l'interpellation advaitine, doivent se rendre à l'évidence que gestes rituels, pensées, paroles et sentiments et même religions ne sont que de l'ordre relatif du signe. Car l'Absolu ne se laisse jamais saisir et contenir par quoi que ce soit. Il est au fond des choses et des êtres. Il est ce *Je Suis* (ou *Aham*) éternel car « au centre de la crypte du coeur, il n'est que le *Brahman*, unique et solitaire »⁷³.

C'est à cette vérité profonde que tend le message central de l'*advaita* qui peut être considéré comme la découverte spirituelle la plus profonde avant la révélation trinitaire.

⁷² LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 109, (1991), p. 104.

⁷³ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 111, (1991), p. 106.

En effet, l'intuition des *rishi* (voyants) védiques, c'est que l'être humain doit chercher à atteindre la conscience de soi au niveau le plus intérieur de son être où il peut se saisir en vérité comme image de Dieu. C'est là que se trouve le défi unique de l'*advaita* au christianisme.

Il est à la fois appel et interpellation à l'intériorisation, à une entrée en soi, au plus profond du sanctuaire de l'âme, au palier du cœur où l'on prend conscience de l'Être en soi en prenant conscience de soi. Car c'est à partir de l'éveil à soi qu'on s'éveille à Dieu⁷⁴. On notera avec intérêt qu'Henri Le Saux a ainsi esquissé une voie possible vers l'expérience spirituelle à partir de l'intuition védique de l'*advaita* et qui a pour fondement le mystère de la Présence. Tel a été le propos de notre chapitre 2. C'est à cette tâche que l'*advaita* appelle l'Église devenue trop lourdement institutionnalisée et honteusement divisée et parfois, quasiment en contradiction avec l'Évangile.

En effet, l'Église ne doit-elle pas initier plus profondément les chrétiens au sens du mystère et de l'intériorisation plutôt que de penser à l'exercice du pouvoir et de l'idéologie unitaire ? Ne doit-elle pas inviter les chrétiens à sortir du niveau superficiel de conscience dans lequel ils se complaisent souvent ? Ne doit-elle pas dépasser son héritage ritualiste et légaliste venant du judaïsme ? Ne doit-elle pas se départir de son intellectualisme hellénique et de son juridisme romain ?

⁷⁴ Voir son texte *Éveil à soi, éveil à Dieu*, publié en 1971, qui est la traduction française (1969) de son oeuvre originale *Prayer*, parue à Delhi en 1967.

L'expérience advaitine est ainsi comme un appel de l'Esprit à l'Église⁷⁵ pour qu'elle fasse son examen de conscience. Est-elle simplement une institution humaine avec ses compromissions ou est-elle la servante de l'Évangile qui est interpellation à la conversion et à la contemplation et invitation à se laisser saisir de l'intérieur par le mystère de la Présence ? Les chrétiens sont de même interpellés par l'*advaita* à entrer dans l'expérience des profondeurs de la conscience de soi et à se laisser ainsi habiter par la Présence. Elle est de plus appel pour une vie ancrée en profondeur dans le mystère de la Présence.

Après avoir découvert la spécificité du mystère védique non-duel de l'être, telle que présentée par Henri Le Saux, et accueilli ses interrogations face au christianisme, passons maintenant en revue l'originalité du mystère trinitaire chrétien selon la perspective de notre auteur.

3.2. La Trinité ou le mystère de l'unité et de l'altérité en Dieu

Un des traits caractéristiques du christianisme, c'est la complémentarité entre l'unité et l'altérité en Dieu. Le mystère chrétien qui spécifie cela est celui de la Trinité. C'est toutefois l'expérience unique de Jésus Christ qui traduit mieux cette réalité centrale de la foi chrétienne. En effet, en Jésus le Fils se dévoile l'expérience inédite de non-dualité

⁷⁵ Henri Le Saux prend le soin de souligner que l'Église ne doit pas être que spirituelle, sans rites, dogmes et institutions. Car elle a le devoir d'être *koinōnia* et *agapē* et elle est signe du " Déjà là " et du " Pas encore " théologiques, c'est-à-dire tension entre la réalité présente et l'*eschaton*. Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 117, note 28 et (1991), p. 111, note 13.

entre le fait de l'unité et celui de l'altérité avec le Père : « Croyez-moi, je suis dans le Père et le Père est en moi »⁷⁶. Par ailleurs est aussi mise en lumière, ici, l'idée de communion qui découle de l'amour réciproque du Père et du Fils. Pour comprendre cette expérience essentielle de Jésus, qui est fondamentale pour le christianisme, il faut un présupposé de foi, donc une ouverture à la transcendance.

Il est à noter que pour cette partie du chapitre, nous restons dans la pensée d'Henri Le Saux à partir de sa connaissance du mystère trinitaire héritée de sa tradition ecclésiale occidentale. Dans cette étape de notre cheminement, nous passerons en revue, d'abord, le coeur du mystère chrétien : l'*Abba-Pater*. Puis, nous essaierons de comprendre l'Esprit comme la non-dualité essentielle de Dieu. Ensuite, nous présenterons le Fils comme le mystère de l'unité-altérité du Père. De là, nous aborderons l'incompréhensibilité du mystère trinitaire, où le non-deux (*advaita*) implique à la fois l'altérité et l'unité. Enfin, en résumé, nous tenterons d'appréhender la Trinité et en conséquence, le christianisme comme révélation de l'*agapē-koinōnia* et comme interpellation pour les chrétiens.

⁷⁶ Voir Jn 14,11; aussi Jn 17,22 : « [...] qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux comme toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite et qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé ». Ce qui ressort de cette prière de Jésus, c'est l'unité dans la communion d'amour qui fait place à l'altérité. Voir aussi Jn 10, 30 : « Moi et le Père nous sommes un ».

3.2.1 Le coeur du mystère chrétien : *Abba-Pater*⁷⁷

Même si Jésus affirme l'unité entre Dieu, le Père et lui, le Fils, il pose tout autant l'altérité. Même s'il opère par et en Dieu, sa mission est toutefois de révéler le Père, de montrer Son amour et de proclamer le Royaume de Dieu. Cependant, le Père, avec qui il est si intimement lié, demeure l'Autre quoique, paradoxalement, Jésus ait cette conscience vive qu'il est du Père, qu'il vient de Lui et qu'il va vers Lui.

Pour Jésus, en effet, Dieu, c'est l'*Abba-Pater*. Même si Jésus se révèle par le nom mosaïque de Dieu, le « *Je Suis* » (voir Jn 8, 24.28; 13, 19), il n'en renvoie pas moins à Dieu comme l'*Abba*, Père (voir Rm 8, 15; Ga 4, 6). Ce terme est privilégié chez Jésus, il constitue sa prière centrale et la prière essentielle des chrétiens. Il est fondamental parce qu'il traduit à la fois la prière de Jésus comme sa relation à Dieu. De plus, il est le coeur même du mystère chrétien qui se donne à comprendre comme un mystère relationnel tissé dans la relation de paternité et de filialité d'un JE face à un TU. C'est une relation de communion et d'amour qui ne peut se vivre qu'à partir de l'altérité et l'unité.

C'est en cela aussi, que Dieu se révèle comme le mystère de proximité et de distance, d'immanence et de transcendance. C'est un Dieu-Père tout autre mais tout

⁷⁷ Le christianisme à la suite de Jésus comprend Dieu le Père comme le Tout Autre. Il est ce *Tu* (ce mystère qui pose l'altérité) avec qui Jésus est en relation. Il y a une différence entre Dieu, le Père en son Mystère, et le Fils, Jésus incarné dans la condition humaine. Cependant, le lien entre les deux est très intime et mystérieux.

proche en face à face⁷⁸ avec l'être humain en Jésus, le Fils. Pour Henri le Saux, c'est dans ce face à face de Jésus qui est aussi « Un » avec Dieu que l'expérience de Jésus englobe et dépasse l'expérience védantine. Car avec Jésus on a à la fois le niveau en profondeur de conscience filiale en Dieu et le plan de la nature divine (de son état d'être en Dieu). L'expérience de Jésus se donne comme inédite, car elle dévoile l'être comme communion à partir du mystère même de Dieu compris comme trinitaire :

Celui-là seul qui procède du Père aux origines mêmes de l'Être pouvait nous dire que l'être n'est pas pure monade, mais communion. Seul il pouvait témoigner que l'Être est le mystère, qui dépasse toute analyse rationnelle, que le Père engendre le Fils et que le Fils naît du Père dans l'unité indivisible de l'Esprit-Saint.⁷⁹

Ce qui est à noter ici, c'est que dans sa structure même l'expérience de Jésus est trinitaire. Elle pose l'être comme communion et comme mystère d'unité à l'image même des relations en Dieu. Elle souligne, de plus, un enfantement du divin dans l'être qui constitue le dépassement chrétien en regard de l'expérience védique. En effet, en Jésus se trouve réunis le niveau profond d'une conscience filiale en Dieu et le plan de l'être en Dieu. En ceci, son expérience a une valeur englobante et dépasse donc l'expérience védantine.

⁷⁸ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 129, (1991), p. 121-122.

⁷⁹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 131, (1991), p. 123-124.

Mais on se gardera bien de comparer deux expériences qui sont différentes sur le plan doctrinal entre autres. Toutefois, l'expérience chrétienne pose et comprend Dieu non comme monade close et encore moins comme dualité, mais comme « cette gloire [qui] est à la fois communion et unité indivise; [...], en un échange éternel dans la non-dualité de l'Esprit au coeur de l'Être »⁸⁰. Au fait, l'expérience de Jésus apporte un éclairage nouveau sur Dieu comme mystère trinitaire et non duel de l'Être. Ceci revient à dire que le christianisme comprend le mystère de Dieu comme celui qui implique ensemble l'unité et l'altérité. C'est dans ce mystère de Dieu que prend racine celui de l'être humain. Ce mystère de liberté, de gratuité, de grâce et d'amour peut être identifié à la réalité divine de l'Esprit.

3.2.2 L'Esprit : la non-dualité essentielle de Dieu

Pour Henri Le Saux, l'Esprit renvoie au mystère de la grâce agissante qui peut se percevoir du dehors et au mystère le plus intérieur de l'être humain. Révéléteur du divin caché, il implique le côté le plus secret, le mystère le plus intime de Dieu et de la personne humaine⁸¹.

⁸⁰ Voir LE SAUX, *Sagesse* (1965), p. 132, (1991), p. 124, où l'auteur part du Prologue de Saint Jean et de la prière de Jésus (Jn 17) pour présenter le mystère du Père et du Fils comme celui de la communion dans l'unité et l'indivision de l'Esprit.

⁸¹ LE SAUX, *Intériorité*, p. 231 : « L'Esprit est le mystère même de la grâce qui m'enveloppe, [...] mystère qui vient à moi du plus intime de mon être, de ma *guhā* ».

Il est ce fond qui dévoile l'être à lui-même. Mystère de la « personne impersonnelle » en Dieu, l'Esprit, en qui notre ego trouve sa source et sa fin, est au fait le fond même de l'identité de l'être humain. En effet,

l'Esprit, la mystérieuse Personne impersonnelle, en qui mon ego se perd. Accepter la réalité, c'est-à-dire que mon ego est immergé en l'Esprit! [...] Il est faux de dire TU à l'Esprit, car l'Esprit n'est pas autre que moi. L'*aham* [Je] qui s'élèvera en moi sera l'*aham* du Fils. Et le dialogue s'échangera - s'échange éternellement - réciproquement entre le Fils et le Père.⁸²

Cette identité, toutefois, ne trouve sa plénitude que dans celle du Fils. Mais ce dernier ne comprend sa raison d'être qu'en dialogue avec le Père. Ainsi, nous ne sommes fils et filles de Dieu que dans le Fils et en dialogue comme Lui avec le Père, car « Dès là que l'homme est esprit, Dieu est - atteignable, rejoignable - au fond de lui. Il suffit à l'homme de se retourner sur lui-même, de remonter à son propre Soi, pour trouver Dieu au centre même de ce Soi »⁸³.

C'est donc dans le mystère de l'Esprit que la rencontre essentielle entre Dieu et sa créature se déroule au moment même où l'humain prend conscience de la Présence divine au plus profond de lui-même. C'est à cet instant d'éveil, en soi de soi à soi, que se produisent, selon H. Le Saux, la rencontre et la participation de l'humain à celles se déroulant en Dieu entre le Père et l'Esprit au moment de la création :

⁸² Voir LE SAUX, *Journal*, p. 59.

⁸³ Voir LE SAUX, *Journal*, p. 68.

Et c'est en ce lieu hors de l'espace, en cet instant hors du temps que se produit la mystérieuse, créatrice et vitale rencontre, l'analogie, la participation de la rencontre originatrice du Père et de l'Esprit, de Dieu et de l'ange, l'achèvement même en lequel est créé l'univers matériel. Alors jaillit l'Esprit, et dans l'éternellement présent jaillissement de l'Esprit, le Père lui-même, la Source est - et le Fils qui de Lui il *issue* - à partir de l'impensable *śūnyatā*.⁸⁴

Certaines observations sont ici de mise. En effet, il est à noter que c'est au moment de l'éveil à soi que se fait l'éveil à Dieu. Cet éveil, en plus d'entraîner l'être humain dans la rencontre et le dialogue avec Dieu, le situe au plan même de la participation à la rencontre fondatrice et originelle du Père et de l'Esprit au moment de la création de l'univers. On est ainsi rendu à un très haut niveau de conscience où la conscience humaine se fond dans celle de Dieu. L'être humain se voit alors conférer la grâce de la plénitude des amis, des enfants de Dieu à un point tel qu'il lui est donné de devenir le témoin de l'acte créateur de Dieu. Car

l'Esprit c'est cette présence intérieure de Dieu à toutes choses et d'abord à moi. Car c'est dans mon expérience de *pneuma* en moi que je découvre l'*ātman* en tout, le *prāṇa* (souffle) en tout. Et pourtant dans l'expérience chrétienne jamais le moi-en-face ne disparaît. A la fois un et non-un avec la Source. Le Père, c'est le *Brahman* dont rien ne peut être dit.⁸⁵

Affirmation donc de la non-dualité entre Dieu et l'Esprit mais aussi, priorité accordée à l'expérience qui est la dispensatrice de la connaissance de la non-dualité essentielle dans l'Esprit au niveau même des créatures. Est cependant soulignée la spécificité de

⁸⁴ Voir LE SAUX, *Journal*, p. 68.

⁸⁵ LE SAUX, *Journal*, p. 358.

l'expérience chrétienne qui intègre à la fois la dualité et la non-dualité en Dieu et entre Dieu et la création. L'Esprit, tout en étant la présence cosmique universelle, n'en est pas moins une présence manifestée dans tout être humain :

L'Esprit est cette présence cosmique universelle, impalpable. Elle prend visage en chaque visage d'homme qui reflète une conscience. [...] Le Saint est celui qui *assume* cette présence. L'homme ordinaire y vit plongé, mais pas plus que la plante ou l'animal il ne l'a intégrée à sa conscience. L'homme est l'être capable du mystère - *capax mysterii*. Capable de reconnaître cette Présence, de l'intégrer à sa conscience d'être, et [...] de donner à sa conscience sa dimension définitive.⁸⁶

Pour les chrétiens, toutefois, tout en étant à la base du mystère foncier de l'être humain, l'Esprit demeure le mystère du Tout-Autre que le mystère trinitaire révèle. H. Le Saux pense, de plus, que l'expérience védique est comme une préparation de l'expérience trinitaire :

L'expérience indienne du Soi a également le droit d'être acceptée et développée dans le christianisme, [...] Cependant, ce qui, plus que tout, orienta sa méditation [celle de l'Inde], fut le mystère de l'Être, *Sat*, et même, paradoxalement, celui du non-être, *asat*. Dans le fond de son cœur, le sage de l'Inde entendit, émerveillé, le même « Je Suis » que Moïse sur l'Horeb, (Ex 3,14) et cela lui suffit pour sa contemplation, sa joie et sa paix, à jamais.⁸⁷

Ce qui ressort donc, ici, c'est que la conscience ultime de soi ne trouve son accomplissement que dans le mystère même du nom biblique de Dieu, le " Je Suis ". C'est

⁸⁶ LE SAUX, *Journal*, p. 401.

⁸⁷ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 142-143, (1991), p. 135-136.

par cette voie intérieure de l'Esprit aussi, que l'Inde aura compris qu'il est un niveau non-duel de la réalité, au-delà de toute saisie de l'esprit humain.

En d'autres mots, dans et par l'Esprit toute distinction peut être transcendée. C'est en ce sens donc, selon l'appréhension indienne du mystère de Dieu, qu'on « peut très bien appeler le Saint-Esprit l'« *advaita* de Dieu », le mystère de la non-dualité du Père et du Fils, et l'inexprimable communion de tout en un dans la consommation finale »⁸⁸. Si H. Le Saux pose l'Esprit comme la non-dualité essentielle de Dieu à la suite de l'intuition védique, il ne s'en base pas moins sur la tradition chrétienne d'inspiration biblique, celle de *ruah* et de *pneuma*, pour appuyer sa pensée. C'est une thèse qui peut être soutenue d'autant plus que les deux grandes traditions religieuses en ont eu l'intuition; l'une, la védique par rapport au mystère de l'Être et l'autre, la chrétienne face au mystère trinitaire de Dieu.

En effet, si on part du fait que l'Esprit peut être compris comme le Soi de Dieu, le mystère même de l'intériorité de Dieu et son mystère le plus intime, pour les chrétiens, toutefois, cela reste malgré tout un mystère de foi. Il est tout aussi intéressant de noter que sur ce point l'expérience chrétienne de foi rejoint l'expérience védique de la pure conscience de soi, c'est-à-dire l'expérience mystique de l'intériorité de l'être. On ne peut, par ailleurs, s'empêcher de rappeler qu'Henri Le Saux, lui-même, a vécu ces deux expériences profondes « dans un même cœur », pétri par l'Esprit. Par ailleurs, l'Esprit ne

⁸⁸ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 144, (1991), p. 136.

révèle-t-il pas qu'Amour et Don en plénitude du Père au Fils constituent le mystère de la relation entre ces deux Personnes de la Trinité ?

3.2.3 Le mystère de l'unité-altérité en Dieu : le Fils

Dans la pensée de H. Le Saux, c'est l'expérience de Jésus, venant du Père et allant au Père, qui est offerte comme paradigme. C'est dans cette expérience fondatrice du cycle de l'Être⁸⁹ que se trouve le mystère ultime de l'être humain. C'est à cette expérience filiale de Jésus que tout être humain, éveillé à la conscience profonde de soi, est appelé à participer. Toutefois, là encore, le croyant n'y accède que par la foi, car c'est par « cette foi [qu'] il sait, en vérité, qu'au mystère de Dieu, au coeur du mystère même de l'Être, le Fils et l'Esprit procèdent du Père en la non-dualité (*a-dvaita*) de nature et en la triple communion (*koinōnia*) des Personnes »⁹⁰. La foi est donc présentée comme essentielle dans la saisie du mystère trinitaire chrétien, où en Dieu on trouve à la fois la réalité de la non-dualité, de l'unité, de l'altérité, de la distinction et de la communion. De plus, selon H.

⁸⁹ A. Kalliath, dans la présentation de son projet doctoral, parle de H. Le Saux comme essayant de comprendre le mystère de l'Être : « in the paradigm of Cycle of Being which consists of twin complementary movements of birth and rebirth. [...] it implies only a cycle, an outward arch and then an inward arch ». Voir Antony KALLIATH, CMI, *Self-Awakening, An Analytico-Critical Study of the Religious Experience of Swāmī Abhishiktānanda (Dom Henri Le Saux O.S.B.) in the Context of Hindu Christian Meeting*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, p. 3 (document inédit). Il pense que, pour H. Le Saux, c'est l'événement Jésus Christ qui a la valeur d'expérience-type de l'idéal du Cycle de l'Être.

⁹⁰ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 154, (1991), p. 146.

Le Saux, c'est dans le mystère trinitaire en Dieu que se trouve la solution de l'antinomie de l'existence créée :

C'est au sein seulement de Dieu que peut et doit se résoudre l'antinomie de l'existence créée. C'est au mystère de la *koinōnia* essentielle de l'Être divin que l'homme peut enfin se redécouvrir lui-même, à la fois un avec Dieu et en sa présence. La *koinōnia* de l'homme avec Dieu, tout comme son existence même - du fait qu'il s'agit des deux aspects d'une réalité unique - est en vérité un don gratuit; et cette *koinōnia* participée - cette *koinōnia* de grâce - est fondée en la *koinōnia* intérieure et constitutive des Personnes divines.⁹¹

Il en est de même en ce qui concerne le mystère de l'unité-distinction du Fils par rapport au Père. En effet, si le Fils est du Père, il n'en est pas moins autre que ce dernier, tout en étant comme lui. Car l'être du Fils s'origine et se dévoile dans l'être du Père, qui est ce « Tu qui éternellement appelle le Fils à l'être »⁹². Et la conscience d'être du Fils ne peut que partir du Tu venant du Père.

Ainsi, c'est dans le Fils que se trouvent réunis le fait de la connaturalité et de la distinction avec le Père de même que l'expérience d'être créature : Dieu devenu Homme de par le mystère de l'Incarnation. Car le Fils qui est du Père et comme Lui est tout autant autre. Et c'est le Tu du Père au Fils qui fait advenir l'être comme créature. En somme, c'est ce « Tu qui es à l'origine de tout ce qui existe au ciel et sur la terre »⁹³. C'est ce Tu qui

⁹¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 146.

⁹² LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 159, (1991), p. 152.

⁹³ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 159, (1991), p. 152.

renferme tout le mystère de foi de la filiation divine, de l'appel au Verbe à s'incarner et à être créature.

De plus, ce n'est que dans cet échange que le croyant peut se saisir comme créature de Dieu. C'est là que réside le mystère de foi de l'*Abba Pater* qui ne peut se dévoiler que dans la conscience humaine de Jésus, Verbe incarné et Fils unique de Dieu. Aussi, « c'est seulement dans la génération du Verbe qu'il faut chercher la source fondamentale de l'être créé »⁹⁴ que l'Esprit conduit « de l'*advaita* de l'Être à la communion de l'intimité trinitaire, [le faisant] pénétrer au lieu secret de la Source, le sein même du Père; et là, au coeur de l'Être, il a finalement découvert sa propre filiation divine »⁹⁵.

D'où que dans l'expérience religieuse de Jésus, on trouve les trois caractéristiques que sont sa connaturalité et sa distinction d'avec Dieu de même que son expérience d'être créature. D'ailleurs, cet état de Jésus comme créature ne traduit-il pas la connaturalité du mystère humain avec le mystère divin que la Bible évoque à travers le thème de l'*imago Dei* ? Ces mystères, toutefois, ne s'inscrivent-ils pas dans le mystère trinitaire qui est incompréhensible pour la raison humaine ?

⁹⁴ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 164, (1991), p. 156.

⁹⁵ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 152.

3.2.4 L'incompréhensibilité du mystère trinitaire

Un fait est à souligner d'emblée : le mystère trinitaire, en soi insaisissable par l'intelligence pure, ne peut être compris qu'à l'intérieur de la révélation chrétienne en tant que mystère de foi. En effet, seule la foi nous permet de saisir de l'intérieur les mystères de la Création, de l'Incarnation et de la Rédemption. De même, l'affirmation évangélique de Dieu comme Trinité ou Mystère de trois Personnes dans le cadre d'une indivisible unité ne peut s'entendre que dans une acception de foi en une expérience, c'est-à-dire l'expérience inédite de Jésus. Car « nous ne devons jamais oublier qu'en dehors de l'expérience de Jésus nous n'avons aucune connaissance du mystère trinitaire »⁹⁶. Il est à noter que pour H. Le Saux, l'expérience de Jésus a une valeur paradigmatique et occupe, ainsi, une place centrale à la fois dans son oeuvre et dans la compréhension du mystère trinitaire.

En somme, notre auteur présente le Verbe comme un appel à l'être, un désir d'amour pour que le Père ou l'Être puisse exister, se révéler et se manifester parmi les humains en tant que mystère de communion. Cette existence ne peut, cependant, se comprendre que comme communauté et communion d'être. Au fait, « cette nécessité pour

⁹⁶ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 244.

l'Être d'être un « être-ensemble » (*koinōnia*), une triple communion en elle-même, est la spontanéité la plus pure qui puisse être pensée »⁹⁷.

De cela, il ressort, selon H. Le Saux, que l'être même du Père ne peut qu'engendrer le Fils et " spirer " l'Esprit. De là, aussi, en toute liberté et dans le Fils, provient l'appel à la vie et à l'être pour d'autres créatures. De là, en effet, survient la révélation que, dans le Fils, un Sauveur sera donné par Dieu aux humains.

C'est d'ailleurs dans le Fils que s'effectue l'ouverture de l'Être par le mystère même de la Création. Le Fils, tout en restant la seconde Personne de la Trinité, constitue le lieu même de l'éveil de la conscience humaine et ce, de par son face à face avec le Père dans l'unité de l'Esprit. C'est, somme toute, cette communication de l'Être, en tant qu'appel réciproque à être, qui traduit la nature divine.

Elle ne peut se donner à comprendre que comme échange, double regard de contemplation entre le Père et le Fils. En termes de théologie trinitaire, c'est l'inhabitation mutuelle (*in sedere*) des Personnes divines l'une dans l'autre ou « circuminsession » et leur mouvement l'une vers l'autre ou « circumincession ». Cela traduit ainsi la communication

⁹⁷ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 160-161 et (1965), p. 169 : « cette nécessité pour l'Être d'être « communauté d'être », *samsat*, *koinōnia*, triple communion à soi-même, est la spontanéité la plus intérieure qui puisse être pensée ». Cette citation renvoie à la note 25 de la p. 161, où la très riche signification de *Sam-Sat* est donnée. Ce terme traduit au fait l'être comme communion, communauté et communication. Ainsi *Sam-Sat* = *Sun-einai* = co-esse = être-avec, être ensemble.

intime, la mutuelle pénétration et l'appel à l'Être, car « il y a réel échange au sein de la Trinité »⁹⁸. L'auteur veut par ces deux termes souligner ainsi l'inhabitation et le mouvement réciproque des personnes les unes face aux autres. Ceux-ci sont au fait les deux facettes d'une réalité unique que symbolise l'Esprit :

L'Esprit en effet, c'est ce mystère même que le Père et le Fils, tout en étant mutuellement « autres », ne sont pas comme deux entités qui pourraient se compter, comme on le fait de deux unités, mais demeurent non-deux, en leur altérité même. L'Esprit est comme le fruit de l'unité et de la non-dualité de l'Être, présente au cœur du Père et du Fils. Il est le mystère de leur inséparable et indivisible unicité.⁹⁹

H. Le Saux veut ici mettre en lumière le fait central que toute procession, s'originant du Père, ne parvient à son achèvement qu'en l'Esprit, la Personne-terme au sein de la Trinité. Car l'Esprit, c'est la réalité du mystère même de non-dualité ou *advaita* et d'amour permettant le face à face entre le Père et le Fils dans l'unité au sein de l'Être divin.

En effet, dans le mystère même de Dieu se trouvent à la fois la connaturalité, la distinction, l'unité et l'altérité de même que l'ouverture que constitue l'expérience fondamentale d'être créature qu'est celle de Jésus. L'événement Jésus (*Christ Event*), en soi, en tant que centralité du mystère chrétien, pose le christianisme comme la révélation de l'*agapē*, *koinōnia*. Cette réalité d'amour et de communion au sein de la divinité

⁹⁸ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 175, (1991), p. 166.

⁹⁹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 175, (1991), p. 166.

constitue, au fait, le coeur même du mystère de la Trinité. Quelles sont, alors, les conséquences de ce mystère fondateur pour les chrétiens ?

3.2.5 La Trinité comme interpellation pour les chrétiens

Au-delà de la dimension de saisie partielle du mystère en soi, il faut entrevoir les conséquences que cela implique pour l'être humain en général et les chrétiens en particulier. Ce qui ressort en premier, selon H. Le Saux, c'est que :

au fond, rien ne peut être dit « extérieur » à Dieu [car] en vérité, ni la création ni l'incarnation « n'ont lieu » hors de Dieu. Point davantage ne le sont la rédemption du cosmos ou le salut de chaque homme. Bien au contraire, tout cela révèle et exprime le secret le plus intime de l'amour de Dieu : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8).¹⁰⁰

Affirmation donc de la non-dualité et de l'unité de tout en Dieu en tant que mystère foncier d'amour même si en théologie on parle d'oeuvres *ad extra*. Puis, de cet arrière-fond, l'être humain se saisit en communion avec ses semblables. Enfin, de cette connaissance, il s'éveille à la réalité fondamentale de sa communion avec la Trinité, en laquelle d'ailleurs, il se découvre « expression unique et irremplaçable, en sa singularité même, de l'Être et de l'Amour de Dieu »¹⁰¹.

¹⁰⁰ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 177, (1991), p. 168.

¹⁰¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 178, (1991), p. 169.

Ainsi, c'est au sein même de la réalité d'Être et d'Amour qu'est Dieu que l'humain et toute réalité créée trouvent leur fondement et leur sens. En effet, « c'est au sein même de l'Être qu'il a découvert la réalité du temps, du devenir, du particulier et du multiple »¹⁰². Comme tel, le mystère de l'Être devient interpellation à la créature dans le sens qu'elle ne peut être qu'au sein même de Dieu. En d'autres termes, il y a communion entre Dieu dans le mystère de son Être et la manifestation divine qu'est essentiellement sa création. Dieu Est tout en venant vers et en étant dans sa créature en devenir. C'est là l'expérience du Fils et le sens fondamental de la révélation chrétienne trinitaire, où transcendance et immanence ne peuvent que s'inclure mutuellement.

De plus, la réalité trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit comme mystère d'unité et d'altérité en Dieu, pose l'être comme communion, communauté et communication (*koinōnia*) ayant pour principe de base l'amour-charité (*agapē*). Ceci implique, donc, qu'il est possible aux humains de participer à cet échange trinitaire au sein de la communauté de l'Être dans l'amour (*Ekklesia*), à la fois entre eux mais aussi avec la divinité.

Un impératif est à tenir en compte ici : c'est en Dieu seul que l'humain trouve sa source. Car « présent à Dieu, il est présent à tout ce qui est, à tout ce qui fut ou sera, à tous les temps et à tous les lieux »¹⁰³. A cet appel pour une prise de conscience en vue d'une intériorisation de tout, s'ajoute ensuite pour l'humain l'interpellation essentielle du

¹⁰² LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 183, (1991), p. 174.

¹⁰³ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 191, (1991), p. 182.

devoir de charité et de communion. La charité ne peut par ailleurs que s'entendre comme don de soi à l'autre. Elle comprend à la fois le respect de l'unicité de tout être humain et la nécessité d'une réciprocité dans toute relation, la distinction et la multiplicité, conditions essentielles pour que la communion puisse exister.

Cependant, le mystère de la liberté humaine n'est pas à écarter, ce qui peut alors vouloir dire division, opposition, fermeture par rapport à l'autre, et finalement, le refus mortifère qu'est le péché. En somme, tout être humain a la vocation essentielle d'aimer son prochain¹⁰⁴, sous le signe duquel Dieu se rend toujours présent. Dans cette même veine, l'acte de rédemption du péché de l'humanité que représente la Croix prend, pour H. Le Saux, la teinte de la manifestation suprême de l'amour et du don de soi. Toutefois, si la croix a valeur de rédemption, elle n'en renvoie pas moins paradoxalement à la haine humaine et au refus par le monde du Seigneur, Créateur de la Vie. Mais au-delà, elle est le lieu de la naissance de l'Église en tant que « *koinōnia* définitive de l'univers, sacrement du salut et donc de l'amour et de la communion, gratuitement offert à tous les hommes »¹⁰⁵. Ainsi, l'Église est offerte comme mystère de *koinōnia* et sacrement d'amour et de salut.

Aussi face au mystère qu'est le Temps, les chrétiens ne peuvent y voir que hasard et épiphénomènes, mais y découvrir bien plutôt l'oeuvre de Dieu et le retour de tout vers

¹⁰⁴ Voir le texte fondateur du Jugement dernier dans Mt 25, 31-46, où Jésus présente le prochain comme le signe privilégié de sa présence mystérieuse parmi les humains.

¹⁰⁵ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 198, (1991), p. 188.

Lui. En effet, « tout converge dans le temps vers le plérôme du Seigneur. C'est comme si tout se trouvait attiré vers un point central au fond du coeur du Christ, au sein du Père. Cette convergence ultime de toutes choses est la Fin, l'*eschaton* »¹⁰⁶.

Pour H. Le Saux, le temps a donc une connotation profondément spirituelle. Il relève de la réalité du *Kairos*, cette grâce du temps où le Seigneur passe. Il est, ainsi, tout aussi une grâce à saisir et à vivre dans l'instant présent en conscience et en liberté. Car l'*eschaton* peut être atteint et réalisé à ce niveau, où la conscience d'être découle de l'éveil au temps comme grâce. Tout en ne perdant pas de vue que cela relève de l'ordre de la foi, le temps peut alors devenir Parousie, c'est-à-dire présence et avènement du Seigneur. En somme, c'est dans la durée et à tout instant que Dieu se donne et se manifeste aux humains par la présence de son Esprit dans le temps, l'espace et la réalité existentielle de tout être. Le temps est, donc, un mouvement de montée et de convergence dans le mystère de Dieu et de Dieu en soi. Le moment présent acquiert, dès lors, un statut de « sacrement d'éternité ».

En fin de compte, s'il y a une interpellation qui ressort entre toutes, c'est le rappel du sens de l'absolu de Dieu, de l'Être en tant que Réalité première et de la valeur de Dieu en soi. Car « Dieu est au-delà de tout signe »¹⁰⁷. Comme tel, il faut bien des témoins de l'Absolu pour signifier cette réalité essentielle. Il y a donc appel en vue d'une vocation à

¹⁰⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 199, (1991), p. 189.

¹⁰⁷ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 209, (1991), p. 198.

l'acosmisme¹⁰⁸, dans le sens où tout cède la place à Dieu, et telle que vécue par les sages, les prophètes et les moines. Mais en plus d'un témoignage de l'immutabilité de Dieu, il faut des témoins qui puissent rendre compte de son activité en tant que réalité actualisée.

En effet, en Dieu, la transcendance ne s'entend qu'avec l'immanence et tout témoin authentique doit pouvoir concilier ces deux facettes du mystère de Dieu. Afin de travailler au bien de tous, l'être humain doit prendre conscience qu'il est « invité à participer avec discernement et sens de responsabilité à l'oeuvre divine de la création et au gouvernement du monde »¹⁰⁹. Toute vocation dans l'Église ne peut, ainsi, que se comprendre comme service ou diaconie du monde et des humains parce que mystère de transparence de la Présence.

En somme, ne doit-on pas toujours se taire intérieurement en la Présence de l'Absolu, en tout et au sein même des occupations les plus banales ? Ce devoir, sinon cette attitude d'intériorisation face à tout, ne peut cependant se vivre sans une charité active. Celle-ci comprend l'amour de l'autre en tant que tel, c'est-à-dire différent, distinct de soi tout en étant même que soi dans le mystère de l'Esprit, *advaita* ou non-dualité

¹⁰⁸ Voir Jules MONCHANIN, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien. Écrits et inédits*, présentés par Suzanne SIAUVE, Paris, Fayard, 1974, p. 35-36 et p. 51.

¹⁰⁹ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 209, (1991), p. 199, où l'auteur souligne cette dimension éthique de toute vocation humaine et *a fortiori* chrétienne qui doit toujours aller dans le sens de la glorification de Dieu, de l'édification du monde et du service du prochain.

essentielle en Dieu. Après ce tour d'horizon du Mystère chrétien fondateur, il est maintenant temps pour nous de passer à la contribution d'Henri Le Saux par rapport à la compréhension du mystère trinitaire.

3.3. Le *Saccidānanda* chrétien: mouvement d'une intuition védique vers une possible résonance trinitaire chrétienne

Cette troisième partie du chapitre se veut un exposé de la contribution inédite d'Henri Le Saux à la compréhension du mystère trinitaire chrétien à partir de l'intuition védique fondamentale du *Saccidānanda* renvoyant à « cette image de Dieu au plus intime du cœur de l'homme »¹¹⁰, contenue dans son oeuvre, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*. Il est à noter que le terme *Saccidānanda* est une expression sanskrite très ancienne se trouvant dans les *Upanishad* védiques. Elle signifie le secret ultime du mystère de Dieu. Elle renvoie aussi au mystère de la présence divine au sein même de l'humain. Elle pose, au fait, le mystère de la « présence double et unique à la fois » de Dieu à Soi et de Dieu à l'humain. En d'autres termes, le *Sat* renvoie à l'Être, le *Cit* à la Conscience d'être et l'*Ānanda* à la Joie et à la Félicité suprêmes.

Aussi, nous tenterons, dans un premier temps, d'aborder le thème biblique de *l'imago Dei* tel que perçu par l'auteur. Puis, nous verrons le *Saccidānanda* comme intuition védique du mystère de l'être. Après, nous traiterons l'expérience chrétienne de la

¹¹⁰ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 229, (1991), p. 216.

connaturalité avec Dieu ou le problème du dilemme altérité-non-dualité. Ensuite, nous essaierons de saisir la possible résonance entre l'intuition hindoue du *Saccidānanda* et le mystère trinitaire chrétien. Enfin, nous tenterons de présenter le dévoilement du mystère du triple et de l'unique en Dieu à partir du *Om* védique.

3.3.1 La Bible et le thème de *l'Imago Dei*

La Bible, posant l'humain comme fondamentalement créé à l'image de Dieu, souligne le fait qu'une connaissance de Ce dernier est possible. Toutefois, H. Le Saux pense que pour éviter tout dérapage idolâtrique il faut situer ce thème de l'image de Dieu au sein même du mystère du divin. En effet, il faut découvrir Dieu « au centre de soi et des êtres », car

l'Esprit dévoila à l'homme le secret de la véritable Image de Dieu : elle ne peut se trouver qu'au sein de Dieu lui-même. Seul le Verbe divin consubstantiel qui procède du Père en unité de majesté et de sainteté, reflète la gloire de Dieu et porte « l'effigie de sa substance » (He 1, 3). C'est en cette Image éternelle et à l'image même de cette Image, que l'homme a été créé [...] L'homme n'est pas quelque impossible image du divin posée hors de Dieu : son existence surgit du cœur même du mystère trinitaire. En la Parole éternelle, il est parole vraie de Dieu. En l'Image éternelle, il est image réelle. En la Sainteté de l'Unique, il est lui-même saint. En la Gloire divine, il est gloire, hymne vivant à la louange de Dieu, vraie *doxo-logie*. Dans la mutuelle présence de l'un à l'autre du Père et du Fils, il est présent à la présence en lui du Père.¹¹¹

¹¹¹ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 225, (1991), p. 213.

Ce qui est mis en lumière ici, c'est que l'humain est créé à l'image de l'Image. En effet, il n'y a pour les chrétiens qu'une Image, Jésus Christ, en qui tout a été créé. Au fond, l'existence humaine trouve son fondement et son accomplissement dans le mystère de présence qu'est la Trinité et ce, à partir du Fils.

H. Le Saux pense, par ailleurs, qu'il faut dépasser les catégories augustinienes de ressemblance et d'analogie quant à la triple relation au sein de la Trinité. Car cette approche reste trop au niveau de l'extériorité et n'intègre pas la révélation que Jésus a faite de lui-même comme Fils. En effet, « c'est en tant qu'image du Père que le Fils manifeste la splendeur de la Trinité »¹¹². Donc, le Fils seul est image éternelle du Père et l'humain n'est lui qu'image de l'Image. Comme telle, il est aussi le réceptacle de la Trinité.

De plus, ce n'est que dans le Christ, le Fils, que l'être humain accomplit sa vocation d'être. La création devient alors christophanie et pour H. Le Saux, le monde devient ainsi théophanie et épiphanie dans le Christ. Le Fils occupe, dans la pensée de l'auteur, une position centrale. Étant la seule personne de la Trinité à s'incarner, le Fils est donc le lieu où tout est créé et où l'être prend conscience de soi. Cependant, c'est le Père qui est la source et le principe où tout s'origine. Et l'Esprit est le terme qui unit et renferme tout l'Être jusque dans l'éternité.

¹¹² LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 226, (1991), p. 214.

C'est d'ailleurs dans l'Esprit que le Christ, le Fils, est l'unique image de Dieu, le Père. Si pour les chrétiens, l'Esprit peut être perçu comme le mystère qui scelle l'unité au niveau de la réalité divine de l'Être et tout autant comme le mystère qui déploie la Présence de Dieu dans la créature par le Fils, qu'en est-il alors de l'intuition védique du mystère de l'Être ?

3.3.2 Le *Saccidānanda* ou l'intuition védique du mystère de l'Être

L'Inde utilise le terme *Saccidānanda* pour traduire son intuition de la présence de Dieu au plus profond du cœur de l'humain. En effet, cette expression signifie à la fois le mystère de Dieu dans sa profondeur et celui de la présence divine dans l'humain. Ce qui est mis en lumière, c'est la double mais unique présence de Dieu à soi et à l'humain. C'est au fait le mystère de la Présence dans la diversité de son unité, car « je rencontre Dieu, au mystère même de mon être et de son être »¹¹³.

L'expression *Sac(sat)-cid(cit)-ānanda* apparaît pour la première fois dans la *Nrisinha-tāpanīya-upanishad* (*Nrisimhottaratāp.*) (4. 6. 7)¹¹⁴ qui, selon la Tradition des *Upanishad*, est classifiée, parmi les *Upanishad* mineures, comme étant la 27ème des 108

¹¹³ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 230, (1991), p. 217.

¹¹⁴ Voir Paul DEUSSEN, *The System of the Vedānta According to Bādarāyanas Brahma-Sūtras and Śāṅkara's Commentary Thereon Set Forth as a Compendium of the Dogmatics of Brāhmanism from the Standpoint of Śāṅkara*, Delhi, Oriental Publishers, 1972, p. 212.

*Upanishad*¹¹⁵. On la trouve aussi dans la 37ème : la *Tejo-Bindūpanishad* et la 40ème : la *Brahma-Vidyā Upanishad*¹¹⁶ de même que dans la 55ème : la *Rāma-Tāpinī Upanishad* (*Rāmapūrvatāp.* 92, et *Rāmottaratāp.* 2. 4. 5)¹¹⁷ et la 59ème : la *Paingala Upanishad* (3.2)¹¹⁸.

Cependant le concept aurait pris naissance à partir de la tradition des *Upanishad* majeures¹¹⁹, c'est-à-dire les dix plus fondamentales, dont la plupart sont parmi les plus anciennes. Ainsi, les termes *Sat* (Être), *Cit* (Conscience d'être) et *Ānanda* (Béatitude), renvoyant aux trois perfections intrinsèques de *nirguna Brahma* (le *Brahman* non-qualifié ou l'Absolu en son mystère) se trouvent séparément dans le Vedānta ou les *Upanishad*. *Brahma* est Vérité (Être), Connaissance (Conscience), Infinitude : *satyam jñānam*

¹¹⁵ Voir N. S. SUBRAHMANYAN, *Encyclopaedia of the Upanishads*, London, Oriental University Press, 1986, p. 544-545.

¹¹⁶ Voir Arun SHOURIE, *Hinduism : Essence and Consequence. A Study of the Upanishads, the Gīta and the Brahma-Sūtras*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1979, p. 27-31.

¹¹⁷ Voir Paul DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*, New York, Dover Publications, 1966, p. 127.

¹¹⁸ Voir S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upanishads*, edited with Introduction, Text, Translation and Notes by RADHAKRISHNAN, London, George Allen & Unwin Ltd., 1968, p. 915, où on lit : « [...] *tatra paroksyā-sabalāḥ sarvajñatvādi-laksanā māyopādhiḥ sac-cid-ānanda-laksanā jagad-yonis tad-pada-vācya bhavati* », c'est-à-dire : « [...] à ce sujet, le Seigneur (*Brahmā*) imperceptible mais personnel (en soi) doté d'omniscience et d'autres attributs, du pouvoir de *māyā* (illusion cosmique), de la caractéristique de l'être, de la conscience et de la félicité, joie, béatitude, à la source du monde. Voilà ce que connote le terme cela ».

¹¹⁹ Voir Paul DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 126 -127.

anantam (*Taittirīya Upanishad* 2, 1). Celle-ci étant la toute première référence venant de la 7ème grande *Upanishad*. De la 9ème *Upanishad* majeure, la *Chāndogya Upanishad* 6, 2, 2, on apprend qu'il est *ekam eva advitīyam*, c'est-à-dire l'Un-sans-second en tant qu'Absolu. La *Brhadāraṇyaka Upanishad*, la 10ème plus ancienne, de *Brahma*, dit qu'il est *satyasya satyam* : l'Être suprême (*Brih. Up.* 2, 1, 20) et qu'il est *vijñānam ānandam Brahma*, c'est-à-dire Connaissance et Béatitude (*Brih. Up.* 3. 9. 28) et *satyam prajñā ānanda* ou Vérité (Être), Intelligence (Conscience) et Béatitude (*Brih. Up.* 4. 1).

C'est toute la réalité du *Sat* qui dit de Dieu qu'*il est* et de même pour l'humain, qu'*il est* aussi. Ce mystère de l'aséité de Dieu traduit tout aussi la transcendance de l'Être au sein même de son immanence, car le *Sat* tout en étant dans la créature est bien au-delà d'elle. Associée à ce *Sat* est la Vérité, le *Satyam*, qui révèle l'Être en soi et en l'humain.

Cette conscience humaine de soi qui fait comprendre à l'être qu'il est, c'est le *Cit* qui découle du mystère du *Cit* en soi. C'est celui de la conscience de soi à soi de l'Être qui est « la source et le lieu de jaillissement de toute conscience, [...] la plénitude et le but ultime de toute connaissance »¹²⁰. C'est le palier de la sagesse, le plus haut niveau de la connaissance, car c'est la pure conscience d'être. Le *Cit*, c'est la présence à Soi de l'Être (*Sat*). *Sat* et *Cit* sont non duels, le *cit* n'étant pas une qualité de *Sat* mais est le *Sat* même. De plus, « en cette présence à soi-même de l'Être, je suis présent à moi-même, j'ai

¹²⁰ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 231, (1991), p. 218.

conscience de moi, je sais que je suis »¹²¹. De cette intuition hindoue, on peut retenir qu'ici place est largement faite pour la non-dualité et l'unité mais non pour la distinction et l'altérité.

Quant à l'*Ānanda*, c'est la joie et la félicité suprême que l'on atteint à la profondeur ultime de soi et « où l'homme rejoignant sa Source y retrouve sa vérité suprême »¹²². C'est le niveau de l'unification et de l'harmonisation de l'être dans l'existence où l'on transcende l'angoisse existentielle de l'âge, de la mort comme des événements qui sont extérieurs à soi. Ainsi, l'*ānanda* de la tradition upanishadique renvoie à l'infinitude et à la plénitude de la paix et de la joie parfaites et à l'intégration absolue de soi dans la vie comme dans l'être.

L'*Ānanda*, quoique pouvant jaillir de l'être, n'est pas une qualité qu'on possède; car il est insaisissable aux sens et à la pensée. Au plus profond de l'être, cet *Ānanda* est la plénitude du *Sat* et du *Cit*. Il est la force qui pousse l'être humain à l'intériorisation et à se centrer dans le mystère de l'Être et de sa Présence. C'est l'*Ānanda* qui révèle à l'être son identité et son mystère. Il est cette plénitude et cette félicité, « ce dont tout provient, par

¹²¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 232, (1991), p. 219.

¹²² Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 232, (1991), p. 219, où l'auteur qualifie cet état de contentement comme étant « l'envahissement de tout l'être par un sens ineffable de complétude, de paix, de joie, de plénitude ».

quoi tout subsiste, et en quoi tout se consomme » (*Taittirīya Up.*, 3, 6)¹²³. L'*Ānanda*, c'est donc la joie essentielle de l'être, l'ultime vérité et identité de tout être, ayant pris conscience de soi, au plus profond de son cœur.

Ainsi pour la spiritualité hindoue, l'essentiel réside dans l'intuition védique que « mon moi véritable, de mon être, de ma conscience d'être, de ma joie d'être [c'est] l'Unique, Seul et infiniment seul, Être, Connaissance, Félicité, *Saccidānanda*. Au sein du *Saccidānanda*, j'étais retourné à mon Origine essentielle »¹²⁴. Donc au delà de tout, l'important, c'est l'éveil à la réalité suprême qu'il y a l'Être, la conscience d'être et la joie en plénitude au fond même et au-delà de tous les êtres. C'est cela le plus haut palier spirituel que peut atteindre le sage hindou (*jñānī*). Mais qu'en est-il de l'expérience spirituelle chrétienne ?

3.3.3 L'expérience chrétienne et le dilemme altérité - non-dualité

La foi chrétienne a, elle, pour fondement la Trinité, le plus central et le plus englobant des mystères de la spiritualité chrétienne. En effet, ce mystère contient tous les autres : création, incarnation, rédemption. A la différence de l'expérience hindoue du

¹²³ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 234, (1991), p. 221, où l'auteur écrit que le réel en soi ne peut être atteint ni par le corps (*Kosha*) ou enveloppe du soi; ni par le souffle (*prāṇa*), ni par le psychisme (*manas*), ni par l'intelligence (*vijñāna*); mais que par l'*Ānanda* qui est l'essence même sinon la vérité ultime de l'être.

¹²⁴ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 235, (1991), p. 222.

Saccidānanda qui trouve sa plénitude dans le silence contemplatif du coeur se terminant par le *Om pranava* (ou *mantra* par excellence de l'Inde), l'expérience chrétienne est celle de l'ouverture de Dieu vers la Création et de son incarnation dans la créature.

Mais les chrétiens savent que Dieu s'est donné à eux comme un vivant, se révélant comme le Dieu libérateur et créateur dans l'Ancien Testament. De plus, Jésus va révéler Dieu comme Communion trinitaire dans le Nouveau Testament. Aussi, la spiritualité chrétienne ne peut faire fi de cette ouverture de Dieu vers sa créature dans le Fils, Christ et Sauveur du monde.

Le dilemme reste néanmoins entier pour celui qui aura saisi et la profondeur de l'intuition hindoue quant au mystère de l'Être et la valeur éclairante du mystère trinitaire. En effet, pour lui se pose le problème de l'altérité avec les conséquences d'un certain dualisme que cela entraîne au niveau du mystère chrétien par rapport à la vie trinitaire. Il en est de même du problème de la non-dualité et de l'identification fusionnelle que semble traduire le mystère védique de l'Être.

H. Le Saux propose, quant à lui, la Parole du Verbe comme solution à ce dilemme délicat. Pour lui, c'est la Parole de Jésus Christ, appelant le néant à l'être, qui peut provoquer le réveil de celui qui reste dans sa contemplation silencieuse de l'Être, car

cet éveil s'accomplit au sein même du *Saccidānanda* qui en est la source. Les cieux où jusque-là Dieu semblait vouloir se tenir caché s'entrouvrent, le voile de la vacuité et de la nescience en lequel l'homme était enveloppé se déchire (Mc 1, 10; Lc 3, 21), et c'est l'expérience directe de l'Absolu, ainsi qu'il advint au baptême de Seigneur, puis en sa Transfiguration, et finalement pour toujours, dans la gloire de son Ascension.¹²⁵

Donc, pour l'auteur, c'est à partir du mystère même de l'unité et de la non-dualité que celui de l'altérité et de la dualité doit s'entendre. En d'autres termes, on doit procéder à un dépassement de l'intuition hindoue mais tout aussi intégrer l'expérience chrétienne à celle de l'Inde, car ces deux expériences spirituelles sont complémentaires mais différentes.

Les chrétiens éveillés au mystère de l'Être comprendront alors que c'est dans cette réalité, c'est-à-dire le Réel en soi, que se situent Etre, Vérité, Sagesse et Parole. De plus, le croyant saisira « ce qu'il est et ce qu'il a ineffablement *conscience* d'être, en la *béatitude* de l'Esprit, *Sat-cit-ānanda* »¹²⁶. L'être humain, après l'éveil au mystère de l'Être, ne peut ainsi que s'appréhender comme issu de ce mystère foncier. Il n'est que dans l'Être. Pour le chrétien, toutefois, ce niveau d'existence ne peut s'étaler que dans le Fils, car « « la grotte du coeur » où il demeure à présent, est le lieu même où demeure le Fils; dans le

¹²⁵ Voir LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 239, (1991), p. 226.

¹²⁶ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 240, (1991), p. 226, où l'auteur établit déjà une correspondance entre l'intuition hindoue et l'expérience chrétienne quant à la réalité du mystère de l'Être.

Fils, en tant que fils lui-même, il reçoit un don absolument nouveau de pure grâce : l'expérience chrétienne du *Saccidānanda* »¹²⁷.

Les chrétiens se savent, ainsi, fils et filles dans le Fils, c'est-à-dire qu'ils se comprennent comme *même* que le Fils tout en se sachant *différents* de Lui. C'est du sein même de leur expérience et de leur conscience de connaturalité avec Dieu qu'ils appréhendent Ce Dernier comme Autre et se perçoivent de même en tant que différents du Créateur.

En effet, selon H. Le Saux, ce que le sage chrétien, au sein même du *Saccidānanda*, apprend de sa connaturalité avec Dieu, c'est que l'Être (*Sat*) a donné naissance au Fils. Il connaît que l'Être est communion (*Samsat*) et que la conscience personnelle (*Cit*) est communication parce que relevant de la participation et du partage de la conscience de l'Être. De plus, il saisit que le *Je* s'éveille à soi et s'achève dans le *Tu* (donc, que l'altérité est une valeur spirituelle en soi). Enfin, il lui est donné de savoir que la joie essentielle (*Ānanda*) est communion (*Samsat*) et être ensemble (*koinōnia*) dans l'amour au sein du mystère de l'Être : le *Saccidānanda*.

¹²⁷ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 240, (1991), p. 226.

3.3.4 Le *Saccidānanda*: intuition hindoue et possible résonance chrétienne du mystère trinitaire

Sera ici traité le mystère de l'expérience chrétienne du *Saccidānanda* à la suite de l'intuition qu'a eue Henri Le Saux. Ce dernier pense, en somme, que les termes de *Sat*, *Cit* et *Ānanda* permettent une compréhension plus approfondie du mystère trinitaire chrétien comme Père, Fils et Esprit-Saint.

Aussi, H. Le Saux va-t-il parler d'échos et de résonances dans l'expérience hindoue de termes révélés par l'expérience chrétienne trinitaire. L'auteur pense que l'expérience du *Saccidānanda* introduit l'âme au tréfonds même de l'être, où l'humain peut entendre la Parole. Ce n'est qu'alors qu'il

est capable d'entendre la Parole qui révèle, dans l'unité indivisée et l'*advaita* essentiel du *Saccidānanda*, le mystère des trois divines Personnes : dans le *Sat*, le Père, Principe absolu et Origine de l'être; dans le *Cit*, le Fils, le Verbe divin, Parole éternelle et Sagesse du Père; dans l'*ānanda*, l'Esprit d'Amour, Plénitude et Félicité sans fin.¹²⁸

On est ici rendu à la contribution essentielle de H. Le Saux par rapport à la compréhension du mystère trinitaire. Il essaie, en effet, d'établir une résonance possible entre le *Sat*, l'Être et le Père, le Créateur; entre le *Cit*, la Conscience d'Etre et le Fils, Verbe et Parole divine; et enfin entre l'*Ānanda*, la Joie essentielle et l'Esprit d'Amour, Félicité en plénitude. Ce qui

¹²⁸ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 242-243, (1991), p. 229.

est à noter ici, c'est que l'auteur se démarque des catégories grecques et latines de personnes pour présenter de nouvelles données quant à une éventuelle saisie, plus en profondeur, de la réalité trinitaire à partir de catégories védiques.

Ainsi, les chrétiens verront dans le *Sat*, le mystère du Père, c'est-à-dire l'Être en sa source et l'Origine de qui tout procède et s'étale à la fois au sein même du mystère divin et au plan de la création. Du *Sat* sourd le *Cit* ou Conscience et présence du Soi à soi. C'est en sa Parole, le *Cit* ou le Fils que le *Sat*, le Père est présent à soi. Dans le *Cit*, l'Être s'éveille et se manifeste dans l'être. C'est dans le Fils unique que chaque humain se sait solidaire de tout autre, en communion trinitaire avec tout être humain. Le Fils est aussi seul révélateur du Père, la conscience et la gloire du Père, en lequel l'être s'éveille à soi. L'*Ānanda* ou l'Esprit, tel que compris par les chrétiens, est une réalité dynamique qui pose Dieu comme un Vivant, comme Amour et Joie en plénitude. Dans l'Esprit l'antinomie de l'unité-altérité est résolue, car « selon la perspective trinitaire, on est jamais si intime à soi qu'au sein de l'autre, et jamais si hors de soi et passé en l'autre qu'au plus intime de soi-même »¹²⁹.

Place est donc faite au sein de la trinité au même et à l'autre et le même ne peut s'entendre que par rapport et en complémentarité avec l'autre. C'est l'Esprit qui accomplit et traduit cela. De plus, ce sont ses actions « qui en réalité préparent l'âme à la révélation

¹²⁹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 248, (1991), p. 234.

finale qu'elle est elle-même *sat-cit-ānanda* [en l'unique *Saccidānanda*] »¹³⁰. Le *Saccidānanda*, toutefois, s'il pose l'unicité et la connaturalité, n'en est pas moins triple et comme tel, fait droit à la distinction et à l'altérité. Ce mystère de l'unique et du triple réside dans la réalité de l'Esprit, l'*Ānanda*, qui provient du *Cit* et du *Sat* et qui nous fait parvenir au *Sat* et au *Cit*. Par ailleurs ce mystère de l'unité-altérité, de l'unicité dans la distinction, de l'Un et du multiple n'est-il pas signifié par le *Om* védique ?

3.3.5 Le *Om* ou le dévoilement du mystère du triple et de l'unique en Dieu

Mantra par excellence de l'Inde, la syllabe *Om* (ou le *pranava*) est considérée comme sacrée. Phonème constitué de trois unités (a + u + m), il renvoie par le « a » à la situation de veille; par le « u » à celle de rêve et par le « m » à celle de sommeil profond. La spiritualité hindoue confère au *Om* une quatrième mesure sans mesure (*a-mātra*) qui est l'état au-delà de tous les états, incompréhensible pour l'humain. Ce quatrième état (*turiya*) renvoie à la paix, à la joie et à la non-dualité. Si les trois premières mesures signifient la manifestation de *Brahma*, la dernière connote le silence de son mystère. Ce *Om* exprime le premier et le seul son que l'humain puisse émettre quand il sort du silence du mystère de Dieu.

Pour Henri Le Saux, en effet, la contemplation chrétienne du *Saccidānanda* fait jaillir « un *OM* renouvelé, encore plus saint et mystérieux. C'est un *OM* dont le symbolisme

¹³⁰ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 249, (1991), p. 235.

des trois éléments de ce son unique semble anticiper, en quelque manière, l'extension de l'Être en trois et le recueillement sur soi de l'unité indissoluble de la Trinité »¹³¹. On assiste donc, ici, au dépassement de la clôture silencieuse dans laquelle le *Om* védique nous plongeait pour entrevoir l'ouverture et l'expansion de l'*unique* dans le *triple*. Tout cela reste, toutefois, contenu dans le mystère de l'unicité de l'Être : *Saccidānanda* pour le védique et Dieu-Trinité pour le chrétien et la chrétienne.

3.4. Évaluation critique

Rendu au terme de ce parcours concernant la pensée trinitaire de H. Le Saux, procédons à une brève évaluation critique de cet enseignement. Nous pouvons souscrire à la brillance et à la pertinence de l'intuition de notre auteur qui a su puiser dans la richesse spirituelle des nations. Il part ici de la Tradition multimillénaire des *Upanishad* de l'Inde mystique et à partir des catégories védiques du *Sat*, du *Cit* et de l'*Ānanda*, pour présenter sa compréhension en profondeur de ce Mystère fondateur du christianisme en tant qu'Être, Conscience d'être et Béatitude.

On notera cependant que H. Le Saux lui-même fera sur son essai théologique, cinq ans après l'avoir fait publier, le commentaire qui suit : « *Sagesse* est un essai « suppliant », « angoissé », pour tâcher de reprendre pied alors que les vagues - la lame de fond de

¹³¹ LE SAUX, *Sagesse*, (1965), p. 253 et (1991), p. 239.

l'*advaita* qui reprend et emporte tout - vous emmènent vers le large »¹³². Il exprime ici, sans doute, tout autant son expérience personnelle que sa crainte pour qu'on ne confonde pas sa pensée sur Dieu avec le mystère de l'Absolu. Fin février 1973, quelques mois avant sa traversée vers l'autre Rive, il notera :

L'éveil au mystère n'a rien à voir avec des dogmes de Trinité, Incarnation, Rédemption [...]. C'est tout l'édifice trinitaire qui croule. Car c'est encore *nāmarūpa*. Et tous les efforts pour faire coïncider *Brahma* = silence = *avyakta* = le Père ... restent au niveau du *mythos-logos*. [...]. Le mystère trinitaire, c'est l'expansion en un magnifique dire, *nāmarūpa*, de cette expérience intime à la fois d'unité, de non-dualité et de relation. C'est la réalisation de l'éternité de ma relation avec mon frère homme, etc. Mais tenter de donner une nouvelle théologie trinitaire ne mène qu'à des impasses. C'est encore s'enchanter de *mythos*, de *logos*. C'est remplacer *theos* par *theo-logia* et confondre la notion de Dieu avec Dieu. Tout mon thème de Sagesse croulé, et dans cet écroulement total, l'éveil. Un éveil qui est simplement éveil et qui ne se définit pas.¹³³

Souci réitéré d'humilité devant le Mystère par un mystique qui en a pourtant fait l'expérience et mise en garde contre le danger de vouloir enfermer Dieu en son mystère dans des concepts et des discours, somme toute, relatifs et bien éloignés de la Réalité Ultime.

La Tradition chrétienne, à la suite de saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, a bien fait usage des perfections transcendantales de la Divinité, *mens*, *notitia*, *amor et memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (Être, Conscience, Amour) pour exprimer le mystère trinitaire du

¹³² LE SAUX, *Journal*, p. 387 (25 août 1970).

¹³³ LE SAUX, *Journal*, p. 449-450, (1973).

Père, du Fils et de l'Esprit. On pourrait, selon H. Le Saux, tout aussi utiliser les catégories upanishadiques du *Sat*, *Cit*, *Ānanda* pour exprimer la perception du Réel et saisir, ainsi, en une nouvelle profondeur ce mystère central de foi en tant que fondement même de toute théologie chrétienne. Certains considèrent la doctrine du *Saccidānanda*, à la suite de la « théorie de l'accomplissement », comme une « pierre d'attente » du mystère chrétien en tant que recherche spirituelle humaine qui trouve son accomplissement dans le message chrétien de la Trinité. Nous croyons que notre auteur, à la suite de « la théorie de la présence du mystère du Christ », se situe parmi ceux et celles qui reconnaissent dans la notion upanishadique du *Saccidānanda* et l'expérience mystique de l'*advaita* une automanifestation et une présence mystérieuse divine et christique. La Trinité et l'*advaita* peuvent alors être comprises comme relevant d'une certaine compatibilité entre deux appréhensions différentes du Mystère divin qui, au fait, se complètent.

Dans l'expérience religieuse hindoue, nous pouvons, ainsi, découvrir la présence et l'action de l'Esprit qui souffle où Il veut. Cette approche spirituelle nous invite donc à transcender nos concepts et notre discours sur Dieu, à aller au-delà de la dualité et à éviter les écueils d'un réductionnisme anthropomorphique. Elle nous pousse à purifier notre foi, à cheminer vers les voies de l'intériorité, du silence et du cœur afin de découvrir le Tout-Autre au plus profond de nous. Enfin nous devons considérer le fait que le mystère de Dieu relève en quelque sorte d'une communion (Trinité) en non-dualité et d'une unité (*Advaita-Ekatvam*). De ce fait, l'hindouisme, au travers de sa mystique de la non-dualité et de l'identification de *Ātmā* et de *Brahma*, et le christianisme, à la suite de son mystère

d'essentielle communion au travers de la distinction, en Dieu et entre Lui et l'humain, peuvent être considérés comme étant complémentaires. Ils sont, en somme, des voies spirituelles convergentes vers ce MYSTÈRE de Transparence qu'est l'Absolu en tant que Transcendance et Immanence au sein de la Trinité - *Saccidānanda*.

C'est ce que notre auteur, malgré ses protestations, a essayé de proposer comme enseignement. En effet, H. Le Saux pense qu'il est possible de « s'approcher de la révélation évangélique du Père, du Fils et de l'Esprit, à partir des formulations fondamentales de l'expérience védantine [qui] n'est du reste que l'expérience des profondeurs »¹³⁴. Selon lui, le Nouveau Testament conduit à l'*advaita* par déduction logique de certaines formules (voir Jn 1, 12; I Co 13, 12; I Jn 3, 2), car

la foi en la Trinité est au niveau de l'expérience, et ne peut être délivrée au niveau de la conscience phénoménale qu'au moyen de *theologoumena*. L'expérience d'*advaita* est l'expérience du Père. Mais il n'y a pas d'expérience absolue du Père-en-soi. Le Père n'est connu que par le Fils et dans le Fils. [...] Nous cherchons constamment à formuler la non-dualité, l'*advaita*, mais la non-dualité est absolument informulable, car nul ne demeure pour la formuler. La Trinité est le plus haut degré d'expérience humaine du Dieu autre et cependant ineffablement " Soi ". [...] Cette expérience d'*advaita* se perçoit elle aussi sous des symboles, le « Dieu tout en tous » (*Deus omnia in omnibus*).¹³⁵

Ce qui est souligné ici par l'auteur, c'est que pour la foi chrétienne, l'expérience est indispensable et que la traduction de cette foi, en tant qu'« expérience du Christ Vivant

¹³⁴ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 218, aussi, p. 217-233.

¹³⁵ LE SAUX, *Intériorité*, p. 232-233.

dans ma relation à lui, aujourd'hui »¹³⁶, doit passer par le processus de conceptualisation et donc par la formulation en doctrines, entre autres, pour sa transmission.

De plus, « c'est de cette expérience primordiale que Jésus eut en l'Esprit de lui-même, du Père et des hommes ses frères [qu'est fondamentalement le christianisme] »¹³⁷, que nous est donnée la connaissance du mystère trinitaire. Ainsi pour notre auteur, « pas de théologie de la Trinité qui ne soit basée sur la christologie [et] toute conception de la Trinité séparée de l'Incarnation et par conséquent de la création et de l'homme lui-même est pure spéculation »¹³⁸. Aussi, à partir de l'expression capitale d'*Abba*, posant son identité de Fils de Dieu et qui caractérise son expérience d'altérité et de non-dualité avec Dieu, en tant que Homme-Dieu, soulignée par le JE SUIS (J 8, 58), Jésus se donne comme l'unique archétype des chrétiens et des êtres humains. Cependant, pour H. Le Saux,

c'est d'abord au mystère de ma propre *anubhava* [expérience des profondeurs], que Dieu est, pour moi, Père, Fils et Esprit Saint [... car] je ne puis rien comprendre au mystère du Fils procédant du Père et cependant ineffablement un avec lui, tant que je n'ai pas au moins senti confusément en moi le mystère, qui est mien déjà, d'être d'un autre, *ab altero*, et en même temps, au plus intime de mon être, non-duel avec cet autre.¹³⁹

¹³⁶ LE SAUX, *Intériorité*, p. 238.

¹³⁷ LE SAUX, *Intériorité*, p. 239.

¹³⁸ LE SAUX, *Intériorité*, p. 243.

¹³⁹ LE SAUX, *Intériorité*, p. 229-230.

Ce qui ressort ici, c'est que tout approfondissement du mystère trinitaire doit forcément passer par une expérience personnelle de Jésus et de ce qu'il en révèle : essentiellement que nous sommes enfants de Dieu, autres que Lui et en même temps unis dans son Mystère.

Enfin, nous tenons à souligner que christianisme et hindouisme ne sont pas réductibles l'un à l'autre. Nous pensons qu'il est de mise de bien saisir les nuances et la complexité des deux doctrines, du moins en ce qui concerne leurs mystères fondateurs, notamment l'*Advaita* et la Trinité. Et ce, afin d'éviter les méprises, confusions et autres écueils tels les équations simplistes, la condamnation aveugle et le syncrétisme facile et leurrant.

En ce qui concerne l'évolution de la pensée trinitaire de notre auteur, on peut lire dans le texte « Theologoumenon upasana : méditation sur la Trinité », supposé être de 1970, la remarque qui suit :

La terminologie courante du mystère trinitaire est extrêmement déficiente. Bien plus, non seulement elle risque d'induire en erreur mais elle le fait constamment. On réduit le mystère trinitaire à un certain nombre d'expressions, qui sans doute ont leur valeur dans un langage théologique ou plutôt philosophique déterminé, mais donnent le change à tous ceux qui les emploient en les comprenant plus ou moins dans le sens courant actuel des termes utilisés. Cette remarque vaut avant tout pour les langues et les cultures qui n'ont pas été façonnées en symbiose avec la tradition chrétienne. A ce propos il suffit de rappeler les traductions toutes

fausses du terme « personne » dans les langues non occidentales. Trois personnes en Dieu revient à dire trois dieux.¹⁴⁰

De là, H. Le Saux propose de « s'approcher de la révélation évangélique du Père, du Fils et de l'Esprit, à partir des formulations fondamentales de l'expérience védantine » afin d'intégrer « toute la substance de l'*advaita* évangélique dans une synthèse acceptable à la théologie ». Selon lui,

on peut dire qu'il y a d'une part Dieu dans son *avyakti* (non manifestation), et de l'autre Dieu dans sa *vyakti*, c'est-à-dire dans sa manifestation. Ne peut-on pas également suggérer que ce que l'Inde appelle *vyakti* (manifestation), (*apara Brahman* (Dieu manifesté), *Ishvara* (Seigneur), est très proche de ce que les Juifs appelaient *Shekhinah*, la présence de Dieu au milieu de son peuple, *Kabod*, *doxa* (gloire), *hokmah*, *sophia* (sagesse), ce qui n'est pas sans rappeler les « énergies divines » de la théologie byzantine.¹⁴¹

Nous voyons notre auteur tenter ici un effort de rapprochement entre les approches védantine, byzantine et latine de la théologie trinitaire. Aussi il considère le Père, mystère caché de la Déité, se manifestant en le Fils et l'Esprit en tant que présence cachée et agissante. D'où l'importance d'avoir « une théologie qui s'appuie sur l'*anubhava*, l'expérience, et d'abord l'expérience fondamentale de soi »¹⁴².

¹⁴⁰ LE SAUX, *Intériorité*, p. 217.

¹⁴¹ LE SAUX, *Intériorité*, p. 219-220.

¹⁴² LE SAUX, *Intériorité*, p.229.

Pour H. Le Saux : « Le Dieu trine est inaccessible à la foi du croyant sauf à partir de sa propre expérience à lui, et c'est par elle que nous parvenons à l'approche existentielle du mystère trinitaire, hors de laquelle il est n'est qu'idée et pur concept. [Car] c'est d'abord au mystère de ma propre *anubhava* que Dieu est, pour moi, Père, Fils et Esprit Saint »¹⁴³. Ainsi, pour notre auteur, seul l'expérience personnelle permet d'accéder à la compréhension du mystère trinitaire car les pures abstractions n'existent pas. Elles ne peuvent donc pas traduire la réalité du mystère totalement. Alors, « il est donc juste de dire que je n'ai d'expérience ou connaissance vraie de la Trinité sinon au mystère même de mon être »¹⁴⁴. Sommes-nous encore dans une acception chrétienne de foi en tant que don de Dieu ici ? Il prendra néanmoins soin d'ajouter :

Il faut insister sur le fait que refuser le concept de Trinité à cause du concept de non-dualité, d'*advaita*, est dénué de sens. La foi en la Trinité est au niveau de l'expérience, et ne peut être délivrée au niveau de la conscience phénoménale qu'au moyen de *theologoumena*.

L'expérience d'*advaita* est l'expérience du Père. Mais il n'y a pas d'expérience absolue du Père-en-soi. Le Père n'est connu que par le Fils et dans le Fils. Dans le fait même que je nomme le Père comme le Dieu caché, je me pose moi-même comme le connaissant, comme Fils, Verbe, Parole; manifestation, manifestant et manifesté. Dans l'expérience d'*advaita*, il n'y a ni Père, ni Fils, ni Esprit, ni donc et surtout « néant », rien qui leur serait substitué. [...]

La Trinité est le plus haut degré d'expérience humaine du Dieu autre et cependant ineffablement « Soi ».¹⁴⁵

¹⁴³ LE SAUX, *Intériorité*, p.229.

¹⁴⁴ LE SAUX, *Intériorité*, p. 231

¹⁴⁵ LE SAUX, *Intériorité*, p. 232-233.

Audace de l'auteur qui interprète le mystère trinitaire en fonction de l'expérience védantine mais aussi souci de recherche d'équilibre en ce qui concerne la formulation de l'expérience en concepts. Ce qui ressort néanmoins, c'est l'importance accordée par H. Le Saux à l'expérience du mystère trinitaire où l'altérité et la communion sont sauvegardées.

À propos du manuscrit inachevé « Notes de théologie trinitaire », écrit en anglais en janvier 1973, l'auteur fait le commentaire suivant dans son *Journal* le 3 avril 1973 :

Dans les conférences éventuelles de *Vidyajyoti* je ne présente pas de thèses. Je présente l'expérience védantine avec les problèmes qu'elle pose à la théologie chrétienne. Je pose des essais de solution, mais non apodictiques. Je ne récusé pas les formules dogmatiques; je montre simplement le problème de la relativité qui se pose à leur sujet. Problème que nul penseur honnête n'a le droit d'esquiver.¹⁴⁶

Il souligne aussi le fait que la foi est une expérience et que le christianisme est la transmission de l'expérience de Jésus. Et ceci, pour souligner que pour beaucoup,

le mystère de la Sainte Trinité est devenu la chose la plus abstraite que l'on puisse penser, sans aucune influence sur la vie religieuse et spirituelle, alors que ce qui a été ainsi conceptualisé dans notre abstraite dogmatique et nos formules théologiques était précisément pour Jésus l'expérience la plus concrète.¹⁴⁷

¹⁴⁶ LE SAUX, *Intériorité*, p. 235.

¹⁴⁷ LE SAUX, *Intériorité*, p. 243.

Même s'il y a eu une nouvelle approche du mystère trinitaire vers 1915 où l'accent était mis sur l'inhabitation de la Trinité dans l'âme du croyant, H. Le Saux pense néanmoins que cela

restait très loin d'une véritable expérience de la Trinité comme telle. Cette notion d'inhabitation divine ou même l'expérience de cette présence intérieure n'ouvrait pas l'âme du fidèle à une véritable participation à la vie même de la Trinité, le Dieu résidant dans l'âme restait, en son isolement trinitaire, aussi distant du cœur de l'homme qu'un Dieu demeurant dans un ciel éloigné. L'expérience de la Trinité n'a que trop souvent été compris comme l'expérience « de Trois » en dehors de moi. Ces Trois vivant en eux mêmes indépendamment de moi leur merveilleux échange éternel d'être, de connaissance et de béatitude.¹⁴⁸

Pour l'auteur donc, une telle approche laisse le croyant en dehors de la participation de la vie même de la Trinité. Aussi pour ce dernier, « toute réflexion théologique sur la Trinité ne peut partir ni de définitions conciliaires ou scolastiques, ni même de quelques citations du Nouveau Testament, mais seulement de l'expérience elle-même que Jésus a eue de Dieu, telle qu'elle nous est rendue accessible tout au long de l'Évangile »¹⁴⁹.

Ainsi, le mystère de la Trinité ne peut être séparé des mystères de l'Incarnation, de la Création et de l'être humain. D'où aussi pas de théologie trinitaire sans christologie¹⁵⁰.

¹⁴⁸ LE SAUX, *Intériorité*, p. 243.

¹⁴⁹ LE SAUX, *Intériorité*, p. 244.

¹⁵⁰ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 244.

Mais une telle christologie doit elle aussi être l'expression d'une expérience intérieure car les notions en elles-mêmes ne peuvent atteindre le véritable mystère de Jésus. Ainsi, selon H. Le Saux, toute affirmation de foi n'est possible qu'à partir d'une expérience personnelle du Christ et de Dieu¹⁵¹.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de présenter, dans un premier temps, le mystère non-duel de l'Être que traduit le *Saccidānanda* védique selon Henri Le Saux. On se rappellera que cette intuition spirituelle hindoue a marqué l'expérience et inspiré la pensée de l'auteur.

Puis, dans un deuxième temps, nous avons traité de la Trinité comme mystère chrétien de l'unité-altérité en Dieu, ce qui constitue l'héritage spirituel du chrétien et moine occidental qu'a été H. Le Saux. Ceci pose la toile de fond de la pensée trinitaire de l'auteur qui reste attaché, malgré tout, à sa tradition occidentale tout en la dépassant.

Enfin, dans un troisième temps, nous avons souligné la contribution inédite de H. Le Saux à la compréhension du mystère trinitaire à partir des catégories védiques du *Sat*, du *Cit* et de l'*Ānanda*.

¹⁵¹ Voir LE SAUX, *Intériorité*, p. 247.

C'est par l'utilisation de ces réalités de l'Être, de la Conscience d'Être et de la Joie essentielle pour expliquer la Trinité que l'auteur dépasse, tout en les intégrant à sa pensée, et les catégories de la théologie traditionnelle latine et grecque et l'intuition védique du mystère de l'Être. En cela, il est définitivement un précurseur.

En effet, de par son essai théologique sur la Trinité contenu dans *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, n'ouvre-t-il pas la voie à une possible inculturation de l'Évangile dans la culture indienne ? Ne rend-il pas possible une éventuelle théologie et une spiritualité de la Présence qui pourraient partir et se situer dans le cadre de sa pensée trinitaire ? Sa compréhension trinitaire à partir de nouvelles catégories, même s'il ne la présente que comme un essai théologique, n'ouvre-t-elle pas de nouveaux espaces pour la pensée théologique ?

A fortiori, cette manière différente d'aborder le mystère chrétien le plus fondamental n'ouvre-t-elle pas de perspectives nouvelles pour la vie chrétienne ? Cette dernière, si elle veut être un témoignage authentique, ne doit-elle pas faire droit et place à la contemplation et à l'intériorisation de son mystère fondateur ?

Henri Le Saux a donc fait de la grâce de l'Inde une interpellation sérieuse au christianisme pour qu'il marche sur la voie de l'intériorisation de son mystère le plus central, celui du *Saccidānanda* chrétien : la Trinité.

Nous pensons que le *Saccidānanda* chrétien, appréhendé en tant que mystère de la Présence, offre un horizon de possibilités pour la rencontre, en profondeur et en vérité, entre hindouisme et christianisme. Dans le quatrième chapitre, nous présenterons la contribution de notre auteur par rapport au dialogue, sur toile de fond d'une théologie des religions qui sache tenir compte du pluralisme religieux¹⁵².

¹⁵² Voir Henri LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié*. Présentation et annotation par Joseph LEMARIÉ et Françoise JACQUIN, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 5 et p. 363 : « Je dis à qui veut l'entendre qu'ici une des tâches les plus urgentes, c'est une théologie de la « rencontre des religions » [15 septembre 1968] ».

CHAPITRE 4 : DIALOGUE ET RENCONTRE : LA CONTRIBUTION DE H. LE SAUX POUR UN DIALOGUE EN VÉRITÉ

Introduction

Le *Journal* d'Henri Le Saux traduit la conscience que ce dernier avait qu'il était porteur d'un message spécial. En effet, c'est le mystère de l'Absolu ou de la Présence, dans la perspective hindoue et upanishadique de l'*advaita* et la compréhension chrétienne et biblique (mosaïque) du « Je suis », qui constituait la préoccupation centrale de sa vie. Cela se traduira donc par une attention toute spéciale de la part de H. Le Saux pour le dialogue en profondeur et en vérité avec l'hindouisme. Comment alors réaliser un tel dialogue ? Avec *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*¹, on sera en présence de balises pour une éventuelle rencontre entre les deux religions et spiritualités. On aura de plus, avec son article « The Depth-Dimension of Religious Dialogue »², les lignes d'approche en vue du dialogue entre hindous et chrétiens, partant d'une praxis et d'une expérience personnelle vécue³. Nous tenons à préciser que nous articulerons

¹ Cette oeuvre est le fruit de la rencontre oecuménique de Nāgpur (Noël 1963). C'est le texte de HENRI LE SAUX (SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA), *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, qui sera utilisé comme toile de fond pour cette partie de la thèse, qui porte sur le paradigme de dialogue proposé par Le Saux.

² ABHISHIKTĀNANDA (HENRI LE SAUX), « The Depth-Dimension of Religious Dialogue », dans *Vidyajyoti*, vol. 45/5 (1981), p. 202-221.

³ R. Panikkar, dans la présentation de : Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *La montée du fond du cœur : le journal intime du moine chrétien - sannyāsi hindou 1948-1973*. Introduction de R. PANIKKAR, Paris, O.E.I.L., 1986, p. IV - V, va parler d'une « valeur paradigmatique capitale » quant au processus de conversion douloureuse de H. Le Saux, accomplie sans rupture toutefois avec la source. En effet, voulant convertir les

l'enseignement de notre auteur avec les apports de certains auteurs qui contribuent au débat en cours en théologie contemporaine du dialogue entre les religions et le christianisme. Notre perspective est ainsi théologique.

Ce quatrième chapitre s'organisera autour des quatre articulations qui suivent. Dans un premier temps, nous verrons les éléments nécessaires, selon H. Le Saux, pour un dialogue en vérité, soit les attitudes et méthodes. Puis, nous traiterons de l'apport hindou ou le pèlerinage à l'intérieur de soi à partir du retour aux sources de la spiritualité plus que millénaire de l'Inde. Ensuite, nous aborderons l'apport chrétien, c'est-à-dire le pèlerinage de soi à l'autre en partant de la compréhension johannique des *Upanishad*. Enfin, nous procéderons à une évaluation critique de quelques données.

4.1 Les attitudes et les méthodes : les éléments nécessaires pour un dialogue en vérité

Henri Le Saux part d'une conviction profonde que « la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain » (*Logos spermatikos*)⁴. Cela devient alors appel pour un

hindous, il sera converti par eux, car il saura accomplir la *metanoia* profonde à partir d'un vécu personnel de l'expérience de l'autre, ici, celle de l'*advaita*.

⁴ Cette phrase lumineuse vient de Justin (voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 11, note 1). Ce sera une des grandes inspirations de H. Le Saux dans son désir d'instaurer le dialogue avec l'hindouisme. Voir aussi Gustave THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, Casterman, 1966, p. 96-100, surtout, la p. 96 : « C'est dans le Logos que, pour Justin, la religion chrétienne et les religions trouvent un point de contact, mieux, une ressemblance partielle ».

dialogue en vérité avec la culture, la pensée et la personnalité de l'autre dans sa différence même. Mais le dialogue honnête et vrai est, avant tout, un devoir et même une vocation au sein même des églises chrétiennes⁵. En effet, « le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église »⁶. Et cela, en vue de rechercher « en toute humilité et charité » les voies d'une rencontre dans l'unité, selon la volonté dernière de Jésus⁷. Cependant le lieu essentiel de la rencontre, c'est l'écoute du cœur, « cette *guhā*, ou lieu secret », où parle l'Esprit et où se trouve « le mystère de l'*ātman* »⁸. C'est là que se situe l'invitation profonde de l'Inde au chrétien et à la chrétienne, si ces derniers veulent parvenir à la communion essentielle avec Dieu et avec leur prochain, de surcroît⁹. Il faut, ainsi, un effort d'intériorisation personnelle et d'unité interne avant de procéder au dialogue et à la rencontre avec l'Autre et les autres.

⁵ Car pour lui « l'humanité est communion. L'Église est la *Koinōnia* par excellence » (voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 21).

⁶ Voir l'encyclique *Redemptoris missio*, (paragraphe 55), de JEAN-PAUL II (1990), dans *La documentation catholique*, 2022 (17 février 1991), p. 153-191. Voir aussi l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, de PAUL VI (1976), dans, *La documentation catholique*, 1689 (4 janvier 1976), p. 1-22.

⁷ Cette ultime prière se trouve dans Jean 17, verset 11b : « Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous sommes un ». H. Le Saux pensait que l'unité chrétienne est une urgence dans cette dynamique de rencontre et de dialogue, qui doit être le signe que les chrétiens sont les témoins de la résurrection (voir Mt 28, 19; Ac 1, 8).

⁸ L'*Ātman*, c'est le Soi renvoyant au fond ultime dans l'être humain et dans l'univers.

⁹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 22-23.

Dans cette première partie du chapitre, nous procéderons d'abord à une présentation de *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (1966), en soulignant les découvertes et interrogations contenues dans cette oeuvre importante de H. Le Saux par rapport à l'expérience de dialogue qu'a eue notre auteur. Ensuite, nous passerons en revue la théorie de notre auteur concernant le dialogue religieux en profondeur à partir de son article : « The Depth-Dimension of Religious Dialogue » (1981).

4.1.1 Le dialogue en profondeur basé sur l'expérience intrareligieuse. Présentation de *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* et de la théorie du dialogue de H. Le Saux

Le dialogue avec l'hindouisme a été l'une des préoccupations majeures de Henri Le Saux durant les vingt-cinq années de sa vie passées en Inde. *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* est le fruit de son expérience et de ses efforts dans ce sens. Il présente les diverses rencontres tenues à Shāntivanam, Nāgpur, Almora, Rāgpur entre pasteurs et théologiens de différentes dénominations chrétiennes pour lire et étudier la Bible et les *Upanishad* en commun. Ces échanges se firent dans une attitude de liberté et de respect afin de comprendre en profondeur les valeurs religieuses et spirituelles différentes de celles du christianisme occidental. Prônant la contemplation du mystère divin au lieu des abstractions discursives sur les dogmes théologiques comme terrain de rencontre, cette étude chrétienne des *Upanishad* adopte comme guide de lecture l'Évangile selon Saint Jean. Cette démarche de rencontre et de dialogue s'inscrit à la fois

dans l'optique d'un échange entre chrétiens de confessions différentes et entre chrétiens et non-chrétiens, notamment entre hindous et chrétiens.

H. Le Saux appuie donc la cause du dialogue à partir de la conviction que l'Esprit de Dieu est présent et à l'oeuvre dans d'autres cultures et religions. Cela le pousse à croire que l'Église ne doit pas demeurer étrangère aux cultures, aux pensées et aux réalités autres que celles auxquelles elle est habituée. En d'autres termes, l'Église doit se greffer sur la culture et la spiritualité indiennes et ainsi devenir indienne avec les Indiens si elle veut être fidèle à sa vocation universelle de catholicité. De là, pour H. Le Saux, l'expérience religieuse millénaire de l'Inde doit être abordée avec respect et accueillie comme don de l'Esprit.

La rencontre de l'hindouisme et du christianisme a été publié en 1966. Cet ouvrage a été écrit pour donner les fondements bibliques d'une approche positive et assumptive de la spiritualité de l'Inde. Il rend compte de la rencontre de Nāgpur à Noël 1963 où des chrétiens s'étaient réunis pour lire et méditer ensemble la Bible et les *Upanishad*. Dans la même veine, d'autres réunions s'étaient tenues à Almora en 1961, à Rāgpur en 1962 et au Shāntivanam. Des études furent ainsi menées sur Śankara, la *Bhagavad Gītā*, Aurobindo, Eckhart, Jean de la Croix et Thérèse d'Avila.

Le personnage biblique choisi fut Melchisédech (Gn 14, Ps 110, He 7) en tant que prêtre de la religion cosmique et dont la mission fut menée de manière indépendante par

rapport à la Parole de Dieu. Un lien fut ainsi établi entre ce personnage mythique bénéficiaire d'aucune révélation et les prêtres védiques. L'auteur s'interroge de plus quant à savoir si ce n'est pas comme la première annonce du sacrifice unique du Sauveur et de la liturgie de la Nouvelle Alliance. Le chapitre 60 d'Isaïe fut aussi étudié et de là, la question importante suivante : l'Église peut-elle et doit-elle recevoir le trésor des nations ? Le début de la Lettre aux Colossiens fut aussi passé en revue par rapport à la question de la primauté et de la plénitude du Christ.

Parmi les textes upanishadiques retenus figuraient l'*Īsha* et la *Kena*. L'*Īsha*, qui parle du Tout en tout, part du mouvement, de l'impermanence du cosmos, de la multiplicité propre à l'univers afin d'y découvrir l'Immobile, le Permanent, l'Un. La *Kena*, qui traite de l'au-delà de tout, adopte le mouvement de la psychologie humaine pour s'élever à la contemplation du *Brahman*. Il parle aussi de la *Katha*, notamment la partie qui se trouve à la fin du deuxième chapitre et qui spécifie à propos du mystère du Soi : « Le Soi n'est accessible ni par la récitation réfléchie du *Veda*, ni par un effort de pénétration intellectuelle, ni par de nombreuses leçons védiques, mais celui que le Soi élit, celui-là seul peut l'atteindre. Le Soi lui révèle son intimité »¹⁰.

Les autres textes étudiés furent le Prologue de saint Jean et la grande prière sacerdotale du chapitre 17. Avec Jean, c'était le mouvement inverse des *Upanishad* à la Bible qui était amorcé avec une profondeur nouvelle sans pour autant

¹⁰ LE SAUX, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 146.

trouver dans la Bible quelque *sensus plenior* et nouveau qu'aurait ignoré l'auteur sacré et que seule la confrontation avec le *Vedānta* ferait découvrir. C'est simplement ce que le Seigneur lui-même y a mis que nous y découvririons. Mais nous étions conscients aussi du fait que l'homme a toujours de nouvelles découvertes à faire dans l'Écriture, et que c'est précisément pour l'aider à pénétrer sans cesse plus avant dans le mystère de sa Parole que Dieu a ménagé la pluralité des individus et des cultures.¹¹

Aussi pour l'auteur, un effort doit être entrepris pour comprendre le Logos dans une perspective upanishadique. En effet, selon lui, « le Logos, dans la pensée de Jean, n'est-ce donc pas finalement ce principe même de tout ce qui est et de tout ce qui vit, à la fois intérieur à tout et séparé de tout, cela même dont les *rishi* ont eu l'intuition et dans le mystère duquel ils se recueillent en le désignant des noms d'*ātman* et de *brahman*, de *soi* et d'absolu ? »¹².

Le « Je suis » fut un autre point discuté. En effet, pour l'auteur, ce thème est central parce que renvoyant à son expérience de la Présence. Ce nom divin que Jésus s'applique dans l'évangile de Jean est alors compris dans une optique dépassant celle des *Upanishad*. En effet, « cette identification qui ponctue avec tant de force et de grandeur l'évangile de Jean, lorsque Jésus s'applique à soi-même le nom divin révélé à l'Horeb : JE SUIS : non plus seulement le *brahma-aham-asmi*, « je suis *brahman* », mais le simple « Je suis », sans nul attribut, le sujet égalant le verbe substantif, le JE s'identifiant à

¹¹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 152.

¹² LE SAUX, *La rencontre*, p. 156.

l'être »¹³. Dans ce sens, notre auteur va qualifier d'*Upanishad* eucharistique la parole sacramentelle « ceci est mon corps ». Il fait, en somme, un rapprochement entre le ceci et le *tad* (cela) des *Upanishad*. Et dans cette même ligne, pour

indiquer des pistes de recherche, ne pourrait-on rappeler que le plérôme du Christ s'étend à tout le créé, *sarvam idam*, « tout ce monde-ci » de l'*Īsha-Upanishad*, du moins dans les desseins du Créateur ? D'autre part, tout le mystère divin - le *tad* de cette même *Oupanichad* - ne réside-t-il pas en plénitude dans le *corps* du Christ *sāmatikōs*, *corporaliter* (Col 2, 9) ? Mystère du « corps » du Christ, dont l'eucharistie réalise sacramentellement la plénitude eschatologique !¹⁴

Nous avons ici une idée de l'audace de H. Le Saux dans son effort pour comprendre et interpréter les Écritures à partir de catégories hindoues. Mais il ne manquera pas de préciser toutefois qu'il ne faut pas se servir de la Bible pour lire les *Upanishad* et d'autres textes spirituels de l'Inde :

Ce qu'il faut maintenant, c'est que nous fassions servir à une connaissance plus profonde et plus savoureuse encore des saintes Écritures ce que notre âme aura gagné dans son contact avec ces textes. La Bible, en effet, pour le chrétien, est toujours le point de départ et le point d'arrivée. [...] Et finalement c'est en elle aussi seulement que le chrétien trouvera les formules les plus authentiques pour exprimer à son tour le mystère dans lequel il a été introduit.¹⁵

Dans une perspective théologique d'accomplissement, Jean 17 fut choisi afin de montrer que Bible et révélation chrétienne peuvent être comprises comme le

¹³ LE SAUX, *La rencontre*, p. 159-160.

¹⁴ LE SAUX, *La rencontre*, p. 160.

¹⁵ LE SAUX, *La rencontre*, p. 161.

couronnement et la plénitude des *Upanishad*. Ainsi, selon l'auteur, « Le JE prononcé par Jésus, c'est le JE de l'Unique, et qu'en cette unité même qui le rendait un avec l'Unique, eux aussi, tous ensemble et avec lui, étaient un; en lui venant du Père, en lui allant au Père, dans l'*advaita* de l'Esprit »¹⁶.

Ensuite, ce furent les points qui font problème qui furent abordés. Dans ce sens, la question de la formulation de l'expérience advaitine constitue une pierre d'achoppement de taille pour le christianisme. En effet, « l'*advaita* n'est pas un défi à la foi chrétienne, sinon peut-être en certaines de ses formulations. C'est bien plutôt le rappel exigeant que Dieu - et donc rien non plus de ce qu'il a fait - ne peut jamais entrer totalement dans nos concepts. C'est un rappel sain et toujours nécessaire d'apophatisme essentiel »¹⁷.

Autre point de litige : la pratique de l'*epochê* ou la mise entre parenthèses de ses convictions religieuses. Une attitude qui n'est pas exempte de danger. En effet, notre auteur a souvent été déchiré par sa double allégeance comme le démontre son *Journal*. Il était néanmoins d'avis que l'*epochê* en tant qu' « une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlable »¹⁸ était indispensable à tout dialogue en profondeur. Pour lui, en somme, c'est une condition

¹⁶ LE SAUX, *La rencontre*, p. 177.

¹⁷ LE SAUX, *La rencontre*, p. 183.

¹⁸ LE SAUX, *La rencontre*, p. 43, note 1.

préalable pour découvrir et reconnaître la pensée profonde de l'autre à partir du point de vue de ce dernier et de ses orientations et non à partir de sa position à soi¹⁹.

L'attitude et la démarche de H. Le Saux par rapport au dialogue se situent ainsi dans le cadre de cette compréhension profonde de l'autre à partir de son propre univers de pensée et de son point de vue. En ce sens on peut considérer H. Le Saux comme un prophète du dialogue entre l'hindouisme et le christianisme. Pour lui, le christianisme ne peut se passer de la rencontre avec cette très ancienne religion et ce, en vertu de sa vocation de catholicité. De plus, notre auteur a aussi évolué dans son attitude face aux autres religions : il est, en effet, passé de la théorie de l'accomplissement qui considère les autres religions comme pré-chrétiennes à la théorie de la présence mystérieuse du Christ caché dans ces religions.

Le dialogue prend alors la valeur d'une forme authentique du témoignage chrétien et non pas une alternative à la mission. En tant que don de l'Esprit, il doit ainsi être mené au niveau authentique du coeur dans un effort de recherche de la vérité, de respect de l'autre, de souci de la mission et de témoignage de foi. Le dialogue entre les religions constitue ainsi un défi théologique.

Pour notre auteur, le dialogue le plus fécond entre l'Inde et l'Église doit se dérouler dans le mystère du monachisme. C'est à ce niveau privilégié qu'est « le mystère avant tout

¹⁹ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 43-44.

du *sannyāsa* que l'Inde et l'Église se rencontreront, se découvriront, en ce coeur le plus secret et le plus caché de l'une et de l'autre, en ce lieu où l'une et l'autre sont le plus profondément elles-mêmes au mystère de leur origine, là où l'homme est frôlé par Dieu et où jaillit l'étincelle de la Rencontre »²⁰. L'auteur estimait, en effet, le dialogue et la rencontre essentiels surtout avec l'Inde :

La rencontre avec l'Inde, à ce moment voulu de l'histoire de l'Église, est ordonnée à cette reconnaissance, par les chrétiens, de ses propres richesses. L'Inde est prédestinée à témoigner de cette dimension non-duelle de l'expérience de Dieu. Comme Israël le fut de sa dimension prophétique - le « face à face » avec Dieu. Culmination de tout dans la Révélation Trinitaire, l'*Abba* du Fils, le OM de l'Esprit. L'Église doit être sensibilisée à tout cela.²¹ (Lettre à O. Baumer - 15.7.66).

De fait, H. Le Saux était persuadé, dès les années 1950, que l'Église en Inde avait besoin d'un renouvellement théologique afin de faire face à la crise à laquelle elle était confrontée. Et la rencontre inévitable entre la foi chrétienne et l'expérience spirituelle de l'hindouisme en constituait l'élément majeur du problème et faisait tout aussi partie de la solution. Car le problème Christianisme - *Vedānta* est crucial mais l'Église en Inde et les théologiens occidentaux n'en étaient pas convaincus :

²⁰ LE SAUX, *Une messe*, p. 64.

²¹ James STUART, *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres*, Paris Maisonneuve, 1999, p. 190.

On sent l'Occident fermé sur sa propre dimension. Comment le lui dire ? Je ne sais plus le langage de l'Occident. Et si peu chez vous s'ouvrent au langage d'ici. Le problème Christianisme-Védanta est crucial. Beaucoup plus que le problème Christianisme-Humanisme. Vos théologiens l'ignorent. Et l'Église d'ici l'ignore encore malgré le beau réveil de Bangalore.²² (Lettre à J. Lemarié - 20.7.69).

Son article « Archétypes religieux, expérience du Soi et la théologie chrétienne » (écrit le 22.7.70 mais non publié de son vivant), va aussi dans le sens du problème fondamental de la rencontre entre le christianisme et les religions cosmiques²³. Il y récuse, en effet, la thèse de l'accomplissement, considérée comme irréaliste dans une perspective du pluralisme religieux à la suite de Vatican II.

Il tente ainsi une réconciliation entre la foi chrétienne faisant droit à l'unicité du Christ et au fait que Dieu parle aussi aux humains à travers leurs héritages culturels et religieux. Cet effort relevait beaucoup plus d'un acte de foi et n'avait, ainsi, pas la valeur d'une démonstration théologique.

Ce livre est donc le fruit de cet effort de lecture et de méditation des *Upanishad* dans une perspective chrétienne entamé à Nāgpur dès Noël 1963. Car selon lui, les religions cosmiques tel l'hindouisme entre autres recèlent des trésors spirituels destinés à l'Église par l'Esprit. D'où l'importance pour l'Église de comprendre son rôle en tant que diaconie qui « est de rassembler pour la gloire du Seigneur toutes les richesses que celui-

²² STUART, *Le bénédictin*, p. 224.

²³ STUART, *Le bénédictin*, p. 241. Voir surtout *Intériorité*, t. 177-207.

ci a distribuées de par le monde, à travers les temps et les espaces »²⁴. Ce service doit alors comporter la recherche, la découverte et l'accueil de ces trésors d'avant et d'après la Loi. Il comprend tout aussi la reconnaissance de l'Église d'avant le Christ « toujours présente mystérieusement dans le monde, sous les voiles qui la cachent à ses propres yeux »²⁵. Il doit enfin se traduire par un appel aux autrement-croyants à l'unité et au rassemblement dans le sein du Père, Seigneur de la vie et de la création. En effet, ces derniers, en tant qu'héritiers de Melchisédech, type de l'Église des Nations, ne peuvent-ils pas être considérés comme des frères et des soeurs ? De plus, en tant qu'enfants du même Père des cieux, ne sont-ils pas cohéritiers de la promesse ?

En effet, si l'Esprit à travers l'élection d'Abraham et d'Israël préparait l'humanité à la révélation du JE SUIS en tant que Nom de Dieu et en tant que Dieu incarné en Jésus-Christ (Jn 8, 58); s'il choisit la Grèce et Rome comme lieux privilégiés pour les deux premiers millénaires de la vie et de l'extension de l'Église, Il faisait tout autant éclore ses trésors en Inde

en des profondeurs d'âme qu'un Socrate et même un Platon ne soupçonnaient pas, [...] en des profondeurs d'être où l'esprit est si proche de l'Esprit qui l'habite, qu'il lui est impossible de se placer soi-même à distance suffisante pour le regarder ou l'adorer [...] Ce trésor est un trésor de l'Église [...] les Écritures de l'Inde et ses trésors spirituels sont des biens de l'Église, et [...] ceux qui les portent et les apportent sont des choisis de Dieu.²⁶

²⁴ LE SAUX, *La rencontre*, p. 16.

²⁵ LE SAUX, *La rencontre*, p. 17.

²⁶ LE SAUX, *La rencontre*, p. 20.

La rencontre de l'hindouisme et du christianisme contient donc les « pages, genèse et esquisse de ce qui se passa à Nāgpur, à Noël 1963 [non pas ...] un compte rendu détaillé; mais simplement le souvenir de ce qui s'est dit là-bas, les grandes lignes des échanges et des réflexions qui naquirent de ces méditations »²⁷. Il traduit les réflexions de H. Le Saux et le rapport qu'il en fait à partir d'un cheminement basé sur des textes médités et des échanges qui en résultent. L'auteur se situe ainsi dans l'optique « de la *koinōnia* et de l'*agapē* ecclésiales, reflet de la Trinité indivisible, se répandant et se diversifiant et se multipliant, mais en même temps se recueillant et recueillant tout dans l'unité de l'Esprit, au sein du Père »²⁸.

H. Le Saux pense donc faire découvrir aux chrétiens les trésors spirituels de l'Inde en tant que don de l'Esprit à l'Église. Il veut accomplir cela à la fois au niveau des *Upanishad* mais surtout au lieu secret du cœur, la *guhā*, fond de l'être et lieu de jaillissement des Écritures sacrées de l'Inde. C'est à ce niveau de profondeur que « le chrétien est invité à pénétrer sous la conduite de l'Esprit, pour y découvrir en sa plénitude le mystère de l'*Ātman*, du Soi, qu'y entrevirent les rishis. [Cette *guhā* étant], en effet, le lieu de la rencontre essentielle; là où l'esprit de l'homme n'est plus qu'un avec l'Esprit de Dieu [...] qui procède du Père et que communique le Fils »²⁹.

²⁷ LE SAUX, *La rencontre*, p. 21.

²⁸ LE SAUX, *La rencontre*, p. 22.

²⁹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 22.

Quels sont les points importants de la théorie de notre auteur concernant le dialogue religieux en profondeur ? Dans son article « The Depth-Dimension of Religious Dialogue », paru en 1981, H. Le Saux part de la conception de l'humain en tant qu'être de communion vivant au sein d'une société pluraliste mais invité à rencontrer son semblable au palier de profondeur du coeur. Et cette rencontre doit s'effectuer dans le temps perçu comme moment de déploiement de la grâce divine. Toute rencontre doit mener à un échange authentique qui favorise la recherche de la vérité et ce, à partir de l'expérience même de la Présence en tant qu'expérience spirituelle commune de l'hindouisme et du christianisme. Pour ce faire, il faut, selon H. Le Saux, être avant tout habité par la liberté intérieure et se situer surtout au niveau de l'Esprit.

4.1.2 Les attitudes premières

Dans cette partie du chapitre, nous passerons en revue les attitudes que H. Le Saux estime comme étant indispensables pour mener à bien un dialogue en profondeur. Dans un premier temps, nous aborderons la question de la prise de conscience de l'être humain comme un être de communion. Puis, nous traiterons de la question du pluralisme religieux. Ensuite, nous présenterons la réalité du temps présent en tant que moment de grâce. Après, nous verrons la question de la liberté intérieure, du recueillement et de la contemplation en tant qu'attitudes importantes pour le dialogue. Enfin, nous parlerons de l'importance de se situer au niveau de l'Esprit en vue de parvenir à un dialogue authentique.

4.1.2.1 L'humain : un être de communion

Henri Le Saux part du principe de la sociabilité de l'être humain et de sa nature ontologique basée sur la communion³⁰, la relation et la communauté orientée par la solidarité et la fraternité entre semblables. Cet état de chose fait que l'humain ne se découvre et ne se réalise qu'en entrant en relation et en rencontrant d'autres. La révélation chrétienne va dans le même sens en soulignant la dignité et la nature de l'être humain en tant qu'être relationnel de communion. Pour ce faire, elle se base sur le secret de la vie divine révélée par Jésus-Christ comme Mystère trinitaire. À sa source même, l'humain est donc relation et en tant que sommet de la création divine, il ne peut être que reflet de l'« être ensemble » et de l'union des divines personnes. Ainsi, à la suite du Christ, tout humain est avec et en Lui un être de communion³¹.

Pour que la relation entre humains devienne dialogue, H. Le Saux pose comme préalable fondamental : la découverte personnelle par chacun de ce centre de la conscience et de la pensée où aucun être, aucune créature n'est étranger à soi. Le dialogue trouve donc son principe de base dans la relation, reconnue, acceptée et

³⁰ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 202 : « *Koinōnia* is an intrinsic dimension of the person. There is no « person » apart from communion with others ».

³¹ Voir Francis ARINZE, *À la rencontre des autres croyants. Le dialogue interreligieux, un engagement et un défi*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 33 : « Ne serait-ce donc que [...] l'unité du genre humain, les croyants ou les disciples de toutes religions devraient se rencontrer, s'écouter, essayer de se comprendre mutuellement pour voir ce qu'ils peuvent faire ensemble. Telle est la teneur du dialogue interreligieux ». Voir aussi p. 87-88.

intégrée de soi avec d'autres. Il ne peut s'opérer qu'à partir de l'acceptation d'être un « Tu », vivant au niveau d'une symbiose d'échange, de don de soi et d'accueil de l'autre, reconnu en tant qu'un autre « Je ». L'autre doit être considéré comme sujet, source, absolu et centre universel avec qui j'entre en relation au niveau même de mon auto-conscience en tant que sujet. C'est à ce palier que se situe tout vrai dialogue compris comme rencontre, échange et don mutuel, car le dialogue est rencontre pas tant au niveau de l'avoir qu'à celui de l'être³².

C'est tout aussi le lieu de rencontre avec Dieu et le Christ au niveau du prochain où un être humain rencontre en profondeur son frère, sa soeur en tant qu'enfants de Dieu. Ceci ne veut toutefois pas dire que l'échange a forcément lieu au plan des sentiments intimes et de la pensée. Mais il doit s'effectuer bien plus par des échanges authentiques et profonds dans la vie de tous les jours et ce, dans une perspective de don de soi à Dieu et au semblable.

Pour H. Le Saux, la religion elle-même est un dialogue, d'abord entre Dieu et sa créature comme le démontre le face à face entre Jésus et son Père. C'est aussi un échange entre les humains qui croient en Dieu et qui partagent avec d'autres leurs expériences de vie de foi en Dieu. Il en est de même de l'instruction religieuse comme de toute forme d'éducation qui se transmet sous forme de dialogue. Ainsi, les vérités et

³² LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 203 : « True dialogue [...] is meeting, exchange, mutual donation. Not donation of anything one has, for the meeting is at the level not of *having*, but of *being*. It implies the mutual donation of what is the most essential to both ».

formulations de foi ont pour but d'éveiller l'esprit humain aux intuitions de la révélation divine qui peut être alors intériorisée par la grâce de l'Esprit³³.

Si le dialogue existe à plusieurs niveaux³⁴, notamment ceux des activités externes, des techniques et de l'échange au plan intellectuel, c'est toutefois au niveau religieux que le dialogue atteint en profondeur l'humain le poussant à s'engager personnellement³⁵. En effet, le dialogue religieux se rattache à l'expérience fondamentale de la relation d'un « Je » faisant face à un « Tu ». Un tel dialogue ne peut se satisfaire du palier des formules religieuses et des contacts sociaux car tout dialogue religieux authentique s'ouvre sur le fond même de la pensée et de l'esprit humain. Il doit dépasser le stade philosophique et viser le suprême intérêt de tout humain qui est ce point d'ancrage dans l'Au-delà, non en tant qu'objet de contemplation et de spéculation discursive mais bien plutôt cet Au-delà qui est

³³ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 204 : « Truly, divine revelation aims at awakening and bringing to completion what had already been placed by God in seed-form in man through the very process of creation - the first step in God's call to man to participate in the divine life ».

³⁴ Voir le document *Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*, paru dans *La documentation catholique*, 2036 (20 octobre 1991), p. 874-890, qui parle de quatre principales modalités du dialogue, notamment celles du dialogue de la vie, des oeuvres, des échanges théologiques et de l'expérience religieuse.

³⁵ Voir Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, traduit par Josette GENNAOUI, Paris, Aubier, 1985, p. 136 : « L'homme authentiquement religieux ne peut se replier sur lui-même, fermer les yeux, se boucher les oreilles et se contenter de contempler le ciel ou de méditer sur le passé; il ne peut ignorer son alter ego et agir comme si la religion lui avait donné l'assurance qu'il n'a rien de plus à apprendre, rien à changer. Il doit se jeter à l'eau et commencer à marcher, même si ses jambes chancellent et que son cœur vacille ».

d'un intérêt existentiel au regard de sa destinée personnelle et éternelle. Ainsi tout dialogue qui se veut de facture philosophique et théologique doit trouver son fondement à cette enseigne.

Henri Le Saux est de plus convaincu que le dialogue religieux vise à l'éveil et à l'approfondissement de l'expérience humaine du divin. Ce mystère divin constitue, le fondement même de son être au-delà de ses impressions, sentiments, perceptions, pensées et de sa conscience phénoménale ³⁶.

La voie vers l'atteinte de cette autoconscience ou conscience mystique de l'être a été découverte et dévoilée de façon particulière et unique dans l'histoire philosophique et religieuse de l'humanité par la Tradition hindoue. Elle l'a fait par la pratique spirituelle ou *sādhana*, orientée par ce souci de la réalisation, au plan existentiel, de la coïncidence entre la conscience phénoménale individuelle et l'expérience ultime de soi au niveau de sa pureté absolue. C'est la méprise ou l'ignorance de la découverte et de la compréhension en profondeur de ce trésor spirituel du génie religieux de l'Orient qui constitue le noeud de tout dialogue avec l'hindouisme et le bouddhisme. C'est sur ce point,

³⁶ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 205 : « It is not the preserve of so-called mystics. We do not, however, refer here to feelings and mental impressions, even less to parapsychic phenomena which are but the outgrowth of the subliminal self. We precisely refer to that fundamental experience which each man possesses and which is the mark of his being man, namely that *he is* - and this goes beyond anything he may perceive or think of himself, being something deeper and more primary than the consciousness of which he is aware on the phenomenal level ».

au dire de H. Le Saux³⁷, que de nombreuses tentatives de dialogue avec les religions dites mystiques se sont soit soldées par un échec ou se sont orientées vers une impasse.

En effet, toute religion, qui ne se situe qu'aux plans des rites, pratiques, formules, structures et de l'éthique, court le risque d'apparaître comme une surimposition par rapport à l'intérêt supérieur de l'humain³⁸. Toute vraie foi et toute vraie religion ne s'enracinent-elles pas dans cette conscience mystique de l'être ? La foi et la révélation³⁹ ne sont-elles pas des leviers aptes à éveiller cette profonde autoconscience mystique provoquant ainsi la formulation de cette expérience au niveau de la pensée et son expression au plan de la vie ? Dans cette optique, la religion peut être décrite comme étant la relation de l'humain avec le fond de son être où il atteint le mystère de l'Être et participe au mystère même de la Déité.

Si les grandes religions sont accusées d'être coupées de la vie, c'est que justement elles n'ont pas toujours su relier l'être humain à ce qui constitue son fond, c'est-à-dire à cette source fondamentale de vie en lui qu'est cette autoconscience du divin et dont il doit pouvoir faire l'expérience. De là dépend le salut des religions et même des cultures. Aussi,

³⁷ LE SAUX, *Depth-Dimension*, p. 205.

³⁸ Voir Hans KÜNG, « Vers une éthique universelle des religions du monde. Questions fondamentales d'éthique sur l'horizon du monde actuel », dans *Concilium*, 228 (1990), p. 121-139, qui propose l'humain comme l'exigence minimale s'imposant à toute religion.

³⁹ À la suite de Michel FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris, Cerf, 1996, p. 70, nous souscrivons à une approche intégrée de la révélation, de la religion et de la foi qui sont des réalités qui ne peuvent être ni totalement séparées ni opposées entre elles.

le dialogue religieux peut être d'un apport précieux pour tous les gens de bonne volonté, accordés aux valeurs spirituelles et ainsi désireux de découvrir en eux cette expérience fondamentale et de s'y éveiller.

4.1.2.2 Le contexte incontournable du pluralisme religieux : une réalité de la société humaine

Le pluralisme religieux⁴⁰ est, selon H. Le Saux, un autre constat de taille qui doit être tenu en ligne de compte en ce qui concerne le dialogue religieux. En effet, pour notre auteur : « il est non seulement nécessaire d'entériner le fait du pluralisme religieux, mais il est même impossible d'envisager dans l'avenir une situation telle que le christianisme puisse occuper dans le monde une place prédominante sur le plan religieux »⁴¹. Le pluralisme, qui est un signe des temps et une réalité incontournable de la société humaine, est basé sur le fait que l'humain réalise sa vie communautaire en vivant au sein d'une diversité de cultures, de religions et de systèmes socio-économico-politiques⁴². La communion implique toutefois beaucoup plus la ressemblance que l'identité. En somme,

⁴⁰ Voir LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 206.

⁴¹ LE SAUX, *Sagesse*, p. 22.

⁴² Voir Gustave THILS, *Présence et salut de Dieu chez les « Non-Chrétiens ». Une vérité à intégrer en tout « exposé de la foi » de l'an 2000*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1987, p. 23-29, surtout, p. 28 : « Bref, il est vraisemblable, théologiquement parlant, que la situation actuelle de « pluralisme » représente une condition d'existence qui se maintiendra, sous des formes diverses sans doute, jusqu'à la fin des temps ». Voir aussi ARINZE, *À la rencontre*, p. 20.

si l'humain peut prétendre être semblable à son prochain, il ne peut accepter d'être identique à quelqu'un d'autre. En d'autres termes, l'altérité est une composante incontournable de la réalité humaine « en pleine pluralité de valeurs, de normes, de modèles, de repères, en plein pluralisme »⁴³. Elle découle de la diversité et de l'unité que comprend la communion humaine multiforme en tant que dessein de Dieu⁴⁴.

La conscience que nous vivons dans un monde guidé par le pluralisme à la fois religieux et culturel, doit provoquer chez le chrétien, la chrétienne un changement radical de perspective face aux autrement-croyants. Dans ce sens R. Panikkar pense que

l'idéal demeure la communication : celle-ci permet de jeter un pont sur les abîmes de l'ignorance mutuelle et des malentendus qui peuvent naître entre les différentes cultures du monde, afin de leur offrir la possibilité d'exprimer leurs propres intuitions, dans leurs propres langues [...] Le pluralisme se situe entre une pluralité d'êtres sans liens entre eux, et une unité monolithique. Il suppose que l'on ne néglige pas la condition humaine dans sa réalité présente, dédaignée en faveur d'une situation idéale (?) d'uniformité humaine. Le pluralisme tient au contraire compte de la réalité de notre situation factuelle et affirme que c'est dans les

⁴³ THILS, *Présence et salut*, p. 23-24 : « Bref, la pluralité des cultures et des civilisations, qui a toujours constitué une situation de fait, se présente aujourd'hui comme un droit doctrinalement fondé, unanimement requis, étayé juridiquement ».

⁴⁴ Voir Claude GEFFRÉ, « Le fondement théologique du dialogue interreligieux », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. *Institut supérieur de pastorale catéchétique*), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 85-86 : « Notre conscience historique d'un pluralisme religieux insurmontable nous invite nécessairement à réinterpréter l'unicité du christianisme parmi les religions du monde. Toute la question est de savoir si à partir de ce pluralisme de fait nous ne sommes pas autorisés à envisager théologiquement un pluralisme de « principe » qui relève du dessein même de Dieu ».

polarités actuelles de notre existence humaine que nous trouverons notre être réel.⁴⁵

Dans cette optique, tout ce qui relève du rejet, de la condamnation, d'une attitude fondamentaliste, suprématiste ou exclusiviste ou encore toute obsession à vouloir convertir les autres à tout prix doit être reconsidérée en fonction de la réalité humaine mais aussi à cause du devoir supérieur de la charité évangélique. La privatisation de la vie spirituelle, perçue comme relevant de l'expérience personnelle de même que l'attitude négative de beaucoup d'humanistes par rapport aux religions institutionnelles, sont des écueils qui ne doivent pas faire obstacle à l'effort des chrétiens pour s'engager dans le dialogue interreligieux. Ils doivent, de plus, faire un effort pour en arriver à une réflexion théologique sur le pluralisme religieux⁴⁶.

Même si une telle entreprise ne conduit pas forcément les autres à adhérer à l'Église du Christ et à sa doctrine, les chrétiens, ancrés dans leur foi et leur expérience personnelle de l'universelle présence de l'Esprit,⁴⁷ peuvent néanmoins les inviter à accueillir joyeusement les différentes voies utilisées par l'Esprit pour les mener au Père céleste, Seigneur de la vie et Source et Fond de la Réalité Ultime. Les chrétiens se rendent d'ailleurs compte que Dieu dans sa souveraine liberté parle de façon mystérieuse

⁴⁵ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 46-47.

⁴⁶ Voir Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

⁴⁷ Voir LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 207.

à l'humanité et ce, sous diverses formes telles, entre autres, l'appel à la justice sociale et l'interpellation à la solidarité humaine. De plus, à la lumière de la Bible, ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître la Présence divine au travers même de leurs divisions internes et par-delà le christianisme lui-même⁴⁸.

Ce constat pousse H. Le Saux à soulever quelques interrogations majeures et importantes en théologie des religions : le désir du salut de toute l'humanité par Dieu n'est-il pas une des vérités mises en lumière par la Bible ? Et ceci n'implique-t-il pas que de moyens adéquats, tels les religions⁴⁹, sont mis à la disposition des nations au sein même de leur réalité historico-culturelle en vue d'un tel salut⁵⁰ ? Qui peut nier la présence des fruits de l'Esprit chez les non-baptisés ? Par ailleurs, n'est-ce pas une conviction toute chrétienne, déjà présente chez Isaïe et confirmée par le Nouveau Testament, que tout a

⁴⁸ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 207 : « Standing on the most secure biblical ground, Christians cannot but recognize the Presence of the Lord across the boundaries of their internal divisions as well as beyond the frontiers of the visible Christian fold ».

⁴⁹ Voir THILS, *Propos et problèmes*, p. 131 : « Par ailleurs, les religions apparaissent, de ce fait, voulues par Dieu; car les structures essentielles de l'homme ne restent jamais à un état de pure intériorité : étant donné leur dynamisme, [...] la condition sociale et spatio-temporelle de l'homme, elles vont s'épanouir en gestes, en rites, en signes, en doctrines, bref, en religions. Cette donnée fondamentale est précieuse pour une théologie des religions non chrétiennes. L'ordre voulu par Dieu est que l'homme ait « une » religion, une « voie » de salut par laquelle et dans laquelle IL accomplira sa révélation progressive et l'oeuvre du salut ».

⁵⁰ THILS, *Propos et problèmes*, p. 143 : « Mais si l'on entend par efficacité de la religion le fait qu'une religion réalise la volonté du Seigneur en ce qui concerne les « moyens de salut », on devra reconnaître aux religions non chrétiennes une certaine efficacité, pour chacune d'elles, dans la mesure où elle incarne le dessein universel du salut et répond à la révélation universelle de Dieu ».

été créé en vue du Christ et que par conséquent, toutes les richesses spirituelles de l'humanité sont, selon le plan de Dieu, en vue de l'édification et de la plénitude de l'Église, le corps mystique du Christ ?

Le dialogue interreligieux est ainsi, selon H. Le Saux, la conséquence immédiate découlant de la reconnaissance et de l'acceptation du pluralisme religieux en tant que réalité humaine⁵¹. Il constitue la voie pour réaliser concrètement ce fait de vie aux plans personnel et humain. Il est le biais par lequel peut se faire le partage des richesses spirituelles, en tant que bien commun de l'humanité. Il doit être mené dans une attitude de désintéressement et d'humilité à travers l'échange, le don, l'accueil dans le respect des différences de la diversité humaine lors de la rencontre.

4.1.2.3 Le temps présent : un moment de grâce

C'est dans la perspective de l'Esprit, par ailleurs, que le temps présent peut être considéré comme un temps de grâce (*kairos*), où le Seigneur passe et se révèle et l'Esprit agit⁵². Cependant le temps présent n'est pas sans défis⁵³. Le monde doit faire face à des

⁵¹ Voir LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 207 : « Inter-religious dialogue is the immediate consequence deriving from the acknowledgement and acceptance of religious pluralism. It is the concrete way to raise that pluralism to a personal and human level. It is through dialogue that spiritual riches will be mutually shared, in complete disinterestedness on the part of the giver and humility on the part of the receiver [...] Spiritual riches, even more than material riches, belong to all ».

⁵² Voir Henri LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsi à Joseph Lemarié*. Présentation et annotation par Joseph LEMARIÉ et Françoise JACQUIN, Paris, Les Éditions du Cerf,

problèmes, risques et autres conséquences néfastes résultant du matérialisme, de la pollution de l'environnement et de la globalisation⁵⁴. On assiste de plus à l'appauvrissement de quatre-vingt-cinq pour cent de l'humanité aux prises avec les problèmes humanitaires des réfugiés et des déplacés causés par les guerres et la prolifération des armes. La violence et la haine raciales, le nationalisme exacerbé et le fondamentalisme religieux donnent souvent lieu au non-respect des droits humains dont la violence contre les femmes et l'exploitation sexuelle des enfants en font hélas partie.

Cette évolution et cette crise des cultures, civilisations et religions avec ce que cela comporte comme remises en question s'avèrent être une chance pour le dialogue interreligieux s'il est entrevu en tant que don venant de la providence divine. En effet, cette situation difficile des religions offre une possibilité réelle au dialogue comme horizon de rencontre, d'échanges et d'efforts de compréhension et d'action en vue du bien commun

1999, p. 258 : « l'expérience de l'être est parousiaque : *Kai nun estin o Kairos tēs parousias* [C'est maintenant le temps de la Parousie - p. 259, note 5] ». Voir aussi p. 312, note 5 et p. 392.

⁵³ Voir Michael AMALADOSS, *À la rencontre des cultures : comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, Les Éditions Ouvrières, 1997, p. 141-155, où l'auteur parle des aspects positifs et négatifs de la modernité.

⁵⁴ Voir « Message final de l'Assemblée interreligieuse », dans *L'Osservatore romano*, 44/2594 (2 novembre 1999), p. 1 et 3. Voir aussi LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 331 et p. 344 : « Tant qu'on se contentera d'envoyer des aumônes ou de donner des aides qui enrichissent d'abord l'aidant (France, Allemagne, USA dans le même sac), on prépare simplement une terrible révolte de gueux que mènera la Chine. La solution se trouve dans une réforme du commerce mondial ». On ne peut s'empêcher ici de penser aux violentes protestations à Seattle, lors du sommet de l'O.M.C. (nov. - déc. 1999) contre les effets pervers d'une globalisation ne favorisant que les pays les plus riches.

de l'humanité. Ce dialogue doit aussi faire place aux tenants de l'humanisme et de l'athéisme et ce, en vue de la recherche de moyens pour sauver l'âme de l'humanité de certaines dérives. Parmi celles-là, on peut citer l'hédonisme, la technologie et le matérialisme sous leurs formes exacerbées de même que le danger de l'intolérance religieuse mortifère démontrée par les fondamentalistes religieux les plus fanatiques.

Toutefois, la visée du dialogue interreligieux est, selon H. Le Saux, moins concernée par le bien-être temporel et spirituel de ceux et celles qui s'y adonnent que par celui de toute l'humanité en vue de son salut et de son bien temporel⁵⁵. En effet, toute solution à la crise actuelle doit être trouvée en commun par des gens de bonne volonté et désireux de se mettre au service de la vérité. Pour H. Le Saux, la recherche de la vérité, l'application de ses exigences et l'acceptation des conséquences qui en découlent, renvoient non seulement à une valeur évangélique et chrétienne fondamentale mais sont tout aussi simplement un droit et un devoir humains inaliénables⁵⁶. Aussi le dialogue peut être considéré comme étant un flambeau éclairant les humains dans leur vocation qui consiste à faire, à marcher et à demeurer dans la vérité afin d'arriver à la lumière en

⁵⁵ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 209 : « The object of inter-religious dialogue [...] aims first at the spiritual (and where necessary, the temporal) well-being of the whole of mankind, indeed of every member of the human family, in his actual situation and environment. Religions will learn from it how better to serve the common good, how to help realistically towards the salvific process ».

⁵⁶ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 210 : « Dialogue originates from a sincere and insatiable desire to know the truth more and more, to be more and more alive to the truth in our depth, to make our thoughts, desires and actions more and more expressive of the unique truth ».

sondant d'abord les coeurs de ceux et celles s'y adonnant. N'est-ce pas justement cette absence de souci pour la vérité qui serait à la base de notre crise morale actuelle ?

D'où l'importance du dialogue en tant qu'effort et désir pour faire partager la vérité à d'autres. Cela ne doit pas leur être imposé mais il s'agit surtout de les mener à la découverte de sa source au plus profond de leur coeur en tant qu'espace de présence de l'Esprit. Ce Dernier, en effet, parle et agit intérieurement au niveau de l'âme et extérieurement au travers des événements de l'Histoire et dans le monde. La folie des humains et la tragédie du monde peuvent, au fait, trouver une porte de sortie par cette radicale conversion du coeur et du comportement qu'exige la recherche, au palier du coeur, de la vérité dans une attitude de liberté intérieure.

4.1.2.4 La liberté intérieure, le recueillement et la contemplation : attitudes importantes pour un dialogue en profondeur

Ainsi, pour que tout dialogue interreligieux en profondeur soit rendu possible, il faut, selon H. Le Saux, que les conditions indispensables suivantes soient réunies : liberté totale, intégrité et poursuite inébranlable de la vérité⁵⁷. En ce sens, le dialogue authentique est souvent redouté parce qu'il est susceptible de provoquer des changements de points de vue, d'attitudes et d'approches par rapport à la réalité. En effet, la tendance générale est qu'on est porté à se servir du dialogue comme tremplin pour essayer de convertir les

⁵⁷ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 216.

autres à sa propre appréhension et vision du Réel⁵⁸. Pour ce faire, on est alors prêt à faire usage d'arguties préétablies et tout aussi déterminé à ne point céder du terrain à l'autre considéré comme adversaire qu'il faut défaire et confondre. En d'autres termes, on se place en situation conflictuelle déguisée en dialogue avec l'autre. Cela ressemble bien plus à un monologue et mène plutôt à un « dialogue de sourds », évidemment superficiel parce que n'impliquant aucun effort d'accueil respectueux, d'écoute active, de rencontre en profondeur et d'engagement réel envers l'autre. Tel est l'écueil de tout prétendu dialogue qui favoriserait un peu trop le domaine des sentiments et des concepts et ne se fixerait pas sur la vérité qui constitue en somme la visée ultime de tout dialogue vrai et mené en profondeur.

C'est le service de la vérité qui doit primer dans toute entreprise de dialogue et non pas l'attitude quelque peu arrogante de se croire seul détenteur de la vérité. Cela implique donc, selon H. Le Saux, que l'on ne s'arroge jamais le droit de vouloir prétendre à posséder seul la plénitude de la vérité. Ceci doit pouvoir s'appliquer même si l'on a un attachement sans faille à ses convictions religieuses. Une telle situation ne doit pas, en effet, constituer un obstacle pour admettre que l'expression de la vérité, telle que formulée

⁵⁸ Voir Olivier LACOMBE, *L'élan spirituel de l'hindouisme*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. 147 : « Ainsi donc, dans la mesure où la rencontre des religions implique dialogue, il s'en faut de beaucoup que le dialogue supprime la mission, mais on ne doit pas le confondre avec elle et on ne doit surtout pas laisser croire à son interlocuteur qu'on se sert du dialogue et de bonnes paroles pour le préparer à la conversion; [...] nous n'avons pas nous, hommes, le droit de nous servir de l'amitié de notre frère pour le convertir, - d'abord ce n'est pas nous qui convertissons, c'est Dieu ».

et traduite selon des schèmes de pensées propres à une tradition religieuse donnée, ne peut jamais coïncider pleinement à la Vérité qui relève du Mystère même de Dieu.

La tentation du dialogue superficiel est un piège facile dont il faut néanmoins se prémunir. En effet, on peut être vite entraîné dans le jeu subtil d'un commun accord tacite ou dans le stratagème non moins sournois d'une volonté individuelle quelconque pour maintenir le dialogue à un niveau de discussions platoniques. Les interlocuteurs ne se contentent alors que de rhétorique et d'échanges à un niveau superficiel avec comme souci principal l'affirmation de soi. En termes diplomatiques et politiques, c'est le maniement de la langue de bois où l'on parle pour ne rien dire si ce n'est que pour manipuler et même tromper l'autre. H. Le Saux est fermement d'avis que l'acceptation mutuelle d'idées contradictoires sur le plan intellectuel n'a rien à faire avec l'accueil au plus profond de soi du pluralisme religieux⁵⁹.

En ce sens, le dialogue interreligieux est très redouté car il exige une exposition de la pensée profonde et l'explication des convictions et des attachements personnels. Cet exercice de transparence de sa personnalité religieuse et spirituelle donne lieu à la crainte d'être découvert par l'autre. Ceci découle de la poussée d'un subconscient faiblement intégré, d'expériences douloureuses passées et de besoins psychologiques de compensations. Par contre, l'être humain est beaucoup plus tenté de se chercher des

⁵⁹ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 217. Voir aussi *Swāmī Abhishiktānanda : the Man and His Teachings*. Edited by VANDANA, Delhi, I.S.P.C.K., 1986, p. 32.

raisons valables pour s'adonner à l'activisme, prendre des décisions et s'engager dans l'échange superficiel de la parole. Ce sont là des activités à moindres risques et des distractions, souvent voulues, afin de ne pas s'exposer en toute transparence au regard des autres.

Le dialogue en profondeur, en tant que possibilité de découverte d'horizons nouveaux, se situe lui à une autre échelle. Il ne peut et ne doit confirmer aucune fausse sécurité. Il est l'apanage de ceux et celles qui sont sincères et habités par la liberté intérieure qui va au-delà des apparences, des peurs, des idées reçues ou préconçues et des différences en les assumant et en les intégrant. En somme, toute attitude protectionniste, tout désir de sécurité, si légitimes soient-ils et si ancrés dans la nature humaine, ne sont-ils pas quelque part l'expression d'une certaine peur de l'inconnu que représente l'autre dans sa différence ? Cette crainte viscérale amenant suspicion, méprise, domination et parfois haine et violence jusqu'à vouloir éliminer l'autre⁶⁰, ne traduit-elle justement pas la faiblesse de convictions souvent aveugles ?

Cette forme de complaisance et cette suite aveugle et parfois sans discernement ni questionnement de ce qui est établi est bien le fait de la peur de perdre son identité ou

⁶⁰ Voir Thomas MOOREN, *On the Border - The Otherness of God and the Multiplicity of the Religions. The Intercultural Dialogue from an Anthropological Perspective as an Inquiry into the Theology of Religions*, Frankfurt am Main, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1994, p. 54 : « the otherness of the other somehow amounts to my « secret » possibility » et ce, pour souligner l'importance de l'intégration de l'altérité de l'autre en soi plutôt que de l'éliminer.

de ce qu'on veut y inclure sous ce vocable. Mais une telle acception de l'identité ressemble beaucoup plus à une aliénation qui freine au fait la réalisation spirituelle de l'atteinte du Soi en soi. Et notre auteur de se demander si ce n'est pas le dialogue en profondeur qui serait à même de pouvoir nous libérer des aliénations personnelles et d'associations à des conceptions fausses de l'identité ! Selon ce dernier, un dialogue d'une telle facture peut être le moyen pour parvenir à la découverte de notre vraie identité : le Soi. Il peut tout aussi aider à ancrer toute rencontre, notre foi et nos convictions et pratiques religieuses sur la base inébranlable de la conscience mystique du Soi en soi et dans le prochain⁶¹ .

La liberté et la vocation à la vérité ne sont possibles que si quelqu'un arrive à faire coïncider son identité consciente extérieure avec son être profond intérieur. Autrement personne ne peut réellement prétendre être libre parce qu'encore tributaire sinon esclave de complexes diverses et sous l'emprise de la peur de la perte de soi. En effet, selon H. Le Saux, l'humain est souvent tenté de s'identifier aux noeuds superficiels de son psyché. Même s'il pense et se croit libre, il est, au fait, à la merci de ses impulsions. Ce qu'il prend pour vrai n'est en somme que ce qui correspond aux besoins de son ego. Un être parfaitement libre n'a rien à cacher ni à craindre. La peur est ultime et légitime seulement quand l'humain est séparé de Dieu.

⁶¹ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 94 : « Le point de rencontre - et telle est ma thèse - n'est pas une arène dialectique neutre qui nous laisse tous deux insensibles mais un soi qui, bien qu'il soit moi-même, est aussi partagé par l'autre ».

La perspective chrétienne bannit la peur sous toutes ses formes et le message de la Bible, surtout chez Jean (1 Jn 4, 18) et Paul (Rm 8, 31-35) va dans ce sens pour proclamer que l'amour du Christ surpasse toutes nos misères en nous libérant de tous nos esclavages. Pour l'avènement d'une telle libération toutefois, il faut aller à la rencontre de soi-même à ce palier du cœur (de la *guhā*) où l'esprit humain fait place à sa source même : l'Esprit Saint.

L'atteinte et l'enracinement à ce niveau de l'Esprit relèvent tout à la fois de la grâce divine, du cheminement et de l'effort psychologique personnels. En effet, pour H. Le Saux, l'auto-intégration et la stabilité profonde de soi constituent le sommet du développement humain⁶². Si les méthodes occidentales d'analyses psychologiques procurent une aide dans le traitement de certaines malformations, les méthodes orientales, basées sur des exercices spirituels ou *sāḍhanā*, visent, elles, directement à la réalisation de cette auto-intégration et de cet enracinement dans la stabilité au niveau de l'être. Pour le chrétien, une telle intégration personnelle et une telle réalisation spirituelle sont du domaine de la grâce divine et du don de l'Esprit, Hôte intérieur et divine Présence au sein même de l'être humain. Mais la grâce divine doit, toutefois, être soutenue par l'effort humain.

De là l'importance, pour notre auteur, d'opérer un changement d'attitude qui consisterait à ne pas se servir du Christ et de la religion pour les mettre au service de notre identité. Si cette dernière doit être fondée et découverte en Christ et non en quelque

⁶² LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 218.

idée et construction qu'on serait tenté d'en faire, il n'est absolument pas de mise d'utiliser et de s'approprier comme « objets de possession » le Christ et le fait et l'argument de la Vérité pour construire notre personnalité. Le Christ et la Vérité ne peuvent certes pas être considérés comme des objets extérieurs à nous car ils nous possèdent plutôt et non l'inverse. Ceci ne doit en aucun cas diminuer le rôle de la religion en tant que moyen puissant et efficace d'auto-intégration. Les archétypes religieux restent l'expression des mystères cachés mais réels de la vie sur le plan des phénomènes. Ceux-ci sont cependant bien en-deçà de la réalité. Si l'utilisation de formules constituent une aide nécessaire pour exprimer et expliquer la foi, elles ne peuvent, par contre, pas être prises en tant que telles pour des absolus.

La foi profonde se situe, selon H. Le Saux, bien au-delà de toutes formulations que ce soit⁶³. Pour ce dernier, une foi fixée sur le centre même de l'être ne permet pas la peur. La crainte est, en effet, présente que si l'on axe sa foi sur des noeuds psychologiques tels les complexes de culpabilité et les compensations. Une telle foi ne peut procurer le salut de même que celle qui se base sur des formules considérées comme des absolus.

Aussi, tout dialogue en profondeur exige et suppose une totale liberté, celle des enfants de Dieu⁶⁴. L'humain n'a rien à perdre qui ne soit vraiment valable d'être conservé.

⁶³ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 219 : « Real faith is beyond all formulations ».

⁶⁴ Voir ARINZE, *À la rencontre*, p. 102, où l'auteur souligne un aspect important de la liberté : « La liberté religieuse mérite une mention à part. L'individu doit être libre de toute contrainte en matière de conscience et de religion, à la fois dans la pratique et dans

Tout dialogue authentique ne peut faire place à des compromissions face à la vérité. Son but ultime est de promouvoir le seul service de la vérité. Ce dernier doit pouvoir faire advenir cette vérité chez l'humain au niveau même de son identité profonde. Il visera ainsi à l'émergence de cette conscience mystique de l'être dans les profondeurs de l'esprit humain où ce dernier participe au « Je Suis » - *Aham asmi* divin et où se trouve sa destinée ultime.

Le dialogue est à même de libérer l'humain de toute surimposition de structures aux plans culturel, social, linguistique, idéologique et autres de même que de tout mécanisme d'autodéfense et de fausse sécurité dont il a tendance à s'attifer. Le dialogue en profondeur le pousse davantage à reconnaître la vérité en elle-même et en lui-même. Il est ainsi mené à « l'adoration en esprit et en vérité ».

La condition essentielle du dialogue véritable ne peut se situer ailleurs qu'au lieu du « jaillissement » de la « source », c'est-à-dire « La connaissance » des profondeurs ultimes de ce soi, de ce lieu très secret du coeur où le mystère s'est révélé à l'âme attentive des rishis »⁶⁵. En effet, H. Le Saux pense qu'il faut dépasser le niveau superficiel

l'échange avec les autres. Et les sociétés, les pays et les régions doivent partager un même désir de réciprocité et non pas demander la liberté religieuse pour leurs coreligionnaires dans un pays déterminé tout en niant ce droit aux minorités religieuses de leur propre pays ». Il pense sans doute ici à certaines pratiques des pays islamiques riches surtout pour répandre leur religion partout dans le monde mais qui refusent ce droit à d'autres dans leurs propres pays.

⁶⁵ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 35.

du folklore religieux, celui de l'étude scientifique des rites et traditions, celui du savoir des Écritures et des maîtres spirituels pour parvenir à l'attitude de recueillement et de contemplation, traduisant une habitude intérieure ou *habitus*, si on veut entrer en dialogue avec l'Inde, ses Écritures et sa tradition mystique. Ce point de vue est également confirmé par O. Lacombe :

Cela est important pour nous, modernes Occidentaux, qui sommes, que nous le voulions ou non, séduits par la praxis (dont nous savons l'origine doctrinale), par l'efficacité, par l'activisme : il faut bien que nous nous disions qu'une certaine manière de présenter le christianisme, trop activiste, trop dominé par la praxis, dont les formulations personalistes sont trop anthropomorphiques, apparaît comme une barbarie aux grandes sagesse de l'Orient. Alors dans le dialogue avec les Orientaux, je pense que, tout en nous efforçant de leur faire saisir la signification profonde de la philosophie ou de la théologie qui est ici en cause, il nous faut nous dépouiller de ce langage barbare et retrouver avec eux, si par hasard nous l'avions perdu (mais je ne pense pas que nous l'ayons réellement perdu), le sens et le goût de l'intériorité et de l'expérience spirituelle dans le secret du coeur, au-delà de l'action extérieure.⁶⁶

Le dialogue n'est, ainsi, possible que s'il part de deux niveaux, celui de l'intériorité (le plus important), lieu de la rencontre des âmes des interlocuteurs et celui de l'extériorité « où se forment les concepts et s'échangent les paroles ». C'est, au fait, une extériorisation qui doit découler d'une intériorisation où s'expriment les attitudes du coeur. C'est alors seulement, que la communication et la rencontre essentielle s'opèrent au niveau de l'Esprit où tous et toutes se retrouvent.

⁶⁶ LACOMBE, *L'élan spirituel*, p. 159.

4.1.2.5 Se situer au niveau de l'Esprit : attitude foncière pour tout dialogue authentique

Selon H. Le Saux, s'il est une attitude qui soit fondamentale pour tout dialogue qui se veut authentique, c'est bien son déroulement au niveau de l'Esprit. En effet, Dieu lui-même n'est-IL pas entré, dès la création, en dialogue avec sa créature. Mais le dialogue de salut, même s'il porte sur la destinée de toute l'humanité, concerne avant tout ceux et celles qui sont accordés à la dimension spirituelle de la vie. Par ailleurs la science et la diplomatie peuvent être d'une grande utilité dans cette entreprise de salut au plan de son déploiement dans notre réalité humaine. Ce n'est, cependant, pas en comparant les doctrines ni surtout les institutions que nous entrerons en dialogue, mais en nous retrouvant dans une aspiration commune vers Dieu dans un commun désir de recherche et d'éveil à Sa Présence. Que nous en ayons conscience ou pas, un tel dialogue ne peut être mené à bien que par l'Esprit de vérité, qui nous guidera vers la vérité tout entière (Jean 16, 13).

Dans ce sens, pour mener à bien le dialogue, il faut faire l'effort de reconnaître la valeur et respecter la religion d'autrui. Il est tout aussi important, néanmoins, de faire valoir son propre point de vue religieux avec tout le tact et la délicatesse que cela comporte. Une certaine ouverture d'esprit est requise pour accepter la critique qui doit, toutefois, être constructive. Il est enfin absolument nécessaire de trouver une base commune au

dialogue : se situer au niveau de l'Esprit en tant que créatures et en tant qu'enfants de Dieu.

En effet, le premier pas dans une telle entreprise, c'est de s'accepter soi-même devant Dieu en toute liberté et affranchi de la peur. Forts de cette conviction d'être enfants de Dieu, les tenants du dialogue en profondeur et en vérité seront ainsi toujours attentifs aux mouvements de l'Esprit et à sa disposition.

Pour H. Le Saux, l'humain ne pourra supporter l'épreuve du dialogue interreligieux s'il ne s'est d'abord soumis à celle de faire la vérité en lui-même par le biais de la Parole de Dieu afin d'arriver à la Lumière⁶⁷. Faut-il souligner que seule une attitude d'accueil et d'ouverture à l'Esprit permet d'en faire autant face aux autres lors du dialogue ! En somme, l'ouverture aux autres n'est que l'autre facette d'une même réalité : l'accueil et l'ouverture à l'Esprit, Mystère de la Présence divine partout, au coeur même de tout être et de tout événement et manifestation extérieure.

Tout dialogue, qui se veut efficace et qui veut porter du fruit, doit être mené au palier de l'Esprit en tant qu'ultime moyen mystérieux mais fécond de communication. Au niveau externe de l'échange de la parole, des mots et des idées, les êtres humains

⁶⁷ **LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 219 : « Man cannot stand the searchlight of inter-religious dialogue - either as an individual or in the name of the group of believers to which he belongs - unless he has first accepted to be searched within, down to the remotest and darkest corners of himself, by the Light of the Word of God ». Voir He 4, 12.**

n'arrivent presque jamais à s'entendre, à se comprendre et à s'accepter en profondeur et ne parviennent ainsi pas à l'unité authentique. À ce plan, en effet, ils ne sont que trop préoccupés par leurs sentiments personnels et à la merci de leur propre conception de la vérité. Ils sont alors emportés par le flot de leurs passions, captivés par la vague de leur devenir. Seul l'horizon de l'Esprit procure la libération et la stabilité nécessaires pour contenir la lame de surface qui emporte la pensée et la volonté vers l'illusion des mirages sans fin de la vie.

Aussi, il n'appartient qu'à ceux et celles qui sont accordés à l'Esprit en eux-mêmes de pouvoir l'être à l'Esprit en d'autres. Cet état d'être accordé à l'Esprit en soi et dans le prochain apporte un approfondissement du regard sur ce dernier et de la compréhension et acceptation de l'autre en tant que tel. Il incite à un « aller au-delà » des apparences pour parvenir à « voir avec les yeux du coeur dans l'Esprit » (*looking inwards* ou *antar-mukha*⁶⁸ de la tradition hindoue).

H. Le Saux est convaincu que le dialogue en profondeur et en vérité doit débiter et s'achever dans le silence de l'Esprit. Ce dernier doit constituer la base et la force de tout échange de mots et d'idées. Ainsi, lors de toute rencontre un temps prépondérant doit, selon O. Lacombe, être consacré à cette qualité de silence qui relève de l'Esprit au risque de tomber au niveau d'un bavardage stérile propre au dialogue de sourds :

⁶⁸ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 220.

Il ne faut pas nous faire d'illusion. Il n'y a pas que ces aspects positifs, de sorte que le dialogue religieux doit être mené avec beaucoup de tact et de prudence, au sens noble du mot prudence, et de réserve. Depuis la tour de Babel, les hommes, pour avoir voulu forcer le ciel, ne peuvent plus s'entendre. Il est très difficile de s'entendre dans le dialogue le mieux intentionné. [...] très souvent, le dialogue sera un dialogue silencieux, un cœur à cœur sans paroles, où nous tâcherons de suppléer à toutes les imperfections, à tous les risques de ne pas nous entendre si nous élevons la voix. [...] le malentendu nous guette à chaque moment et il faut non seulement beaucoup de charité, d'humilité et d'esprit de foi pour que le dialogue ne tourne pas au dialogue de sourds.⁶⁹

Et notre auteur, quant à lui, croit que le dialogue oecuménique et interreligieux, basé sur des rencontres formelles et des discussions théologiques, n'est pas en soi le procédé le plus efficace. Si cette étape doit être atteinte à tout prix, les échanges aux niveaux de la parole et des idées doivent d'abord être préparés par une profonde communauté de vie et de service⁷⁰.

S'il faut, bien entendu, s'y acheminer, il faut, toutefois, que cela soit préparé à l'avance par une solidarité éprouvée et une fraternité bâties à partir d'une longue expérience de vie, d'activités et de services communautaires. H. Le Saux fait, sans doute, référence ici à sa propre expérience d'immersion en milieu hindou et son effort de dialogue avec l'hindouisme entrepris d'abord intérieurement en tant qu'expérience de dialogue intrareligieux avant de se déployer extérieurement comme dialogue interreligieux. R.

⁶⁹ LACOMBE, *L'élan spirituel*, p. 160.

⁷⁰ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 220 : « ecumenical and inter-religious dialogue through formal meetings and discussions is not in fact the most effective. That stage must by all means be reached one day, but such exchanges of words and ideas need first to be prepared by a long fellowship in life and service ».

Panikkar, qui fut témoin de l'expérience d'immersion de H. Le Saux en milieu hindou, parle d'une démarche à double facette :

Le dialogue entre les religions prend alors la forme d'une discussion entre leurs représentants ou d'une enquête sur les influences mutuelles en un milieu donné. De ce fait, le dialogue devient un exercice intellectuel : on étudie les doctrines des différentes religions. C'est le dialogue *inter-religieux*. Plus rarement, le dialogue s'amorce à l'intérieur de la personne même et lui ôte son masque de personnage religieux au sein de sa tradition. C'est le dialogue *intra-religieux* qui devient alors une démarche religieuse en elle-même. On s'interroge sur le sens de la vie d'après les expériences cristallisées au sein de diverses traditions et qui sont plus ou moins assimilées par la personne concrète. Ce *dialogue intérieur* laisse souvent l'individu dans une solitude qui peut être purifiante ou destructrice. [...] Le dialogue intra-religieux ne fait guère de bruit. Il se poursuit dans le tréfonds de la personne. C'est un dialogue *ouvert et profond* avec un soi-même qui n'est plus enfermé dans la clôture de l'égoïsme. Il est *ouvert* aux religions des autres, voire à la religiosité du voisin. Cette religiosité devient ainsi une question religieuse personnelle parce que l'on ne reste pas centré sur son moi et s'ouvre à la vraie communion humaine. Il est *profond*, car on ne dialogue pas exclusivement avec sa propre tradition, ou avec les autres en tant qu'autres, mais avec un soi-même qui a assimilé, à sa façon, une conception de la réalité qui a puisé à différentes sources [...] Mais ce dialogue intérieur n'est ni un monologue, ni un pur soliloque avec « Dieu ». Il n'est pas non plus une simple méditation sur la croyance du partenaire ou sur une autre religion. Il n'est pas l'étude d'une conception différente du monde suscitée par la curiosité ou animée par la sympathie. Dans ce dialogue, l'homme est à la recherche de son salut, mais il accepte de se laisser enseigner par l'autre.⁷¹

H. Le Saux, quant à lui, est d'avis que la communion en profondeur est existante quand déjà chrétiens de confessions séparées et non-chrétiens vivent ensemble au sein d'un engagement total leurs convictions intérieures. Bien au-delà de tout dialogue interreligieux en tant que tel, cela peut comprendre l'engagement pour la justice et le service de la charité parmi les humains. Il peut être aussi tout simplement un témoignage

⁷¹ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 8-9.

silencieux de la Présence en partageant simplement avec d'autres une vie de prières, de silence et d'humble service⁷².

En effet, si chacun est conscient de façon effective de la Présence actualisante et performatrice de l'Esprit en soi et qu'il vit intérieurement de cette réalité en conséquence, il doit être à même, au-delà des appartenances religieuses spécifiques et des mots, de pouvoir entrer en communication en vérité avec son prochain et ce, à travers et au niveau de communion qu'est l'Esprit. Ce type de relation est possible à la fois entre croyants de religions différentes mais aussi entre ces derniers et les non-croyants. Un écueil est à éviter toutefois : ne pas confondre l'esprit humain avec l'Esprit de Dieu et de là, l'importance en spiritualité du discernement des esprits.

C'est la liberté intérieure qui constitue le critère de discernement le plus assuré de cette Présence de lumière, de paix, de joie, de service, de respect, de pardon, de compassion et d'amour, autant de signes parmi d'autres qui signalent que l'Esprit de Dieu est à l'oeuvre et anime une personne humaine intégrée ! En effet, l'unique fruit de l'Esprit ne renvoie-t-il pas à la charité qui est d'ailleurs le seul commandement de l'Évangile :

⁷² Voir Jacques VIDAL, *L'Église et les religions ou le désir réorienté*, Paris, A. Michel, 1990, p. 97-100, où l'auteur présente l'enseignement de Paul VI dans *Ecclesiam suam* quant aux valeurs communes à toutes les religions telles la paix, la justice, la liberté dans le respect des convictions de chacun et ce, afin de « reconnaître les valeurs spirituelles et morales d'une éthique collective qui interroge chaque religion quant à la façon dont elle-même vit à l'intérieur d'elle-même ses propres valeurs » (voir p. 100).

« Mais voici le fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi; contre de telles choses, il n'y a pas de loi » (Gal 5, 22-23).

Si l'amour constitue le fruit par excellence de l'Esprit; la joie et la paix en sont les signes; la patience, la bonté et la bienveillance en sont les manifestations; alors que la foi, la douceur et la maîtrise de soi sont les conditions de son avènement et de son déploiement. La foi renvoie à la racine de l'amour et la douceur à l'attitude d'accueil des humbles qui se laissent menés par l'Esprit de Dieu à la suite du Christ.

Le témoignage radical et audacieux et l'engagement prophétique pour le bien commun de l'humanité et de l'Église est une autre indication certaine de la trace de l'action de l'Esprit⁷³. Ce n'est que par de telles réponses, provenant de gens de bonne volonté et habités par le désir ardent de la vérité et la Présence divine, à l'invitation de l'Esprit que le salut du monde et la solution à la crise dans laquelle se trouve l'Église, depuis maintenant des décennies, peuvent advenir. Si l'Esprit souffle où et quand Il veut, il faut quand même faire l'effort d'entendre Sa voix et de répondre par la présence et l'engagement humains à l'appel divin de faire de l'être créé son collaborateur dans la création et la construction du monde !

⁷³ Voir David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Haho, Paris, Karthala, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 646-654, notamment, p. 646 : « faire preuve à la fois d'un engagement résolu à l'égard de sa propre religion et d'une véritable ouverture à l'égard de celle d'autrui » et p. 647 : « un véritable dialogue présuppose un *engagement*, [...] dialoguer signifie témoigner de nos convictions les plus profondes, tout en étant attentifs à celles de notre prochain (COE 1979 : 16) ».

Par ailleurs, la modalité fondamentale d'une attitude dialogale saine et plus large est la reconnaissance par l'Église que dans la diversité cultuelle, rituelle, scripturaire, ascétique et spirituelle des autres traditions religieuses, « L'Esprit réalise déjà son oeuvre d'accomplissement christique de résurrection »⁷⁴. Le dialogue doit ainsi se fonder autour d'un effort entre

fidèles du Christ et fidèles « des religions » [essayant de] se « comprendre » mutuellement, dans l'humilité, la sincérité, la charité la plus totales, chacun étant conscient de cet appel vers l'au-delà qui sourd des profondeurs de sa conscience et reconnaissant dans les croyances et la vie religieuse de son interlocuteur un signe authentique de sa réponse à cet appel.⁷⁵

Ce texte souligne bien les attitudes-clés à adopter dans tout dialogue qui se veut authentique, vrai et constructif. Elles se résument, essentiellement, à une attitude de profonde pauvreté, celle de se savoir en chemin comme l'autre, non-détenteur du monopole de la vérité et enfin, sollicité par la solidarité première de l'être et la responsabilité éthique à communiquer en vue du bien commun de tous⁷⁶.

⁷⁴ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 30-31, où l'auteur définit la mission de l'Église par rapport aux autres civilisations et religions, c'est-à-dire amener au Christ, assumer dans le Plérôme du Ressuscité et intégrer au peuple de Dieu des individus situés.

⁷⁵ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 31.

⁷⁶ On se rappellera que l'attitude éthique première est celle du respect de l'autre, alors que le bien vivre ensemble en vue du bien commun de tous constitue la tâche éthique fondamentale. Donc, le dialogue, la communication comme la responsabilité font partie de la dynamique éthique moderne.

Cette partie du chapitre nous aura permis de découvrir les attitudes que H. Le Saux estime importantes pour mener à bien et en profondeur tout dialogue qui se veut authentique. En effet, s'il faut partir d'abord du fait que l'humain est un être de communion, il faut ensuite tenir compte de la réalité humaine comme étant en contexte incontournable de pluralisme religieux. Puis, il faut considérer toute la trame humaine comme située dans le temps saisi comme *kairos* ou moment de grâce où le Seigneur passe et l'Esprit agit en et à travers nous. Conscient de cela, ce qui est, après, requis pour entrer en dialogue, c'est d'adopter une attitude de liberté intérieure, de recueillement et de contemplation afin d'être accueillant et accordé à la grâce divine et se situer, enfin, au niveau de l'Esprit. De telles attitudes doivent, pour être efficaces et porter fruits, être toutefois suivies par des méthodes appropriées.

4.1.3 Les méthodes proposées par Henri Le Saux

Dans cette section du chapitre, nous passerons en revue les méthodes proposées par H. Le Saux pour un dialogue en vérité. Nous verrons d'abord ce qu'est le dialogue et les divers types de dialogue religieux. Puis, nous aborderons le problème de l'*epochè*. Ensuite, nous parlerons du palier de la rencontre en profondeur : le cœur. Après, nous présenterons l'expérience de la Présence comme horizon de la rencontre et du dialogue religieux. Enfin, nous traiterons de la question du dialogue au service de la mission à travers la recherche de la vérité.

4.1.3.1 Les divers types de dialogue interreligieux

Qu'est-ce que le dialogue en somme ? Paul VI, dans *Ecclesiam suam*, le définit comme « cette impulsion intérieure de charité qui tend à se traduire en un don extérieur »⁷⁷. Il peut par ailleurs se vivre sous diverses formes, notamment : le dialogue de la vie où l'on vit notre destinée humaine commune dans un esprit d'ouverture, de solidarité et de partage; le dialogue des oeuvres où l'on collabore avec d'autres pour le bien commun, le développement et la libération de l'humain; le dialogue des échanges théologiques entre spécialistes des religions et enfin le dialogue de l'expérience religieuse sur les richesses spirituelles des différentes traditions⁷⁸.

Selon O. Lacombe, le dialogue relèverait d'un échange d'amour de facture surnaturelle :

Il substitue à l'attitude de réserve, éventuellement à une certaine dureté de langage, la volonté de s'entendre, de se comprendre, d'aller aussi loin que possible, par l'intelligence et le coeur, dans le chemin de la vie humaine menée en commun, et, dans la mesure où cela sera possible sans froisser ni heurter, de pousser ce dialogue humain inspiré par la charité jusqu'au dialogue religieux proprement dit. Mais le dialogue n'est pas un *moyen* pour autre chose, il trouve sa satisfaction en lui-même s'il aboutit à un échange entre des hommes de religions différentes, à un échange dont une fois encore, nous, chrétiens, voulons espérer qu'il est greffé dans la charité du Christ. [...] Si on ne doit pas dire que le dialogue est *pour* convertir, pour transformer la psychologie de l'auditeur de manière à ce

⁷⁷ Voir *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonne 1079.

⁷⁸ Voir *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonne 1079. Voir aussi *Dialogue et annonce*, 42

qu'enfin il se laisse persuader, il faut dire par ailleurs que le vrai dialogue implique, de la part du chrétien, avec tout ce que la discrétion demande, et le respect, et le discernement des moments opportuns, qu'il dise qu'il est porteur d'un message de transcendance et que l'heure peut venir où il aura à manifester ce message.⁷⁹

À la volonté d'entente et de compréhension en vue d'un cheminement humain sur la voie du cœur et de l'intelligence, le dialogue ne peut donc pas être entrepris comme une stratégie et un moyen pour la conversion d'autres à une religion quelconque. Il doit toutefois, surtout de la part des chrétiens, être inspiré par la charité du Christ. Il appelle ainsi un certain discernement quant au moment approprié où, dans le respect de l'autre, le message de transcendance concernant le salut et l'amour de Dieu révélés en Christ devra être transmis.

Pour H. Le Saux, cependant, c'est la prise en compte de la dimension d'intériorité qui projette les partenaires du dialogue à un haut palier d'humanité. Car tout échange fructueux ne peut, selon lui, se faire que par le haut autour « de cette présence de Dieu aux sources mêmes de l'être et de la personnalité de l'homme »⁸⁰. C'est ce qui constitue le fondement de tout dialogue mené en profondeur et qui va, au fait, ouvrir la voie à la symbiose et à la synthèse de la double expérience⁸¹ que le chrétien et la chrétienne doivent comprendre « par le dedans » et faire leur.

⁷⁹ LACOMBE, *L'élan spirituel*, p. 145-146.

⁸⁰ LE SAUX, *La rencontre*, p. 39.

⁸¹ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 39.

Pour notre auteur, les chrétiens doivent reconnaître en eux la présence des deux expériences⁸², celle de la non-dualité de l'être, propre à la réalité védantique et celle de la filiation divine en l'unité de l'Esprit, caractéristique de l'expérience de foi chrétienne. Par là, ils deviennent un lieu de synthèse (comme une entité cohérente traduisant les deux expériences comprises intellectuellement) et de symbiose (en tant qu'espace où l'union étroite des deux compréhensions spirituelles se déploie). Car les chrétiens ont un devoir : celui de saisir « cette présence de l'Esprit au-delà des frontières »⁸³, en d'autres termes, celui d'ordonner par le dedans l'expérience de l'*advaita*, qui « n'est pas au-delà du christianisme, [... mais] au-dedans [... et qui] n'est pas un dépassement du christianisme, mais l'atteinte de son fond, de son dedans »⁸⁴ à celle du Père.

Pour ce faire, la contemplation reste la voie essentielle⁸⁵ à suivre et une urgence pour l'Église surtout, si elle se veut une interlocutrice sérieuse du dialogue avec la composante spirituelle de l'Orient qu'est le Vedānta⁸⁶. Il est à noter que cette

⁸² Voir Jean MOUTTAPA, *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 170 : « Swāmī Abhishiktānanda, *Swāmī*, comme on appelle familièrement un maître spirituel en Inde, a marqué toute une génération de chercheurs dans le domaine du dialogue interreligieux. Ou plutôt *intra-religieux* (sic), pour reprendre le vocabulaire de son ami Raimon Panikkar, qui met en évidence la nécessité de pénétrer au cœur de l'autre tradition, de se laisser pénétrer par elle ».

⁸³ LE SAUX, *La rencontre*, p. 38.

⁸⁴ MOUTTAPA, *Dieu et la révolution*, p. 171. L'auteur cite H. Le Saux sans donner la référence de ses sources.

⁸⁵ LE SAUX, *La rencontre*, p. 42.

⁸⁶ MOUTTAPA, *Dieu et la révolution du dialogue*, p. 171.

contemplation doit s'articuler par le biais du silence et de la prière de même que par une attitude de recueillement et l'approfondissement de sa propre vie contemplative sans laquelle nulle communication n'est possible au monde de la grâce.

A ce stade, il est intéressant de voir quelles peuvent être les phases ou étapes et les dispositions du dialogue. En ce qui concerne ces dernières, Paul VI, le pèlerin du dialogue, parle dans son encyclique « *Ecclesiam suam* »⁸⁷ de cinq dispositions morales⁸⁸ et autant de dispositions pratiques susceptibles de favoriser un dialogue fécond. Il préconise, ainsi, par rapport aux dispositions morales : (1) la clarté en tant que *qualité de lumière* de foi et *joie créatrice de la parole*; (2) la confiance en Dieu et en l'humain au travers du dialogue qui sache mettre entre parenthèses la volonté de conversion sans toutefois la nier complètement; (3) la douceur comme béatitude difficile mais indispensable relevant de la foi; (4) la prudence qui recherche l'équilibre et sait gérer les mots proférés et gestes posés en se laissant guider par l'Esprit; et (5) la patience qui fasse droit à la longanimité, à la magnanimité en tant que longueur et grandeur d'âme face à la vie, au monde et aux événements dans la durée de même que face à la souffrance qui en découle en se remettant à Dieu.

⁸⁷ Voir *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonnes 1082-1083, où Paul VI parle des quatre caractères du dialogue : clarté, douceur, confiance et prudence auxquels il faut ajouter la patience.

⁸⁸ On doit se rappeler ces paroles de PAUL VI dans *Ecclesiam suam* (6 août 1964) où il engage l'Église sur la voie du dialogue : « l'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole; l'Église se fait message; l'Église se fait conversation ». Voir *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonne 1079. Voir aussi VIDAL, *L'Église et les religions*, p. 89-92.

Quant aux dispositions pratiques⁸⁹, elles concernent l'importance : (1) de manifester le Mystère du Dieu vivant tel que révélé par Jésus-Christ mais aussi ce que nous sommes en tant que chrétiens et ce qu'est l'Église; (2) de ne pas partager entièrement la vue des partenaires du dialogue; (3) de ne pas demeurer indifférent à leurs propos, doctrines et croyances; (4) de reconnaître les valeurs spirituelles et morales communes telles : la liberté religieuse, la fraternité humaine, la saine culture, la bienfaisance sociale, l'ordre civil⁹⁰. On doit ajouter tout aussi celles de la paix, la charité, la compassion, la non-violence, la foi et la recherche de la Vérité en tant qu'héritage de l'humanité de même que la prière. Cette dernière est présentée par Jacques Vidal comme étant « l'argument le plus fondamental qui a présidé à l'expérience d'Assise » [27 octobre 1986]⁹¹; et (5) de promouvoir par le dialogue, des rencontres et des conférences internationales les valeurs d'une éthique collective propre aux différentes religions.

On peut, de plus, à la suite de J. Vidal, parler de trois étapes possibles du dialogue⁹². Le dialogue du sens peut constituer la première étape. Celle-ci doit s'occuper de trouver un sens ou horizon commun de compréhension par la prise de conscience des significations attachées aux mots et gestes échangés. Dans le cas du christianisme, elle

⁸⁹ Voir *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonnes 1084-1087. Voir aussi, VIDAL, *L'Église et les religions*, p. 94-100.

⁹⁰ *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonne 1090.

⁹¹ VIDAL, *L'Église et les religions*, p. 94. Voir aussi p. 141-167.

⁹² Voir VIDAL, *L'Église et les religions*, p. 108-110.

doit s'évertuer à ouvrir les horizons des termes « au-delà de la seule intelligence de l'Occident vu par lui-même »⁹³. Le deuxième niveau renvoie au dialogue de l'action commune à partir de celui du sens ou de l'échange des mots, de la parole et de la communication humaine et culturelle entre religions. La troisième phase concerne le dialogue du salut de l'histoire de l'humanité à partir de l'histoire sainte et divine de la Présence exprimée par les quatre testaments-alliances de Dieu avec le genre humain⁹⁴. On peut, ainsi selon T. Mooren, aussi parler de phases dans le dialogue⁹⁵.

⁹³ VIDAL, *L'Église et les religions*, p. 109.

⁹⁴ Dans THILS, *Propos et problèmes*, p. 67, il est fait mention de quatre alliances-testaments : « L'un, avant le cataclysme, du temps d'Adam; le deuxième, après le cataclysme, du temps de Noé; le troisième, à savoir la Loi, avec Moïse; le quatrième, qui renouvelle l'homme et récapitule tout en lui, à savoir l'Évangile. La perspective est donc absolument universelle ». Voir aussi *L'Église et les religions*, p. 167, où J. Vidal préfère parler de « quatre degrés d'une alliance : alliance d'univers, alliance d'humanité, alliance de création, alliance de nouvelle création ».

⁹⁵ Voir MOOREN, *On the Border*, p. 108-109 : « It is the foremost task of dialogue to be an instrument of de-territorialization acting *hand in hand* with an equally motivated kenotic praxis. If the primary, rather « cognitive » phase of dialogue still consists, according to the first letter of Peter, in each one's readiness to give an account of one's hope and faith, to respond to anyone (who asks the reason for this hope) [...], its really « hot » phase amounts to a *deepening* of this hope, of the current faith, and to a strengthening of one's confidence on what one hopes for; it, in short, amounts to a deepening of that conviction which one does not (yet) see face to face ».

4.1.3.2 L'*epochē* : préalable à tout dialogue

Cependant il est un préalable à tout vrai dialogue : une mise entre parenthèses ou *epochē*⁹⁶ de ses convictions religieuses, qui, selon H. Le Saux, est nécessaire. Mais cela demande, selon R. Panikkar, une certaine clarification :

Dans un louable effort pour éviter une position exclusiviste et paternaliste, certains écrivains modernes ont été tentés par l'*epoché phénoménologique*, terme impropre dans ce contexte, interprété dans la perspective d'une mise entre parenthèses de sa propre foi, mise entre parenthèses qui constituerait une condition nécessaire pour un dialogue « inter-foi » fructueux. [...] Quand un chrétien, par exemple, pense qu'il peut comprendre une autre religion ou qu'il peut devenir un partenaire du dialogue sans pour autant engager ses propres convictions religieuses, il tente en fait de pratiquer ce genre d'*epoché*. [...] On a comparé la démarche de l'*epoché* à une sorte de doute méthodologique. Je suspends provisoirement mon jugement sur quelques principes fondamentaux que je tiens pour vrais, et je mets ma foi personnelle entre parenthèses, parce que je ne veux pas l'imposer à mon partenaire, ni l'influencer, du moins en ce qui concerne le contenu de notre dialogue. Ayant ainsi renoncé à ma position personnelle, je suis désormais prêt à rencontrer mon partenaire sur son propre terrain.

Une telle entreprise comporte un aspect positif en ce qu'elle distingue entre les croyances conceptualisées d'une personne et la foi existentielle sous-jacente à ces croyances. Si le sujet qui fait l'objet de l'*epoché* est constitué de concepts que nous formons sur une idée particulière, nous serions alors en mesure de conduire et même d'accueillir une telle démarche. Le problème surgit lorsque nous prétendons mettre entre parenthèses, non pas une formulation, une notion, mais une conviction fondamentale de la personne, au niveau existentiel. Si nous acceptons de distinguer entre foi et croyance, nous serons capables d'adhérer à une certaine *epoché* nécessaire de nos croyances, du moins tant que nous sommes engagés dans un dialogue interreligieux sérieux. L'*epoché* ressemble plutôt à un réceptacle capable d'accueillir provisoirement des convictions personnelles pour le temps que dure le dialogue; alors que le fait de transcender nos concepts ne constitue pas simplement un stratagème méthodologique. Une

⁹⁶ Husserl va définir l'*epochē* comme « une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlable ». Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 43, note 1.

conscience non conceptuelle permet plusieurs traductions d'une même réalité transconceptuelle pour différents systèmes doctrinaux, sans stratégies méthodologiques.

C'est au stade préliminaire que se manifeste la nécessité et la place d'une authentique *epoché* phénoménologique menant à la connaissance d'une religiosité particulière au moyen d'une description impartiale de ses manifestations.⁹⁷

Cette longue citation de R. Panikkar est de mise parce qu'elle vient confirmer la vue de H. Le Saux selon laquelle l'*epochē*, du moins dans une certaine mesure, s'avère important afin de découvrir et de reconnaître la pensée profonde de l'autre, à partir de ses perspectives à lui et non selon nos propres schèmes de pensée. En effet, pour notre auteur :

C'est la révérence même avec laquelle nous devons aborder cette expérience qui réclame de nous l'*epoché* [...]. Nous devons mettre de côté, comme provisoirement entre parenthèses, tout ce qui n'est pas l'expérience même que nous cherchons à comprendre. Nous devons aller à cette expérience directement, en elle-même et pour elle-même, jusqu'en son centre et son principe essentiels, afin d'y découvrir le message qu'elle comporte pour nous. Il nous faut nous libérer de nos propres conditionnements mentaux, renoncer à juger à la lumière de nos philosophies, et même, jusqu'à un certain point au moins, de nos théologies [...]. Nous sommes fortement enracinés dans notre foi au Christ. C'est la donnée de base. C'est justement cela qui fonde la merveilleuse liberté du chrétien et le rend capable de ne rien ignorer, de ne rien rejeter, comme dit l'*Isha-upanishad*. Le mystère de la foi doit d'ailleurs être abordé avec une égale révérence.⁹⁸

Il y a donc vraiment sortie de soi pour tendre vers l'autre dans sa différence. Cela sous-entend, bien entendu, des lignes de conduite précises : une volonté de rencontrer l'altérité de son interlocuteur dans sa réalité foncière; de reconnaître les difficultés que cela

⁹⁷ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 94-97.

⁹⁸ LE SAUX, *La rencontre*, p. 209-210.

implique; de sauvegarder l'égalité au plan de l'échange. S'il importe de ne pas afficher ses convictions sur une tonalité traduisant un complexe de supériorité, il ne faut pas les négliger toutefois. Elles doivent même être très solidement ancrées dans la foi au Christ selon H. Le Saux. De plus, il est indispensable d'avoir le souci du dialogue réel par une écoute attentive (empathique) de l'autre. Enfin, il faut maintenir l'échange sur le plan spirituel et éviter, ainsi, tout intellectualisme et tout sentimentalisme⁹⁹.

H. Le Saux nous met en garde contre les dangers possibles que sont le mutisme et l'étroite fixation sur ses propres positions, l'opposition systématique, le mépris de l'autre qu'on peut traiter comme quantité négligeable, les élucubrations (monologues) stériles où l'on se parle à soi-même et pour soi-même. Ce sont des attitudes négatives qui traduisent, au fait, une immaturité spirituelle et un creux intérieur qu'on essaie de combler par des discours ronflants. Tout ceci revient à dire qu'il faut reconnaître et dépasser ses propres conditionnements¹⁰⁰, et par conséquent, se dépouiller devant l'autre en entrant dans un processus de kénose. On se rappellera que c'est l'attitude fondamentale de Jésus-Christ, Dieu fait Homme, se dépouillant afin d'épouser la condition créaturale humaine. C'est le processus d'humble dénuement et d'abaissement - *kenosis* - d'un Dieu pauvre qui va achever sa destinée de pauvre par excellence sur la Croix (voir Ph 2, 6-11). Mais cela ne

⁹⁹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 45

¹⁰⁰ LE SAUX, *La rencontre*, p. 212.

doit, en aucun cas, nous contraindre à cacher nos convictions de foi et notre identité religieuse au risque de ne pouvoir établir un dialogue en vérité¹⁰¹.

4.1.3.3 Le palier de la rencontre : la caverne du coeur

Pour H. Le Saux, il ne fait pas de doute que le point de rencontre dans le dialogue entre chrétiens et tenants des autres religions ne se situe ailleurs qu'au centre le plus profond de la personne humaine, le SOI (*Ātman, Purusha*)¹⁰². Le seul et authentique lieu de rencontre se trouve donc dans la caverne du coeur (*guhā*) comme le spécifient les *Upanishad*. C'est là que l'être humain doit rechercher et trouver son centre et son principe d'unité. En effet, selon cette Tradition spirituelle millénaire, l'humain trouve au plus profond de lui-même le centre même de l'univers. C'est à ce niveau, au-delà des symboles et des concepts, qu'il fait l'expérience de son unité, de son être-ensemble avec d'autres au sein même des différences corporelles, mentales et sociologiques.

Il est à noter que toute unité réalisée à ces plans externes reste superficielle et précaire parce qu'exposée à l'égoïsme, à la rivalité et à l'esprit de compétition, toujours

¹⁰¹ Voir ARINZE, *À la rencontre*, p. 47 : « En tant que chrétiens, nous devrions nous rendre compte et reconnaître qui nous sommes et de qui nous sommes les témoins [...]. Il nous est impossible de construire un dialogue authentique en supprimant notre identité religieuse ». Voir aussi p. 45-58 et p. 102-103.

¹⁰² LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 208 : « The only real meeting-point between men concerned with the ultimate is in the centre of the self, in « the cave of the heart », as the *Upanishads* put it. Here is the very centre of the human being, the principle of its unity. The same *Upanishads* call it now the *ātman*, then the *purusha* ».

présents entre humains mais aussi entre religions, elles-mêmes engagées, au cours de l'histoire et même actuellement, dans des voies menant à la dissension et à la haine. Nous pouvons penser ici aux différentes formes de fondamentalisme religieux tant chrétiens, qu'islamiques, juifs, hindous, bouddhistes et autres sectaires¹⁰³.

Aussi pour H. Le Saux, la seule chance pour parvenir à une unité et à une harmonie solides se situe au palier de l'échange en profondeur de l'expérience commune¹⁰⁴. C'est la prise de conscience d'une telle unité qui rend possible l'acceptation de l'altérité entre humains, cultures et civilisations tout en reconnaissant à tous une origine et un principe divins communs quoique divers et complémentaires dans leurs manifestations. La thèse de l'unité dans un esprit de compréhension prônée par le dialogue interreligieux ne soutient pas l'idée d'un syncrétisme facile mais vise plutôt à une acceptation courageuse

¹⁰³ Voir MOOREN, *On the Border*, p. 80 : « In every religion where the fundamentalism sprouts up or where it has an upper hand, it comes at the end - eventually against the original intentions - to a downright blockade of genuine spiritual life. It would make the religion intransigent towards all « inwardness » for the benefit of power and politics. Or better, it would favor the whole complex of « territorial ideology » [...] One might interpret the fundamentalist triumphal march as the deadliest, indeed the « sinful », oppression of a truth which walks « on the legs of doves » (Nietzsche), carried out by a truth (understood in the purely « territorial » sense) striding in military boots ». Nous ne pouvons nous empêcher de penser aux drames de la Palestine et d'Israël (Sionisme exacerbé des fondamentalistes religieux), à la théocratie intolérante d'Iran, aux régimes islamiques primaires du Soudan, du Pakistan et de l'Afghanistan et au gâchis meurtrier de l'Algérie entre autres. Dans ce sens, on ne peut passer sous silence la situation de méfiance religieuse meurtrière d'Irlande du Nord, la terrible épreuve des Kosovares musulmans de même que le drame des catholiques pauvres du Timor Oriental massacrés par la puissance militaire musulmane inique d'Indonésie.

¹⁰⁴ Voir LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 208 : « The only unity and harmony which has a chance of enduring and of standing up to the ever-recurring assaults against it is the one which is founded on the sharing of our common experience in depth ».

à la fois de l'unité et de la diversité dans la création divine. Cette théorie de l'unité au sein de la diversité, au dire de H. Le Saux, n'est-elle pas compatible avec la théologie du mystère de l'indivisible Trinité où est reconnue l'altérité des Personnes divines au sein même de leur identité de nature ?

Aussi, toute préparation indispensable au dialogue doit passer par la voie de cette expérience du Fond par ceux et celles qui s'y engagent au risque de voir autrement le dialogue se déployer au niveau superficiel des relations sociales. Tout dialogue qui veut dépasser le niveau de la pensée et des sentiments et éviter tout égoïsme et toute recherche de soi doit s'établir au palier de l'Esprit. Ainsi la rencontre en profondeur et en vérité n'est réellement possible qu'au fond même du Soi (*Ātman*), au niveau de la *guhā*, la caverne du cœur. C'est, en effet, le lieu où chacun est accordé à l'Esprit Saint¹⁰⁵, Mystère de la divine Présence agissant au sein de et par-delà les frontières des traditions religieuses de l'humanité.

¹⁰⁵ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 209 : « The real meeting-point between all religious-minded people can only be the place within themselves where they are on the watch for the Spirit, where their own spirit is so intimately joined with the Holy Spirit that there no longer is any movement within them which does not originate from the mysterious action of the Holy Spirit himself (see Rom 8 : 14 ff) ».

4.1.3.4 L'expérience de la Présence : lieu de la rencontre et du dialogue entre hindouisme et christianisme

H. Le Saux souligne l'importance de dépasser le plan de la pensée pour se situer au palier de sa source même. C'est par le biais de l'expérience de la Présence que cette atteinte du niveau de l'intuition primordiale de la pensée peut se réaliser. En d'autres termes, il faut se rendre au palier du fondement, du supra-mental d'où sourdent l'expérience et la perception pour se déployer dans la pensée. Si l'*eidōs* (l'idée) a sans doute une valeur inestimable, cette dernière relève néanmoins du domaine du signe¹⁰⁶. Or, tout signe ne peut que pointer vers un au-delà de lui-même et ainsi indiquer une réalité qui le contient cependant tout en le dépassant néanmoins. Il faut donc dépasser le plan de l'*eidōs*, celui de la théologie, de la technicité des réflexions et des formulations philosophiques et de leur suffisance intellectuelle pour se rendre à leur source et ce, à partir de cette expérience du fond partant de l'intuition primordiale.

Selon notre auteur, tout dialogue entre hindouisme et christianisme qui ne dépasse pas le terrain de la confrontation intellectuelle pour s'aventurer sur la voie exigeante de la compréhension en profondeur de la foi des autrement-croyants et de leur engagement à la Vérité est voué à l'impasse¹⁰⁷. Cette démarche radicale de traversée des frontières

¹⁰⁶ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 214 : « *Eidos* is undoubtedly of extreme value; but its value is that of a sign, always pointing beyond itself » .

¹⁰⁷ Voir David TRACY, *Dialogue with the Other : The Inter-Religious Dialogue*, Louvain, Peeters Press - Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991, p. 4 : « Dialogue demands the

religieuses (*crossing-over of frontiers*) comprend ainsi cette recherche des intuitions primordiales à l'origine même de la pensée. C'est en somme à cette profondeur de réalité que les spiritualités doivent être comparées et confrontées les unes aux autres si l'on veut découvrir leurs connexions mutuelles et alors essayer de penser à une éventuelle osmose entre elles.

D'où l'effort à être entrepris par chacun pour faire sien l'intuition et l'expérience religieuse de l'autre¹⁰⁸, pour les personnaliser au plus profond de soi. Cela doit être entrepris au-delà de son appréhension personnelle à soi et au-delà même des idées et signes dont l'autre se sert au niveau de sa tradition religieuse pour exprimer et communiquer une telle intuition et une telle expérience. Dès lors, pour qu'un dialogue en profondeur ait lieu, il faut se situer à une hauteur d'être telle que l'on puisse atteindre, au tréfonds même de son être intérieur, l'expérience spirituelle de l'autre. Un tel processus est possible seulement après avoir libéré son expérience à soi de tous liens et attachements à un point tel que l'autre puisse y reconnaître sa propre expérience de fond.

Ce qui est à souligner ici, c'est que H. Le Saux se réfère probablement à sa propre expérience du « Fond » qu'il estime comme étant indispensable à tout effort de dialogue

intellectual, moral, and, at the limit, religious ability to struggle to hear another and to respond ».

¹⁰⁸ Voir PANIKKAR, *Le Dialogue intrareligieux*, p. 130 où l'auteur parle d'expérimenter les religions afin d'y « croire comme en d'authentiques chemins et tenter de comprendre, et éventuellement d'assimiler plus d'une tradition religieuse ».

qui vise à la rencontre en profondeur et à la recherche astreignante de l'authenticité et de la vérité. Une question surgit toutefois : est-ce du domaine du possible pour tous ? Notre auteur est parfaitement conscient qu'une telle exigence et une telle condition d'approche face au dialogue sont ardues parce que réclamant de la part des participants détachement et liberté intérieure. C'est cependant le prix à payer pour faire advenir la solidarité et la communion humaines et ce, par le biais entre autres du dialogue interreligieux. Ce dernier est d'une importance telle qu'on ne peut l'entreprendre à la légère¹⁰⁹. Et s'il ne provoque pas cette prise de conscience mystique de l'être et ne mène pas à cette Source de la vie et de la foi, il n'est qu'un leurre parce que ne relevant, n'atteignant et ne restant qu'au niveau superficiel de ce qui n'est que relatif et passager.

Aussi, toute tentative chrétienne de dialogue avec les religions de l'Orient, notamment l'hindouisme et le bouddhisme, se doit de viser à la communion en profondeur. Ces spiritualités orientales relèvent d'abord de l'expérience de l'intériorité, du Soi en soi alors que les religions du Livre, dites historiques telles le judaïsme, le christianisme et l'islam puisent leur source commune dans l'expérience du divin d'un homme, Abraham, Père commun dans la Foi¹¹⁰. Ces dernières partent donc de la Révélation faite en leurs patriarches et prophètes, de l'Alliance conclue et renouvelée, de la Loi qui en découle

¹⁰⁹ Voir PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 120 : « La rencontre des religions est aujourd'hui vitale pour la vie religieuse de l'Homme contemporain ».

¹¹⁰ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 215.

appelant la Foi au Dieu Créateur et Sauveur. Elles attribuent donc beaucoup de valeur aux signes sociologiques de cette Alliance abrahamique. L'approche orientale est tout autre.

Hindouisme et Bouddhisme, selon H. Le Saux, tout en reconnaissant la valeur et la nécessité des lois, formules, rites et institutions religieuses, ne leur accréditent toutefois qu'une fonction provisoire. Leur rôle et leur fonction, en effet, ne servent qu'à mener l'humain croyant à l'éveil au Mystère de la Présence divine ou du Soi en soi¹¹¹. C'est cela qui ouvre la voie à la libération intérieure et au salut. Cette différence dans l'approche du Mystère entre l'Est et l'Ouest ne doit cependant pas être perçue comme un obstacle qui encouragerait les parties en présence à camper sur leurs positions respectives ! Bien au contraire, toute tentative, qui écarterait *a priori* le point de vue oriental comme non conforme et donc incompatible avec la vue chrétienne, serait peu intelligente et certainement ni sage ni honnête.

¹¹¹ Voir A.J.A., « The Doctrine of the Self in the Philosophies of Kant and Shankara », dans *Self-Knowledge*, 49/3, (Summer 1998), p. 122-126 : « The Self, Ātman in the *Upanishads* and Shankara, is one and the same in all of us, in everything else, and it is pure Being, it is what is and shines by its own light, what is in the end the only reality amidst the flux of appearances which surround it and hide it. It is also that from which all comes forth, in appearance, to which all returns back, in appearance, without itself ever being in any way touched by this play of illusion. If it is called « pure », this is because all else apart from it is illusion [...] The pure Self of Shankara is pure or homogeneous consciousness, the final reality, untouched by anything else, without internal relations, one and the same in all of us, and capable of being realized as such [...] But Shankara went far further than Kant. Following the sages of the *Upanishads*, he taught us to seek for and try to discover, by contemplative methods, our own inmost Self, which turns out to be the Self of the universe. And this Self is no mere epistemological hypothesis, but potentially a matter of immediate apprehension and certitude. [...] Shankara [...] found reality within himself, as the eternal consciousness that supports the illusory phenomena of the world ».

H. Le Saux pense qu'il faut bien plus tenir en ligne de compte que les révélations abrahamique, mosaïque et évangélique ont été faites dans un milieu donné, celui du monde sémitico-méditerranéen. Cet horizon culturel et religieux, très marqué par un dualisme pratique, admettait sans problème l'idée d'une rencontre face à face entre Dieu et sa créature humaine. L'approche fondamentale de l'Orient telle qu'exprimée, à partir d'expériences vécues par des sages, dans les *Upanishad* anciennes, repose sur la conviction que l'humain, sitôt qu'il fait l'expérience de la Présence de Dieu, est absolument incapable de se situer en dehors ou en face de l'Autre divin parce qu'envahi et imprégné par cette Présence de Gloire. Aussi, tout critère de catholicité du christianisme ne doit-il pas passer par l'épreuve de la rencontre, du dialogue et éventuellement de l'intégration de l'intuition fondamentale de ces profondes spiritualités orientales en tant que Don de l'Esprit, trésor d'Église et moyen de communication en vue de l'évangélisation¹¹² ?

Avant d'essayer de comparer et d'établir des liens entre les deux approches spirituelles, il faut avant tout que les chrétiens s'efforcent de saisir de l'intérieur et si

¹¹² Parmi les documents du Magistère qui soulignent l'exigence d'un dialogue en profondeur avec les autres religions, on trouve (1) l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975) de PAUL VI et (2) l'encyclique *Redemptoris missio* (1990) de JEAN-PAUL II qui déclare que : « le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église » (R.M. 55). Voir aussi : (3) « Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions concernant le dialogue et la mission » (Secrétariat pour les non-chrétiens, 1984), dans *La documentation catholique*, 1880 (2 septembre 1984), p. 844-849 [surtout les paragraphes 28-35, p. 847-848] ; et (4) « Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile » (Document du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples), dans *La documentation catholique*, 2036 (20 octobre 1991), p. 874-890, surtout, p. 881, le paragraphe 42.

possible de sonder les profondeurs de l'expérience spirituelle orientale. H. Le Saux est d'avis qu'aussi longtemps que le *Vedānta* reste pour eux un concept étranger à leur vie spirituelle et à leur expérience de la Présence de Dieu, ils sont inaptes à se prononcer sur la question d'une éventuelle compatibilité ou non entre les expériences chrétienne et védantique. Notre auteur est néanmoins convaincu que l'expérience advaitine du Soi ou de la conscience mystique de l'être est la plus haute expérience humaine possible parce que ramenant les bénéficiaires à la source et au fondement de l'être.

Une telle expérience, purifiée et transformée par la grâce de l'Esprit, doit donc pouvoir être reprise, relue et réinterprétée à la lumière de l'expérience même de filiation divine à la source de la conscience personnelle de Jésus en tant que Fils de Dieu et don qu'il impartit à ceux et celles qui ont foi en lui¹¹³. Ainsi, il ne peut y avoir de dialogue en profondeur entre hindous d'une part et chrétiens de l'autre si cette expérience radicale de la conscience mystique de l'être, traduite par l'enseignement de l'*advaita* (non-dualité), n'est pas prise en compte.

Une conséquence heureuse pour les chrétiens qui accepteraient un tel défi est que cette expérience spirituelle orientale de non-dualité ne peut que les mener vers un approfondissement de la conscience de soi et du Mystère de la Présence divine en soi.

¹¹³ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 216 : « The self-awareness of advaitic experience is the highest human experience. It must therefore be capable of being taken up, redeemed and transformed by the Holy Spirit, into the very experience of divine sonship which was the foundation of Jesus' personal self-awareness, and which he imparted to all those who give their faith to him ».

Cette voie vers l'intériorisation est essentielle si on veut parvenir à une libération intérieure et à un regard en profondeur sur soi, la vie et les êtres. H. Le Saux, qui sans doute parle par expérience, ajoute de plus que cela permet d'éprouver de manière existentielle l'expérience de Jésus d'être à la fois uni au Père et différent de Lui de même que sa relation avec les humains. En d'autres termes, cette expérience spirituelle du « Fond » actualise l'expérience de foi des chrétiens en l'approfondissant et ouvre l'horizon du dialogue vers la mission.

4.1.3.5 Le dialogue au service de la mission à travers la recherche de la vérité

Le dialogue interreligieux dont le principe fondamental serait la recherche de la vérité¹¹⁴ a toutes les chances de réussir s'il prend la voie de l'amour. Ainsi entrevu et compris, il devient le lieu d'une façon nouvelle d'entrevoir et de repenser la théologie¹¹⁵. En effet, il ne doit pas s'évertuer à ébranler la conviction des autres mais bien plutôt à confronter ceux et celles qui y sont engagés avec le critère suprême, celui de la vérité. Ainsi, le dialogue qui se situe à un tel niveau, celui de l'Esprit, ne peut absolument pas se contenter du minimalisme et encore moins du syncrétisme¹¹⁶. Il ne peut viser à renverser

¹¹⁴ Voir PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 79 : « Si le dialogue doit être un dialogue authentiquement religieux, il doit être à la fois totalement loyal envers la vérité et ouvert à la réalité ».

¹¹⁵ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 211.

¹¹⁶ Il est à noter toutefois que « le syncrétisme autorise une possible assimilation d'éléments en vertu de laquelle ces éléments cessent d'être des corps étrangers, de sorte qu'une croissance organique à l'intérieur de chaque tradition devienne possible et que la

les convictions des participants mais bien au contraire, à provoquer la purification de la foi de chacun, surtout au niveau des manifestations de celle-ci. Une telle purification ne peut, selon H. Le Saux, mener qu'à la découverte de l'unité au sein de la diversité et à celle de la diversité au coeur même de l'unité. À une telle profondeur de vue, le dialogue ne peut que révéler la convergence mutuelle de toutes les religions, libérer les groupes comme les individus de toute attitude négative en les sensibilisant aux valeurs communes et les poussant à s'accueillir les uns les autres.

H. Le Saux pense que seule une personne qui a fait l'expérience du « Fond » peut rencontrer authentiquement son prochain. En effet, en pénétrant au plus profond de soi, c'est le fond même de l'être de tous les humains qu'on rencontre de l'intérieur. Seule une telle expérience permet aux croyants de comprendre le fond et l'essence même de sa religion. Cette dernière peut être perçue alors non comme un ensemble de pensées et de comportements imposés par sa tradition mais bien plutôt en tant qu'expérience vivante de la Présence de Dieu dans l'individu et au sein de tout l'univers avec ce que cela comporte comme engagements¹¹⁷.

fécondation mutuelle des traditions religieuses devienne une option authentique ». Voir PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 156. Voir aussi FÉDOU, *Les religions*, p. 114, où l'auteur souligne les deux sens du terme en tant que rencontre entre diverses croyances et pratiques religieuses distinctes et en tant qu'association inappropriée de doctrines et de rites inconciliables.

¹¹⁷ Voir LACOMBE, *L'élan spirituel*, p. 150-151, où cet auteur, pour lequel H. Le Saux avait le plus grand respect, souligne l'importance « de reconnaître la présence de Dieu, de sa charité, de son Christ, au coeur de toute l'histoire de l'humanité [...] Ainsi donc, il faut distinguer dans les religions non chrétiennes ce qui est de l'inspiration secrète, ce qui relève de la présence de Dieu par mode d'instinct dans le coeur, et la façon dont les

Il est à noter que pour H. Le Saux, cela ne veut pas dire qu'il faille mettre de côté rites, structures et formules dogmatiques¹¹⁸. Ceux-là sont des signes tout à fait nécessaires au plan de la perception mentale et de la vie en société. En effet, leur rejet unilatéral ne peut que provoquer la privation pour l'humain des voies normales de manifestation et d'actualisation de son intuition du mystère divin et humain. Cependant une telle relativisation radicale des signes fait partie des exigences pour parvenir à l'intuition hindoue et upanishadique du *samnyāsa*¹¹⁹. Toutefois, même au palier de l'expérience humaine commune, la réalité extérieure des signes doit être purifiée, reliée et renforcée par l'expérience personnelle et intériorisée de la Réalité dont ils ne sont que l'expression et l'actualisation en ce qui concerne les sacrements chrétiens. Est-il alors

hommes se sont efforcés de se dire à eux-mêmes la richesse de cette expérience ».

¹¹⁸ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 211 : « This does not amount to saying that formulations, structures and rituals have to be discarded. They are necessary signs at the level of mental perception and of life in society ».

¹¹⁹ Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Initiation à la spiritualité des Upanishads - « Vers l'Autre Rive »*, Sisteron, Présence, 1979, p. 165 : « Ce fut le privilège et la gloire de l'Inde de conduire sa recherche spirituelle et philosophique jusqu'aux profondeurs les plus secrètes de l'Être [...] En ce lieu au-delà de tout lieu, ses sages découvrirent Dieu, ou plutôt le « Mystère divin » au-delà de toutes ses manifestations de fait ou même possibles, au-delà de tout signe [...] de toute formulation et de tout nom, de tout concept et de tout mythe. Et dans cette découverte même ils découvrirent le « soi » le plus intérieur de l'homme, sa « personnalité » la plus vraie, elle-même au-delà de tous les signes et manifestations [...] En dépendance directe de cette prise de conscience se développa dans l'Inde, pour la première fois dans l'histoire du monde, l'appel au renoncement total et à la vie acosmique qui furent désignés sous le nom de *sannyāsa* : des hommes quittèrent le monde et la société pour vivre dans les forêts, les montagnes ou les déserts, ou pour errer continuellement de lieu en lieu, menant une vie de silence et de solitude. Bien avant que les premiers moines chrétiens allaient se cacher dans les déserts d'Égypte et de Syrie, les disciples du Bouddha avaient répandu cette manière de vivre dans tout l'Extrême-Orient ». Voir aussi p. 157-231.

besoin de souligner qu'en eux-mêmes, signes, rites, formules et structures ne sont et ne peuvent pas être des absolus au risque d'en faire ainsi des idoles ?

Aussi, H. Le Saux est d'avis qu'une théologie qui n'inclut pas le dialogue avec d'autres interprétations ou croyances¹²⁰ du mystère divin proposées par d'autres religions court le risque d'être boiteuse¹²¹. Le dialogue doit donc occuper une place importante dans toute théologie qui se veut complète sur le plan religieux et culturel. Elle ne peut se contenter de demeurer au niveau de la bienveillance sociale et intellectuelle. Seul le dialogue en profondeur puisant ses sources au point d'émergence de la pensée théologique dans ceux et celles qui s'y adonnent peut éviter un tel danger. C'est la difficulté que rencontre tout dialogue trop intellectualisé se contentant de compartimenter la pensée religieuse et théologique sans pour autant atteindre les convictions religieuses des participants parce que se déroulant sur le palier non-existential¹²².

¹²⁰ Voir Paul F. KNITTER, *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New-York, 1985, p. 210-213, où l'auteur procède à une distinction entre croyances et foi qui relève de ce qui est commun à tous les croyants.

¹²¹ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 211 : « A theology which does not put dialogue with other theologies - and that necessarily includes other religions as well - at the very centre of its outlook on the things of God or of its interpretation of the Word, is a limping theology ».

¹²² Voir MOOREN, *On the Border*, p. 108 : « Dialogue, however, means [...] « more » than cross-references, establishing parallels, syntheses, lifting of mutual dialectics or whatever might otherwise belong to its « cognitive aspect ». [...] But it is true that the dialogue shall fully succeed only if it functions as a means of interiorization in every religion ».

Aussi le dialogue, s'il se veut authentique, doit être imprégné par la vie, la pensée et la prière des participants. Il ne peut être considéré seulement comme une option de la spiritualité ou de la théologie mais bien plutôt en tant que partie intrinsèque de celles-ci¹²³. Il doit sourdre des profondeurs mêmes de l'âme s'il veut se déployer dans un esprit de vérité. En effet, jusqu'à tout récemment, les théologies chrétiennes découlant de l'Évangile se sont contentées de spéculer sur ce dernier avec l'aide de certains systèmes philosophiques tels l'essentialisme grec et l'existentialisme moderne. Elles ont déterminé de manière rigoureuse le plan divin du Salut et ont fourni de solides fondations intellectuelles aux structures d'Église s'arrogeant le droit de décider des choses de l'Au-delà. Cependant de nouvelles attitudes ont vu le jour avec le Concile Vatican II et après en ce qui concerne les exclus de l'économie du Salut qui par ailleurs constituent la majorité de l'humanité¹²⁴. Une telle attitude inhumaine et non-chrétienne ne peut plus tenir d'où l'effort entrepris depuis quelque temps pour reconsidérer cette question primordiale de la foi par les tenants d'une théologie des religions prônant le dialogue¹²⁵.

¹²³ Voir ARINZE, *À la rencontre*, p. 111-122, surtout la p. 121 où l'auteur souligne la nécessité « de faire du dialogue de spiritualité un important moyen de croissance spirituelle [...], une voie vers la sainteté ».

¹²⁴ LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 212 : « It became impossible to follow Augustine's idea of the *massa damnata*. Theologians then tried to work out a plan of salvation which would somehow include the *others*, but without altering the brilliant construction and synthesis they had already made. [...] Dialogue in depth, however, is bound to call for a revision of the system, and it may be anticipated that the shock will be great ».

¹²⁵ On dénote plusieurs courants concernant la théologie des religions, notamment l'approche exclusiviste (qui affirme avec force la vérité de la religion chrétienne et ferme ainsi la voie au dialogue avec les autres religions) de Karl Barth; le courant inclusiviste du Christ des religions, plus positif et prônant le thème des « semences du Verbe » et l'idée d'une « préparation évangélique » dans l'histoire des nations avec celle de la Bible et des

H. Le Saux est d'avis que le Concile a fait l'effort de donner des directives utiles sur la question¹²⁶. Mais il pense néanmoins que l'Église catholique n'est toutefois pas parvenue à en tirer les conclusions décisives à partir de la reconnaissance par Vatican II de la possibilité de salut en dehors des frontières ecclésiales¹²⁷. Si ces documents conciliaires sont généreux, ils n'en sont pas moins partiels parce que présentant le Salut des non-chrétiens comme un acte condescendant de la part de Dieu à leur égard, relevant d'une action en dehors de la dispensation divine régulière. Pour notre auteur, la réflexion théologique doit accorder aux autrement-croyants une considération semblable à celle

Pères de L'Église considérant toute âme comme étant naturellement chrétienne), de Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Daniélou mais surtout Karl Rahner et sa thèse des « chrétiens anonymes », par ailleurs critiquée par Hans Urs von Balthasar; et le courant pluraliste - (les religions sont ordonnées au Mystère de l'Absolu d'où son approche théocentrique faisant droit à la place centrale du divin) - de Hans Küng (et son « critère spécifiquement chrétien »), Raimundo Panikkar et ses théories de la « présence cachée » du Christ dans l'hindouisme et du Mystère du Nom; John Hick (toutes les religions se valent), Alan Race et Paul Knitter (pluralisme unitif) et celle d'Aloysius Pieris et son appel pour le respect de l'originalité des traditions religieuses. Voir FÉDOU, *Les religions*, p. 65-104. L'approche co-constitutive (qui allie à la fois des éléments des courants inclusiviste et pluraliste) de Thomas Mooren est aussi à noter. Voir MOOREN, *On the Border*. Voir aussi l'excellent article de Bruno CHENU, « Histoire et typologie de la théologie catholique face au pluralisme religieux », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. *Institut supérieur de pastorale catéchétique*), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 17-41.

¹²⁶ En somme, le Concile Vatican II a traité de la question des religions non chrétiennes dans quatre documents : (1) *la Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »* (L.G. 16); (2) *la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes « Nostra aetate »* (N.A. 2 - 4); (3) *la Constitution dogmatique sur la Révélation divine « Dei Verbum »* (D.V. 16); et (4) *le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église « Ad Gentes divinitus »* (A.G. 3). Voir CONCILE OECUMÉNIQUE VATICAN II. CONSTITUTIONS. DÉCRETS. DÉCLARATIONS. Paris, Éditions du Centurion, 1967. Voir aussi THILS, *Propos et problèmes*, p. 33-34 et THILS, *Présence et salut*, p. 33-34.

¹²⁷ Voir LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 300, 326, 334 et 345.

qu'elle octroie aux « enfants de la promesse », censés être bénéficiaires d'une situation spéciale¹²⁸. Une telle démarche théologique, loin de favoriser un syncrétisme facile, tendrait plutôt à reconnaître que le plan divin du Salut s'étend bien au-delà des limites qu'on veut bien lui imposer¹²⁹.

La théologie en somme doit trouver sa base dans l'expérience de l'Esprit au lieu de se contenter de n'être qu'une entreprise intellectuelle. Aussi, si toute théologie du dialogue et de l'oecuménisme doit trouver son fondement dans une spiritualité authentique, cela ne revient pas à dire que la théologie et la spiritualité doivent être tributaires des besoins du dialogue et de l'oecuménisme. Pour H. Le Saux, ce qui importe, c'est que les exigences

¹²⁸ Dans ce sens, nous tenons à souligner l'apport de Thomas Mooren avec sa théorie du processus de de-territorialisation (ou inclusivisme de l'intérieur et non de supériorité) qui fait droit au pluralisme religieux à travers la notion de co-constitution des religions dans leur pèlerinage vers le Fond, la Frontière, le Centre ou la Source. Voir MOOREN, *On the Border*, p. 207-208, note 629 : « The false dilemma of exclusivism or inclusivism can be overcome only from within. For all the religions on their move towards the *depth*, the *center*, the *border* are inclusive, that is, they are co-constitutive. They are such, however, together with the *simultaneous* territorial exclusivity, which denotes the starting point of their respective exodus. This « *inner* » inclusivism of co-constitution - if one is permitted to say so - does not have anything to do with an a prioristic degradation of other religions. Nor as it must have been clear already, does it cherish the idea of a Christianity as a religion of fulfillment, which leaves the other religions with half-truths [...] It requires, however, a *name* for the center [...] In other words : while the inclusivism based on superiority-claims establishes itself thanks to an absolutization of a territory (among other things through the negation of its historical relativity) [...], the process of de-territorialization (inclusivism from « within ») leads *all* the religions to the center and at the same time keeps *all* the territories within their historically relative barriers ».

¹²⁹ Voir THILS, *Propos et problèmes*, p. 53-54 : « À vrai dire, les écrits patristiques comme les études récentes nous engagent plutôt à la dépasser et à rechercher une explication dominée par l'unité du dessein salvifique de Dieu. Dans cette interprétation d'ensemble, le christianisme, le judaïsme et les autres religions apparaîtraient avec leurs liens organiques à l'intérieur d'une seule et unique histoire du salut ».

du dialogue et de l'oecuménisme soient surtout cause d'un approfondissement de la théologie et de la spiritualité à un point tel que ces dernières deviennent parties intégrantes du dialogue. Le dialogue et l'oecuménisme peuvent alors être compris en tant que grâces de l'Esprit dispensées pour l'avènement d'un devenir et d'un « être » chrétien en profondeur et en vérité.

Une telle théologie du pluralisme religieux, où doit-elle aller puiser sa force et où peut-elle trouver sa base ? H. Le Saux est d'avis que seule une spiritualité contemplative fondée sur l'expérience du Mystère de la divine Présence au-delà des concepts et des sentiments peut offrir de telles garanties de solidité et permettre ainsi une acceptation par tous de ce Mystère de la grâce et de l'amour multiformes de Dieu¹³⁰. De plus, seule une attitude contemplative, ancrée sur l'essentiel et partant non seulement de l'intellect mais du centre même de l'âme (l'*Ātman*), peut prévenir le dialogue du danger du syncrétisme. En effet, ce n'est qu'à ce plan de l'être, au-delà des manifestations et des distinctions, que l'humain découvre son centre fondateur et arrive à se transcender et à dépasser le palier de sa pensée et de ses sens de même que celui de l'univers créé.

¹³⁰ Voir LE SAUX, « Depth-Dimension », p. 213 : « Only a contemplative spirituality can be the proper foundation for a pluralistic theology. [...] Only the experience of the divine Presence beyond all concepts and feelings will make it possible for us, to accept the mystery of the multiform grace and love of the Lord. God is the Absolute. No one of his manifestations can express him completely; yet God is fully present in such manifestations ».

À ce niveau de la conscience mystique de l'être, il est alors possible à l'être humain de reconnaître la Présence de l'Absolu en toutes ses manifestations. Il peut, de même, se rendre compte que l'impossibilité pour aucune parmi celles-ci d'exprimer à elle toute seule le Mystère divin de manière intégrale. H. Le Saux pense que le Mystère de la Présence, dont est porteuse la tradition apophatique de l'Église, peut constituer ainsi la base d'une théologie du pluralisme et non du syncrétisme religieux. Cette expérience en profondeur de soi en tant qu'horizon de possibilités de dépassement des différences et lieu d'accueil de la diversité au sein de l'unité n'est-elle pas la condition essentielle pour une rencontre en profondeur et pour un dialogue authentique entre l'Orient et l'Occident vécu avant tout au niveau du cœur ?

Rendu au terme de notre cheminement sur les méthodes préconisées par H. Le Saux pour mener à bien un dialogue en vérité, on aura compris que notre auteur privilégie le dialogue intérieur (intrareligieux) comme devant précéder et guider le dialogue extérieur (interreligieux). En effet,

chaque partenaire du dialogue doit essayer de faire siennes, autant que possible, l'intuition de l'expérience de l'autre, de les personnaliser dans son fond, au-delà de ses propres idées et même au-delà de celles à travers lesquelles l'autre essaye de les exprimer et de les communiquer à l'aide de signes fournis par sa tradition. Pour un dialogue sincère il faut que j'atteigne, pour ainsi dire, au plus profond de moi-même l'expérience de mon frère, libérant ma propre expérience de toute excroissance, de sorte que mon frère puisse reconnaître en moi l'expérience de sa propre profondeur.¹³¹

¹³¹ Jacques DUPUIS, « Éveil à soi - Éveil à Dieu dans l'expérience spirituelle d'Henri Le Saux », dans *Nouvelle revue théologique*, 111 (1989), p. 867, où l'auteur cite H. Le Saux.

Mais une question d'actualité subsiste : comment articuler dialogue et mission ? Ceci revient à dire comment arriver à concilier l'identité chrétienne basée sur la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu fait Homme et Rédempteur de l'humanité, avec l'exigence première que cela implique, c'est-à-dire l'annonce de l'Évangile du Christ crucifié et ressuscité pour le salut des humains. Si l'on part du principe que la mission de l'Église découle de la foi en Jésus-Christ et que celle-ci affirme que le Christ est l'unique sauveur et médiateur entre Dieu et les humains, on ne peut alors pas passer cela sous silence dans toute entreprise de dialogue. Y a-t-il alors incompatibilité entre foi au Christ et dialogue ?

Paul VI, dans *Ecclesiam suam*, parle du dialogue comme étant la troisième voie de l'Église (l'apostolique), les deux autres étant celles de la conscience (voie spirituelle) et du renouvellement ascétique, pratique et canonique (voie morale)¹³². Ainsi le dialogue fait partie intégrante de la mission universelle de l'Église et ce, à la suite du commandement ultime du Christ à ses apôtres. Et si on part de la conviction que l'Esprit de Dieu, en qui la mission puise sa source¹³³, est à l'oeuvre dans le coeur humain comme dans la société,

Voir la note 4.

¹³² Voir *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonne 1095.

¹³³ Voir « Questions actuelles. La mission : un appel universel », dans *La documentation catholique*, (hors série), 6 (septembre 1996), p. 9-11.

les cultures et les religions¹³⁴, on saisit alors l'importance du dialogue religieux en tant que dialogue de salut¹³⁵. C'est ainsi ce dialogue de salut qui devient mission en vue de la libération et de la promotion intégrales et authentiques de l'être humain, « premier chemin [que l'Église doit] parcourir dans l'accomplissement de sa mission » (*Redemptoris hominis*, 14)¹³⁶.

Un tel dialogue constitue, dès lors, une facette essentielle de la mission universelle de l'Église, axée sur la promotion humaine en lien avec la relation de l'humain avec Dieu (voir *Gaudium et spes*, 43, 45). Cette dernière est alors la conséquence logique d'une évangélisation, source de libération pour l'être humain (voir *Evangelii nuntiandi*, 22-39). Ce souci de libération doit passer par la solidarité et une option préférentielle pour les pauvres, les démunis, les faibles, les méprisés, les exploités et les sans-voix. Il doit donc prendre en compte la lutte pour la justice et le combat pour le respect des droits et devoirs humains, de la dignité et de la liberté humaines.

¹³⁴ Voir « Document de la Commission théologique internationale : le christianisme et les religions », dans *La documentation catholique*, 2157 (6 avril 1997), p. 325, no (81)82-(85)86. Voir aussi *Dialogue et annonce*, 28, qui parle de la présence universelle active de l'Esprit divin parmi les adeptes des autres religions. Voir *Redemptoris missio*, 28-29 et 55-56. Cette présence agissante est particulière dans l'Église du Christ.

¹³⁵ Voir *Ecclesiam suam*, dans *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonnes 1080-1082.

¹³⁶ Voir *La documentation catholique*, (hors série), 6 (septembre 1996), p. 31.

La préoccupation pour le social qui « fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église » (*Sollicitudo rei socialis*, 41) de même qu'une approche respectueuse de l'environnement naturel en tant que création de Dieu. Il en est ainsi de la recherche et de l'engagement pour la paix qui sont à prendre en compte dans cette entreprise de libération de l'humanité de l'emprise mortifère de l'égoïsme et de la cupidité de certains aveuglés par leurs intérêts parfois criminels. La mission envisagée comme dialogue

se vit dans des tâches humaines de libération des hommes, d'instauration d'une société plus juste, d'engagements pour la paix sociale et internationale, elle ne peut se réduire à l'une ou l'autre de ces entreprises. Toutes ces tâches qui visent à l'humanisation peuvent être un chemin d'évangélisation, et même en font partie d'une certaine manière, mais elles ne sont pas le salut en Jésus-Christ qui est accueil dans la foi de la Parole de Dieu et participation à la Vie de Dieu. Le dialogue est écoute et accueil [...] respect de l'autre, de sa foi ou de sa non-foi, de son histoire, du contexte dans lequel il vit. Une attitude aussi qui refuse tout esprit de supériorité et tout prosélytisme. Une attitude qui demande une connaissance [...] de l'autre, de sa croyance, de sa culture. Mais puisqu'il s'agit d'un dialogue, c'est-à-dire la réponse, demeure toujours comme une exigence. Cette réponse est annonce de la vérité qui nous fait vivre et donne sens à notre existence, « cette vérité qui ne s'impose que par la force de la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (Vatican II, *Liberté religieuse [Dignitatis humanae]*, 1). Cette réponse est aussi témoignage de notre vie.¹³⁷

Ce témoignage doit se vivre par une approche positive qui reconnaît les tenants des autres religions comme partenaires du dialogue plutôt que comme destinataires d'une annonce. Cette dernière « non seulement ne se fera pas sans dialogue utilisé comme un pur moyen; elle se fera, et toujours, « à même » la rencontre, dans le dialogue comme tel et, même, comme dialogue »¹³⁸. Cette annonce, portant sur le fait central de la révélation

¹³⁷ *La documentation catholique*, (hors série), 6 (septembre 1996), p. 13-14.

¹³⁸ Joseph DORÉ, « Pour une annonce dans le dialogue », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. Institut supérieur de pastorale

chrétienne que Dieu s'est fait Homme pour sauver les humains du péché et de la mort par amour, se fera ainsi pendant le dialogue lui-même, mené sous la conduite de l'Esprit. L'annonce ne peut donc être ignorée parce qu'elle relève de l'identité et de la foi chrétiennes axées sur le mystère de l'Incarnation, de la Croix rédemptrice du Christ et de la Résurrection porteuse d'espérance et de libération intégrale.

Il ne faut cependant pas oublier que le dialogue entre les religions doit faire face à un énorme problème, celui de « la difficulté permanente d'un oecuménisme interreligieux, dans sa différence avec l'oecuménisme confessionnel, c'est l'absence d'un critère oecuménique commun »¹³⁹. Selon C. Geffré, ce critère peut se situer au niveau d'un « décentrement du soi humain au profit d'une Réalité dernière, que celle-ci soit appréhendée à travers le concept de Dieu et expérimentée comme le Dieu d'Israël, le Dieu-Trinité ou Allah, ou qu'elle soit appréhendée à travers le concept d'Absolu et expérimentée comme *Brahman* ou le *Nirvāṇa* ou le Vide »¹⁴⁰. Ce critère commun n'est en soi pas suffisant en théologie chrétienne des religions. On doit pouvoir articuler la valeur positive des religions et la singularité et l'identité du christianisme. Nous sommes d'accord avec C. Geffré quand il écrit qu'il

catéchétique), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 157.

¹³⁹ GEFFRÉ, « Le fondement théologique », p. 92.

¹⁴⁰ GEFFRÉ, « Le fondement théologique », p. 93.

n'y a pas de définition de la singularité chrétienne en dehors de la croix du Christ comme figure de l'amour absolu. Ainsi l'identité chrétienne appelle son propre dépassement. Et nous tenons là le fondement dernier du dialogue interreligieux. Loin d'exercer une violence despotique à l'égard des autres religions, l'être-là chrétien n'a de consistance que dans son être-pour-les-autres. À la différence d'une perfection d'ordre ontologique, l'être christique se définit par un certain non-être ou une ouverture à tout ce qu'il n'est pas.¹⁴¹

Le christianisme, en tant que religion d'incarnation et de la kénose de Dieu, tout en contenant de manière singulière et unique le Mystère du Christ comme mystère du salut, peut ainsi reconnaître une valeur salutaire aux autres religions. Ces dernières doivent être considérées comme Don de l'Esprit (qui est Présence de Dieu) à l'humanité. De même, le christianisme doit pouvoir dévoiler sa caractéristique et sa vocation dialogales axées sur le décentrement, l'ouverture aux autres et le service.

Le dialogue peut s'orienter ainsi vers « *une praxis partagée* » en faveur de « la promotion du salut, le souci du Règne selon le terme biblique, l'engagement pour le bien-être de l'humanité, pour un Royaume de justice et d'amour »¹⁴². De là, l'importance de rechercher des critères communs pour établir le Royaume de justice et de paix sur terre¹⁴³. Parmi ces derniers, on peut dénoter le sens de l'unité de la famille humaine, de l'égalité et de la dignité de l'être humain; l'inviolabilité de l'individu et de la conscience; la valeur de la communauté; la prise de conscience du pouvoir humain comme étant non-absolu;

¹⁴¹ GEFFRÉ, « Le fondement théologique », p. 106.

¹⁴² CHENU, « Histoire et typologie », p. 38.

¹⁴³ CHENU, « Histoire et typologie », p. 39.

la certitude de la supériorité des valeurs telles l'amour, la compassion, le désintéressement, la force de l'esprit, de la vérité et de la liberté intérieure sur les contre-valeurs de la haine, de l'inimitié et de l'égoïsme; le devoir et la solidarité envers les pauvres, les opprimés et les exploités; la foi en la bonne volonté, au bon sens et à la sagesse humaine.

Le dialogue relève donc d'une nécessité théologique parce qu'il est reconnu comme faisant intrinsèquement partie de la mission¹⁴⁴. Il doit être axé sur la recherche de la vérité, une qualité de relation aux autres religions basée sur le respect des différences et la poursuite du bien commun à travers un « vivre ensemble », d'où sa dimension éthique. Il ne doit jamais empêcher le dévoilement de l'identité des partenaires engagés dans cette entreprise de communication et de salut menée mystérieusement par l'Esprit de Dieu. En ce sens, il est aussi appel à la conversion et à l'approfondissement et à la transformation de la conscience de foi. Ainsi l'annonce de l'Évangile, en tant que message d'amour et de salut,

n'est pas d'abord la proposition d'un contenu de sens; elle est témoignage porté à une réalité nouvelle qui porte avec elle la force d'un appel et d'une promesse [... de] la manière dont le Dieu qui a ressuscité Jésus Christ est aujourd'hui du côté de la vie [...] de la manière dont l'amour de Dieu vient ensementer aujourd'hui des parcelles de notre terre. Et il n'y a pas d'accueil de cette annonce de l'Évangile sans rupture et conversion [des porteurs comme des auditeurs de l'Évangile ...] c'est en même temps rendre compte des transformations de nos manières d'être, mentalités, centres d'intérêts, cultures, valeurs, etc. par la force de la lumière de l'Évangile [...] témoignage porté à Celui qui appelle à aller plus loin dans la

¹⁴⁴ Voir *Redemptoris missio*, 56-57 et *Dialogue et annonce*, 34-41.

recherche de sens et d'action à partir de la réalité de puissance de vie divine, réalité du Royaume qui vient à nous. Ne pas quitter le service de l'homme, entrer dans une aventure spirituelle, grandir dans la foi par le dialogue avec d'autres religions, ancrer en nous l'Évangile au travers de son annonce.¹⁴⁵

Les chrétiens ne peuvent perdre de vue que toute leur vie de foi est elle-même fondamentalement un dialogue entre eux et Dieu, qui se dévoile en Jésus-Christ comme la Voie, la Vérité et la Vie. Cette révélation se doit d'être tout aussi annoncée à ceux et celles qui, même si autrement-croyants, n'en demeurent pas moins enfants de Dieu mus par l'Esprit.

La mission devient ainsi dialogue et le processus d'évangélisation intégrale peut alors être compris comme un dialogue à trois volets complémentaires : engagement et option préférentielle pour le service et la libération des pauvres, transformation de la culture et dialogue avec les autres religions. Et ceci constitue au fait la mission intégrale en vue de « construire la nouvelle communauté de liberté, de fraternité et de justice, c'est-à-dire le Royaume de Dieu [qui] est le but premier de l'évangélisation »¹⁴⁶. La mission devient proclamation de la Bonne nouvelle dans le dialogue. Elle

¹⁴⁵ Maurice PIVOT, « Le dialogue, de la rencontre à l'annonce », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. *Institut supérieur de pastorale catéchétique*), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 142.

¹⁴⁶ AMALADOSS, *À la rencontre des cultures*, p. 59.

n'est donc pas d'imposer la vérité ou le salut. En termes humains, c'est une présence. C'est le témoignage de la vie. On prêche avant tout par l'exemple. La Bonne Nouvelle peut alors devenir levain, sel et lumière. Notre propre dialogue avec les autres est au service du dialogue de la Bonne Nouvelle - celle de la Révélation de Dieu en Jésus - avec les gens.¹⁴⁷

Nous pouvons ajouter qu'un tel témoignage peut se rendre jusqu'au point où nous pouvons partager simplement et sincèrement sur la Source de notre foi, de notre espérance et de notre charité (à travers un esprit d'engagement et de service) et ce, en toute humilité.

Par rapport à cette problématique de l'articulation entre la mission et le dialogue, nous pensons qu'il est de mise de laisser le mot de la fin à Henri Le Saux lui-même :

L'Église doit adapter sa mission à la diversité irréductible des contextes humains. L'emprunt aux seuls éléments du domaine artistique ou folklorique ne mènerait qu'à une adaptation extérieure et superficielle. [...] Or la mise en oeuvre de la catholicité, au sens de l'universalité de la foi, devrait concerner en priorité non seulement la réflexion théologique, mais la vie mystique de l'homme au centre le plus intérieur de son âme, là où, dans la foi, il goûte déjà d'une certaine manière à la présence de Dieu. [...] A chaque fois que l'Église se trouve mise en contact avec un nouveau milieu culturel ou spirituel, cela implique pour elle, en quelque sorte, une nouvelle naissance. Sans aucun doute, un tel processus de « catholicisation » lance un défi radical à l'approche traditionnelle occidentale de la théologie et de la spiritualité, et peut même apparaître à certains comme mettant en péril les fondements mêmes de la position chrétienne. Néanmoins, refuser ce défi serait mettre en doute la souveraine liberté de l'Esprit. Le Nouveau Testament indique clairement l'universalité de la mission de l'Église : elle doit devenir levain spirituel. [...] Il s'agira donc pour elle de promouvoir en tout lieu et dans quelque contexte de civilisations que ce soit l'éveil à Dieu de chaque être humain. Favoriser cet éveil ne signifie pas nécessairement offrir - et encore moins imposer - sa propre élucidation du mystère; mais bien plutôt chercher à guider chaque homme, à partir

¹⁴⁷ AMALADOSS, *À la rencontre des cultures*, p. 160.

de son milieu concret, vers son éveil authentique, c'est-à-dire vers une conversion (*metanoia*) à la source même de son être. Cette démarche au service d'une plus grande vérité doit s'effectuer progressivement au moyen de contacts appropriés de plus en plus étroits, puis d'un dialogue permanent à divers niveaux entre hommes de foi et de cultures différentes. Entre les partenaires de ce dialogue, l'ouverture de coeur doit être totale et réciproque, chacun reconnaissant qu'il a à apprendre et à recevoir de son interlocuteur, non seulement au niveau intellectuel mais également à celui de la vie intérieure en l'Esprit. Le dialogue doctrinal sera d'autant plus fructueux, qu'il aura été plus solidement enraciné dans une réelle expérience spirituelle en profondeur où les participants se rejoignent à la source de toutes choses. La diversité n'est pas synonyme de désunion, mais invitation à l'approfondissement mutuel. Au delà du dialogue extérieur, un dialogue intérieur se poursuivra en silence au fond de l'âme de chacun. Des vues nouvelles ne manqueront pas d'émerger et de stimuler la réflexion intrapersonnelle, qui à son tour débouchera sur une nouvelle communion qui permettra de surmonter les divergences conceptuelles, puisque chacun cherchera spontanément à s'élever à une plus haute et plus profonde compréhension d'où les diverses interprétations théologiques seront vues comme autant d'approximations relatives [... d'où l'importance] de promouvoir le dialogue intérieur [...] et d'indiquer un chemin vers le lieu authentique de toute rencontre : la « crypte du coeur » (*guhā*) d'où surgissent, comme de leur source, toutes les grandes expériences de l'Esprit. Là, sans trahir en rien sa foi propre, le chrétien peut accueillir tout le positif de l'expérience védantine et ainsi approfondir sa propre contemplation des mystères divins. C'est sur cette base expérientielle que, finalement, seront posées les fondations d'une théologie, d'une liturgie et d'un modèle de vie religieuse, qui permettront à l'Église de l'Inde d'être authentiquement elle-même. [...] Toute solution valable ne pourra jamais émerger qu'à partir d'une symbiose intérieure, vécue au fond du coeur humain, entre l'expérience advaitine de la conscience du Soi et la contemplation de la Sainte Trinité.¹⁴⁸

Qu'est-ce qui est à retenir de cet enseignement ? L'auteur souligne l'importance de permettre à l'humain de goûter à la Présence divine à travers l'éveil à Dieu, par la contemplation et le dialogue intérieur. Et ce, afin de découvrir de nouvelles vues et parvenir à une compréhension plus haute et plus profonde et à une symbiose intérieure des deux expériences spirituelles au niveau du coeur. Donc, mission pour plus

¹⁴⁸ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 23-26.

d'intériorisation et dialogue en vue de la recherche de la Vérité en toute liberté intérieure se combinent pour permettre une connaissance spirituelle plus grande et une découverte de l'Esprit à l'oeuvre dans les autres traditions religieuses.

Cette partie du chapitre nous aura ainsi permis de passer en revue les méthodes proposées par H. Le Saux afin de parvenir à un dialogue en vérité et en profondeur. Dans un premier temps, nous avons présenté les divers types de dialogue. Puis nous avons découvert les points essentiels de cette méthode : l'importance d'une certaine forme d'*epochē*, la rencontre au niveau du coeur; le dialogue comme expérience de la Présence; la recherche de la Vérité comme articulation entre dialogue et mission.

Ainsi, si on veut maintenir toute réunion à ce haut palier d'un dialogue en profondeur et en vérité, les points fondamentaux suivants sont à prendre en compte dans tout dialogue (surtout avec les tenants de l'hindouisme) : rencontre par le dedans où la réflexion doit porter sur le mystère d'intériorité, si propre à l'approche indienne et à l'expérience mystique authentique même hors du cadre du christianisme. Il est tout à fait indispensable de rechercher le centrage sur l'essentiel dans la liberté et la confiance mutuelle, c'est-à-dire aller au fond de l'âme où sourd le mystère pour ensuite s'y accorder¹⁴⁹. Car c'est au palier de ce « Fond » que surgit la Présence qui est appel vers le « dedans ». C'est, en effet, à ce niveau qu'est rendue possible la découverte intérieure du vrai Soi qui est mystère d'unité avec Dieu et *a fortiori*, avec les autres. Au fait, en

¹⁴⁹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 46-47.

cherchant l'autre par le vrai dialogue et dans la rencontre en profondeur, ne trouve-t-on pas Dieu qui est la Source de tout et ne se trouve-t-on pas soi-même ?

4.2. L'apport hindou : le pèlerinage à l'intérieur de soi ou le retour aux sources de la spiritualité millénaire de l'Inde

Rendu à ce point du cheminement, on doit tenir en compte que la condition essentielle pour tout dialogue en vérité se situe au niveau de l'acceptation par les parties en présence, ici hindouisme et christianisme, de ce qu'elles sont dans leur différence et leur situation historique et concrète. Il faut, ainsi, partir de l'expérience du mystère intérieur à la base du sentiment religieux, en adoptant une attitude de confiance à l'Esprit, avec un coeur d'enfant, purifié de son « ego encombré ». Il s'agit ici du petit ego (*ahamkāra*) qui renvoie à l'ego individuel et limité qu'il faut purifier afin de l'ouvrir à la *metanoia* et de le rendre réceptif au mystère ultime de l'être, qui pour l'hindou est l'expérience du *Sat-cit-ānanda* ¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 214, où l'auteur définit ce mystère comme communion d'amour ou divine *koinōnia* « qui est indivisible unité et multiplicité, expansion non duelle de l'être au sein de soi ». Cependant, pour l'hindou, ce mystère de l'être est perçu à travers la saisie de l'être (*sat*), la conscience d'être (*cit*) et la félicité, la béatitude ou joie d'être (*ānanda*) (voir p. 33).

4.2.1 La leçon des *Upanishad*¹⁵¹

Écritures hindoues à tonalité philosophique, les *Upanishad* dévoilent la profondeur contemplative de la spiritualité hindoue, ancrée dans l'expérience personnelle de l'intériorité vécue par des sages de l'Inde¹⁵². Elles permettent un dévoilement du mystère de Dieu et, par extension, peuvent guider les chrétiens pour qu'ils retrouvent en eux-mêmes « ce lieu secret de l'expérience » des voyants indiens. Ce témoignage peut, à son tour, ouvrir la porte à l'intériorité et à la transcendance du mystère de Jésus, uni au Père dans l'Esprit, mais aussi les guider dans la voie du dialogue. En effet,

si un dialogue d'Église doit s'engager entre le christianisme et la religion hindoue [...] il est indispensable que le chrétien s'y prépare de façon adéquate. Autrement, il sera à jamais incapable de rencontrer des interlocuteurs valables et d'avoir avec eux de réels échanges. A cela ne saurait suffire quelque connaissance superficielle de folklore religieux de l'Inde, si intéressant soit-il; pas davantage une étude même scientifique de ses rites et de ses traditions; pas même, il faut le dire, l'approfondissement intellectuel des Écritures et des oeuvres des Maîtres. Plus que tout cela, c'est une habitude intérieure - une sorte d'habitus, en termes d'École - de recueillement et de contemplation qui est requise du chrétien désireux d'entrer en contact avec les Écritures de l'Inde ou avec sa tradition mystique. C'est la connaissance des profondeurs ultimes de soi, de ce lieu du « jaillissement », de la « source », comme l'appelait Ramana Maharishi, qu'un dialogue véritable peut s'instaurer. Partout ailleurs, le dialogue avec l'Inde religieuse demeurera superficiel et manquera l'essentiel. [...] Cependant, c'est seulement quand les âmes des interlocuteurs se seront retrouvées et comme découvertes à ce niveau-là, que

¹⁵¹ Ce sont les parties philosophiques et finales du *Veda* (ou *veda-anta*) qui présentent l'expérience de l'*Ātman-brahman*, dépassant le rituel. Elles renvoient à l'enseignement secret et veulent dire correspondance ou connexion cachée. Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 230.

¹⁵² Voir Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Initiation à la spiritualité des Upanishads* : « Vers l'autre rive », Sisteron, Éditions Présence, 1979, p. 65-155.

spontanément, au niveau où se forment les concepts et s'échangent les paroles, un dialogue utile pourra s'engager, car alors il procédera directement de la rencontre essentielle. Cette préparation à la rencontre du christianisme et de l'Inde suppose que, dans son étude de la Bible et de la tradition chrétienne, le chrétien s'arrête avec une attention particulière et se sensibilise de plus en plus aux textes qui lui ouvrent le mystère de l'intimité divine [... et] accepte de se laisser entraîner avec le disciple bien-aimé jusqu'aux derniers retraits du cœur du Sauveur, là où se révèlent les secrets de la Vie éternelle qui est au sein du Père.¹⁵³

Contemplation, recueillement, intériorisation des Écritures au niveau du lieu du jaillissement de la Source sont en somme les moyens qui sont requis pour une intelligence en profondeur du Mystère de la vie divine en elle-même, en soi et dans le prochain. Ils constituent, de même, les attitudes adéquates pour tout dialogue qui se veut authentiquement spirituel et mené à partir de l'expérience suprême du Mystère divin commune aux grandes spiritualités occidentales et orientales. Au fait, « le chrétien n'a-t-il pas le devoir d'essayer de comprendre cette présence de l'Esprit au-delà des frontières qu'il assignerait volontiers à son action ? »¹⁵⁴.

4.2.2 La voie tracée par les *rishi*¹⁵⁵ (ou voyants védiques)

Les intuitions de ses *rishi* (voyants, maîtres spirituels), sa pensée religieuse et la sagesse multimillénaire contenues dans ses écrits spirituels constituent la grâce de l'Inde. Ces trésors d'humanité et de spiritualité se trouvent engrangés dans les *Upanishad* selon

¹⁵³ LE SAUX, *La rencontre*, p. 35-36.

¹⁵⁴ LE SAUX, *La rencontre*, p. 38.

¹⁵⁵ LE SAUX, *La rencontre*, p. 101-102.

trois grandes strates. On trouve, en premier lieu, les grandes *Upanishad* primitives déployées dans la *Chāndogya* et la *Bṛihad-āraṇyaka* qui sont les « témoins incomparables de l'éveil de l'âme au mystère de l'être et du soi ». En deuxième lieu, on découvre la série canonique postérieure dont l'*Īsha* et la *Kena* sont les deux premiers textes. Ils reprennent « le message authentique » des grandes *Upanishad*. Il y a, enfin, les *Upanishad* de la troisième époque, telles la *Mundaka Up.* et la *Katha Up.* qui préparent de loin le système philosophique du *Sāṃkhya* « ou énumération ». Ce dernier est un des six systèmes philosophiques de l'Inde qui se penche particulièrement sur le mystère de la personne (*purusha*). En cela, la *Mundaka Up.* et la *Katha Up.* se prêtent à une relecture chrétienne.

Cette voie part d'un constat : l'au-delà de tout¹⁵⁶. C'est la visée essentielle des *Upanishad* que de pointer vers l'au-delà de tout, provoquer l'éveil et susciter le « contact direct de soi avec soi, au-delà de toute image, de tout intermédiaire »¹⁵⁷. La *Kena Upanishad* est ainsi comme la voix du « *guru* » (ou maître spirituel) s'adressant au disciple qui, pour comprendre, doit écouter avec son cœur afin d'en saisir les résonnances au fond même de son âme.

¹⁵⁶ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 103-121.

¹⁵⁷ LE SAUX, *La rencontre*, p. 104.

La portée de l'enseignement se situe au niveau d'un appel, d'une aide pour que le récepteur atteigne par lui-même l'expérience fondamentale¹⁵⁸. Ceci n'étant possible que s'il se libère de tout, de la surimposition et superposition de sa raison au Réel, qu'il veut posséder par des symboles et des conceptualisations. C'est la lente pédagogie en vue de la réalisation de « cet état de totale paix et relaxation, [...] de pure disponibilité et d'attente, de vide conceptuel, volontaire et affectif, de simple transparence [dans le sens de non-attachement intérieur] »¹⁵⁹.

Ce processus de mise en éveil débute avec la question des questions : Qui est à l'origine de tout, des êtres et des choses ? Qui les active ? Interrogation primordiale, s'il en est ! Alors les *Upanishad* (dont le sens premier est correspondances et corrélations) vont en donner la réponse par l'équivalence décisive (ou *Upanishad* suprême) entre l'*Ātman* (ou principe le plus intérieur à l'humain) et le *brahman* (principe du cosmos dans sa totalité). On en arrive à une question plus fondamentale encore : Qui est à la source de cette équivalence fondatrice ? C'est cette force originelle ou « deva » (Dieu) primordial ou mystère dernier et premier de l'être, que la tradition védique va nommer *BRAHMAN*¹⁶⁰.

¹⁵⁸ En d'autres mots, le disciple doit pouvoir arriver à l'éveil de la conscience mystique de son être, réalité non duelle (*advaita*) dans le mystère d'unité (*ekatvam*) de Dieu, mais surtout d'en vivre.

¹⁵⁹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 105.

¹⁶⁰ Ce terme *brahman* désigne avant tout « l'absolu au-delà » à l'origine de tout ce qui est, « l'illimité au-delà » au sein du relatif, « le sacré » dans le cadre du limité, « le numineux » à l'intérieur du secret dernier de tout. Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 107. Numineux renvoie au sacré, spécifique de l'expérience humaine, distinct des sphères éthique et rationnelle.

C'est le Fond et l'au-delà de toute réalité, le « Réel du Réel », qui renvoie à la paradoxale vérité secrète de tout ce qui est. Paradoxale saisie de Dieu qui n'est « rien »¹⁶¹ de ce qu'on pense ou éprouve de Lui. À moins de tout dépasser, on ne peut Le trouver, car si on ne se désencombre pas, Il ne pourra surgir au fond même de soi. Il est ce Réel en soi, ce « mystère définitif de l'homme ».

Ce mystère renvoie ainsi à cette Présence, à cet absolu « reconnu seulement quand tout a disparu ». De cet « Ineffable », de ce mystère intime et au-delà à la fois, dont rien ne peut être formulé, la *Katha-upanishad* dit seulement que « c'est » (*asti*), que « c'est cela ! » (*tad etad iti*), cette « ineffable suprême félicité » qui provoque joie et paix dans l'âme. C'est une présence dont on ne peut ressentir que les effets¹⁶².

4.2.3 Les résonnances possibles pour les chrétiens

Cette « théologie » hindoue de la Présence peut avoir d'heureuses résonnances dans le coeur d'un chrétien, d'une chrétienne. Ces derniers ne peuvent s'empêcher d'entendre là l'appel à un éveil en vue d'une *metanoia* et d'une purification de tout l'être pour discerner et écouter le gémissement de l'Esprit en eux, qui s'en savent le temple. En effet, « ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et

¹⁶¹ Cette intuition, que Dieu ne peut être trouvé en vérité qu'à travers ce « rien » de la nudité pure de la foi, est de Jean de la Croix.

¹⁶² LE SAUX, *La rencontre*, p. 112.

qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas ? » (1 Co 6, 19). Ou encore, à partir de l'épître aux Romains, au chapitre 8, ils doivent toujours être conscients du fait : « l'Esprit de Dieu habite en vous (v 9) [...] cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (v 16) ». Ils saisissent, aussi, quand ils sont éveillés, que cette Présence de l'Esprit, qui est leur mystère foncier (en tant que l'au-dedans de tout), apporte « amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi; contre de telles choses, il n'y a pas de loi » (Ga 5, 22). Enfin, ils se rendent compte, que Dieu, comme la Présence « au-delà de tout », est le Saint et la Sagesse par excellence. Il est aussi le mystère d'absence - présence du YHWH de la Bible déclarant : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (Ex 34, 20) [et] « tu me verras de dos, mais ma face, on ne peut la voir » (Ex 34, 23).

Constat de présence transcendante ici, mais aussi, immanente là pour traduire, au fait l'appel, la vocation et la mission des chrétiens à être eux-mêmes les porteurs transparents et non duels du mystère d'unité de la Présence (de *l'advaita - ekatvam*). Convergence possible, donc, dans l'âme chrétienne des deux expériences de la Présence comme la non-dualité védique et le « Je Suis » biblique qui est appel à effectuer une sortie de soi et à faire un pèlerinage vers l'autre.

4.3. L'apport chrétien : le pèlerinage de soi à l'autre ou la compréhension johannique des *Upanishad*

Le mystère de la Trinité¹⁶³ va s'avérer ici l'idéal type de cette expérience plénière d'ineffabilité et de non-dualité. En effet, cette compréhension chrétienne du mystère de Dieu ne traduit-elle pas l'Absolu, c'est-à-dire le *Tad* (cela) ou l'Au-delà de tout de la *Kena Up.* de même que le Tout-en-tout de l'*Īsha Up.* ! Si la *Kena-upanishad* parle du mystère de la Présence comme celui du *Brahman*, l'*Īsha-upanishad*, elle, entre dans le mystère de cette Présence, « ici et là » et qui est le Tout en tout¹⁶⁴. Il est présence et plénitude de l'Être en soi, c'est-à-dire l'*Ātman*, transcendant tout et immanent à tout, affirmant, ainsi, la présence universelle du Seigneur ou *Ish* (Le Maître, la Puissance et la Force). En effet, ce Dieu qui « est là-bas, Il est ici tout près, Il est au-dedans de tout ceci qui est [...] Partout il est répandu... »¹⁶⁵.

Ce mystère secret de la conscience de soi ne peut, toutefois, être saisi que par la dépossession de soi, que « dans le vide total de soi [ici, encore, selon l'acception d'un non-attachement intérieur] ». C'est le mystère de l'Esprit qui demeure en tous et en tout mais, aussi, de celui et celle qui demeurent dans l'Esprit, ayant passé « à l'autre rive de

¹⁶³ Dans LE SAUX, *La rencontre*, p. 121, l'auteur parle « de la Bienheureuse Trinité, [comme] unité suprême dans l'Esprit, et en même temps source même de cette unité, face à face mystérieux du Père et du Fils »

¹⁶⁴ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 121-145.

¹⁶⁵ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 125.

soi », « dégagé[s] de cette conscience superficielle d'individualité » et libéré[s] de l'illusion de se croire « le centre même du monde »¹⁶⁶. Tout humain ayant reçu la lumière de la conscience mystique de l'être, devient alors le signe de la transcendance et de la présence universelle de l'*ātman*. Libre de tout, il devient l'instrument de l'Esprit et « don à l'autre comme soi-même, au-delà du don, dans l'unité transcendante »¹⁶⁷. Ainsi, « si sa vocation le charge du service de ses frères, pauvres, lépreux, déshérités par exemple, il se penchera sur chacun d'eux dans un don total de soi-même, sans nul retour sur soi : car, en chacun de ces malheureux et besogneux, il voit se manifester le mystère total de la Présence »¹⁶⁸. En effet, en tout et au-delà de tout se trouve Dieu, le soi, l'*ātman*, mais aussi, le Christ¹⁶⁹.

4.3.1 Le propre du mystère chrétien - Un appel et un dépassement

Les chrétiens se savent des « êtres » uniques dans l'amour de Dieu. Leur foi, basée sur la Révélation, peut offrir une réponse à « l'antinomie et le paradoxe de l'être créé »¹⁷⁰,

¹⁶⁶ LE SAUX, *La rencontre*, p. 127-128.

¹⁶⁷ LE SAUX, *La rencontre*, p. 130.

¹⁶⁸ LE SAUX, *La rencontre*, p. 129.

¹⁶⁹ Une correspondance est ici possible avec le texte du « Jugement dernier » dans Mt 25, 31-46, où le Christ s'identifie avec ses semblables humains (pauvres surtout) en affirmant une connaturalité avec eux. Ce « tout en tout » de Dieu se trouve aussi dans 1 Co 15, 28.

¹⁷⁰ Ce mystère de l'être créé s'articule, en effet, paradoxalement et antinomiquement autour de l'intuition de la *Chândogya-upanishad* : « ce *purusha* là-haut ! qui est moi ... » donnant lieu à l'expression l'Unique-et-sans-second. Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 146-

la mystique chrétienne pouvant pallier au manque de réponses que la mystique hindoue n'a pas voulu donner dans une spéculation explicative¹⁷¹. Cette habitude de vouloir tout conceptualiser semble, parfois, être une faiblesse de l'esprit chrétien. Les chrétiens se comprennent comme enfants de Dieu, ayant tout reçu et recevant, sans cesse, tout comme don, faveur, grâce. S'ils sont fils et filles et immortels, c'est par le don de l'amour de Dieu. Car « tout ce qu'il [l'humain] est, c'est dans la *communication* de l'Esprit qu'il l'est, au plan de la nature comme au plan de la grâce »¹⁷². L'humain est, ainsi, par grâce ce que Dieu est par nature, c'est-à-dire communion et communication. Il le sait à partir de son indignité de pécheur racheté. Il est conscient que la communion avec Dieu est possible en autant qu'il s'ouvre à l'Esprit, mystère de non-dualité et d'unité. C'est l'Esprit qui peut sceller la rencontre des deux traditions dans leur compréhension profonde et leur saisie mystique de la réalité de la Présence.

147.

¹⁷¹ L'âme indienne, si profondément accordée au mystère de l'intériorité et, peut-être, mieux que la chrétienne, sait qu'elle ne peut pas tout expliquer, car l'au-delà de tout, en soi, est hors du plan de la raison.

¹⁷² LE SAUX, *La rencontre*, p. 149.

4.3.2 La compréhension johannique des *Upanishad*

C'est avec l'évangile de Jean que l'on peut entreprendre le mouvement inverse d'un cheminement essentiel pour saisir l'autre de l'intérieur¹⁷³. Après être parti de la révélation des Écritures sacrées hindoues vers une redécouverte de la Bible pour en saisir davantage toute la profondeur, l'Évangile selon saint Jean (le Prologue en particulier), peut, selon H. Le Saux, être compris comme une correspondance chrétienne de la saisie hindoue du mystère de l'Être¹⁷⁴. Notre auteur va, donc, souligner l'Esprit comme la réalité et le signe de la Présence qui, « au-delà des différences de culture et de mentalité », est « la preuve de l'unité de l'esprit humain »¹⁷⁵. Étant « partout et en tous, dans le même lieu du coeur », elle est prête à se manifester mais demeure néanmoins en attente de la réponse de l'humain. Cependant, si ce dernier veut atteindre ce mystère de son origine qu'est Dieu, il doit dépasser, par le dedans, (toujours, dans une attitude de non-attachement intérieur), ses conditionnements afin d'aboutir à soi, libéré de tout et accordé à Dieu¹⁷⁶.

¹⁷³ Les textes de Jean que H. Le Saux propose sont le prologue et la grande prière du chapitre 17. Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 151.

¹⁷⁴ Les formules-clés des *Upanishad* qui renferment et traduisent l'expérience mystique hindoue sont : *ayam ātmā brahma* ou l'identification de l'*ātman* et du *brahman* dans la *Māndūkya*, 2; *brahma-aham asmi* ou la correspondance de *brahman* et de Je dans la *Bṛihad-āraṇyaka*, 1,4,10; *tat tvam asi* ou le Tu et le Cela sont mis en liens dans la *Chāndogya*, 6,8,6. Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 153.

¹⁷⁵ C'est là que peut se trouver le paradigme qui rejoint la réalité plurielle de l'horizon humain qui se doit d'être pétri de tolérance religieuse, ancrée dans le mystère de la Présence, que tous traduisent, chacun et chacune selon les tonalités spirituelles majeures de sa tradition.

¹⁷⁶ LE SAUX, *La rencontre*, p. 153.

Si les *rishi* (sages) partent du fondement et du principe dernier de la réalité pour établir la non-dualité existentielle de tout, Jean, lui, part d'un donné précis : la révélation du Dieu vivant aux patriarches, par les prophètes et en Jésus-Christ. Il va y inclure le mystère de la création, du monde, de la manifestation de Dieu et de l'homme. C'est son expérience personnelle, méditée en son coeur, qu'il va ainsi traduire. Elle porte principalement sur la Parole (*logos* ou *dabar Yahvé*), fondement de tout, « à la fois intérieur à tout et séparé de tout ». C'est ce que les *rishi* appellent *ātman*, *brahman*, soi et absolu et que la Bible nomme « Celui-qui-est » : le Dieu qui est Vie, qui donne la vie et qui est aussi lumière, incarnée dans un homme Jésus-Christ (Jn 1, 1-18; Jn 8, 12).

4.3.3 Les thèmes fondamentaux johanniques

Des recoupements sont ici possibles entre la méditation des *rishi* et la présentation johannique du mystère de la Présence. La lumière ou *Jyotis* (présentée dans *l'Īsha* et la *Mundaka*) trouve sa correspondance en Jésus dans Jean. La Vérité ou *satyam* est la caractéristique du Verbe qui est « Fils unique plein de grâce et de vérité » (Jn 1, 14). Il est la Vie (v 4) ou la non-mort upanishadique, la Plénitude (v 16), la Parole (*vāk*) qui dit le OM, où Dieu se dit et dit tout et où l'humain « se connaît et connaît Dieu »¹⁷⁷. C'est ce OM « primordial et définitif » qui traduit le lien incontournable d'amour entre sa créature et Dieu

¹⁷⁷ La grande prière de Jésus dans Jean au chapitre 17 renferme avec le thème de la connaissance, ceux de l'heure, du Fils, de la gloire, de la Vie éternelle, de l'unicité de Dieu, de la manifestation du nom, du don et de la vérité de la parole, de la prière, du monde, du départ, de l'unité, de l'accomplissement de l'Écriture, de la joie en plénitude, de la foi et de l'amour.

et souligne que l'Être est Amour¹⁷⁸. Tout ceci pour souligner que le mystère de la Présence se traduit par un nom, un visage et qu'il est une personne : Jésus-Christ. Ce dernier, en effet, dans Jean 8, 58, se présente ainsi : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je Suis » (voir aussi Jn 8, 24.28; 13, 19; 1, 1-3). Il ajoutera au chapitre 14, verset 6 : « Je suis la Voie et la Vérité et la Vie »¹⁷⁹.

On notera qu'ici le « Je » s'identifie à l'être et traduit ce mystère de communion « de Dieu à soi à l'intérieur de soi »¹⁸⁰. Réciprocité et communion d'amour sont accomplies par l'Esprit, fond et réalité de la non-dualité et de l'unité de l'être. C'est la lecture des *Upanishad* qui, à travers l'*advaita - ekatvam*, souligne cette réalité foncière de l'Esprit, que la foi chrétienne, dans le contexte occidental, n'a pas toujours su comprendre et expliquer en profondeur ! La lecture de Jean, avec en toile de fond l'apport upanishadique, met en lumière Jésus en tant que plénitude (*pūṁam* ou *plerōma*) et récapitulation de tous les dons et de toutes les grâces. Il est présenté comme la révélation du mystère ultime de l'Être des *Upanishad* en tant que Fils, habité par l'Esprit, offert comme Don et déployant l'Amour qu'est Dieu. Ainsi ce que la tradition chrétienne appelle Vie, Nom, Amour, Paix, Joie et Gloire; celle des *Upanishad* le nomme Être.

¹⁷⁸ LE SAUX, *La rencontre*, p. 158-159.

¹⁷⁹ Jésus est la Voie (comme était qualifié le christianisme primitif - voir Ac 9, 2; 18, 25; 24, 22) en ce sens que comme Vérité et Vie, il conduit au Père. Il est Vérité parce qu'expression parfaite du mystère de la Présence qui mène les humains à la communion d'amour et de vie avec Dieu. Voir T.O.B., édition intégrale, Paris, Cerf/Pierrefitte, S.B.F., 1989, p. 2585, notes Y et Z.

¹⁸⁰ LE SAUX, *La rencontre*, p. 162.

4.3.4 Le *Sat-cit-ānanda (saccidānanda)* : intuition hindoue et résonnance chrétienne

Les sages hindous ont exprimé ce mystère de la Présence comme « être, réveil à l'être, joie infinie », c'est-à-dire Mystère plénier de l'Être. Parmi les thèmes abordés par les sages hindous, le *OM* (ou le *pranava*, symbole du *Brahman*) peut constituer un « point de jonction » possible entre les *Upanishad* et la Bible. À l'origine même du manifesté, il est le « son indivis » qui révèle (la parole de) Dieu comme celui de l'humain sur Dieu. Le Verbe, à travers lequel Dieu se révèle entièrement par la parole, peut ainsi être compris comme le « *OM* primordial et définitif ».

En effet, la *Māndūkya-upanishad* dira ceci : « *OM*, c'est tout ce qui fut, tout ce qui est, tout ce qui sera [...] aussi tout ce qui dépasse les trois temps ». Alors que la foi chrétienne atteste que Dieu est « Celui qui est, qui était et qui vient pour les siècles des siècles » et reconnaît la manifestation de cette profession dans le Verbe qui « s'est fait chair et il a habité parmi nous » (Jn 1, 14).

Cette manifestation du Mystère de la Présence, au-dedans et « au-delà des temps », procession de et tension vers l'éternité, c'est le Verbe. Il est la réalité divine d'amour présente, *hic et nunc*, au milieu même de notre trame humaine par la force performative de la Résurrection et la présence agissante de l'Esprit. Ainsi, selon H. Le Saux, « c'est

dans le OM qu'il prononce éternellement que Dieu connaît l'homme en se connaissant soi-même, et c'est dans le OM aussi que l'homme se connaît et connaît Dieu »¹⁸¹.

Ne peut-on pas, alors, comprendre ce OM (primordial, sacré et mystique, révélateur du mystère de la connaissance de et en Dieu), comme ce qui pourrait constituer un point de « jonction » possible entre le mystère divin et la réalité humaine ? Et ce, à travers le souffle même qui est le symbole de vie, mais aussi celui de l'Esprit, la *ruah*, et celui de l'être humain. En effet, ce dernier, comme créature de Dieu, n'est-il pas animé par l'Esprit de Vie qui est mystère de la Présence traduisant ainsi l'unité et la non-dualité de tout en Dieu¹⁸² ?

Pour les chrétiens, la formulation de ces intuitions mystiques hindoues peut, ainsi, exprimer la résonnance du mystère même de l'Esprit et du Verbe qui « en réalité est le OM primordial et définitif »¹⁸³. On pourrait alors saisir Le Verbe comme déployant le mystère de l'altérité de Dieu, ayant une conscience et une connaissance de soi, se manifestant et s'incarnant dans l'être. Et l'Esprit relèverait du Mystère qui exprime l'Unité et la Communion du Père et du Fils mais comme le non manifesté, l'insaisissable, révélant le mystère de l'unité et de la non-dualité. Ainsi, l'un proclame l'*Abba Pater* et l'autre gémit le OM. Ce que H. Le Saux tente de faire ressortir, c'est que les sages de l'Inde veulent

¹⁸¹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 159.

¹⁸² LE SAUX, *La rencontre*, p. 158-159.

¹⁸³ LE SAUX, *La rencontre*, p. 158.

surtout faire prendre conscience de la Présence comme un mystère de non-dualité et d'unité. Pour la foi chrétienne, elle est une personne, Jésus, lui-même animé par l'Esprit qui traduit l'unité et la non-dualité en Dieu. Deux saisies qui se complètent, au fait.

On peut alors, à la suite de l'interprétation de notre auteur, déduire une acception chrétienne de l'intuition spirituelle hindoue centrale du *Saccidānanda* et ainsi saisir que

le *Saccidānanda* chrétien qui n'est plus fermeture, mais qui est éveil, qui n'est plus monade, mais qui est communion. Le *Saccidānanda* chrétien n'est-il pas en vérité le mystère même de l'Esprit, ce secret des secrets de Dieu, caché au plus profond du sein du Père ? La foi nous enseigne qu'il y a en Dieu une double procession, celle du Verbe et celle de l'Esprit. Dans la procession du Fils, c'est comme l'*altérité* de Dieu qui se manifeste, la Conscience et la Connaissance qu'il a de Soi, son épanchement au-dedans de Soi-même. Dans la procession de l'Esprit, c'est l'unité qui se révèle, qui s'exprime, la Communion de l'*Un* à l'*Autre*, le recueillement de l'un dans l'autre du Père et du Fils. La première procession est *manifestation*. Au-delà, pour ainsi dire, de la *manifestation*, la seconde atteint en Dieu ce qui est *non manifesté*, à jamais *non manifestable*. C'est l'Esprit « insaisissable », dont il n'est jamais parlé dans les Écritures qu'en symboles mouvants presque fuyants. Dans la procession du Fils, Dieu se nomme et se fait connaître. Dans la seconde, il se révèle comme inconnaissable. La première fonde dans l'être tout ce qui apparaît plural ici-bas. La seconde révèle en tout le mystère de l'*ekatvam*, de l'unité, de la non-dualité. La première, c'est le chant par le Fils de l'*Abba Pater*. La seconde, c'est le *OM* qui s'achève dans le silence. Et c'est ce double mystère, le mystère même de l'Être, qui appelle à soi l'homme, du plus profond de sa conscience, à l'Être, à la Conscience d'Être, à la Joie infinie d'être, *SACCIDĀNANDA* !¹⁸⁴

Le *Saccidānanda* compris chrétiennement traduit ainsi le Mystère du Père, du Fils et de l'Esprit. Il est de l'ordre de l'éveil et exprime la communion et l'altérité en Dieu. Il souligne donc le mystère de la manifestation et de la pluralité à travers le Fils et celui du non-

¹⁸⁴ LE SAUX, *La rencontre*, p. 169-170.

manifesté et de l'unité - non-dualité par l'Esprit. Il est en somme, et selon H. Le Saux, le double mystère de l'Être : l'*Abba* et le *Om*.

4.3.5 Le mystère final au sein de l'*advaita*

Aussi, l'incarnation du Verbe en Jésus prend la valeur d'un rappel que l'Absolu est tant une réalité immanente que transcendante, se traduisant dans la transparence mystérieuse d'un homme, en vue de l'épiphanie de la Présence du divin au sein même de l'humain. En effet, à la suite de H. Le Saux, ne doit-on pas se demander : « Qui donc, remplissant les temps, est aussi, au-delà des temps, sinon le Verbe de Dieu fait chair, le Christ Seigneur venant de l'éternité et allant à l'éternité, vivant de la même vie au sein du Père, et au milieu des hommes, présent par sa Résurrection à chaque moment et à chaque endroit de l'univers ? »¹⁸⁵. Alors, l'essentiel, qui peut constituer une jonction possible entre les deux compréhensions spirituelles, c'est « de reconnaître le mystère de la Présence, indivisible, éternelle, non duelle, à chaque étape du mystère du salut¹⁸⁶ et en

¹⁸⁵ LE SAUX, *La rencontre*, p. 159.

¹⁸⁶ La question du Salut des autrement-croyants est un des grands problèmes de la théologie des religions. H. Le Saux est de ceux qui pensent qu'il n'y a qu'une seule histoire de Salut touchant toute la création. Voir aussi LACOMBE, *L'élan spirituel*, p. 170 : « Il n'y a donc qu'une seule économie du salut, comme il n'y a qu'une histoire de salut, avec ses diverses étapes, [Les alliances noachique, abrahamique, mosaïque et la Nouvelle Alliance christique, p. 148-149]. Voir de même THILS, *Propos et problèmes*, p. 53-55, où, à la suite de H. R. Schlette, l'auteur a ce propos : « Dans cette interprétation d'ensemble, le Christianisme, le Judaïsme et les autres religions apparaîtraient avec leurs liens organiques à l'intérieur d'une seule et unique histoire du salut [...] La théorie de Schlette peut se présenter comme une synthèse du courant dialectique [position négative de Henri Kraemer comparée à l'approche positive qui suit] et du courant

sa consommation : car le salut s'étend à tout le temps de l'univers, le rachetant et l'arrachant au néant »¹⁸⁷.

C'est cette reconnaissance qui nous permet de prendre conscience que nous sommes Un dans le mystère non duel de l'Unique Esprit. Jésus peut alors apparaître comme la « solution » à l'antinomie advaitine. Cette antinomie renvoie en effet au problème du décalage entre le Mystère de l'Être dans son unité absolue et sa dimension de communion personnelle de même qu'à la question de son intériorité intemporelle et de son intervention dans la spatio-temporalité humaine¹⁸⁸. Elle concerne tout aussi la question de la réalité plurielle du monde, considéré comme *māyā* et *Ilā*, c'est-à-dire illusion cosmique et jeu divin. H. Le Saux est d'avis que c'est Jésus-Christ qui est la réponse et l'accomplissement des Écritures védantiques et bibliques :

En révélant le Père à l'origine et à la fin du cosmos, en venant lui-même du Père au milieu et en la plénitude des temps pour racheter et consommer le temps, en réalisant au sein de l'espace-temps la Présence, le Plérôme, *corporaliter*, en retournant au Père du sein du temps sans cependant nous quitter, présent à tous les temps en son existence méta-temporelle de Ressuscité, Jésus a enfin donné à l'antinomie advaitine la solution que cherchèrent en vain pendant des siècles les docteurs védantins, et que les *jñāṇīs* eux-mêmes, même s'ils la « sentirent », ne surent jamais formuler.¹⁸⁹

« accomplissement », ceux-ci n'étant que deux aspects d'une unique histoire du salut ».

¹⁸⁷ LE SAUX, *La rencontre*, p. 172-173.

¹⁸⁸ Voir Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1976, p. 108-109.

¹⁸⁹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 172.

Les chrétiens ne peuvent, donc, plus s'évertuer à vivre et à penser uniquement en termes de dualité : Dieu et l'humain; le Christ et le chrétien, soi et l'autre. Et H. Le Saux d'affirmer que : « Le mystère final est au sein même de la non-dualité [...] que le JE prononcé par Jésus, c'est le JE de l'Unique et qu'en cette unité même [...] tous ensemble [...] étaient un, en lui venant du Père, en lui allant au Père, dans l'*advaita* de l'Esprit »¹⁹⁰. La non-dualité de l'être traduit ainsi l'ultime mystère de l'être comme « autre mais même » que Dieu, où le soi et l'Être (le divin) constituent l'Un et l'Unique dans la réalité de l'Esprit.

4.4. Évaluation critique

Cette théorie du dialogue selon H. Le Saux se situe donc au palier de la profondeur et de l'authenticité de la rencontre. Elle ne part pas de grandes théories abstraites mais bien du concret de l'expérience humaine (et même la sienne propre) à partir d'une approche qu'on pourrait qualifier d'inductive. En effet, notre auteur commence par l'identité de l'être humain en tant qu'être de communion et ce, à partir de la perspective trinitaire pour ensuite le situer de manière réaliste au sein de la réalité incontournable du pluralisme. De là, ce qui est souligné, c'est que toute rencontre authentique doit être d'abord intériorisée et vécue au niveau le plus intérieur de l'être humain, c'est-à-dire au

¹⁹⁰ Voir LE SAUX, *La rencontre*, p. 176-177. Henri Le Saux est celui qui aura compris que le mystère de l'*advaita* est ce qui pouvait le pousser à dire : « Le Christ, c'est moi ressuscité ».

palier de la *guhā*, le coeur. Alors le temps présent peut être compris comme un moment de grâce parce qu'investi de cette qualité spirituelle d'un don de Dieu. Comme tel, le temps peut ainsi être appréhendé comme étant porteur d'un horizon de possibilités et d'avenir. Alors, tout dialogue prend une dimension spéciale, celle d'une recherche de la Vérité, non pas celle qu'on serait tenter de croire nôtre en tant que possession personnelle. Les spiritualités orientales et occidentales ont compris cette Vérité comme Mystère de la Présence qui devient ainsi le lieu même de la rencontre en profondeur entre ces deux mondes, notamment, l'hindouisme et le christianisme.

Cependant, toute rencontre et tout dialogue, qui se veulent dignes de ce nom, ne peuvent se passer d'une condition indispensable pour leur réalisation : la liberté intérieure. C'est cette dernière qui situe les partenaires au niveau d'un dialogue de salut entrepris dans la perspective de l'Esprit¹⁹¹. Aussi tout dialogue qui se déroule selon cette logique a toutes les chances d'être authentique. Il doit ainsi être mené en profondeur et compris comme étant religieux. Il doit avoir comme finalité l'Ultime Réalité divine en tant que Source et Destinée de toute religion et de toute chose. Dans ce sens, tout échange entre hindouisme et christianisme devient interpellation et enrichissement mutuel sur les plans spirituel et humain.

¹⁹¹ Voir UN MOINE BÉNÉDICTIN, *Chemins d'intériorité. Un éveil à la présence*, Chambray-Lès-Tours, C.L.D., 1985, p. 120-135.

Aussi, l'apport hindou peut se situer au plan du pèlerinage à l'intérieur de soi par un retour aux sources de la spiritualité millénaire de l'Inde. Il se présente donc comme un appel au christianisme à cheminer plus en profondeur sur la voie de l'intériorité. La contribution chrétienne, elle, concerne beaucoup plus le niveau du pèlerinage de soi à l'autre à partir de la relecture johannique des *Upanishad*. Elle constitue donc un appel à l'hindouisme pour un engagement axé sur la charité et le service du prochain¹⁹².

Il va de soi que la contemplation doit constituer la base spirituelle de tout dialogue et de tout échange et que le but de toute rencontre, c'est de découvrir le mouvement de l'Esprit en soi et en l'autre. En d'autres termes, il est indispensable d'opérer au fond de soi un dialogue intrareligieux avant de s'aventurer dans le dialogue interreligieux pour ensuite se replonger à nouveau dans le dialogue au niveau du cœur selon R. Panikkar¹⁹³. C'est là, nous pensons, que se situe l'originalité de H. Le Saux, en tant que précurseur et

¹⁹² Voir MOOREN, *On the Border*, p. 83, où l'auteur pense que c'est le principe de co-constitution des religions qui peut permettre une acceptation de la valeur chrétienne de la charité sous une forme sécularisée cependant : « the « principle of love » as a christian principle has not conquered the world (and might not either do so); if it ever does, it would do so in a « secularized » form. That is to say, it will be bound up with the question of the possibility of a universal or at least a universally applicable ethics, as is expressed in the kantian principle of the non-instrumentalisation of the human person ».

¹⁹³ PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 109 : « Le dialogue interreligieux est incontestablement une préparation à cela [l'appréhension de la vérité à l'intérieur des traditions religieuses], un tremplin au dialogue intrareligieux, à l'intérieur duquel la foi vivante exige constamment de nous un renouveau total, ou - en termes chrétiens - une *metanoia* réelle, personnelle, toujours renouvelée ».

pionnier¹⁹⁴, par rapport à cette activité essentielle qu'est le dialogue pour la vie d'Église. Nous devons néanmoins nous poser la question si H. Le Saux ne privilégie pas trop l'aspect spirituel du dialogue au détriment des autres formes dialogales. Dans une certaine mesure, ce type de dialogue, somme toute radical et exigeant, ne serait-il pas que le lot de quelques êtres d'exception ! En d'autres termes, n'y a-t-il pas danger ici d'une certaine forme d'élitisme, la sincérité et l'authenticité spirituelle de notre auteur étant sauves toutefois ?

La question de l'*epochē* comme condition préalable à tout dialogue constitue une autre interrogation importante. En effet, peut-on réellement et sans dommage suspendre son jugement sur des principes fondamentaux qu'on associe à sa croyance et mettre sa foi entre parenthèses afin de rencontrer son partenaire à partir de son point de vue à lui après avoir renoncé à sa position personnelle à soi ? Peut-on alors encore parler de dialogue si on ne se sent pas libre d'exposer son identité et sa vision spirituelles qui relèveraient de sa conviction fondamentale de foi et non plus seulement du fait de transcender le monde conceptuel de ses croyances ? Faut-il faire place au dialogue au point de ne plus pouvoir dire ses convictions et proclamer sa foi ?

¹⁹⁴ Dans DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 114-115, l'auteur qualifie H. Le Saux de figure prophétique et pense que son expérience peut contribuer à mettre sur pied une théologie chrétienne des religions basée sur la rencontre et le dialogue entre les différentes traditions religieuses.

Nous tenons cependant à rappeler qu'au niveau d'un dialogue strictement intérieur avec soi-même par rapport à sa religion ou encore avec d'autres religions, cela reste du domaine du possible sinon même du souhaitable si on veut cheminer de façon radicale jusqu'à l'autre bout de soi-même et de sa foi par exigence de la recherche de la Vérité. En d'autres termes, nous souscrivons au fait de la possibilité de l'appartenance religieuse multiple¹⁹⁵. C'est le cas de notre auteur qui comme chrétien a effectué le pèlerinage vers l'hindouisme - en empruntant la voie spirituelle du *Vedānta* - au travers de ce qui constitue le joyau de cette dernière, l'*advaita*, sans avoir jamais renoncé à sa foi au Christ. Il est ensuite revenu au christianisme transformé et enrichi par son expérience spirituelle advaitine. Cependant peut-on donner son adhésion de foi à des croyances religieuses très différentes sinon parfois contradictoires ?

H. Le Saux semble opter pour l'affirmatif en parlant de différentes formes d'une unique foi, vécue de manière authentique dans un dialogue intérieur au palier du cœur¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Voir Prasad YEDANAPALLI, « Une double appartenance », dans *Spiritus*, tome XXXIX/153 (décembre 1998), p. 372-378. Voir aussi André COUTURE, « Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux » dans *Chemins de dialogue*, p. 44-45, cité dans « une double appartenance », p. 376, note 19 de même que PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, p. 50 et surtout, p. 130 : « nous pouvons vivre une expérience religieuse interne authentique dans plus d'une tradition religieuse, sans pour autant trahir aucune de ces religions, mais aussi, bien sûr, sans confondre l'expérience véritable avec une expérimentation artificielle. [...] On peut, par contre, y croire comme en d'authentiques chemins et tenter de comprendre, et éventuellement d'assimiler plus d'une tradition religieuse ».

¹⁹⁶ Voir Antony KALLIATH, *The Word in the Cave. The Experiential Journey of Swāmī Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*, New Delhi, Intercultural Publications, 1996.

De là, on peut saisir que son horizon de possibilités ne peut être que celui de l'Esprit qui souffle où et quand Il veut parce que Mystère de la Présence agissant en l'humain réceptif au sein de même qu'au-delà des traditions religieuses. On peut se demander toutefois s'il n'y a pas danger d'une certaine territorialisation des allégeances et des croyances au profit de l'essentiel¹⁹⁷ ?

Que nous apprend H. Le Saux par rapport à notre réalité pluri-religieuse ? Quelle est l'attitude à adopter face aux traditions religieuses¹⁹⁸ ? Devons-nous tout simplement ignorer ce fait ? Devons-nous opter pour une norme unique et valable universellement où alors nous entrons dans une logique de confrontation ? Devons-nous plutôt adopter une attitude exclusiviste face aux autres considérés comme étant noyés dans l'erreur et la superstition ? Devons-nous opter pour une approche inclusiviste (autre versant du modèle universaliste en théologie des religions¹⁹⁹) de dépassement et d'accomplissement de vérités partielles par une vérité plénière ? Ou encore devons-nous souscrire au modèle syncrétiste prônant l'échange et l'interpénétration d'éléments religieux venant de divers horizons en vue d'une synthèse quelque peu douteuse du genre théosophique « Nouvel Âge » ? Ou devons-nous choisir le modèle pluraliste qui tient compte de la diversité

¹⁹⁷ Dans ce sens, dans MOOREN, *On the Border*, p. 112-113, l'auteur parle de : « unnecessary return to a mostly « territorial » determination of truth [...] For a double belonging corresponds to the territory, not to the center [to « concenter the faith »] ».

¹⁹⁸ Voir Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1996, p. 34-39.

¹⁹⁹ Pour ce qui concerne les modèles ou paradigmes en théologie des religions, voir DUPUIS, *Vers une théologie*, p. 195-237.

religieuse en tant que donnée permanente et lieu de rencontre et d'interpellation réciproque qui sache respecter la légitimité et l'égalité des traditions religieuses ? Lorsqu'on voit jusqu'où peut aller la folie meurtrière et mortifère des humains, n'est-il pas temps qu'un dialogue, qu'on peut qualifier d'humanisation²⁰⁰, puisse aussi s'instaurer entre la religion et la politique²⁰¹ et son corollaire obligé, l'économie, de même qu'entre la religion et la science; la vision et l'approche féministes²⁰² et même les différents systèmes d'humanisme et d'idéologies philosophico-politiques ?

Henri Le Saux est convaincu de la primauté du dialogue en profondeur et intériorisé au niveau du cœur comme devant précéder tout dialogue extérieur. Ce dernier doit être, par ailleurs, toujours mené dans une attitude de foi sous la conduite de l'Esprit qui est à

²⁰⁰ Nous pensons ici aux différents génocides et massacres perpétrés durant le 20^{ème} Siècle, entre autres, en Russie, en Arménie par les Turcs, en Allemagne nazie, en Chine pendant la Révolution culturelle, au Tibet par les Chinois, au Biafra (Nigéria), au Cambodge, en Iraq (contre les Kurdes), au Rwanda, en Algérie, au Soudan et en Afrique de l'Ouest, en Amérique centrale et latine (avec la complicité des États-Unis), en Bosnie, au Kosovo et au Timor oriental.

²⁰¹ Voir Ursula KING, « Theological Modes and Models of Inter-Religious Communication : Some Reflections on Inter-Faith Dialogue », dans *Perspectives in Philosophy, Religion, and Art. Essays in Honour of Margaret Chatterjee*, edited by R. BALASUBRAMANIAN, V.C. THOMAS, New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1993, p. 143-161, surtout la p. 147 : « If dialogue is to be effective, it will also have to take place between religion and science as well as between religion and politics ».

²⁰² Voir Letty RUSSELL, *Human Liberation in a Feminist Perspective*, Philadelphia, 1974, cité dans KING, « Theological Modes and Models », p. 148, qui parle de trois formes de dialogue, selon la perspective féministe, pouvant permettre l'édification et la promotion de l'esprit de communauté au travers de : (1) l'interpellation mutuelle, (2) d'une réflexion commune en vue d'une action dialogique, et (3) la prise de conscience du partage d'une expérience commune de l'environnement où l'on vit.

l'oeuvre au-delà des frontières des religions. D'où l'importance d'être attentif et ouvert à une rencontre par le dedans entre les traditions religieuses, et pour ce qui nous concerne, entre christianisme et hindouisme ! En effet, ce dernier n'interpelle-t-il pas le christianisme par rapport à la possibilité, entre autres, de l'intégration de l'intériorité hindoue dans sa vie spirituelle ? Cette expérience mystique, menée à un degré d'intériorité tel, n'est-elle pas appel à découvrir le secret d'intériorité de l'Esprit, mystère de la non-dualité et de l'unité du Père et du Fils ? Le dialogue, s'il se veut recherche et découverte de la Vérité Ultime, ne doit-il pas ainsi se situer à une telle hauteur spirituelle ? L'enseignement, l'expérience et le témoignage de H. Le Saux ne peuvent-ils pas être ainsi considérés comme un don de l'Esprit à l'Église dans sa recherche de possibilités nouvelles sur le plan spirituel ?

Une question de fond subsiste toutefois au niveau de la rencontre entre l'hindouisme et le christianisme : celle concernant l'articulation de la relation entre Dieu d'une part et l'être humain et le monde créé d'une autre part. En effet selon la pensée chrétienne et celle de l'Occident, Dieu est le Tout Autre et la création et l'être humain sont différents du Créateur tout en étant dans une relation de communion (*koinōnia*) à partir du Mystère trinitaire avec Lui. Pour l'Inde et la pensée védantique, il y a identification, plutôt non-dualité (*advaita*) et unité (*ekatvam*) entre l'Ultime Réalité (*Brahman*) ou le Soi divin et tout ce qui existe dont le soi profond de l'être humain (*ātman*).

Ainsi, le monde chrétien est confronté au danger de l'opposition entre la réalité divine et la trame humaine avec les conséquences graves du dualisme et d'une approche extériorisante du mystère divin considéré comme étranger à la vie. Quant au monde hindou, très axé sur les valeurs d'intériorisation, le danger qui le guette est la tentation de la fusion et du désintéressement du devenir du monde extérieur. De là, un certain fatalisme et une mise à l'écart de l'engagement personnel dans la construction d'un monde basé sur les valeurs de solidarité avec les démunis, de justice et de transformation sociales et de promotion humaine.

Alors comment articuler, au niveau du dialogue avec l'hindouisme, la question de la contemplation et de l'action et celle de la mystique et de la mission²⁰³ ? Une telle interrogation soulève la problématique de l'identité (identification qui semble impliquer la dépersonnalisation) et de la distinction (face à face qui fonde la personnalisation) entre Dieu et la créature. La raison humaine est alors confrontée à la réalité de foi d'un Dieu qui est à la fois le Tout-Autre et le Soi en soi, le Dieu-avec-nous, Mystère du « face à face » (de la relation Je-Tu du Père et du Fils de même que celle du Créateur et de la créature) et du « Fond » (le Je divin en tant que le Fond du soi humain), au-delà de et en nous. En d'autres termes, le Mystère du « JE SUIS » de la Tradition biblique et le Mystère de

²⁰³ Voir Ben QUASH, « Mysticism and Mission. Hans Urs von Balthasar and the East », dans *Vidyajyoti*, 62 (1998), p. 224-238, où l'auteur essaie de mettre en lumière la contribution de H. Urs von Balthasar par rapport au dialogue avec l'Orient, à partir de sa théologie de la mission qui allie contemplation et action, mystique et mission. Il souligne, de plus, l'influence que ce dernier a exercé sur H. Le Saux par le biais de certains de ses écrits. Voir p. 232-238, surtout p. 233-234.

l'« *advaita - ekatvam* » (non-dualité - unité) de la Tradition upanishadique traduisent-ils la même Réalité ?

Nous pensons que c'est le terme « Présence » qui semble être la réponse selon la perspective de H. Le Saux. La Présence renvoie, en effet, à la réalité du Mystère divin dans les deux Traditions en tant que Trinité - *Saccidānanda* et a des conséquences certaines pour le dialogue. Car

dialogue comme Présence signifie échange, c'est-à-dire l'acte de donner et celui de recevoir. Recevoir, c'est d'abord se donner soi-même; et cela va beaucoup plus loin que le don de ce que l'on possède. C'est pourquoi le dialogue conduit l'Église à une *kenosis* (un dépouillement) et la rend de plus en plus semblable au Christ ressuscité, la préparant ainsi à la manifestation libre et plénière de l'Esprit dans l'univers.²⁰⁴

Le dialogue, ainsi compris, est alors une juste articulation entre contemplation et action parce que relevant de la méditation du Mystère du Christ et se traduisant par un engagement pour laisser transparaître et agir l'Esprit, le Mystère de la Présence par excellence.

Quant aux thèmes de la rencontre et du dialogue, si chers à l'auteur, ils constituent l'arrière-fond de son expérience spirituelle. Il en est ainsi de la rencontre d'Almora en avril

²⁰⁴ Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Les yeux de lumière. Écrits spirituels*. Choix de textes présentés par André GOZIER et Joseph LEMARIÉ et suivis de *SWĀMĪ, L'AMI*, par C. Murray ROGERS, Paris, O.E.I.L., 1989, p. 61.

1961. Ce fut une semaine d'échanges entre prêtres catholiques, deux pasteurs anglicans, un moine orthodoxe anglais et l'ambassadeur de Suisse en Inde, M. Cuttat et

le thème était l'expérience religieuse chrétienne et l'expérience religieuse hindoue. Des chrétiens regardaient le Christ au mystère de l'Inde où le Christ leur apparaissait, en sa gloire eschatologique [...] Je crois de plus en plus à la valeur supérieure de ces rencontres au niveau de l'intérieur, entre les chrétiens comme entre les chrétiens et hindous.²⁰⁵ (Lettre du 12.5.61 à Anne-Marie Stokes).

Ces expériences furent abordées en tant que problème existentiel et non pas seulement spéculatif. En effet,

l'intérêt était plutôt de faire des sondages et d'explorer de nouvelles attitudes, et de voir comment ces dernières pourraient être transmises à l'Église dans sa plus large acception. Comme le Concile du Vatican était en gestation, certaines discussions portaient sur la façon de faire passer le message aux Pères Conciliaires. Que ceci se produisit ou non dans la réalité, une attitude différente et positive se fit jour dans les documents du Concile; elle était dans la ligne des espoirs exprimés à Almora.²⁰⁶

Une autre rencontre du « Groupe de Cuttat » se tint à Rāgpur, en avril 1962, afin de poursuivre la discussion sur les spiritualités hindoue et chrétienne entamée à Almora. H. Le Saux tenait à ce que l'expérience des grands contemplatifs et mystiques chrétiens et hindous soit étudiée (voir le chapitre 2 de *La rencontre*). Il présenta ainsi celle de Ramana Maharshi.

²⁰⁵ STUART, *Le bénédictin*, p. 146.

²⁰⁶ STUART, *Le bénédictin*, p. 146.

La troisième rencontre eut lieu à Nāgpur après Noël 1963 jusqu'au 4 janvier 1964.

L'auteur en parle ainsi :

Nous aurons à Nāgpur, après Noël, une réunion comme nous en avons tous les ans (mais avec plus de participants cette fois) où nous lirons, le matin la Bible, le soir les *Upanishads*, y recherchant ce que Dieu a à nous dire en notre présent temps et situation de chacun. Si l'Église pouvait enfin comprendre l'appel que l'Esprit lui lance à travers l'Inde ainsi ! Si au moins nos évêques de l'Inde savaient entendre cet appel et le communiquer à leurs frères du Concile !²⁰⁷ (Lettre à Anne-Marie Stokes - 13.12.63).

Ce que visait notre auteur, c'était de faire comprendre les trésors cachés de l'Inde pour l'Église. Car, selon lui, « l'Inde ne s'intéressera pour de bon à l'Évangile que quand il sera prêché à la façon de saint François d'Assise, dans la pauvreté, la simplicité, l'humilité et la prière »²⁰⁸ (lettre à Marie-Thérèse Le Saux - 5.2.64). *La rencontre* contient le compte rendu de la réunion de Nāgpur²⁰⁹. Cette dernière le fera prendre conscience qu'il n'était pas seul dans l'entreprise de dialogue et de rencontre avec l'hindouisme. Mais ce n'était pas sans tensions toutefois :

Il y a un message de l'Inde à faire parvenir. De plus en plus j'en suis convaincu. Mais il faudrait le mettre en termes faciles et intelligibles pour les chrétiens, dont l'approche du mystère est si terriblement grecque. [...] Il faudrait ouvrir les âmes au-dedans. [...] Mon texte sur Nāgpur dit très nettement (du moins dans cette première rédaction) la tension qui y exista. Il y a des gens pour qui l'expérience advaitine est une chose existentielle et ceux pour qui elle est spéculation. [...]

²⁰⁷ STUART, *Le bénédictin*, p. 166.

²⁰⁸ STUART, *Le bénédictin*, p. 167.

²⁰⁹ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 169.

Alors ils ne comprennent pas le vrai problème. Ils discutent et puis condamnent au nom de la foi, sans remarquer vraiment que cette expérience appelle forcément la foi à une grande purification.²¹⁰ (Lettre à Mère Françoise-Thérèse - 4.5.64).

Dans une lettre du 18.5.66 à R. Panikkar, il décrit clairement sa mission et la visée de ses écrits :

Notre rôle immédiat, que nous l'ayons ou non cherché, est de sensibiliser la pensée chrétienne aux richesses qui l'attendent ici et de préparer les chrétiens au dialogue. Nous devons être au milieu des hindous physiquement et spirituellement afin de butiner pour l'Église et de leur faire passer le miel en attendant que les chrétiens dans leur ensemble soient capables de butiner eux-mêmes.²¹¹

Dans un article, écrit en 1966 mais publié en 1981, en anglais pour l'Inde, « The Way of Dialogue », en tant que contribution au dialogue interreligieux, il souligne la nécessité, les difficultés, les conditions préalables, l'esprit et l'objectif en profondeur du dialogue et ce, à la suite de sa propre expérience du dialogue (voir notre chapitre 4)²¹². Dans une lettre du 20.7.69 à J. Lemarié, il fait mention d'un important article en anglais sur « Dialogue »²¹³. À R. Panikkar, (lettre du 9.8.69), il fait état de sa préoccupation sur l'urgence du dialogue : « C'est cette question de théologie qui me remue le plus pour le moment. Je la trouve la plus urgente de toutes - dans l'Inde d'abord, puis pour la *catholica*.

²¹⁰ STUART, *Le bénédictin*, p. 170.

²¹¹ STUART, *Le bénédictin*, p. 187.

²¹² Cet article, où il expose sa théorie du dialogue, est intitulé « The Depth-Dimension of Religious Dialogue » et a été publié dans *Vidyajyoti*, 45/5 (1981), p. 202-221.

²¹³ Voir STUART, *Le bénédictin*, p. 223.

Comment faire comprendre aux « *would-be* » théologiens et liturgistes que dans leurs articles, etc., ils demeurent à l'écorce des problèmes. Qui a l'idée d'un dialogue « par l'intérieur » »²¹⁴. C'est là que se situe la spécificité de la contribution de notre auteur par rapport au dialogue : une approche intérieure ou un dialogue intrareligieux devant présider au dialogue interreligieux au niveau externe²¹⁵.

Conclusion

Ce dernier chapitre nous aura d'abord permis de passer en revue les éléments nécessaires pour un dialogue en vérité : les attitudes et les méthodes. Puis, nous avons vu l'apport hindou ou le pèlerinage de soi à partir du retour aux sources de la spiritualité millénaire de l'Inde. Ensuite, nous avons abordé l'apport chrétien au dialogue, c'est-à-dire le pèlerinage de soi à l'autre en partant de la compréhension johannique des *Upanishad*. Et enfin, nous avons essayé de procéder à une évaluation critique de certaines données du chapitre.

Ce cheminement nous a fait prendre conscience que c'est au « plan existentiel de l'expérience » de la Présence que l'osmose entre christianisme et hindouisme est possible²¹⁶. C'est là que la théologie doit jouer son rôle le plus essentiel, c'est-à-dire « de

²¹⁴ STUART, *Le bénédictin*, p. 226.

²¹⁵ LE SAUX, *Sagesse*, (1991), p. 24.

²¹⁶ LE SAUX, *La rencontre*, p. 182-183.

préparer l'âme à la rencontre existentielle avec le Dieu vivant, au-delà de toute forme, de toute image, de tout concept »²¹⁷. Cette expérience de la Présence constitue, alors, un appel et comporte une mission pour les chrétiens et pour l'Église. Cela implique le devoir premier d'un pèlerinage à l'intérieur d'eux-mêmes (comme le rappelle la Sagesse de l'Inde) et d'une « vie spirituelle authentique » en vue d'un dialogue en profondeur et en vérité sur le plan religieux.

Les modalités propres d'un tel dialogue se situent, comment nous l'avons vu, au niveau du dépassement des conditionnements, dans le sens d'un non-attachement intérieur, de la compréhension et du respect de l'autre dans sa différence même. Ceci implique la confiance à l'Esprit dans l'attitude essentielle de liberté intérieure et du service de la Vérité propre à un enfant de Dieu qui est « fils dans le Fils » du Père et créature qui se sait pécheresse mais réconciliée²¹⁸.

Car les chrétiens se savent appelés à la loi de l'être qui est celle de la « communion dans la non-dualité, unité dans la communication de soi »²¹⁹ à la Présence. Enfin, le disciple de Jésus-Christ a la mission spéciale de faire découvrir à l'hindou la « *guhā* plus

²¹⁷ LE SAUX, *La rencontre*, p. 201.

²¹⁸ LE SAUX, *La rencontre*, p. 217.

²¹⁹ LE SAUX, *La rencontre*, p. 218.

secrète » du coeur du Christ, en lui transmettant, par le vivant témoignage d'une vie chrétienne authentique et par le dialogue, la plénitude de l'expérience de la Présence²²⁰.

Au fait, les chrétiens ne doivent-ils pas être porteurs de l'espérance en Jésus-Christ, source de leur foi et modèle de leur charité, de leur compassion et de leur ouverture aux autres ? En effet, le dialogue ne doit-il pas donner lieu à la lutte pour les droits de l'humain et pour la paix ? N'est-t-il pas avant tout une rencontre responsable et authentique entre tenants de religions plutôt qu'un échange entre systèmes religieux²²¹ ?

²²⁰ Voir KING, « Theological Modes and Models », p. 159 : « The experience of Christ as a living symbol and reality relates to an ongoing event disclosed through the presence of the divine Spirit among us here and now ».

²²¹ Voir Michel FÉDOU, « La théologie des religions à l'heure du pluralisme », dans *Études*, 370/6 (juin 1989), p. 829-830.

CONCLUSION : BILAN ET REMARQUES FINALES

Au terme de ce cheminement, nous avons, d'abord, découvert l'itinéraire spirituel de H. Le Saux qui a mis en lumière son existence et son expérience comme témoin de la Présence, précurseur et modèle du dialogue intrareligieux en tant que moine chrétien et *samnyāsīn* hindou (chapitre 1). Puis, nous avons exposé le Mystère de la Présence et la voie de l'expérience spirituelle selon H. Le Saux (chapitre 2). Ensuite, nous avons présenté le *Saccidānanda* chrétien Mystère de la Présence trinitaire à partir de la pensée et l'intuition de notre auteur (chapitre 3). Enfin, nous avons abordé la question du dialogue et de la mission à partir des apports de notre auteur sur les éléments pouvant contribuer à l'édification d'un dialogue en vérité (chapitre 4).

Quelles leçons pouvons-nous tirer de cette aventure prophétique exceptionnelle et du message qui en ressort ? Tout d'abord, c'est quelqu'un qui est lucide sur sa vie et le fait qu'il soit « assis entre deux chaises » que sont les mondes hindou et chrétien¹. Son cheminement est balisé « d'avancées et de reculs, d'interrogations, de tiraillements, de bouleversements, de tensions, d'angoisses, d'écartèlements »².

¹ Voir Henri LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī à Joseph Lemarié*. Présentation et annotation par Joseph LEMARIÉ et Françoise JACQUIN, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 332.

² André COUTURE, « Altérité et religions dans l'expérience de Henri Le Saux », dans *Chemins de dialogue*, 2 (juin 1993), p. 44.

Il a aussi eu à faire face à des difficultés : différences de position et incompréhensions entre les milieux chrétien et hindou et entre Jules Monchanin et lui; problèmes financiers et réception critique de ses oeuvres, surtout en Occident, pas encore sensible à ce genre d'expériences. De là, son effort pour une certaine distance par l'apport de nuances dans la présentation de sa pensée dans ses textes publiés. Cela ne l'empêche toutefois pas d'exposer ses convictions par rapport aux nouvelles catégories védiques pouvant mener à la compréhension en profondeur d'un *advaita* chrétien axé sur l'expérience du Christ³.

Ses écrits sont, en effet, la résultante de l'existence singulière d'un homme sincèrement et passionnément en recherche de Dieu. Ce cheminement se fera à travers une voie monastique novatrice, en tant que dimension missionnaire et instrument du dialogue et de la rencontre avec l'hindouisme⁴. Ils expriment ainsi sa profonde expérience mystique, envahie par la Présence divine de gloire au travers d'une vie articulée entre l'Évangile et l'expérience des *Upanishad*. En effet,

le texte jaillit de source, tant « swāmījī » (nom que lui donnaient tous ceux qui le connaissaient personnellement) ne fait qu'un avec ce qu'il y exprime; écrit en lettres de feu, il trahit l'ardeur intérieure qui le consumait au plus profond de lui-même et par laquelle il se sentait irrésistiblement appelé à une vie de plus en plus

³ Voir Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Les éditions du Cerf, 1997, p. 87.

⁴ André GOZIER, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Paris, Centurion, 1988, p. 68.

dépouillée, enfouie dans le seul regard intérieur [commentaire de Marc Chaduc, son disciple].⁵

Habité de paradoxes et de contradictions, H. Le Saux, « loin de tout et au coeur de tout : le Synode, l'Église et le monde ! »⁶, est ainsi un homme d'Église convaincu et engagé en tant que moine chrétien. Il est tout aussi un authentique *sannyāsī* hindou, ermite aux sources du Gange et conférencier itinérant pris dans ce « tiraillement entre solitude et appels de l'Église, entre aussi ces deux mondes si divers socio-religieusement »⁷. Il va montrer par là même que la double appartenance religieuse, pouvant être traduite à partir de la méthode ethnologique du double mouvement d'éloignement et de rapprochement⁸, est quelque chose de possible du moins au niveau de la *guhā* (crypte du coeur). Cette appartenance multiple peut être traduite par le biais du dialogue intrareligieux en tant que « la rencontre en soi de sa propre foi avec celle d'une autre tradition religieuse »⁹, dont il est, par ailleurs, le modèle de réalisation.

⁵ Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Initiation à la spiritualité des Upanishads. Vers l'Autre Rive* », Sisteron, Éditions Présence, 1979, p. 159.

⁶ LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 354.

⁷ LE SAUX, *Lettres d'un sannyāsī*, p. 359.

⁸ Voir COUTURE, « Altérité et religions », p. 44-46.

⁹ Jacques DUPUIS, « Éveil à soi - Éveil à Dieu dans l'expérience spirituelle d'Henri Le Saux », dans *Nouvelle revue théologique*, 111 (1989), p. 866.

Il est à noter que le dialogue ne peut, cependant, être mené qu'entre individus et en ce qui nous concerne, qu'avec une composante d'une religion - ici, *l'advaita-vedānta*. Henri Le Saux, dans ce sens, est un des rares sinon le seul interprète chrétien de l'hindouisme reconnu, accepté et respecté comme tel par les tenants de l'orthodoxie hindoue en tant que spirituel chrétien-hindou qui sait par expérience¹⁰. Son influence est tout aussi grande dans les milieux oecuméniques et de l'Église en Inde.

Il a de plus vécu une aventure spirituelle hors du commun, certes, mais tout aussi dramatique en essayant de concilier au plan de l'expérience ce qui est inconciliable au palier notionnel et conceptuel : *advaita* et christianisme. Son originalité émergera par son approche intérieure dans sa méthode de dialogue et son message quant à la nécessité de l'inculturation. En effet, il peut être considéré comme un pionnier et un propagateur de l'inculturation de par ses articles et ses écrits et sa contribution à la création d'une liturgie chrétienne indienne après Vatican II¹¹.

En somme, pour notre auteur, l'héritage spirituel de l'Inde appartient au Christ et ses trésors religieux sont destinés à enrichir l'Église. Si l'*advaita* constitue un problème

¹⁰ Voir *Swāmī Abhishiktānanda : the Man and His Teachings*. Edited by VANDANA, Delhi, I.S.P.C.K., 1986, p. 69-70 : « Swāmī Abhishiktānanda was one of the few, perhaps the only Christian interpreter of Hinduism who is accepted as authentic within the particular sector of Hindu orthodoxy represented by the world of swāmīs and sannyāsīs [...], we must admit that to be recognized by this group as expressing the best of their own tradition and giving it a new formulation, surely not influenced by the Swāmī's own Christian background, is of no small significance ». Voir la partie 8 de notre chapitre 1.

¹¹ Voir GOZIER, *Le père Henri Le Saux*, p. 115-122.

conceptuel, il ne l'est pas expérimentalement pour notre auteur. Il sera de plus prophète du dialogue, par ses contacts et son insertion en milieux hindous, étant conscient de l'enjeu du troisième millénaire pour le christianisme constitué par le défi de la mobilité des cultures et le choc du pluralisme religieux. D'où l'importance de la greffe de l'incarnation humaine du Christ dans les cultures et l'intégration par l'Église des valeurs culturelles et religieuses non chrétiennes dont la spiritualité des *Upanishad* !

Si l'expérience spirituelle intense d'Henri Le Saux a ouvert de nouvelles voies à l'Église, nous ne pouvons passer sous silence certains dangers de cette approche et démarche spirituelles : possibilité de glissement vers le syncrétisme, unification sinon confusion des plans, relativisation des structures et réalités d'Église, sauf l'Eucharistie cependant, excès et absence de nuances dans l'exposition de ses idées et enseignements¹². L'expérience de H. Le Saux soulève, de plus, une interrogation d'importance quant au problème de l'articulation entre l'expérience mystique et le langage en tant que son expression.

Comment interpréter cette dernière tout en sachant qu'il n'y a pas de solution de continuité entre expérience et mots utilisés pour la traduire ? Est-ce possible de parvenir

¹² Il nous faut cependant noter que dans LE SAUX, *Initiation*, p. 193-194, l'auteur récuse un « syncrétisme trop facile qui cherche à réduire les religions à leur plus petit commun dénominateur en en extrayant ce qu'on appelle leur « essence » commune sous forme de quelques vérités universelles, pour ensuite, sous le couvert de rapprochements hâtifs et superficiels, affirmer que leurs éléments fondamentaux et leurs croyances essentielles sont identiques ».

à l'expérience au niveau même de son jaillissement par l'intermédiaire du langage ? Notre auteur n'opte-t-il pas pour une position quelque peu contradictoire quand il affirme l'inadéquation des mots à traduire la réalité quand on sait qu'il en a beaucoup fait usage à travers ses très nombreux écrits et lettres ?

En effet, chez lui, l'expression est dans la ligne même de son expérience. Elle se donne comme la résultante de celle-ci, le débordement et le prolongement de l'expérience de l'ineffable qui est, au fait, intraduisible en soi. Notre auteur tentera ainsi paradoxalement d'exprimer l'indicible qui normalement doit conduire au silence de la contemplation. En somme, chercher à traduire l'inexprimable est une contradiction en acte. Le mystique parle, en somme, sous formes apophasique et poétique pour pointer vers une réalité si monumentale et bien au-delà de tout signe, de tout concept, de toute formule et de toute prétention de la parole à vouloir la cerner.

En réalité, le mystique parle pour nier la toute-puissance du langage, son insuffisance, son achoppement et son échec. Il sait que le langage ne peut tout dire et tout décrire et que l'expérience mystique relève aussi du domaine du non-dit et de l'apophasisme. L'expérience de Dieu n'est-elle pas issue du silence du Mystère et ne mène-t-elle pas au silence de l'adoration de la Présence ? Ce que veut faire comprendre H. Le Saux, c'est que « l'expérience du Soi est au-delà de toute possibilité de verbalisation

comme d'expérimentation. C'est une expérience de totalité qui atteint le fond de l'être; [...]
qui jaillit du fond même de l'être »¹³. Ainsi,

chez H. Le Saux, le « Je suis » divin investit mystérieusement tout ce qui est « création » sans être réellement altérité, jusqu'à ce que l'« éveil » à ce « Je suis », dont le Christ peut être considéré comme le paradigme, ramène tout à Dieu. Les paroles humaines les plus vraies ont valeur propédeutique ou initiatique. Leur contenu importe moins que leur valeur paradigmatique; aussi bien, dans la mesure où elle stabiliserait spéculativement une « distance » entre Dieu et l'homme, l'analogie serait un obstacle sur le chemin d'unité avec Dieu que parcourt l'homme. C'est bien pourquoi elle ne saurait avoir lieu.¹⁴

Une telle approche soulève une interrogation de taille pour le christianisme : la question de la distinction entre la réalité divine en tant que Trinité et l'horizon historique du monde. Ceci étant écrit, nous ne sommes, toutefois, pas autorisés à questionner de façon négative la vérité et l'authenticité d'une telle expérience vécue dans la liberté de l'Esprit !

Dans ce sens, H. Le Saux nous ouvre la voie à de nouvelles perspectives de recherche pour, premièrement, une spiritualité de l'éveil; deuxièmement, une théologie du dépassement, de l'inachèvement et du paradoxe, axée sur l'expérience personnelle; troisièmement, une réflexion sérieuse sur la place de l'Esprit « au centre de sa

¹³ SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Gñānānanda : un maître spirituel du pays tamoul*, Sisteron, Présence, 1970, p. 20.

¹⁴ Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986, p. 307.

recherche »¹⁵, et ce, en vue d'une théologie qui fasse droit aux autres spiritualités en tant que dons de Dieu à l'humanité; et, quatrièmement, une éthique de la Présence.

Notre auteur pose, en effet, les bases pour une spiritualité de l'éveil et de la « demeure » en la Présence de Dieu à partir des spiritualités chrétienne et hindoue, basée sur le renoncement et le dialogue intérieur entre la pensée upanishadique et son homologue chrétien. Une telle spiritualité s'articule entre l'éveil de Dieu en l'humain (éveil au Soi divin en soi) et celui de la créature au Créateur. Elle peut être qualifiée de spiritualité

de la manence (du verbe latin *manere* : rester, demeurer dans : « Demeurez en moi » (Jn 15, 4)). Il s'agit de la fission d'une individualité qui devient possibilité de l'expression de Dieu. Il ne s'agit pas d'un désir de Dieu, d'une soif de l'Absolu, mais de laisser Dieu s'éveiller dans le fond de l'âme. L'expérience mystique est dépossession toujours reprise de soi, mais pour laisser apparaître le Soi (Dieu).¹⁶

Dans le cas de notre auteur, nous sommes aussi en présence d'une spiritualité dialogale axée sur l'intériorisation du vécu des rencontres avec l'hindouisme approché dans une perspective de foi. Elle est aussi teintée d'un authentique désir d'apprendre à découvrir le cœur et le génie de la tradition religieuse de l'Inde à travers la piété populaire et son versant monastique et mystique du *samnyāsa*. Cette expérience spirituelle permet

¹⁵ Odette BAUMER-DESPEIGNE, « Cheminement spirituel d'Henri Le Saux. Textes inédits », dans *La vie spirituelle*, tome 144/691 (sept.-oct. 1990), p. 535.

¹⁶ GOZIER, *Le père Henri Le Saux*, p. 141.

ainsi la découverte en soi-même du Mystère de la Présence de l'altérité : celle de l'Autre et des autres¹⁷. Cette démarche de découvertes des manifestations de l'Esprit ne relève-t-elle pas de cette attitude de docilité et d'accueil du don de Dieu si essentiel dans tout cheminement spirituel ?

Une telle spiritualité trouve ses racines dans l'expérience personnelle de Dieu parce qu'elle ne peut émerger que d'un contact intime avec le Mystère de la Présence au plus profond de l'être humain comme au coeur des traditions spirituelles biblique et védantine. D'où l'importance de la fréquentation des Écritures sacrées et de leur intériorisation par la méditation, sous la direction d'un guide spirituel (*guru*) avant de s'aventurer sur le palier de la contemplation et le terrain de la rencontre avec une autre religion et son mystère avec lequel on peut se découvrir en harmonie. Cette spiritualité est enfin fondamentalement enracinée dans la réalité d'un « Au-delà », qui est tout aussi au-dedans, paradoxe de toute réalité spirituelle.

Cette approche spirituelle, basée sur l'expérience personnelle, ouvre la voie à une nouvelle manière de comprendre et de faire la théologie. En effet, théologiser, selon P. Evdokimov, va ainsi vouloir dire : « traduire en termes théologiques la communion avec Dieu, [en tant que] *voie expérimentale de l'union avec Dieu*. [Car] il n'y a pas d'autre

¹⁷ Voir COUTURE, « Altérité et religions », p. 36-43.

moyen de connaître Dieu que de vivre en lui »¹⁸. Dans ce sens, on peut parler de notre auteur comme étant un théologien qui parle de son expérience personnelle du divin.

Ainsi en est-il de sa théologie des religions. À notre avis, il est passé du modèle d'une théologie où l'hindouisme est perçu comme une « pierre d'attente » de la foi chrétienne vers celui du pluralisme religieux. Ainsi, selon le premier point de vue, l'expérience upanishadique semble se prolonger dans le christianisme qui est ainsi compris en tant qu'accomplissement de l'*advaita*. En somme, pour notre auteur, Jésus-Christ, de par sa communion particulière avec le Père dans la non-dualité (*advaita*) de l'Esprit, accomplit l'intuition des *rishi* (sages) upanishadiques¹⁹. Par là même, le Christ se donne comme la solution de l'antinomie entre unité - identification et communion - distinction. Et nous avons ici la première version de l'inclusivisme en théologie des religions.

De là, il a adopté la voie de la théologie de la Présence cachée du Christ dans les autres religions qui constitue, par ailleurs, le deuxième versant de l'inclusivisme. En effet,

¹⁸ Voir Paul EVDOKIMOV, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, p. 19-20.

¹⁹ Voir Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 151-177 et *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Centurion, 1991, p. 115-129.

la « théorie de l'accomplissement » reconnaît dans certaines doctrines hindoues la présence de « pierres d'attente » du mystère chrétien. La doctrine du *saccidānanda* de *Brahman* en est un exemple. D'après cette théorie, le concept de *saccidānanda* - parmi d'autres doctrines hindoues - témoigne de l'universelle recherche humaine du divin, que le message chrétien mène à son accomplissement. [...] En revanche, la « théorie de la présence du mystère du Christ » peut reconnaître dans le concept du *saccidānanda* hindou plus qu'une attente humaine du divin; elle reconnaît, dans « l'expérience spirituelle » de la mystique hindoue, des traces d'une automanifestation divine et, par conséquent, d'une présence agissante, cachée, du mystère de Dieu et du Christ.²⁰

Dans son cheminement paradoxal, l'auteur, au niveau de sa recherche et de sa réflexion personnelle, et non pas au plan de son enseignement théologique exposé dans les textes publiés de son vivant et destinés aux chrétiens d'Occident, a quand même évolué en adoptant l'approche du pluralisme religieux en tant que diversité des voies vers Dieu. Il considérerait qu'aux yeux des autrement-croyants une « telle présentation christique de l'histoire religieuse humaine, [l'inclusivisme,] ne peut que faire l'effet d'un odieux accaparement de la part des chrétiens »²¹. D'où aussi son effort pour repenser le Mystère de Jésus-Christ²².

Mais nous croyons, cependant, que sa position théologique se situe au palier du dépassement dans le Mystère de la Présence qui « ne peut se faire qu'existentiellement, [...] dans une percée vertigineuse jusqu'au coeur même de l'expérience religieuse [qui

²⁰ DUPUIS, *Vers une théologie*, p. 417.

²¹ Henri LE SAUX - SWĀMĪ ABHISHIKTĀNANDA, *Intériorité et révélation : essais théologiques*, Sisteron, Éditions Présence, 1982, p. 201. Voir aussi p. 177-207.

²² Voir *Christ et Vedānta : l'expérience d'Henry [sic] Le Saux en Inde*, dans *Question de*, 85, Paris, A. Michel, 1991, p. 63-82.

se situe dans] un « au-delà », et c'est exactement cet « au-delà » ineffable qui est notre but »²³. Aussi, à la suite d'A. Couture, nous pouvons dire que la théologie des religions de H. Le Saux se caractérise par une conception exigeante du respect de l'originalité et de la différence des religions dans leur altérité. Elle peut être ainsi définie comme une théologie du dépassement, du paradoxe et de l'inachèvement. Elle est, de fait, fondée sur le « paradigme d'une expérience pure [qui] ne peut que fixer un horizon impossible à proprement parler à atteindre [...], qui prend le risque de faire confiance à la capacité de dépassement que recèlent les religions des autres, [et ainsi] ne peut que rester inachevée. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle Le Saux se plaît au paradoxe »²⁴.

De fait, notre auteur effectue son cheminement « révolutionnaire » de chrétien vivant de l'expérience upanishadique de non-dualité (*advaita*) dans la liberté de l'Esprit. Par là même, nous croyons qu'il ouvre une perspective pour une théologie faisant droit aux autres religions et axée sur l'Esprit. Une telle théologie permettrait ainsi l'ouverture de l'horizon en vue de l'émergence d'un « christianisme pentecostal », en tant qu'« explosion de l'Esprit », qui « inaugure l'au-delà des religions »²⁵.

²³ LE SAUX, *Initiation*, p. 195.

²⁴ COUTURE, « Altérité et religions », p. 52. Voir aussi p. 47-51.

²⁵ Voir Jean MOUTTAPA, *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 173-174.

La mission de ce christianisme d'avenir doit d'abord s'orienter vers la conversion du coeur et la communication de l'Esprit qui est « cette force d'intégration qui nous mène du Christ historique - Jésus plus l'Église - au Christ ontologique présent à la source de la conscience personnelle, dernier stade avant de s'abîmer en le Père »²⁶. Nous pensons qu'il laisse ici la voie ouverte à d'autres pour mener à bien une recherche bénéfique pour la mission de l'Église de l'an 2000.

Nous sommes d'avis, par ailleurs, qu'une spiritualité d'éveil au Mystère de la Présence en soi peut aussi donner lieu à une éthique de la Présence. Une telle éthique peut trouver sa base dans une approche de l'autre en tant que « autre moi-même ». Comme tel, l'autre peut aussi être perçu comme réceptacle du Mystère de l'Être et de l'Amour parce que « *imago Dei* » en « Jésus [ainsi] perçu existentiellement dans l'appel de l'autre au plus profond de mon être; que cet autre soit le mystère dernier de mon propre mystère qui m'attire au désert, ou le frère qui du dehors m'appelle à Dieu en soi »²⁷. Une telle direction de vie sera ainsi appel au respect, à la communication et au dialogue pour le service du bien commun et l'édification de la solidarité en vue de la construction d'un monde meilleur de justice, de paix, de liberté et de progrès.

²⁶ BAUMER-DESPEIGNE, « Cheminement spirituel », p. 532. Voir aussi p. 535 : « l'Esprit est le Soi de Dieu son *ātman*, oui, il est sa *shakti* [puissance divine et énergie créatrice], oui ! et aussi il ne l'est pas. [...] Rien ne se peut dire du Père transcendant à tout, rien non plus de l'Esprit, immanent à tout » et p. 538 : « Le christianisme c'est une explosion de l'Esprit ».

²⁷ LE SAUX, *Journal*, p. 323. Voir aussi p. 373, 419 et 468 et *Intériorité*, p. 288-290.

En effet, si l'être humain doit certes être présence de compassion et d'humanisation à ses semblables, ne doit-t-il pas être davantage ancré, par le biais de l'intériorisation et de la contemplation, dans son Mystère foncier : LA PRÉSENCE²⁸ ?

²⁸ Voir BAUMER-DESPEIGNE, « Cheminement spirituel », p. 538, où l'auteur cite H. Le Saux : « Plus que jamais je désire solitude et silence. Ce qu'il y a de bon dans mes livres sort justement de ce silence [...]. Le salut est dans le simple approfondissement du sens de la Présence intime de Dieu. Cela je le sais [à partir de son expérience de la Présence et de la vérité de l'*Upanishad* - voir p. 537], et je brûle de le faire savoir, de communiquer cette brûlure intérieure, une présence incoercible, brûlante et transformante. Et cette communication se fait directement d'esprit à esprit, dans le silence de l'Esprit ».

BIBLIOGRAPHIE

1. Écrits de Henri Le Saux

A. Livres de Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda

1. *An Indian Benedictine Āshram* (en collaboration avec Jules MONCHANIN), Shāntivanam, Tannirpalli, 1951. Reprinted : *A Benedictine Āshram*, Douglas, I.O.M., Times Press, 1964, 1984. Révision du n. 4 par l'auteur. Réimprimé avec Appendices, 1984, 1990.
2. *Ermîtes du Saccidānanda : un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde* (en collaboration avec Jules MONCHANIN), Tournai, Casterman, 1956.
Eremitas do Saccidānanda, Belo Horizonte, Brazil, Itatiaia, 1959.
Die Eremiten von Saccidānanda, Salzburg, O. Müller Vg, 1962.
3. *Guhāntara : au sein du fond* (écrit en 1953-54 : des extraits publiés jusqu'ici, l'Introduction dans *Contacts*, voir B. 1963 (a); partie du chapitre 3, voir A. 16; partie des chapitres 4 à 7, voir A. 17).
4. *Swāmī Parama Arūbi Ānandam : Fr. J. Monchanin 1895-1957*. Un mémorial publié par Saccidānanda Āshram, Tannirpalli, 1959. (Version élargie de B. 1958(a), avec " A Garland of Memories " et écrits choisis).
Swāmī Parama Arūbi Ānandam : (Mémoire seulement en Tamoul), 1959.
Benedyktynski Asram, Krakow, Znak, 1986. Mémoire et écrits choisis.
5. *Sagesse hindoue mystique chrétienne : du Védanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965. Réédition : *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Centurion, 1991.
Indische Weisheit - Christliche Mystik, Luzern, Rex-Verlag, 1968.

Saccidānanda : a Christian Approach to Advaitic Experience, Delhi, I.S.P.C.K., 1974.
(Author's revision of the original). Reprinted with additions, 1984, 1990.
Tradizione indu, mistero trinitario, Bologna, E.M.I., 1988.

6. ***La rencontre de l'hindouisme et du christianisme***, Paris, Le Seuil, 1966.
Hindu-Christian Meeting Point - Within the Cave of the Heart, Bombay 1969.
Reprinted with author's revisions, Delhi, I.S.P.C.K., 1976, 1984.
7. ***Une messe aux sources du Gange***, Paris, Le Seuil, 1967.
The Mountain of the Lord : Pilgrimage to Gangotri, Bangalore, C.I.S.R.S., 1966;
reprinted, Madras, C.L.S., 1967. Reprinted in ***Guru and Disciple***, London, S.P.C.K.,
1974. New edition, printed separately, Delhi, I.S.P.C.K., 1990.
Una messa alle sorgenti del Ganga, Brescia, Morcelliana, 1968.
8. ***Prayer***, Delhi, I.S.P.C.K., 1967. Reprinted, 1969; revised edition, 1972; reprinted
1975, 1979. Reprinted, London, S.P.C.K., 1972 and 1975. Reprinted, Philadelphia,
Westminster Press, 1973.
Den Heliga Narvaron, Delago, Sweden, Asak, 1986.
Inclus dans ***Benedyktynski Asram***, Krakow, Znak, 1986. Voir aussi A. 12.
9. ***The Church in India : an Essay in Christian Self-criticism***, Madras, C.L.S., 1969.
Reprinted, 1971.
10. ***Towards the Renewal of the Indian Church***, Bangalore, Dharmaram College, 1970.
Reprinted 1971.
11. ***Gñānānanda : un maître spirituel du pays tamoul***, Chambéry, Présence, 1970.
A Sage from the East : Śrī Gñānānanda in Guru and Disciple, London, S.P.C.K.,
1974.
***Guru and Disciple : an Encounter with Śrī Gñānānanda, a Contemporary Spiritual
Master***, (revised edition), Delhi, I.S.P.C.K., 1990.

Das Feuer der Weisheit, Munich, O.W. Barth, 1979.

12. *Éveil à soi, éveil à Dieu : essai sur la prière*, Paris, Centurion, 1971; réédité, Paris, Le Seuil, 1984, et O.E.I.L., 1986. (Révision, par l'auteur, de A. 8 avec l'addition « Le chrétien en vérité »).
Prayer, (new edition, translated from *Éveil*), Delhi, I.S.P.C.K., 1989.
In Spirit and Truth (Translation of « Le chrétien en vérité », as revised by the author, 1972), Delhi, I.S.P.C.K., 1989.
Preghiera e presenza, Assisi, Cittadella, 1973.
Sat-chit-ānanda : aproximació a la pregària cristiana desde l'India, Barcelona Claret, 1976. (en Catalan).
Die Gegenwart Gottes Erfahren, Mainz, Matthias-Grünwald-Vg, 1980.
Uyir Punal (tamil), Dingigul, Vaigiri Pathiopagam, 1994.

13. *The Further Shore* (containing " Sannyāsa " and " The Upanishads - an Introduction "), Delhi, I.S.P.C.K., 1975. Reprinted with addition of " The Upanishads and Advaitic Experience " and poems, 1984. Voir aussi A. 16.

14. *Souvenirs d'Arunāchala : récit d'un ermite chrétien en terre hindoue*, Paris, Épi SA, 1978.
The Secret of Arunāchala, Delhi, I.S.P.C.K., 1979. Reprinted 1988.
Lettere e scritti : esperienza indu e esperienza cristiana, pro manuscripto, Bologna, Fraternité Ch. de Foucauld, 1976. (Ne contient pas le ch. 6).
Das Geheimnis des Heiligen Berges : als Christlicher Mönch unter den Weisen Indiens, Freiburg, Herder, 1989.

15. *Les yeux de lumière : écrits spirituels*, présentés par André GOZIER et Joseph LEMARIÉ, Paris, Centurion, 1979. (Contient 7 articles, indiqués à la section B, avec correspondance et extraits du *Journal*, A. 18). Édition révisée et élargie : Choix de textes présentés par André GOZIER et Joseph LEMARIÉ et suivis de « SWĀMĪJĪ, L'AMI », par C. Murray ROGERS, Paris, O.E.I.L., 1989.
The Eyes of Light, Denville, N.J., Dimension Books, 1983.
La contemplazione cristiana in India, Bologna, E.M.I., 1985.

16. *Initiation à la spiritualité des Upanishads : « Vers l'autre rive »*, Sisteron, Présence, 1979. (Une extension de A. 13 avec des essais supplémentaires et une partie de A. 3).
Der Weg zum Anderen Ufer, Cologne, E. Diederichs Vg, 1980. (Manquent le chap. 4 : "Sannyāsa", et l'essai " Die kontemplative Botschaft Indiens "), imprimés dans *Una Sancta* 1/1981.
L'altra riba (en 2 volumes) : I - Sannyāsa; II - Els Upanixads : una introducció; Els Upanixads i l'experiència advaitica, Barcelona, Claret, 1980 (en Catalan).

17. *Intériorité et révélation : essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982. (La première partie contient des essais de A. 3 et " Esseulement "; la deuxième partie, des essais et notes de 1961-1972).

18. *La montée du fond du coeur : le journal intime du moine chrétien - sannyāsī hindou 1948-1973*. Introduction et notes de R. PANIKKAR, Paris, O.E.I.L., 1986.

19. *Swāmī Abhishiktānanda. His Life Told Through His Letters*, presented by James STUART, Delhi, I.S.P.C.K., 1989.

20. *Père Henri Le Saux - Svāmī Abhishiktānanda : Écrits*, choisis et présentés par Marie-Madeleine DAVY, (coll. *Spiritualités vivantes*), Paris, Albin Michel, 1991.

21. *Lettres d'un sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié*. Présentation et annotation par Joseph LEMARIÉ et Françoise JACQUIN, Paris, Cerf, 1999.

22. *Le bénédictin et le grand éveil. La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swāmī Abhishiktānanda) 1910-1973, à travers ses lettres*, Paris, Maisonneuve, 1999, par James STUART..

B. Articles de Henri Le Saux

- 1952-1955 Voir chapitre 4, note 60, pour quatre extraits de A. 1 et A. 2, publiés en *Église vivante* et *Bulletin du Cercle St Jean Baptiste* sous le nom de J. MONCHANIN, quoiqu'écrits par ABHISHIKTĀNANDA.
- 1956 (a) « Le monachisme chrétien aux Indes », dans *La vie spirituelle*, (Supplément), 38, p. 283-316.
- (b) « L'hindouisme est-il toujours vivant ? », dans *La vie intellectuelle*, p. 1-40.
- 1957 (a) « L'hindouisme est-il toujours vivant ? », dans *Vitalité actuelle des religions non-chrétiennes*, Paris, Cerf, 1957, p. 13-53.
- 1958 (a) « Le père Monchanin », dans *La vie spirituelle*, 98, p. 71-95.
- (b) « Christian Sannyāsīs », dans *Clergy Monthly Supplement*, IV/3, p. 106-113.
- 1960 (a) Contribution à *Kā rāvelane : volume commémoratif du sixantième anniversaire de naissance*, 23 août, 1900-1960, p. 12-21.
- 1963 (a) « Pour une intégration chrétienne de la tradition mystique de l'Inde » par 'Macaire l'Indien', dans *Contacts* XVI/1, p. 41-51. (Extrait de A. 3).
- 1964 (a) « Rencontre avec l'hindouisme : 1. Des chrétiens méditent les Oupani-chads », dans *Informations catholiques internationales*, 221-222, p. 11-17.
« Christians Meditate upon the *Upanishads* », dans *Examiner*, Bombay, (March, 5, 12, 19, 1966).

- 1965 (a) « L'Inde et le Carmel », dans *Carmel*, (Tarascon), I, p. 9-23; II, 109-124; suivi de « Quelques témoignages de l'avent hindou », I, 24-30 and II, p. 125-136 (1965). Réédités sans appendice dans A. 15.
- 1966 (a) « Pèlerinage aux sources du Gange », dans *Lumière et vie*, (Lyon), 79, p. 93-115. (Extrait de A.7).
- (b) « Le prêtre que l'Inde attend, que le monde attend », dans *Carmel*, IV (1966), p. 270-284. Réédité dans A. 15.
- 1967 (a) « La diaconie de l'ermite », dans *Lettre de Ligugé*, 121, p. 20-25.
- (b) « The Way of Dialogue », dans *Inter-religious Dialogue*, édité par H. JAI SINGH, Bangalore, C.I.S.R.S., 1967, p. 78-103.
- (c) « A Letter from India », (avec C.M. ROGERS), dans *One in Christ*, Vol. 3 (1967), p. 195-199.
« Lettera aperta ai Cristiani d'Occidente che sperano di venire in India », dans *Missione cattolica*, Milan, (1967).
- (d) « Baptism, Faith and Conversion », dans *Indian Journal of Theology*, 16/3, p. 189-203.
- 1968 (a) « Contemplative Life in India », par ' S.V. Swāmī ', dans *Examiner*, (Jan. 13 and 20, 1968). Aussi publié dans *New Leader*, (Feb. 4, 11 and 18, 1968).
- (b) « A Study of Hindu Symbolism », dans *Word and Worship*, (Bangalore), I/8 (Mar. 1968), p. 298-300 et 305-307; II/2 (Aug. 1968), p. 77-79.
- (c) « The Church in India - a Self-examination », dans *Religion and Society*, (Bangalore), XV/3, p. 5-19. (A draft for A. 9).

- 1969 (a) « An Approach to Hindu Spirituality », dans *Cergy Review*, (London), LIV/3, p. 163-174.
- (b) « Monasticism and the Seminar », dans *Examiner*, (Aug. 16 and 23, 1969).
- (c) « Theological Commission Needed for Indianization of the Church », dans *Catholic News Service of India*, (Aug. 30, 1969).
- 1970 (a) « Femmes ermites hindoues », dans *Vie thérésienne*, Lisieux, 10/37, p. 14-18.
- (b) « Gandhi, témoin de la vérité », dans *Annales de Ste Thérèse de Lisieux*, 1, (1970), p. 15-17. Réédité dans A. 15.
- (c) « Yoga et prière chrétienne », dans *Revue Monchanin*, Montréal, III/4.
 « Yoga and Christian Prayer », dans *Clergy Monthly*, 35/11, p. 472-477.
 « Yoga und Christliches Gebet », dans *Meditation*, Säckingen, Allemagne de l'Ouest, 4 (1975).
- (d) « Un ermite de l'Inde, Harilal », dans *Revue Monchanin*, III/5, p. 2-14.
- (e) « OM ! » - « Shivendranath », recueilli par ABHISHIKTĀNANDA, dans *Parole et Mission*, Paris, 50, p. 266-273.
- (f) « Professional Men or Spiritual ? », dans *Catholic News Service of India*, (July 28, 1970).
- (g) « There Are No Part-time Priests », dans *Catholic News Service of India*, (Aug. 1970).
- (h) « Dialogue Postponed » par C.M. ROGERS et ' Sivendra Prakash ', dans *Asia Focus*, (Bangkok), 5/3, p. 210-222.
- (i) « Communication in the Spirit », dans *Religion and Society*, XVII/3, p. 33-39.

- 1971 (a) « Femmes ermites en Inde », dans *Amis du Bec-Hellouin*, 32-33, (1970-71), p. 32-38.
- (b) « La oración del silencio », *Liturgia*, (Burgos), 253, p. 126-136.
« L'apport de l'Inde à la prière chrétienne », édité dans A. 15.
- (c) « The Church in Uttarkhand », dans *Examiner*, (July 31, 1971).
- 1972 (a) « Enfance spirituelle et oupanichad », dans *Annales de Ste Thérèse de Lisieux*, 1, (1972), p. 19-20. Réédité dans A. 15.
- (b) « Pèlerinages himalayens », dans *Annales de Ste Thérèse de Lisieux*, 4, (1972), p. 20-22.
- 1973 (a) « Theology of Presence as a Form of Evangelization in the Context of Non-Christian Religions », dans *Service and Salvation*, édité par Joseph PATHRAPANKAL, Bangalore, Theological Publications, India, 1973, p. 407-417.
« La théologie de la présence comme une forme d'évangélisation dans le contexte des religions non chrétiennes », édité dans A. 15.
- (b) « Hindu Scriptures and Worship », dans *Word and Worship*, VI/6-7, p. 187-195 et p. 243-253.
- (c) « Sannyāsa », parution en une série de 7 numéros, dans *The Divine Life*, Sivānanda Āshram, Rishikesh, (Sept. 1973 - Mar. 1974). Réédité dans A. 13.
(Chapitre 1 seulement), « L'idéal du sannyāsa », dans *Revue Monchanin*, VI/1, (Jan. - Feb. 1973); « The Ideal of Sannyāsa », dans *Reflection*, C.R.S. Centre, Rāgpur, 1973.
- 1974 (a) Foreword to J. Borst, MHM, *A Method of Contemplative Prayer*, Bangalore, Asian Trading Centre, 1973/4 (?), p. 1-3.

- (b) « *The Upanishads and the Advaitic Experience* », dans *Clergy Monthly*, 38/11, p. 474-486. Réimprimé dans A. 13 et version française dans A.16.
- (c) « L'expérience de Dieu dans les religions d'Extrême-Orient », dans *Actes du Congrès de Bangalore*, Vanves, A.I.M., 1973, p. 49-59. Réédité dans A. 15.
 « Experience of God in Eastern Religions », dans *Cistercian Studies*, IX/2 et 3, p. 148-157.
 « L'esperienza di Dio nelle religioni dell'Estremo Oriente », dans *Quaderni del Centro Interreligioso Henri Le Saux*, 1 (1980), p. 93-108.
- 1975 (a) *Abhishiktānanda on Aikiya Alayam*, Madras, Aikiya Alayam, 1975.
- (b) « Yoga und Chrisliches Gebet », dans *Meditation*, Säckingén, Germany, 4 (1975).
- 1981 (a) « Die kontemplative Botschaft Indiens », dans *Una Sancta*, 1 (1981), traduit de « Le message contemplatif de l'Inde », imprimé dans A. 16.
- (b) « The Depth-Dimension of Religious Dialogue », dans *Vidyajyoti*, 45/5, p. 202-221.

C. Textes non publiés de Henri Le Saux

- 1954 *Guhāja : vers l'unité sans mode*. 8 essais. TS [transcription], p. 1-143.
- 1956 « Z », série de notes, retravaillant des idées et thèmes du Journal. « Sad - bodhi ». Notes d'une retraite, datées de novembre. MS [manuscrit], p. 1-40.
- 1958 « Divagations d'un gnostique hindou sur la fête de l'Épiphanie », daté du 2.2.58. MS, p. 1-44.

- 1961 « L'Inde et l'église », daté mars 1961. TS, 1-28.
 « Présence de Dieu et présence à Dieu », daté du 25 oct. 1961. TS, p. 1-36.
 (Publié en partie dans A. 17).
- 1963 « Bible Study » - « *Upanishad Study* ». Notes préparées pour le groupe Cuttat pour fév. 1963.
- 1964 « Le secrétariat pour les religions et le kairos présent de l'église ». Deux ébauches, la première datée du 16.5.64. TS, p. 1-4 et TS, p. 1-11.
 Notes sur « Memorandum of Dr J.A. Cuttat on the Proposed Secretariat for Non-Christians ». TS, p. 1-12.
 « Annexe à la note au Cardinal (après nouvelles réflexions sur l'article de Mgr Blomjous) ». TS, 1p.
 « Le psautier est-il une prière chrétienne ? », écrit à Gangotri en juin, et offert à *Concilium*. TS, p. 1-12.
- 1964 (?) « Présence » (« Dieu est dans mes églises ... »), écrit au dos du manuscrit (MS) de « L'expérience du *Saccidānanda* ». TS, p. 1-5.
- 1968 « Post-face. Review of *Rencontre* by ' Swāmī Sajjanānanda ' ». TS, p. 1-3. Ses réflexions sur A. 6, offert à *Religion and Society*.
 Sermon pour la réunion, à Cancale, de sa classe au Séminaire, daté du 17.5.68. MS, p. 1-10.
 « The Essentials of Christian Witness », daté du 27.10.68. MS, p. 1-10.
 « Dialogue and Theologia Negativa », écrit pour la consultation à Bandra tenue en janvier 1969. TS, p. 1-2.
- 1969 (?) « Preparation of Seminarians for Ecumenical and Inter-religious Dialogue », un sermon à St-Paul's Seminary, Allahabad. TS, p. 1-3.

- 1970 « The Call of the Lord », écrit le 17.7.70 pour *Catholic News Service of India*, sur Swāmi Niranjanand. TS, p. 1-3.
 « The Liturgy of Jyotiniketan », écrit pour C.L.S., Madras. TS, p. 1-27.
 « The Church a Community of Prayer », écrit le 14.9.70 pour *Catholic News Service of India*. TS, p. 1-3.
- 1971 « Foi, sens d'au-delà », daté du 27.6.71. TS, p. 1-10
 « Le problème Védanto-chrétien », daté du 4.7.71. TS, p. 1-6.
 « Le christianisme », daté du 4.7.71. TS, p. 11-12.
 « Présence - Christ - Eucharistie », daté du 8.7.71. TS, p. 1-3.
 « Guru (ou Psychothérapeute) », daté du 9.7.71. TS, p. 1-3.
 « An Āshram Seminary », écrit le 15.7.71. TS, p. 1-12
- 1972 « Réflexions sur le programme du congrès monastique - Asia 1973 », écrit le 2.12.72. TS, p. 1-4.
- 1973 « Jésus experienced a relation with God ... » (pas de titre), daté du 3.2.73. TS, 9 pages.

D. Textes de Henri Le Saux de date incertaine

- 1957/8 (?) Manuscrit avec 2 sections : I. « Raison d'être de l'institution de sannyāsis chrétiens »; II. « Conditions d'institution du sannyāsa chrétien ». TS, p. 1-9.
- Pre-1968 « L'Un, la non-dualité et la Trinité »; un essai envoyé à Dom P. Miquel. TS, p. 1-14.

- C. 1970 « A Mass in Indian Tradition » contenant « Preliminary Notes » et suggestions pour « The Preparation, the Liturgy of the Word, and the Liturgy of the Sacrament ». TS, p. 1-10.

Textes en Sanskrit pour la liturgie : « Mass in Indian Tradition », « A Sanskrit Eucharist », « Sanskrit Mantras for Eucharist ».

2. Études sur Henri Le Saux

ABHISHIKTĀNANDA SOCIETY, articles dans *Occasional Bulletin*.

CONIO, Caterina, *Abhishiktānanda sulle frontiere dei l'incontro cristiano-indu*, Assisi, Cittadelle, 1994.

DAVY, Marie-Madeleine, *Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda : le passeur entre deux rives*, Paris, Le Cerf, 1981. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 1997.

de BRIEY, Philippe, « Christ et Vedānta. L'expérience d'Henry [sic] Le Saux en Inde », (thèse de maîtrise), dans *Question de*, 85 (1991), Paris, A. Michel.

GOZIER, André, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Paris, Centurion, 1989.

KALLIATH, Antony, *The Word in the Cave. The Experiential Journey of Swāmī Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*, New Delhi, Intercultural Publications, 1996.

MONCHANIN, Jules, *Lettres au Père Le Saux 1947-1957*. Texte établi, présenté et annoté par Françoise JACQUIN. Préface par Jacques GADILLE, Paris, Cerf, 1995.

VANDANA MATAJI (ed.), *Abhishiktānanda : the Man and His Message : Papers read at an Abhishiktānanda Week, December 1985, Delhi, I.S.P.C.K., 1986*

VATTAKUZHAY, Emmanuel, *Indian Christian Sannyāsa and Swāmī Abhishiktānanda*, (thèse doctorale), Bangalore, T.P.I., 1981.

3. Articles sur Henri Le Saux dans revues et livres

ACHARYA, Dom Francis, « Shāntivanam Revisited », dans *Bulletin de l'A.I.M. (English Edition, Vanves)*, 12 (1971), p. 56-62.

——, « Saccidānanda Āshram Reminiscences » and « Swāmī Abhishiktānanda : a Memorial Tribute », dans *Kurisumala : a Symposium on Āshram Life*, (1974), p. 61-62 et 71-74.

BÄUMER, Bettina, « Henri Le Saux - Abhishiktānanda », *Grosse Mystiker* (edited by G. RUHBACH, J. SUDBRACK), Munich, C.H. Beck, 1984, p. 338-354.

BAUMER-DESPEIGNE, Odette, « The Spiritual Journey of Henri Le Saux / Abhishiktānanda », dans *Cistercian Studies*, 4 (1983), p. 310-329.

——, « *Éveil, cheminement, découverte du Graal. Textes subsidiaires inédits, Journal intime d'Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda*, texte non publié d'une conférence donnée au Centre de la St. Baume, Marseille, 1987.

——, « Cheminement spirituel d'Henri Le Saux. Textes inédits », dans *La vie spirituelle*, tome 144/691 (sept.-oct. 1990), p. 531-543.

-----, « The Spiritual Way of Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda », dans *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, 48 (Oct. 1993), p. 20-25.

BAUMGARTNER, Jacob, « Der Aufstieg ins Innere : Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda », dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee), 45/1 (1989), p. 37-43.

BOYD, R.H.S., *Introduction to Indian Christian Theology*, revised edition, Madras, C.L.S., 1975, p. 287-297.

BRUTEAU, Beatrice, « In the Cave of the Heart : Silence and Realization », dans *New Blackfriars*, (July-August 1984), p. 301-319.

CENTRO INTERRELIGIOSO HENRI LE SAUX, (Milano), « Henri Le Saux, OSB. Una testimonianza ecumenica in terra indiana ». Essais dans *Quaderni* 1 (1980).

COFF, Pascaline, « Abhishiktānanda : an Interview with Odette Baumer-Despeigne », dans *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, 51 (October 1994), p. 17-24.

COMANS, Michael, « Swāmī Abhishiktānanda (Henri Le Saux) and Advaita : the Account of a Spiritual Journey », dans *Indo-British Review, A Journal of History*, XIX/1, p. 99-116.

COUTURE, André, « La montée vers le fond, ou la paradoxale identité », dans *Nouveau Dialogue*, 91 (septembre 1992), p. 7-11.

-----, « Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux », dans *Chemins de dialogue*, 2 (juin 1993), p. 27-53.

DUPRÉ, Louis, and James A. WISEMAN, (ed.), « Henri Le Saux (Abhishikt-ānanda) », dans *Light from Light : an Anthology of Christian Mysticism*, New York, Paulist, 1988, p. 415-431.

DUPUIS, Jacques, « Swāmī Abhishiktānanda ou l'expérience spirituelle d'un moine hindou-chrétien », dans *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1976, p. 89-115.

-----, « Introduction », dans Henri LE SAUX, *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, p. 11-34.

-----, « Awakening to Self-Awakening to God in the Spiritual Experience of Abhishiktānanda », dans *Self and Consciousness : Indian Interpretations*, edited by A. THOTTAKARA, Bangalore, Dharmaram Publications, 1989, p. 61-78.

-----, « Éveil à soi - Éveil à Dieu dans l'expérience spirituelle d'Henri Le Saux », dans *Nouvelle revue théologique*, 111 (nov.-déc. 1989), p. 866-878.

-----, « Swāmī Abhishiktānanda o l'esperienza spirituale di un monaco Indu-Criatiano », dans *Gesu Cristo incontro alle religioni*, Assisi, Citta della Editrice, 1989, p. 91-120.

——, « Swāmī Abhishiktānanda or the Spiritual Experience of a Hindu - Christian Monk », dans *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, New York, Orbis, 1991, p. 67-90.

FORNBERG, Tord, « The Āshram Tradition with Swāmī Abhishiktānanda », dans *The Problem of Christianity in Multi-religious Societies of Today : the Bible in a World of Many Faiths*, Lewiston, New-York, E. Mellen Press, 1995, p. 119-125.

GILLESPIE, George, « The Language of Mysticism », dans *Indian Journal of Theology*, 32/3 & 4 (1983), p. 45-62.

GISPERT-SAUCH, George, « Exploring the Further Shore », dans *Vidyajyoti*, 40 (1976), p. 502-506.

-----, « The Spirituality of Swāmī Abhishiktānanda », dans *Ignis Studies*, 10/2 (1985), p. 41-47.

-----, « Note : Swāmī Abhishiktānanda », dans *Vidyajyoti* 54 (1990), p. 300-304.

GODMAN, David, « I Am - The First Name of God » (part II), dans *The Mountain Path*, 29/3-4, p. 126-142, (surtout p. 139-142).

GRANT, Sara, « Swāmiji - the Man », dans *Clergy Monthly*, 38 (1974), p. 487-495.

——, « Time-Bomb or Tomb-Stone : Reflections on the Private Journal of Swāmī Abhishiktānanda », dans *Vidyajyoti*, 52 (1988), p.83-97.

IRUDAYARAJ, X., « Sannyāsa - Swāmī Abhishiktānanda », dans *Clergy Monthly*, 38/11 (Dec. 1974), p. 501-508.

KUTTIANIMATTATHIL, Jose, « Discussion of Abhishiktānanda's Christology in Context of Dialogue », dans *Practice and Theology of Interreligious Dialogue : The Trajectory Undertaken by the Indian Church since Vatican II*, SDB, Rome (Gregorian University), 1994, p. 31-38.

LAFONT, Ghislain, « L'expérience et le discours : les orientations de Henri Le Saux dans *Intériorité et Révélation* », dans *Dieu, le temps et l'être*, (coll. *Cogitatio Fidei*), Paris, Cerf, 1986, p. 295-307.

LEBEAU, Yvonne, « Abhishiktānanda at the Sivānanda Āshram », dans *This Monk from India*, Rishikesh, Divine Life Society, 1989, p. 130-134.

LEMARIÉ, Joseph, « Le père Henri Le Saux : Swāmī Abhishiktānanda », dans *La vie spirituelle*, 601 (mars 1974), p. 286-288.

—, « Henri Le Saux », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX, colonnes 697-698, (1976).

LOUDOT, Pierre, « A propos d'Henri Le Saux et de l'advaita », dans *Studies in Spirituality*, 7 (1997), p. 178-215.

MCKEARNEY, A.R., « Swāmī Abhishiktānanda on Prayer », dans *New Fire*, (Winter 1983), p. 479-484.

MOUTTAPA, Jean, « Intermède. Henri Le Saux (1910-1973) ou l'exploration de l'Orient intérieur », dans *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 165-174.

MUDRA, Katya, (C. CONIO), « Dolores e salvezza nell'esperienza di Henri Le Saux (Svāmy Abhishiktānanda) », dans *Quaderni*, 6, (1988), del Centro interreligioso Henri Le Saux, Milano, p. 143-153.

NAYAK, Anand, « Swāmī Abhishiktānanda (1910-1973): Comme nous, Indiens, l'avons vu - un témoignage », dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee), 45/1 (1989), p. 45-56.

PACAGNINI, Juan Carlos, « Swāmī Abhishiktānanda. Un sannyāsī cristiano », dans *Oriente/Occidente, Revista de Investigaciones Comparadas*, Universidad del Salvador, Callao, 853, Buenos-Aires, Año IX/1-2, 1990, p. 43-51.

PANIKKAR, Raimundo, « A Letter to Abhishiktānanda - on Eastern - Western Monasticism », dans *Studies in Formative Spirituality*, Pittsburgh, Duquesne University, III/3 (November 1982), p. 429-451.

——, « Préface », dans Henri LE SAUX, *La montée au fond du coeur : le Journal intime du moine chrétien - sannyāsī hindou 1948-1973*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. i-xxvii.

ROGERS, C. Murray, « Swāmījī - the Friend », dans *Religion & Society*, 23/1, (1976), p. 76-87. Réimprimé dans VANDANA (éd.), *Abhishiktānanda: the Man and His Message*. Traduction dans *Les yeux* (A.15), 1989.

ROYSTER, James E., « Abhishiktānanda : Hindu-Christian Monk », dans *Studies in Formative Spirituality*, (Pittsburg), IX/3 (1988), p. 309-328.

——, « A Dialogue in Depth : a Monastic Perspective », dans *Quarterly Review*, 9/2 (Summer 1989), p. 75-92.

SARTORI, L. « Il ruolo degli 'Spirituali' nell' incontro ecumenica », dans *Quaderni*, 2 (1980), p. 35-50.

——, « The Role of Spiritual People in Ecumenical Sharing », dans *Quaderni*, 2 (1981), p. 35-50.

STEPHENS, Robert A., « Abhishiktānanda : the Benedictine Swāmī », dans *Tjurunga : an Australasian Benedictine Review*, 31-32 (1986-7), p. 42-53 et 72-79.

STUART, James D.M., « Śrī Ramana Maharshi and Abhishiktānanda », dans *Vidyajyoti*, 44 (1980), p. 168-176.

——, « Abhishiktānanda on Inner Awakening », dans *Vidyajyoti*, 46 (1982), p. 470-484.

——, « The Spiritual Way of Henri Le Saux - Swāmī Abhishiktānanda », dans *Vidyajyoti*, 57 (1993), p. 401-413.

SULIVAN, Jean, *Le plus petit abîme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 171-260.

TEASDALE, Wayne, « Abhishiktānanda's Contemplative Theology », dans *Monastic Studies*, (Autumn 1982), p. 179-199.

——, « Abhishiktānanda's Mystical Intuition of the Trinity », dans *Cistercian Studies*, 1 (1983), p. 60-75.

THOLENS, Corneljus, « La santità secondo la spiritualità benedettina in prospettiva ecumenica », dans *Quaderni*, 5 (1985), del Centro interreligioso H. Le Saux, p. 173-185.

-----, « Monachesimo a advaita », dans *Quaderni*, 7 (1990), del Centro interreligioso H. Le Saux, p. 111-121.

UN MOINE BÉNÉDICTIN, « Ouvrir les frontières de l'esprit - Henri Le Saux : Matthieu 28, 19 », dans *Chemins d'intériorité. Un éveil à la présence*, Chambray-Lès-Tours, C.L.D., 1985, p. 120-135.

VANDANA, « A Messenger of Light », dans *Clergy Monthly*, 38 (1974), p. 496-500.

VATTAKUZHAY, Emmanuel, « Swāmī Abhishiktānanda and His Contemplative Prayer », dans *Jeevadhara*, 13 (1983), p. 375-384.

WILFRED, Felix, « Widening of the Horizons : D. Swāmī Abhishiktānanda », dans *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Madras, University of Madras, 1993, p. 53-60.

WISEMAN, James A., « " Enveloped by Mystery " : the Spiritual Journey of Henri Le Saux - Abhishiktānanda », dans *Église et théologie*, 23 (1992), p. 241-260.

YEDANAPALLI, Prasad, « Une double appartenance. Le père Le Saux », dans *Spiritus*, XXXIX/153 (déc. 1998), p. 372-378.

4. Recension des livres

- 1969 SANDEMAN, H., « Review of *Prayer*, by ABHISHIKTĀNANDA », dans *Religion and Society*, 16 (1969), p. 89-91.

- 1974 AMALADOSS, M., « Review of *Guru and Disciple*, by ABHISHIKTĀNANDA », dans *The Clergy Monthly*, 38 (1974), p. 509.

GISPERT-SAUCH, G., « Review of *Saccidānanda : A Christian Approach to Advaitic Experience*, by ABHISHIKTĀNANDA », dans *The Clergy Monthly*, 38 (1974), p. 509-510.

- 1990 CHATTERJEE, M., « Review of *Swāmī Abhishiktānanda : His Life Told Through His Letters*, by James STUART », dans *Occasional Bulletin* 13 (December, 1990), p. 5-7.

5. Thèses publiées

- 1981 VATTAKUZHAY, Emmanuel, *Indian Christian Sannyāsa and Swāmī Abhishiktānanda*, [Doctoral dissertation, Rome, Gregorian University], Bangalore, Theological Publication in India, 1981, 224 p.
- 1991 CORNILLE, Catherine, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation*. [Dissertation doctorale, Université catholique de Louvain], Louvain, Peeters Press, 1991, VI-214 p.
- 1996 KALLIATH, Antony, *Self-Awakening, an Analytico-Critical Study of the Religious Experience of Swāmī Abhishiktānanda (Dom Henri Le Saux O.S.B.) in the Context of Hindu-Christian Meeting*, [Doctoral dissertation], Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 419 p. Cette thèse a été publiée sous le titre de : *The Word in the Cave. The Experiential Journey of Swāmī Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*, New Delhi, Intercultural Publications, 1996.

6. Thèses non-publiées

1984 STEPHENS, Robert A., « Religious Experience as a Meeting-Point in Dialogue : an Evaluation of the Venture of Swāmī Abhishiktānanda », (M.A. thesis, Sydney University).

1987 SPENCE, Roger Earl, *Interiority in the Works of Abhishiktānanda and Ken Wilber*, [Doctoral dissertation, Graduate Theological Union], 246 p.

YESURATHNAM, R., « An Examination of Swāmī Abhishiktānanda's Dialogical Theology », (D.Th. Thesis, Serampore University).

7. Vidéo

1984 « Swāmī - un voyage intérieur », film par Patrice CHAGNARD. (*Le jour du Seigneur*, 121, avenue de Villiers, 75849 Paris). Disponible en anglais aussi.

8. Ouvrages cités

A.J.A., « The Doctrine of the Self in the Philosophies of Kant and Shankara », dans *Self-Knowledge*, 49/3 (Summer 1998), p. 115-126.

AMALADOSS, Michaël, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises ?*, Paris, Les éditions de l'Atelier, Les éditions ouvrières, 1997.

ARINZE, Francis, *À la rencontre des autres croyants. Le dialogue interreligieux, un engagement et un défi*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 1997.

BASSET, Jean-Claude, *Le dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1996.

BLÉE, Fabrice, " Les enjeux du dialogue intrareligieux. Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux ", dans *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques, Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie*, sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, (coll. *Héritage et Projet*, 56), Québec, Éditions Fides, 1996, p. 253-269.

BOSCH, David, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Haho, Paris, Karthala, Genève, Labor et Fides, 1995.

BOUYER, Louis, *Dictionnaire théologique*, nouvelle édition, Paris, Desclée, 1990.

CANTWELL SMITH, Wilfred, *The Faith of Other Men*, New York, Harper and Row, 1962.

Carmel, 2 (1965), p. 120, note 18.

CHENU, Bruno, « Histoire et typologie de la théologie catholique face au pluralisme religieux », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. *Institut supérieur de pastorale catéchétique*), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 17-41.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le christianisme et les religions », (document), dans *La documentation catholique*, 2157 (6 avril 1997), p. 312-332.

CONCILE OECUMÉNIQUE VATICAN II. CONSTITUTIONS. DÉCRETS. DÉCLARATIONS. Paris, Éditions du Centurion, 1967 : quatre documents : (1) *la Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »* (L.G. 16); (2) *la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes « Nostra aetate »* (N.A. 2 - 4); (3) *la Constitution dogmatique sur la Révélation divine « Dei Verbum »* (D.V. 16); et (4) *le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église « Ad Gentes divinitus »* (A.G. 3).

CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Le mystère du temple; ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris, Éditions du Cerf, 1958.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX ET DE LA CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, *Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*, (document), dans *la Documentation catholique*, 2036 (20 octobre 1991), p. 874-890.

COTTIN, J., « *L'Imago Dei : une réponse à l'enfermement de l'image* », dans *Nouvelle revue théologique*, 120 (1998), p. 404-418.

DANIÉLOU, Jean, *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*, Paris, Desclée, 1990.

DEUSSEN, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*. Authorized English Translation by A.S. GEDEN, New York, Dover Publications, 1966.

—, *The System of the Vedānta According to Bādarāyanās Brahma-Sūtras and Śāṅkara's Commentary Thereon Set Forth as a Compendium of the Dogmatics of Brāhmanism from the Standpoint of Śāṅkara*. Authorized English Translation by Charles JOHNSTON, Delhi, Oriental Publishers, 1972.

DORÉ, Joseph, « Pour une annonce dans le dialogue », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. *Institut supérieur de pastorale catéchétique*), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 145-159.

DUNNE, John S., *The Way of All the Earth; Experiments in Truth and Religion*, New York, Macmillan, 1972.

DUPUIS, Jacques, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1976.

——, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*; traduit de la version originale en anglais, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1997, par Olindo PARACHINI, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

EVDOKIMOV, Paul, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1977.

FÉDOU, Michel, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris, Cerf, 1996.

——, « Théologie des religions et pluralisme », dans *Études*, 370/6 (juin 1989), p. 821-830.

FILLIOZAT, Jean, « Advaita », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1985, vol. 1, p. 280-281.

FORNBERG, Tord, *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies of Today : the Bible in a World of Many Faiths*, Lewiston, New York, E. Mellen Press, 1995.

GEFFRÉ, Claude, « Le fondement théologique du dialogue interreligieux », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. *Institut supérieur de pastorale catéchétique*), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 83-106.

GUÉNON, René, *L'Homme et son devenir selon le Vedānta*, Paris, Éditions traditionnelles, 1978.

JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, (encyclique de 1990), dans *La documentation catholique*, 2022 (17 février 1991), p. 152-191.

KING, Ursula, « Theological Modes and Models of Inter-Religious Communication : Some Reflections on Inter-Faith Dialogue », dans *Perspectives in Philosophy, Religion, and Art. Essays in Honour of Margaret Chatterjee*, edited by R. BALASUBRAMANIAN, V.C. THOMAS, New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1993, p. 143-161.

KNITTER, Paul F., *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books - London, SCM, 1985.

KÜNG, Hans, « Vers une éthique universelle des religions du monde. Questions fondamentales d'éthique sur l'horizon du monde actuel », dans *Concilium*, 228 (1990), p. 121-139.

LACOMBE, Olivier, *L'élan spirituel de l'hindouisme*, Paris, O.E.I.L., 1986.

LOSSKY, Vladimir, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944.

« MESSAGE FINAL DE L'ASSEMBLÉE INTERRELIGIEUSE », dans *L'Osservatore Romano*. Édition hebdomadaire en langue française, Cité du Vatican, 44/2594 (2 novembre 1999), p. 1-3.

MONCHANIN, Jules, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien, écrits et inédits*, présentés par Suzanne SIAUVE, Paris, Fayard, 1974.

MOOREN, Thomas, *On the Border - The Otherness of God and the Multiplicity of the Religions. The Intercultural Dialogue from an Anthropological Perspective as an Inquiry into the Theology of Religions*, Frankfurt am Main, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1994.

MORFAUX, Louis-Marie, *Vocabulaire de philosophie et des sciences humaines*, Paris, A. Colin, 1980.

PANIKKAR, Raimundo, *Le dialogue intrareligieux*, traduit par Josette GENNAOUI, Paris, Aubier, 1985.

PAUL VI, *Ecclesiam suam*, dans *La documentation catholique*, 1431 (6 septembre 1964), colonnes 1057-1093.

-----, *Evangelii nuntiandi*, (exhortation apostolique de 1975), dans *La documentation catholique*, 1689 (4 janvier 1976), p. 1-22.

PIVOT, Maurice, « Le dialogue, de la rencontre à l'annonce », dans *Au carrefour des religions : rencontre - dialogue - annonce* (coll. Institut supérieur de pastorale

catéchétique), sous la direction de Jean-Noël BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 133-143.

QUASH, Ben, « Mysticism and Mission », dans *Vidyajyoti*, 62 (1998), p. 224-238.

« QUESTIONS ACTUELLES. LA MISSION : UN APPEL UNIVERSEL », (document hors-série), dans *La documentation catholique*, 6 (septembre 1996), p. 1-51.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, *The Principal Upanisads*, edited with Introduction, Text, Translation and Notes by RADHAKRISHNAN, London, George Allen & Unwin Ltd., 1968.

RUSSELL, Letty, *Human Liberation in a Feminist Perspective : a Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1974.

SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions concernant le dialogue et la mission*, dans *La Documentation catholique*, 1880 (2 septembre 1984), p. 844-849.

SHOURIE, Arun, *Hinduism : Essence and Consequence. A Study of the Upanishads, the Gita and the Brahma-Sūtras*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1979.

SUBRAHMANIAN, N. S., *Encyclopaedia of the Upanishads*, London, Oriental University Press, 1986.

SULIVAN, Jean, *Le plus petit abîme*, Paris, Gallimard, 1965.

TERRIEN, Samuel, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1978.

THILS, Gustave, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, Casterman, 1966.

—, *Présence et salut de Dieu chez les « Non-Chrétiens ». Une vérité à intégrer en tout « exposé de la foi » de l'an 2000*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1987.

TRACY, David, *Dialogue with the Other : the Inter-religious Dialogue*, Louvain, Peeters Press, Grand Rapids, Michigan : W. B. Eerdmans, 1991.

TRADUCTION OECUMÉNIQUE DE LA BIBLE (T.O.B.), édition intégrale, Paris, Cerf - Pierrefitte, Société Biblique Française, 1989.

UN MOINE D'OCCIDENT, *Doctrine de la Non-dualité (advaita-vāda) et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedānta*, Paris, Dervy-Livres, 1982.

VIDAL, Jacques, *L'Église et les religions ou le désir réorienté*, Paris, A. Michel, 1990.

9. Ouvrages consultés

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'américain par Georges FRADIER, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Points de repère. Pour le discernement des esprits*, Paris, Fayard, 1973, p. 22-75.

-----, « Catholicism and the Religions », dans *Communio*, 5 (1978), p. 6-14.

-----, et al., *Des bords du Gange aux rives du Jourdain*, Paris, Saint-Paul, 1983.

BARNES, Michael, *Religions in Conversation : Christian Identity and Religious Pluralism*, Nashville, Abingdon Press, 1989.

BARRAL-BARON, André, *La morale*, Paris, Éditions ouvrières, 1992.

BARRY, William, *Spiritual Direction and the Encounter with God. A Theological Enquiry*, New York, Paulist Press, 1992, p. 24-41, 111-114.

BÉTHUNE, Pierre-François de, « Pour une théologie du silence », dans *Lumière et Vie*, 207 (1992), p. 99-107.

CHENU, Marie-Dominique, « Les Signes des Temps. Réflexion théologique », dans *L'Église dans le monde de ce temps*. Ouvrage collectif publié sous la direction de Y. M.-J. CONGAR et M. PEUCHMAUD, t. II, (coll. *Unam Sanctam* 65 b), Paris, Cerf, 1967, p. 205-225.

CONCILIUM, 203, *Le christianisme parmi les religions du monde*, Paris, Beauchesne, 1986.

CONCILIUM, 228 (1990), *Éthique des grandes religions et droits de l'homme*.

CONCILIUM, 244 (1992), *La modernité en débat*.

CONCORDANCE DE LA BIBLE DE JÉRUSALEM, réalisée à partir de la banque de données bibliques de l'abbaye de Maredsous, Paris, Cerf, 1982.

CONGAR, Yves Marie-Joseph, « Langage des spirituels et langage des théologiens », dans *La mystique rhénane; colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961* (travaux du Centre d'Études supérieures de Strasbourg), Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 15-34.

----, « Les régulations de la foi », dans *Le Supplément*, 133 (mai 1980), p. 260-281.

CROIX, Paul-Marie de la, « L'expérience de Dieu chez sainte Thérèse et saint Jean de la Croix », dans *Initiation à l'oraison*, v. III : *L'expérience de Dieu et la pratique de l'oraison*, document dactylographié, École d'oraison carmélitaine, 1970-1971, p. 95-118.

COX, Harvey, *La cité séculière; essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*. Traduit de l'anglais par Simone De TROOZ, Tournai, Casterman, 1968.

D'AINVAL, Christiane, *Une doctrine de la présence spirituelle - la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1967.

DELAHOUTRE, Michel, « L'hindouisme », Dossier, dans *Unité des chrétiens*, 90 (avril 1993), p. 8-12.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA BIBLE, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous : responsables scientifiques, Pierre-Maurice BOGAERT et al., Turnhout, Brepols, 1987.

DOYON, Jacques, « L'expérience de foi chez Luther », dans Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN (sous la direction de), *L'expérience comme lieu théologique; discussions actuelles - Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal les 23, 24 et 25 octobre 1981*, (coll. *Héritage et projet*, 26), Montréal, Fides, 1983, p. 77-98.

DUPUIS, Jacques, « Les religions comme voies de salut ? », dans *Spiritus*, 126 (février 1992), p. 5-19.

—, « Le dialogue avec l'hindouisme dans la mission de l'Église en Inde », dans *La documentation catholique*, 2006 (20 mai 1990), p. 516-521.

EICHER, Peter, directeur, *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Adaptation française sous la direction de Bernard LAURET, 2e éd., Paris, Cerf, 1996.

ELLUL, Jacques, *Présence au monde moderne*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1988.

ENCYCLOPÉDIE DES MYSTIQUES, sous la direction de M.-M. DAVY. Conception et réalisation : Marian BERLEWI, Paris, R. Laffont, 1972.

ESNOUL Anne-Marie, « Âtman », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1985, vol. 2, p. 1067.

-----, « Brahmanisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1985, vol. 3, p. 936-938.

-----, « Hindouisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1985, vol. 9, p. 327-333.

ETCHEGOYEN, Alain, *La valse des éthiques*, Paris, éditions François Bourin, 1991.

FILLIOZAT, Jean, « Brahman et Brâhmane », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1985, vol. 3, p. 935-936.

FORTE, Bruno, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu chrétien*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

-----, « L'herméneutique chrétienne », dans *L'état des religions dans le monde*, édité par CHÉVENOT, Paris, Cerf, 1987, p. 449-456.

—, « La théologie au sortir de la modernité », dans *Christianisme et modernité*, sous la direction de Roland DUCRET, Danièle HERVIEU-LÉGER et Paul LADRIÈRE, Paris, Cerf, 1990, p. 189-209.

GEFFRÉ, Claude, « Le Christianisme au risque de l'interprétation », Paris, Cerf, 1983.

—, *La théologie comprise comme herméneutique*, Paris, Institut catholique de Paris, 1986, 37 p.

GREISCH, Jean, Karl NEUFELD et Christophe THEOBALD, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, (coll. *Théologie Historique*, 24), Paris, Beauchesne, 1973, p. 143-178.

GRIFFITHS, Bede, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, Paris, Cerf, 1985.

HARKNESS, Georgia, *Mysticism. Its Meaning and Message*, Nashville - New York, Abingdon Press, 1973, p. 15-75.

HAYWARD, *Divine Name and Presence : the Memra*, Totowa, N.J., Allanheld, Osmun, 1981.

HICK, John, Paul KNITTER et al., *The Myth of Christian Uniqueness - Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis Books, 1986.

JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, (coll. *The Works of William James*, 13), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

JOSSUA, Jean-Pierre, « Expérience chrétienne et communication de la foi », dans *Concilium*, 85 (1973), p. 71-80.

KASPER, Walter, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985.

KRISTO, Jure, « The Interpretation of Religious Experience : What Do Mystics Intend When They Talk about Their Experiences ? », dans *The Journal of Religion*, 62 (1982), p. 21-38.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, « Une Éthique de la Naissance ou la naissance de l'Éthique. L'anthropologie spirituelle de Maître Eckhart », dans *Actualiser la Morale, mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, p. 47-67.

LA BHAKTI; LE STAVACINTĀMANI DE BHATTANĀRĀYANA, texte traduit et commenté par Lilian SILBURN, Paris, E. de Boccard, 1964.

LACOMBE, Olivier, *L'Absolu selon le Vedānta - les notions de Brahman et d'Ātman dans le système de Shankara et de Ramanoudja*, Paris, Gauthner, 1937.

LANE, Dermot A., *The Experience of God - An Invitation to Do Theology*, New York, Paulist Press, 1981, p. 22-27.

LASH, Scott, « Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu », dans *Sociology of Postmodernism*, Londres, Routledge, 1990, p. 237-265.

LAVELLE, Louis, *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934.

LENOIR, Frédéric, *Le temps des responsabilités*, Paris, Fayard, 1991.

LE VIJÑĀNA BHĀIRAVA, texte traduit et commenté par Lilian SILBURN, Paris, E. de Boccard, 1961.

LODAHL, Michael E., *Shekinah/Spirit. Divine Presence in Jewish and Christian Religion*, New York, Paulist Press, 1992.

LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

MAHEŚVARĀNANDA, *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala*, traduction et introduction par Lilian SILBURN, Paris, E. de Boccard, 1968.

MARLÉ, A., *Au coeur de la crise moderniste*, Paris, Aubier, 1960.

MESLIN, Michel, « Culture et modernité », dans *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984, p. 81-86.

—, *L'expérience humaine du divin; fondements d'une anthropologie religieuse*, (coll. *Cogitatio Fidei*, 150), Paris, Éd. du Cerf, 1988.

MARTÍNEZ DE PISON LIÉBANAS, Ramón, *La liberté humaine et l'expérience de Dieu chez Maurice Zundel*, Montréal, Bellarmin et Paris, Desclée, 1990.

MOOREN, Thomas, *Purusa : Treading the Razor's Edge Towards Selfhood. The Self and Self-experience in Islamic and Hindu Mysticism*, Delhi, Media House, 1997.

MOUROUX, Jean, *L'expérience chrétienne; introduction à une théologie*, (coll. *Théologie*, 26), Paris, Aubier, 1952.

MULLER-ORTEGA, Paul Eduardo, *The Triadic Heart of Śva - Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, New York, State University of New York Press, 1989.

NICOLAS, Jean Hervé, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1980, p. 8-46.

NOUSS, Alexis, *La modernité*, Paris, J. Grancher, 1991.

O'COLLINS, Gerald, « Theology and Experience », dans *Irish Theological Quarterly*, 44 (1977), p. 279-290.

PANIKKAR, Raimundo, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris, Cerf, 1970.

—, *Le Christ et l'hindouisme - une présence cachée*, Paris, Le Centurion, 1972.

—, *The Vedic Experience Mantramañjarī. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, edited and translated with introduction and notes by Raimundo PANIKKAR, with the collaboraiton of N. SHANTA, M. A. R. ROGERS, B. BÄUMER, M. BIDOLI, London, Darton, Longman & Todd, 1977.

PEELMAN, Achiël, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris, Desclée et Ottawa, Novalis, 1988.

PIERIS, Aloysius, « The Place of the Non-christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology », dans *Irruption of the Third World : Challenge to Theology*, Fifth International Conference of Eatwot, 1981, V. FABELLA, S. TORRES (ed.), Maryknoll, New York, Orbis Books, 1983, p. 113-139.

-----, « The Buddha and the Christ : Mediators of Liberation », dans *The Myth of Christian Uniqueness*, John HICK et Paul KNITTER (ed.), Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987, p. 162-177.

-----, *Love Meets Wisdom - A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1988.

-----, *Une théologie asiatique de la libération*, Paris, Centurion, 1990.

RACE, Alan, *Christians and Religious Pluralism : Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, SCM Press, 1983.

RATZINGER, Joseph, *Église et Théologie*, Paris, Mame, 1992.

RAVIER, André, (sous la direction de), *La mystique et les mystiques*, préface de Henri de LUBAC, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 7-39.

-----, « Présence de Dieu, présence à Dieu », dans *Revue des sciences religieuses*, 3 (juillet 1996), p. 353-362.

RIES, Julien, *Les chrétiens parmi les religions - Des actes des apôtres à Vatican II*, (coll. *Manuel de théologie*), Paris, Desclée, 1987.

-----, *Les religions de l'Inde - Védisme, brahmanisme, hindouisme ancien et récent*, (coll. *Information et enseignement*), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1989, (ronéotypées).

ROLLIN, Francis, « Modernité et déplacement de la problématique morale », dans *Le Supplément*, 163 (décembre 1987), p. 75-91.

SANSOT, Pierre, « Le renouveau de l'éthique », dans *Actions et recherches sociales*, 3, (octobre 1987), p. 13-19.

SCHILLEBEECKX, Edward, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, (coll. *Cogitatio Fidei*, 166), Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 45-87.

SCHLEGEL, Jean-Louis, « Modernité et évangélisation. Questions actuelles », dans *Spiritus*, 114 (fév. 1989), p. 69-81.

SHARMA, B.N.K., *The Brahmasūtras and Their Principal Commentaries (A Critical Exposition)* vol. 1, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1971.

SHARMA, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.

SIVARAMAN, Krishna, (ed.), *Hindu Spirituality*, New York, Crossroad, 1989, p. 1-85 et 229-258.

THÉO, *Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet-Ardant / Fayard, 1989.

TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1993.

VALADIER, Paul, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

VAN CANGH, Jean-Marie, (éd.), *La mystique* [dans les grandes religions], (coll. *Relais études*, 5), Paris, Desclée, 1988.

VARENNE, Jean, « Veda » et « Vedānta », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1985, vol. 18, p. 647-656.

Von BRÜCK, Michael, « Advaita and Trinity : Reflections on the Vedantic and Christian Experience of God with Reference to Buddhist Non-Dualism », dans *Indian Theological Studies*, 20/1, (mars 1983), p. 37-60.

WATSON, John, *The Interpretation of Religious Experience*, (coll. *The Gifford Lectures*, 1910-12), Glasgow, J. Maclehose, 1924, vol. 1 : *Historical*.

WINLING, Raymond, *La théologie contemporaine, 1945-1980*, Paris, Le Centurion, 1983.

ZAEHNER, Robert Charles, *Religions mystiques et révélations prophétiques - Inde, Israël, Islam*, Bruges, Desclée - De Brouwer, 1965.

ZUNDEL, Maurice, *Quel homme et quel Dieu ?*, Paris, Fayard, 1976.

ANNEXE A : TRANSLITTÉRATION DES TERMES SANSKRITS

Adivāsī : spiritualité animiste de l'Inde ancienne

Advaita : non dualité. État qui ne peut être attribué qu'à Dieu ou à l'Absolu; il est inconcevable pour un esprit humain, car la pensée de l'état de veille entravée par l'Ego est incapable de se soustraire à la dualité de la relation sujet/objet. L'un des trois systèmes de pensée du *Vedānta* dont le représentant le plus important est *Shankara*. L'*Advaita-Vedānta* enseigne l'identité du monde sensible, de l'âme et de Dieu. Les sages (*Rishi*) de l'*Advaita* enseignaient que la réalité n'est rien d'autre que de l'énergie présente sous forme de conscience (*cit*) et que l'homme perçoit un univers grossier par l'intermédiaire d'organes des sens grossiers en raison de son identification au corps

Advitīyam : « sans-un-second », non duel

Aham brahma asmi : je suis *Brahman* : Un des *Mahāvākya*, grandes sentences des *Veda*. Celle-ci proclame l'identité absolue du Soi et de *Brahman*. *Aham* est le véritable MOI (*Ātman*) de l'homme; il convient de le distinguer de *Ahamkāra*

Ahamkāra : le petit ego, principe d'individualité, conscience empirique de soi. : *Ahamkāra* est le moteur de la pensée; c'est lui qui crée l'illusion que l'on est un être unique, distinct de tous les autres. La dualité de la relation sujet/objet est à l'origine de l'erreur qui consiste à voir dans *Brahman* ou « l'Un sans Second », la multiplicité du monde des apparences (*Māyā*). Toutes les perceptions, les sensations, les intentions et les actes volontaires y sont automatiquement et naturellement liés

Ākāśa : espace infini du cœur et du cosmos, identifié au *Brahman*

Ānanda : béatitude, félicité, une des « qualifications » de *Brahman* avec la *Sat* et le *Cit*, renvoie à l'amour, à la bénédiction, la joie pure, la béatitude, l'expérience et la félicité spirituelle, qualités qui sont souvent appliquées au *Brahman* et à *Shiva*

Anubhava : expérience directe menant à la connaissance non médiatisée découlant de l'intuition spirituelle

Apauruṣeya / apaurusheya : non humain

Āsana : attitude, position du corps, posture du *Yoga*; aussi tapis ou natte de méditation

Āśrama / āshram : une des quatre étapes de la vie d'un « doublement-né » : celle d'étudiant (*brahmacārin*), celle de responsable d'une famille (*grhastha*), celle de quelqu'un qui se retire dans la forêt (*vānaprastha*) et celle, enfin, d'ascète itinérant (*samnyāsin*). Ce terme renvoie aussi à l'ermitage d'un moine et donc aussi au titre d'un ascète

Ātma-bhāṣhā : langue du dedans, langage de l'*Ātman* qui s'exprime en silence d'où jaillit le verbe

Ātmabuddhi-prakāśam : sagesse, illumination, lumière intérieure

Ātman : le « Soi », le principe dernier de l'être; son centre le plus profond, fond ultime, principe de la vie personnelle et intérieure; le Soi identique au *Brahman*. L'âme en son essence, non en ses facultés; le Soi suprême

Ātman / Brahman : intuition finale des *Upanisad* : il n'existe pas de dualité entre *ātman*, le principe de la vie personnelle et le *brahman*, le principe de la vie universelle

Ātmanistah / Ātmanishtah : celui qui est établi dans le Soi, qui est ancré en la Présence de Dieu

Ātmasākṣātkāra : perception directe de soi

Ātmavid : celui qui connaît le Soi; le sage ayant réalisé le mystère de son être

Avidyā : nescience, ignorance spirituelle

Avyakta : non-manifesté

Avyakti : non-manifestation

Ayam Ātmā Brahma : cet *Ātman* est *Brahman*

Bhagavad Gītā : « le chant du Bienheureux, du Seigneur », poème philosophique et mystique du *Mahābhārata*, contenant la révélation du Dieu *Krishna* à Arjuna

Bhakti : dévotion amoureuse de Dieu, prière, louange

Brahman / brahma : l'Absolu ou le principe de la vie universelle, le divin en son mystère; pouvoir sacré, spirituel, le principe divin omniprésent et transcendant

Brahmā : Dieu créateur aux quatre visages, qui a révélé les *Veda*. Il est inférieur au *Brahman*. Un des principaux dieux du panthéon hindou. Premier créé et créateur de toute chose, il est souvent représenté avec quatre bras et quatre têtes qui symbolisent son omniscience et son omniprésence. Brahmane [*brāhman*] (sanskrit *brāhmana*) : membre de la caste sacerdotale, la première des castes hindoues

Brahmacarya : continence et recherche de Brahman. La première des quatre étapes de la vie : celle du célibataire-étudiant, les autres *āśrama* étant : *grhastha*, *vānaprastha*, *saṃnyāsa*

Brāhmana : classe de textes védiques au contenu rituel et mythologique

Brahmanishta : celui qui est fermement établi dans l'Absolu (*Brahman*)

Brahma Sūtra : recueil d'aphorismes et de vers sur la philosophie du *Vedānta*. Généralement attribué à *Bādarāyana* ou à *Vyāsa*, on le connaît aussi sous le nom de *Vedānta Sūtra*

Brahmavidyā : la connaissance existentielle du *Brahman*, la sagesse ultime.

Brahmanisme [bramanism] : Système religieux qui, dans l'hindouisme, représente le courant orthodoxe directement inspiré du védisme et auquel est liée une organisation sociale reposant sur une division en castes héréditaires. *Brāhmi* : ancienne écriture de l'Inde

Cakra (chakra) : lit. roue, cercle; diagramme sacré (tel *mandala*, *yantra*), centre subtil dans le corps, conçu en forme de lotus dans le yoga tantrique. *Anāhata cakra* : centre au niveau du cœur; *Ājñā cakra* : centre entre les sourcils; *Sahasrāra cakra* : centre au sommet de la tête.

Chela : disciple

Cit : pure conscience d'être, intelligence (esprit), une des trois caractéristiques du *Brahman* avec *Sat* et *Ānanda*

Darśana / darshana : « vision », regard; vision sanctifiante recherchée par un dévot lorsqu'il visite un saint homme, un temple ou un sanctuaire; point de vue sur la réalité, système de philosophie

Deva : dieu, ange, être céleste, *dii* : dieux des *Veda*, êtres lumineux, manifestations personnifiées de la puissance divine à l'oeuvre dans l'univers; dans les *Upanishad*, les pouvoirs du corps et du mental et les facultés psycho-physiologiques en l'homme

Dharma : ordre cosmique, norme de vie religieuse, rituelle, sociale; devoir civique, religieux; au sens large, religion en tant que corps organisé en rites, lois et doctrines

Dikshā / dīksā : initiation rituelle (monastique) au *samnyāsa*

Dvaita : dualité, dualisme (système de philosophie)

Dvandva : paires d'opposés, dualité, tel chaud - froid

Ekāgrata : concentration de l'Esprit, fixation de l'attention sur un point unique, physique ou mental

Ekam eva advitīyam : « un seul et sans second », définition de l'Absolu

Ekatvam : unité

Evamvid / evamvidvān : celui qui sait « ainsi », celui qui a réalisé la Vérité ultime.

Garbha : matrice, sein maternel; dans le temple hindou, le saint des saints, lieu le plus sacré

Guhā : la crypte, grotte ou caverne du cœur comme lieu spirituel, caché dans le mystère

Guhāja : « celui qui est né dans la grotte », titre d'un manuscrit de H. Le Saux

Guhāntara : « (celui qui vit) dans la grotte », titre d'un manuscrit de H. Le Saux

Guru : vénérable, maître spirituel, celui qui enseigne un disciple. *Mokshada guru* : *guru* qui transmet directement la connaissance salvatrice

Gurukul : lieu de formation ascétique et théologique, autour d'un *guru* ou maître spirituel, selon la tradition hindoue classique

Īshvara / Īvara : Dieu, le Seigneur, *Brahman* avec attributs, Dieu personnel et manifesté.

Jīva-ātman / jīvātmā : l'âme de l'individu

Jīvanmukta : « celui qui est libéré de son vivant », saint ou humain délivré et réalisé

Jñāna : connaissance, sagesse, contemplation, gnose

Jñānī : le vrai sage, celui qui sait par expérience

Jyoti : lumière

Kāverī (ou **Cauvery** ou **Kaviri**) : un des grands fleuves de l'Inde du Sud, rivière sacrée qui rejoint le golfe du Bengale ; 764 kilomètres

Kāvi : (tamil), habit ocre (orange) du moine hindou ou *samnyāsin*

Līlā : jeu, la création comme jeu divin

Ko'ham : « qui suis-je ? »

krama-mokṣa : délivrance par degrés

Mahābhārata : Épopée sanskrite de plus de 200 000 vers, regroupés en 18 chants, qui remonte à l'ère védique. Il retrace les guerres entre les Kaurava et les Pandava, et contient la *Bhagavad Gītā*, principal ouvrage religieux indien

Mahā(pra)sthāna : « grand départ », le renoncement total, la mort

Mahātmā : grande âme, titre donné en Inde à des personnalités spirituelles de premier plan. Cf. : *Le Mahatma Gandhi*

Mahāvākya : grande parole, renvoie aux quatre grandes paroles des Upanisad

Mantra : verset du *Veda*, formule de prière, formule contenant un pouvoir sacré; mot sanskrit : *instrument de pensée*. Syllabe ou phrase sacrée à laquelle est attribué un pouvoir spirituel, dans l'hindouisme et le bouddhisme.

Mauna : silence

Māyā : illusion cosmique, « magie » divine qui voile le réel et projette l'univers. Dans la pensée hindoue, apparence illusoire qui cache la réalité et provoque l'ignorance.

Mumukshutva(m) : le désir du salut, intention unique qui centre toutes les forces de l'être

Muni : silencieux extatique, ascète qui garde le silence

Moksha / mokṣa : libération, délivrance, salut

Mūrti : image, idole, icône

Nāma-japa : (nom-prière), prière du Nom

Nāma-rūpa : nom et forme, la manifestation extérieure de la réalité

Neti neti : pas ceci, pas cela, caractère négatif du *Brahman* et de l'*Ātman*

Nirguṇa brahman : Le *Brahman* non qualifié ou l'Absolu, le *Brahman* indifférencié, sans qualifications et sans attributs

Nirvāna : extinction de la douleur, qui correspond à la libération du cycle des réincarnations, dans la pensée orientale (bouddhisme, notamment)

Nishkāma : éveil à la divine Présence dans un esprit de désintéressement

OM : syllabe sacrée védique, symbole de l'Absolu sous forme de son, est composée de trois sons : A+U+M, se rapproche de « Amen » : « Oui, ainsi soit-il »

Paramārtha : vérité ultime et transcendante

Pāramārthika : niveau de l'Absolu

Paramātman : le Soi suprême, Dieu

Parivrājaka : ascète itinérant

Prajñā(na) : intelligence, connaissance de sagesse

Prāna : souffle / *ruah*

Pranava : la syllabe sacrée : *Om*

Puruṣa / puruṣha : l'homme, l'Homme archétypal, l'homme intérieur ou l'Esprit, l'homme primordial dans le védisme. Premier sacrificateur, il est aussi le premier sacrifié, les diverses parties de son corps devenant alors les éléments de la création

Puruṣa Sat : identifié au Christ

Ramana Maharsi : un des grands saints indiens de l'époque moderne qui acquit une renommée internationale. Il parvint dès l'âge de 17 ans et sans aide, à la connaissance profonde de son Soi véritable (*Ātman*) et vécut sans jamais perdre conscience de son identité avec l'Absolu (*Brahman*). Il n'obéissait à aucun système d'enseignement traditionnel et, après plusieurs années de silence, faisait partager immédiatement son expérience de la non-dualité (*Advaita*) à ceux qui le questionnait

Ṛṣi - Rishi : « voyant », sage de l'Inde ou prophète ancien, poètes du *Veda*

Saccidānanda : renvoie à la description essentielle et à la qualification positive du *Brahman* renvoyant au mystère de l'Être, de la conscience d'être et de la félicité

Sadguru : le vrai maître spirituel par excellence

Sādhana : pratique spirituelle

Sādhu : moine errant, renonçant, ascète

Saṁgha Brahman : *Brahman* qualifié, producteur des êtres, « doué de qualités ». L'Absolu avec attributs, le Dieu manifesté

Sākshī(n) : le témoin, le Soi comme témoin passif de tous les actes

Śakti / shakti : puissance divine, énergie créatrice de Dieu en tant que déesse

Sāmādhi : absorption contemplative, degré ultime de la méditation yogique

Saṁhitā : ce qui est mis ensemble, collection, la première partie des *Veda*

Sāmipya : découverte de la Présence divine à travers la présence du semblable

Sāṁkhya : un des six systèmes philosophiques qui admet un dualisme entre la nature (*Prakṛti / Prakṛiti*) et le principe immuable (*Puruṣa / Puruṣha*)

Saṁnyāsa / sannyāsa : vie de renoncement total, ascétisme, dernière étape de la vie de l'hindou

Saṁnyāsin / sannyāsī : renonçant

Samsat : communion d'être

Saṁsāra : le monde phénoménal, le cycle des renaissances

Sanātana dharma : ce que les Européens appellent *hindouisme*, loi ou religion sans origine et sans fin

Śankara / Shankara : philosophe-théologien et mystique du 8e siècle qui professe la non-dualité

Śānti / shanti : paix, tranquillité, quiétude. *Mantra* final des rites et prières

Śarīra / śarīram : corps qui se compose du corps physique et des facultés mentales.

Sthūla-śarīra : corps de chair

Sarvam idam : ce qui a été créé

Sat : Être, existant

Satya(m) : vérité

Satyasya satyam : la vérité de la vérité, le réel du réel, expression des *Upanisad*

Shrotriya : celui qui est versé dans les Écritures

Śiva / Shiva : lit. : bienveillant, favorable; le Seigneur suprême, aussi le Destructeur, le Grand Yogi, le Grand Ascète, le Danseur cosmique. Troisième dieu de la trinité hindoue (*Trimūrti*) comprenant Brahmā, Vishnu et Shiva. Donc dieu de la destruction et de la dissolution, mais peut aussi être une divinité bienfaitrice dans la mesure où il anéantit *Avidyā* (l'ignorance). Son symbole est le *Linga*. Shiva est souvent représenté en union avec son épouse Shakti. Dans le *Mahābhārata*, le plus grand des trois dieux est tantôt Vishnu, tantôt Shiva qui redevient le maître et le créateur de Brahmā et de Vishnu, vénéré par tous les dieux, destructeur de l'ignorance et seigneur des yogi. Il devient alors le l'Absolu transcendantal

Śivalinga : signe, symbole de Śiva, généralement une pierre érigée, d'apparence et de symbolisme phallique

Śmṛti : mémoire, Tradition, découlant Écritures venant après « ce qui a été entendu et révélé » (*Śruti*) tels les poèmes épiques (*itihāsa*) et les textes de loi (*dharma-śāstra*)

Śraddhā / shraddhā : foi, confiance

Śrāddha / shrāddha : sacrifice rituel pour les ancêtres

Śrī : titre de révérence

Śruti : « ce qui est entendu », la révélation des *Veda*.

Sūtra ou souter : Chacun des textes qui, dans le brahmanisme et le bouddhisme, réunissent, parfois sous forme de courts aphorismes, les règles du rituel, de la morale, de la vie quotidienne.

Svāmī (sanskrit) / swāmī : seigneur, maître, titre d'un *samnyāsin*, correspondant à *Dom*, Père.

Tad : ceci, renvoie au *Brahman*

Tapas : chaleur intérieure, ascèse, énergie dégagée par l'ascèse.

Tāraka : le « passeur », celui qui fait passer (à l'Autre Rive); désigne soit Dieu soit le Guru

Tat Tvam Asi : Tu es cela

Turiya / turya : état transcendantal au-delà des trois états de conscience psychique : :
(*jāgrat*) veille, rêve (*svapna*) et sommeil profond sans rêve (*sushupti*)

Upaniṣad / Upanishad / Upaniṣads / Upanishads : textes sacrés, achèvement philosophique des Veda. Littéralement : être assis auprès du guru, corrélation mystique. Mot sanskrit désignant les textes sacrés hindous considérés comme révélés et qui datent de la fin de la période védique (entre 700 et 300 av. J.-C.) réinterprétant les Veda, ils insistent sur la nécessité de se libérer du cycle des renaissances par la connaissance de l'illusion

Upāsana : méditation, adoration, correspondance intérieure

Vāc / vāk : parole, voix, Parole primordiale, sacrée

Veda : lit. Le « savoir sacré ». Livres sacrés de l'hindouisme, écrits en sanskrit à partir de 1800 av. J.-C. Attribués à la révélation de *Brahma*, les quatre Veda sont des recueils de prières, d'hymnes, de formules se rapportant au sacrifice et à l'entretien du feu sacré. Ils comprennent :

- **Rg Veda** : collection d'hymnes et de prières, le plus ancien texte de la révélation
- **Yajur Veda** : collection de formules rituelles
- **Sāma Veda** : le Veda des chants liturgiques
- **Atharva Veda** : le 4e Veda, contenant des hymnes et des incantations

Vedānta : fin des *Upaniṣad*. École philosophique qui s'en inspire et dont la doctrine de la non-dualité (*advaita*) est l'élément central

Védique : langue des Veda, qui est une forme archaïque du sanskrit

Védisme : forme primitive de la religion brahmanique

Vidyā : connaissance, sagesse

Vijñānam ānandam Brahma : *Brahma* est connaissance et Béatitude

Vyakta : manifesté, exprimé

Vyakti : manifestation

Vyavahāra, Vyavahārika : manifestation provisoire, comportement dans le monde, le niveau terrestre et provisoire de vision des choses

Yoga : dérive de la racine « yuj », signifie « atteler, mettre au joug », aussi « joindre, ajuster », union, méthode ou discipline spirituelle unifiant corps et esprit. Le Yoga classique de Patañjali, aussi appelé *Rāja-yoga*, est une méthode spirituelle composée de 8 phases pour atteindre l'absorption totale (*samādhi*) et la libération (*kaivalya*). Elles sont : *yama* et *niyama* (refrènements et disciplines tels la non-violence, le non-vol, la non-possession, la vérité, la continence, la propreté, le

contentement, l'austérité, la méditation des Écritures, la dévotion envers Dieu) : *āsana* (contrôle de la position ou posture du corps); *prāṇāyāma* (contrôle et rétention du souffle); *pratyāhāra* (rétraction des sens de perception et d'action); *dhāraṇā* (fixation de la pensée); *dhyāna* (méditation ou maintien de la pensée ainsi fixée); *samādhi* (« enstase » ou atteinte à la conscience pure). Dans un sens plus général, le terme s'applique aux voies de la connaissance (*jñāna*), de l'amour divin (*bhakti*) et de l'action (*karma*). Le *Hatha-yoga*, d'origine tardive, renvoie au yoga de force, insiste presque exclusivement sur les techniques psychophysiologiques, étant une discipline psychosomatique. Le *yogin* est l'adepte du yoga qui tient sous le joug ses sens et sa pensée, étant pleinement adapté à la réalité

Wou-Wei (chinois) : non-faire, absence d'action; il s'agit de la spontanéité inhérente à chaque être. (Cf. *Tao-tö-King*, 47, 48, 63)

Liste des textes scripturaires

Aitareya Āraṇyaka Upaniṣad
 Brahma Sūtras dont l'auteur est
 Bādarāyana
 Brahma Vidyā Upaniṣad /
 Brahmavidyopaniṣad
 Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad /
 Bṛhad-Araṇyakopaniṣad
 Chāndogya Upaniṣad /
 Chāndogyopaniṣad
 Īśa Upaniṣad
 Katha Upaniṣad
 Kausītaki Upaniṣad
 Kena Upaniṣad
 Mahābhārata

Maitrī Upaniṣad
 Māṇḍūkya Upaniṣad
 Muṇḍaka Upaniṣad
 Nṛsiṃhottaratāp Upaniṣad
 Nṛsinha-tāpanīya Upaniṣad
 Paiṅgala Upaniṣad
 Praśna Upaniṣad
 Rāmāpūrvatāp Upaniṣad
 Rāma-Tapinī Upaniṣad
 Rāmottaratāp Upaniṣad
 Śvetāśvatara Upaniṣad
 Taittirīya Upaniṣad
 Tejo-Bindu Upaniṣad / Tejo-
 Bindūpaniṣad