

Fabrice BLÉE est professeur à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul à Ottawa. Il est l'auteur d'une thèse sur le dialogue interreligieux monastique. Il a publié *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux* (Mediaspaul, 2004).

Fabrice BLÉE

L'expérience de la méditation est-elle universelle ?

La méditation est aujourd'hui une pratique populaire en Occident. L'Orient connaît en ce domaine un succès incontesté. Les centres de méditation bouddhique et de yoga sont nombreux et facilement accessibles ; même dans les cours de théologies ne sont pas rares les étudiants qui ont une connaissance pratique de ces approches spirituelles. La situation est telle que pour beaucoup il est difficile de concevoir leur rapport au christianisme sans une prise en compte réelle de l'expérience acquise au détour d'autres traditions religieuses.

C'est dans ce contexte que s'opère depuis plusieurs décennies un renouveau contemplatif en milieu chrétien, surtout catholique, notamment avec les mouvements de plus en plus prisés, surtout auprès des laïcs, de la Méditation chrétienne et de la prière de consentement (*Centering Prayer*), l'un fondé sur les enseignements du Bénédictin irlandais, John Main, l'autre sur ceux des Trappistes américains William Meninger, Thomas Keating et de Basil Pennington. Ces initiatives cherchent à rendre à nouveau disponible, dans un langage et selon une mise en pratique adaptés pour l'heure, la longue tradition contemplative chrétienne qui, en Occident, s'est maintenue vivante jusqu'au XVII^e siècle.

← Carlos SCHWABE, *Silence intérieur*, dessin, 1902.

Si, de fait, le chrétien possède tout ce dont il a besoin pour s'engager dans la voie de la contemplation sans qu'il soit obligé d'aller voir ailleurs, il reste que son rapport à l'Orient se pré-

sente de nos jours comme un élément indissociable de sa quête, plus encore de son effort de ressaisir l'essence de la vie de prière et donc de son rapport au Christ, ne serait-ce qu'en raison du pluralisme religieux toujours plus marqué dans nos sociétés – on s'éveille souvent à son propre univers religieux au détour d'un autre –, et des promesses d'un dialogue interreligieux naissant de parcours de vie à la croisée de plusieurs traditions spirituelles, sans compter les défis que pose à la théologie la recherche scientifique sur la méditation autant chrétienne que bouddhique ou hindoue.

Autant dire que cette situation n'est pas sans poser problèmes, sans soulever des inquiétudes sur l'emprunt d'autres formes de prière. La lettre du Cardinal Ratzinger sur la méditation chrétienne (1989) et le document pontifical sur le Nouvel Age, « Jésus source d'eau vive » (2003), montrent bien le malaise suscité par l'enchevêtrement inédit entre prière chrétienne et méditations orientales autant que la volonté de guider les consciences de manière à ne pas s'engager dans des chemins considérés hasardeux. La peur du relativisme s'oppose à celle de manquer l'occasion d'une rencontre fructueuse entre Orient et Occident. Notre intention est ici de contribuer à un discernement pour dépasser deux postures extrêmes en ce domaine, dont l'une, relativiste, verrait dans la méditation une pratique et une expérience universelle au-delà des religions, et dont l'autre, dogmatiste, poserait la prière chrétienne comme la seule et vraie prière tout en réduisant les autres formes de méditation à des exercices psycho-physiologiques.

La question de savoir si la méditation conduit dans tous les cas à la même expérience.

intention

Pour ce faire, nous identifions d'abord une structure commune de ce qu'on appelle couramment de nos jours la « méditation » dans les religions qui, à côté du christianisme, nous intéressent le plus pour notre propos, compte-tenu de l'engouement qu'elles suscitent en Occident, à savoir le bouddhisme et l'hindouisme. Ensuite, sur la base même de cette structure commune, nous remettons en cause le caractère universel de la méditation en soulevant la question de savoir si elle conduit dans tous les cas à la même expérience. C'est l'une des questions controversées qu'il importe de traiter avec nuances pour une rencontre spirituelle fructueuse entre Orient et Occident.

Une structure commune entre Orient et Occident

Traiter de méditation pose d'emblée le problème du vocabulaire. Le mot est à la mode et revêt une pluralité de sens ; il s'applique à un ensemble éclectique de pratiques plus ou moins spirituelles aux intentions variées, allant de l'ouverture des chakras à la relaxation guidée. Mais avant qu'il en soit ainsi, avant que ce mot ne soit utilisé dans un sens très large, il appartenait au registre chrétien, désignant un moment précis sur la voie de l'union divine.

Traditionnellement, la méditation se rapporte à l'une des quatre étapes de la *lectio divina*, laquelle s'inscrit dans la longue tradition monastique : la première étape, la *lectio* (action de recueillir), désigne la lecture d'un texte, mais pas seulement ; il s'agit plus largement de se mettre à l'écoute de la Parole quelle que soit la manière dont elle se transmet, par le biais d'un livre, de la prédication ou encore de la nature. La deuxième, la *meditatio* (réflexion), consiste en un exercice de répétition, mieux de rumination, mais aussi de représentation et de réflexion, à partir d'une phrase ou d'une impression nous reliant à l'enseignement évangélique, non pour l'analyser mais pour se laisser imprégner de son message, pour en intérioriser le sens. La troisième étape, l'*oratio* (faculté de parler), se rapporte à l'élan du cœur qui, comme réponse à l'écoute de la Parole, naît de la pratique méditative et ainsi porte le croyant à se détacher du support qui jusque là retenait son attention et à entrer dans une disposition intérieure et inspirée, dans un acte d'accueil qui accroît sa proximité avec le divin. Enfin, la *contemplatio* (action de regarder attentivement) correspond à un état d'union où, par grâce et de façon inattendue, le croyant est saisi par la présence de Dieu qui investit son être entier et qui, sous le poids de son amour, le rend incapable d'utiliser ses propres puissances, sinon pour se soumettre dans une totale disponibilité.

De nos jours, la méditation se comprend encore comme un exercice de réflexion à partir d'un texte biblique lu notamment dans des groupes de partage, mais souvent sans intention de se rendre disponible à la contemplation ; il s'agit plutôt de témoigner, dans une écoute mutuelle, ce que le passage évoque pour soi, dans sa vie de foi, dans son rapport à Dieu et aux autres. Or, parler de méditation, toujours en milieu chrétien, c'est aussi se

référer à ce qu'il serait plus juste d'appeler « prière contemplative ». C'est l'acception que nous retenons dans cet article, car elle se rapproche le plus de ce à quoi on renvoie généralement par méditation en contexte bouddhique et hindou.

L'effort de définir les termes est crucial d'autant que ceux-ci, dans une même tradition et a fortiori entre deux religions, peuvent revêtir un sens différent selon les auteurs et les époques. Le choix des mots n'est pas anodin, dévoilant une démarche spirituelle et des comportements spécifiques. L'intérêt de la définition n'est pas d'arrêter le sens d'un mot une fois pour toutes, un sens qui serait valable en tout milieu, mais de saisir la cohérence pratique et théologique qui s'en dégage selon les personnes, les écoles et les traditions religieuses. C'est en accédant à cette cohérence qu'il est possible de mettre en relation plusieurs pratiques méditatives sans tomber dans le concordisme. Si la méditation ou prière contemplative répond à de multiples démarches selon les contextes, elle n'en présente pas moins une structure commune à toutes les traditions. C'est à travers cette dernière que les méditations chrétiennes et asiatiques acquièrent leur faculté de se relier les unes aux autres autant que d'asseoir leur spécificité.

La structure en question se compose de deux éléments de base. Le premier se rapporte à la méthode. Toute méditation implique une discipline du corps et de l'esprit ; dans son expression la plus simple, il s'agit de s'immobiliser et d'apaiser l'agitation mentale pour être attentif à cette réalité fondamentale qui d'ordinaire nous échappe et se situe au-delà des images, des représentations et des idées qu'on s'en fait.

Le second élément désigne un état où se dévoile peu à peu ce que nous sommes fondamentalement et qui conditionne désormais notre regard sur toute chose. De l'ordre du processus, il s'approfondit constamment jusqu'à l'union divine ou le plein éveil. Ce n'est plus l'effort de concentration qui domine, mais une puissance autre qui, agissant en soi librement et dont on a une conscience de plus en plus aiguë, initie et guide la méditation. Celle-ci ne dépend ultimement d'aucune méthode. L'état en question ne se construit pas ; ce qu'il a de plus essentiel est déjà là. La méditation consiste alors à demeurer en pleine acceptation dans un état d'abandon et d'absorption, potentiellement à la disposition de tous à condition de s'y ouvrir, où le pouvoir discursif

L'EXPÉRIENCE DE LA MÉDITATION EST-ELLE UNIVERSELLE ?

n'a plus de prise, où la volonté propre n'a plus sa place. Notons que l'état en question ne désigne pas une expérience d'extase momentanée mais une manière d'être appelée à devenir permanente et sans signe distinctif apparent, telle une seconde nature.

Pour resituer brièvement ces deux éléments de la méditation dans les religions qui nous intéressent, nous sommes contraints de nous rapporter qu'à quelques aspects seulement de leur longue tradition. Dans le christianisme, la « prière de consentement » (*Centering prayer*) est à la fois une relation avec le Christ, un état relationnel, et une méthode pour approfondir

À force de pratique, on meurt à notre faux moi, créant l'espace pour la présence de l'Esprit.

cette relation selon quatre directives : choisir un mot sacré pour manifester son intention de consentir à la présence et à l'action de Dieu en soi. S'asseoir confortablement les yeux fermés et en silence. Revenir autant de fois que nécessaire au mot sacré quand une pensée accapare l'esprit. Rester

en silence tout simplement quelques minutes après la période de méditation. Cette discipline n'a d'autres buts que de préparer à lâcher prise par rapport à tout ce à quoi l'esprit s'identifie en temps normal, une idée, une impression, un sentiment, une émotion, une vision, une sensation.

Ainsi, à force de pratique, on meurt à notre faux moi, créant l'espace pour la présence de l'Esprit qui ne demande que d'œuvrer en soi en toute liberté pour notre salut. La méthode appelle le don de la contemplation. Il se peut donc qu'on soit gratifié de la prière en l'Esprit où Celui-ci se communique sans intermédiaires, sans le secours de l'intelligence et de la volonté, pour s'unir à soi selon ce qui nous est donné de vivre. La prière consiste alors à laisser l'Esprit prié en soi et à y consentir. C'est le début du processus d'union à Dieu qui va de la prise de conscience d'une présence active en soi à la pacification totale en passant par de nombreuses luttes intérieures et nuits de la foi.

Dans le bouddhisme, *zazen* se rapporte à une assise par laquelle on ajuste le corps et l'esprit selon des directives précises. Le dos droit, les jambes croisées, on place toute son attention dans le bas de l'abdomen (*hara*) en observant la respiration dans son rythme naturel tout en maintenant une posture digne et de reconnaissance. L'idée n'est pas de vouloir calmer l'esprit. Le

seul effort requis est de revenir constamment à la respiration sans retour sur soi. Rien à repousser, rien à retenir. Par un effort de concentration, cette pratique permet de ne plus s'identifier aux pensées et d'unifier son être entier. Cela peut conduire à l'irruption d'énergies psycho-spirituelles régénératrices venant du fond (*yoriki*) grâce auxquelles le méditant acquiert un sens plus profond de la réalité et la faculté d'exister ici même et maintenant, au-delà des peurs et des passions, en toute liberté et dans l'acceptation des choses telles qu'elles sont.

De là, *zazen* se comprend aussi comme une disposition d'esprit, un regard sur le réel où l'on est conscient de ne plus vivre selon ses propres forces mais en dépendance de ce pouvoir de concentration qui investit l'être entier en lui procurant un sentiment profond de stabilité et de paix. Il ne s'agit plus de s'appliquer à une technique en supportant les affres, mais de se laisser porter par un esprit plus vaste, son esprit originel qui embrasse tout en lui-même, dans un processus de transformation de soi qui se déploie dans tous les aspects de la vie.

Dans l'hindouisme, c'est généralement le mot sanskrit *dhyâna* qu'on traduit par méditation. C'est l'avant dernier des huit aspects du raja yoga qui correspond au yoga sutras de Patanjali. Avec l'aspect qui le précède, *dhâranâ*, et celui qui le suit, *samadhi*, *dhyâna* constituent *samyama*, le processus par lequel le yogi connaît la vraie nature de toute chose et par lequel il se libère de toute souffrance tout en jouissant de la béatitude éternelle. Ce triple processus inclut l'élément méthode avec l'étape de la concentration (*dhâranâ*) où l'esprit doit être capable de se centrer sur un point déterminé du corps; *dhyâna* désigne la capacité de maintenir cette concentration pour un temps donné. Cet état méditatif est à la frontière entre l'effort d'appliquer une technique de concentration et la mise en état d'absorption (*samadhi*) où se dévoile la vraie nature de l'objet ayant retenu l'attention de l'esprit; c'est un état de conscience indifférencié libre de pensées, de représentations et de doutes. Les trois aspects de *samyama* sont distingués pour montrer une certaine progression sur la voie, mais ils se produisent aussi dans un seul et même acte. Notons enfin que pour que le yogi soit qualifié comme tel et qu'il soit porté à cet état de connaissance,

**Rien à repousser, rien à retenir.
Par un effort de concentration,
ne plus s'identifier aux pensées
et unifier son être entier.**

L'EXPÉRIENCE DE LA MÉDITATION EST-ELLE UNIVERSELLE ?

cela exige que son entraînement spirituel qui comprend aussi la maîtrise du souffle (*prânâyâma*) l'ait conduit à vivre l'irruption en lui de la force divine (*kundalinî shakti*), sans l'ascension réussie de laquelle aucune libération (*moksha*) n'est possible.

Dans les trois religions, le premier élément se caractérise par son aspect ascétique ; c'est la discipline et l'effort qui dominent, alors que dans le second élément, c'est la dimension mystique. Nous entendons par mystique un état de conscience dans lequel nous sommes mus par une puissance qui, du plus profond de soi et plus grand que soi, opère une conversion de tout l'être dans un processus de « mort pour devenir ».

Notons que ces catégories – méthode/ascétique et état/mystique – ne sont pas l'occasion de tracer une ligne de démarcation entre deux étapes sur la voie spirituelle. Il faut plutôt y voir des éléments qui s'appellent et se conditionnent les uns les autres. En effet, quand la méditation équivaut à laisser s'épanouir en soi notre nature véritable en toute conscience et sans effort impliquant nos puissances, l'ascèse demeure mais sous une forme plus subtile. Dans ce cas, la discipline n'est plus de créer par sa volonté une mise en disposition en soi et autour de soi, que ce soit par un exercice de concentration ou l'acquisition d'une posture corporelle juste, mais simplement de rester disponible à l'espace qui caractérise notre vie nouvelle.

Quand, au contraire, la méditation consiste principalement en l'application d'une méthode, l'aspect mystique n'en est pas pour autant absent. C'est pourquoi Thomas Keating insiste tant sur l'importance de ne pas identifier expérience de la prière contemplative avec prière contemplative¹. L'état d'amour ou d'éveil est déjà là, se manifestant à notre insu, notamment comme une angoisse inexplicée qui pousse à se mettre en marche, comme la confiance que le vrai repos existe et comme la détermination qui nous rend capable de braver les obstacles qui en cache l'accès. C'est pour le chrétien l'œuvre de la grâce. Pour le bouddhiste, il y a aussi un principe qui travaille à notre éveil au-delà de notre volonté propre, c'est le dharma. De son côté, l'hindou parle de shakti.

1. Thomas KEATING, *Open Mind, Open Heart. The Contemplative Dimension of the Gospel*, Rockport, Element, 1992, p. 11.

Sans intention d'identifier d'emblée ces trois réalités, notre propos est de souligner que, dans tous les cas, la méditation n'est

pas un procédé mécanique par lequel on atteint à coup sûr les résultats escomptés dès lors qu'on s'y applique selon les directives données. Enfin, le contenu et les exigences de la méthode peuvent changer à mesure qu'on entre toujours un peu plus dans l'état mystique, jusqu'au point de parler de « méthode sans méthode »². Nous pouvons donc affirmer sans trop de difficultés que la méthode et l'état, les deux éléments de la structure commune à toute pratique méditative, demeurent en interaction tout au long du processus de libération³. Accepter cette idée n'est pas sans conséquences dans la façon de traiter les questions controversées inhérentes à la pratique de la méditation en milieu pluraliste.

2. Voir Madame GUYON, *Le moyen court et autres récits*, Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 59. Voir aussi le concept d'anupāya dans le Shivaïsme du Cachemire : Jaideva SINGH, *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition*, Delhi, Motilal Babarsidass, 2003, p. 29.

3. Voir Shunryu SUZUKI, *Esprit zen, esprit neuf*, Seuil, 1977, pp. 62-63 ; et Thomas KEATING, *Open Mind, Open Heart*, p. 11.

Question controversée : le caractère universel de la méditation

Dans le christianisme occidental, la méditation ou prière contemplative nourrit suspicions et méfiance surtout depuis la Réformation. Si aujourd'hui elle ne va toujours pas de soi dans certains milieux strictement chrétiens, cela est encore plus vrai dans le contexte d'une rencontre avec les religions orientales. L'accueil des méditations, en particulier bouddhiques et hindoues, n'est pas sans soulever des questions susceptibles de remettre en cause nos repères théologiques, anthropologiques et ecclésiologiques. Nous nous limiterons à aborder la question suivante : la méditation conduit-elle dans tous les cas à la même expérience ? L'enjeu est ici de savoir si toutes les religions se valent et, par conséquent, si la pratique méditative appelle un au-delà des religions. La structure de la méditation que nous avons identifiée dans son expression la plus simple nous est utile pour comprendre l'origine de cette problématique autant que pour y apporter les nuances nécessaires.

L'enjeu est de savoir si toutes les religions se valent et si la pratique méditative appelle un au-delà des religions.

Qu'en est-il donc du caractère universel de la méditation ? On serait tenté de penser que le fait d'arrêter le processus de conceptualisation par une discipline mentale et corporelle induit une expérience unique quel qu'en soit le contexte religieux. Si cela était vrai, il serait logique d'en déduire que les religions se réduisent à des expressions différentes pour traduire la même réalité psycho-spirituelle et donc qu'elles s'équivalent dans leur

L'EXPÉRIENCE DE LA MÉDITATION EST-ELLE UNIVERSELLE ?

rapport à l'essentiel, alors situé dans la pratique méditative. Celle-ci se réfère-t-elle à une structure et un processus fondamentalement humains qui, de ce fait, viderait les traditions religieuses de leur spécificité ?

Cette interrogation prend particulièrement sens dans le contexte des recherches en neurologie, fondées sur l'idée que toute pratique méditative conduit à faire une expérience transcendante dont il est possible de retracer l'empreinte dans le cerveau. En ce domaine, les cadres religieux et les théologies sont considérés comme secondaires, voire inutiles, pour saisir l'effet de ces pratiques que certains chercheurs estiment pouvoir induire par simples stimulations neurologiques. Cette vision trouve un écho favorable dans l'approche courante qui oppose religion et spiritualité. Réfractaires au dogmatisme, beaucoup s'éloignent du christianisme à la recherche d'une expérience de transformation et d'autodépassement, ce qu'ils trouvent dans la méditation souvent avec l'idée que celle-ci se suffit à elle-même. Voilà une perspective qu'il faut pourtant nuancer sur la base même des deux éléments constituant la structure commune de la méditation.

D'abord, la discipline mentale et corporelle visant à « taire » l'agitation mentale n'est jamais une pratique en soi ; elle est toujours ancrée dans un milieu donné d'où elle tire son orientation et sa cohérence spécifiques. Elle trouve ainsi son ancrage sur quatre plans principaux :

1. *Philosophico-théologique* : la méditation porte en elle une certaine vision du monde, du sacré et de l'humain ; par conséquent, la pratiquer c'est s'initier à cette vision particulière. Par exemple, en référence au Shivaïsme du Cachemire, il est impossible, rappelle Jaideva Singh, de comprendre ce yoga sans avoir une appréhension claire de la philosophie qui le fonde⁴.

2. *Éthique* : dans toute tradition, le comportement juste est le terreau sur lequel s'enracine toute pratique authentique de la méditation, mais il en est aussi le fruit ; pour la tradition zen il est impossible de faire la différence entre le bien et le mal sans être pleinement éveillé. Or, contrairement à l'idée reçue, l'acte moral n'a pas la même signification ni les mêmes implications d'une tradition à l'autre.

4. Jaideva SINGH, *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, Delhi, Motilal Babarsidass, 2003, p. xix.

3. *Ascétique*: la méthode de prière est conditionnée par la discipline où elle s'inscrit. Le temps alloué à l'assise, au travail manuel ou au chant, la place donnée au silence et à l'enseignement des textes sacrés comptent parmi les facteurs qui font de la méditation l'occasion de développer un regard unique sur la réalité des choses. Ainsi, on ne ressort pas d'un *sesshin* de la tradition zen Rinzai de la même façon, avec la même expérience de soi et de sa relation au monde, que d'une retraite *vipassanâ*. Dans un contexte chrétien, l'emploi du mantra (méditation chrétienne selon John Main) dispose le pratiquant dans un rapport psychologique à la présence divine différent de celui induit par l'utilisation du mot sacré (prière du consentement)⁵.

5. Voir Thomas KEATING, *Open Mind, Open Heart*, p. 50.

4. *Sacral*: Le rite donne son assise à la pratique contemplative; il permet au méditant d'unifier son être dans toutes ses dimensions, affective, corporelle et cérébrale, et de le porter dans un élan du cœur, en conformité avec les enseignements de la tradition, vers la réalité ultime à laquelle il tend à s'éveiller. Il lui offre ainsi de structurer son esprit, condition essentielle pour qu'il s'engage de la façon la plus sûre dans une mort à soi, passage obligé de tout processus contemplatif. Le rite n'est pas seulement un tremplin vers une pratique méditative plus affirmée, où se joue l'intériorisation de l'acte sacrificiel; il est aussi l'expression de cet état contemplatif qui demande à se communiquer; le rite est alors l'espace privilégié par lequel l'accès à la réalité divine s'offre à la communauté, d'une génération à l'autre, tout en la structurant. Cela peut prendre la forme d'une religion établie, d'un nouveau mouvement religieux ou encore d'un cercle psycho-spirituel.

L'effort d'identifier le processus intérieur inhérent à toute pratique contemplative⁶ est certainement louable et utile pour montrer les points de convergence entre diverses traditions spirituelles; mais les modèles universels qui naissent de cet effort ne peuvent être que théoriques, car, quand il s'agit de la mise en application, le méditant retombe obligatoirement, tôt ou tard, dans la singularité des quatre plans évoqués brièvement, qui tracent les contours du milieu de sa pratique méditative.

6. Voir par exemple Michael WASHBURN, *The ego and the Dynamic Ground. Transpersonal Theory of Human Development*, Albany, State University of New York Press, 1988.

Ensuite, en ce qui a trait à l'état mystique, second élément de la structure commune de la méditation, on peut être tenté de conclure qu'il est le même partout, puisque la réalité ultime est

L'EXPÉRIENCE DE LA MÉDITATION EST-ELLE UNIVERSELLE ?

une et qu'en bien des cas cet état rend compte d'une absorption dans un espace où, dépossédé de lui-même, l'individu n'a d'autre choix que de lâcher prise, d'abandonner sa volonté propre et l'exercice de ses puissances pour s'en remettre à plus grand que soi. L'état d'amour pour le chrétien, celui de vacuité pour le bouddhiste et de non-dualité pour l'hindou sont-ils une seule et même expérience ? Certes, on pourrait trancher la question par une affirmation dogmatique, mais l'argument d'autorité, quel qu'il soit, ne nous est d'aucun secours dans le contexte actuel d'une société moderne et pluraliste ; sans réelle crédibilité s'il ne repose moindrement sur l'expérience et ne tient compte, selon une approche dialogique, de ce qu'en disent les autres religions et les sciences.

Deux raisons me poussent plutôt à garder la question sans réponse, ce qui n'est pas faire preuve d'indécision mais opter pour une proposition ouverte aux conséquences prometteuses.

La pratique de la méditation ne peut être le prétexte pour vider les traditions spirituelles de leur contenu et promouvoir un au-delà des religions.

D'un côté, nous l'avons dit, c'est un espace qu'on ne pénètre que si l'on meurt à soi, aux évidences et aux représentations qu'on se fait du divin. Comment donc en parler sans avoir fait le saut dans cet espace où la raison ne peut entrer ? De l'autre, même si on fait le saut, comment savoir si cet état est le même d'une religion à l'autre, puisqu'il est impossible d'en rendre compte positivement ? Il ne peut être décrit avec précision ; indicible, on ne peut que l'évoquer en termes apophatiques, à l'aide d'images et de métaphores.

En outre, en dépit des descriptions parfois similaires de cet état, en dépit également de la tendance chez les contemplatifs ou mystiques à affirmer que l'état qu'ils connaissent est celui que tout un chacun est appelé à connaître, il faut bien admettre qu'en réalité ces hommes et ces femmes ne perdent pas leur spécificité quand il s'agit de dire comment y parvenir, ni ne cessent de s'engager, parfois politiquement, en faveur de leur communauté et de leurs traditions. Sans compter qu'il leur arrive de nourrir des controverses sur la nature même de cet état en érigeant leur système comme le plus à même d'en rendre compte. Quand enfin ils se font connaître comme mystiques ou maîtres sans référence à aucune appartenance religieuse, ils ne tardent pas à voir se dessiner autour d'eux les contours plus ou moins définis d'une

religion, même fondée sur la prétention de n'en être pas ou bien d'être la seule et unique récapitulant toutes les autres.

Au fond, l'universel n'est connu que par ses racines. La pratique de la méditation ne peut être le prétexte pour vider les traditions spirituelles de leur contenu et promouvoir un au-delà des religions. Certes, les contemplatifs ont la faculté de se reconnaître d'emblée unis dans un même esprit, mais cela témoigne davantage de la possibilité d'une rencontre des traditions fondée sur le respect des spécificités de chacun et de ce « mystère » reconnu comme tel.

S'interroger sur la fascination que l'Orient spirituel exerce sur les Occidentaux en général et sur les chrétiens en particulier, ne revient pas à scruter un phénomène de société, certes intéressant, mais plus ou moins marginal et sans grandes conséquences. C'est au contraire toucher à des questions théologiques, anthropologiques et psychologiques de fond, dont l'impact sur la vision du monde et les comportements ambiants ne doit pas être minimisé. Aborder cette question dans un esprit de dialogue et de discernement, comme nous avons tenté de le faire, c'est se donner la chance à la fois de s'ouvrir à nouveau, et enrichi de nouvelles intuitions, à l'expérience fondatrice de sa propre tradition, et de promouvoir une culture de paix et d'hospitalité, fondée sur le principe que toute pratique méditative, dans la cohérence de son milieu, est le fruit de générations de chercheurs en quête de ce « mystère », qui se révèle dans la singularité de leurs voies tout en dévoilant le caractère relatif.

Fabrice BLÉE