

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ LAVAL
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN THÉOLOGIE
OFFERT À
L'UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
EN VERTU D'UN PROTOCOLE D'ENTENTE
AVEC L'UNIVERSITÉ LAVAL

Pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

par

David Ngondo Dishono Kalala

MYSTIQUE AFRICAINE ET MYSTIQUE DE SAINT JEAN DE LA CROIX
RELECTURE DU COLLOQUE INTERNATIONAL DE KINSHASA
13-16 JANVIER 1992

SEPTEMBRE 1999

© David Ngondo Dishono Kalala, 1999



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.

0-612-48985-X

Canada

TABLE DES MATIÈRES

AVANT PROPOS	iv
RÉSUMÉ I	viii
RÉSUMÉ II	xi
INTRODUCTION	1
PARTIE I: MYSTIQUE AFRICAINE TRADITIONNELLE EN PROCÈS.....	14
INTRODUCTION	15
CHAPITRE I: RELECTURE DU COLLOQUE: MYSTIQUE TRADITIONNELLE AFRICAINE ..	17
A. La mystique africaine traditionnelle ou la mystique chrétienne africaine?	18
B. Limites et pertinence des interventions.....	22
CHAPITRE II: RELECTURE DU COLLOQUE: MYSTIQUE CHRÉTIENNE AFRICAINE	38
A. L'inhabitation ou mystique des saints.....	39
B. Une voie initiatique au service de l'Évangile.....	42
C. Problématique christologique.....	45
CHAPITRE III: RELECTURE DU COLLOQUE: LA MYSTIQUE AFRICAINE À LA LUMIÈRE DE SAINT-JEAN-DE-LA-CROIX	55
A. Liberté, Foi et Sainteté.....	56
B. La sainteté de Saint Jean de la Croix, un défi pour les pasteurs et religieux africains .	59
C. La voie initiatique africaine et la voie initiatique sanjuaniste.....	61
D. Les finalités proposées.....	64
CONCLUSION DE LA PARTIE I	65
PARTIE II: LA MYSTIQUE: COMPLEXITÉ D'UN TERME DU SENS STRICT AU SENS HEURISTIQUE.....	69
INTRODUCTION	70
CHAPITRE I: LE COLLOQUE ET LA FLUCTUATION DU TERME.....	74
CHAPITRE II: LA BIBLE ET LA MYSTIQUE.....	82
A. L'expérience de Moïse	84
B. L'expérience de PAUL.....	90
CHAPITRE III: À TRAVERS L'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE	95
CONCLUSION DE LA PARTIE II.....	108

PARTIE III: MYSTIQUE AFRICAINE	110
INTRODUCTION: MYSTIQUE ET THÉOLOGIE AFRICAINE	111
CHAPITRE I: MYSTIQUE DES MÉDIUMS	115
I - Le Culte des <i>Mikendi</i>	117
a) Origine du Culte des <i>Mikendi</i>	118
b) L'initié du Culte des <i>Mikendi</i>	120
c) L'initiation	122
d) Possession ou inhabitation	124
e) Manifestation des esprits	128
II - Les chants des <i>Mikendi</i>	129
a) Chant I. KU MAAYI KWÀ MUKENDI	133
b) Chant II. LOMBAAYI KWA MUKENDI	142
c) Chant III. KABWA MUKALENGA WA KUVWADIKA BITOOKA	147
d) Chant IV. KABWA MUKANZA	149
CHAPITRE II: LA MYSTIQUE INITIATIQUE - CAS DU RITE	158
A. Description	160
B. Interprétation	164
C. Les brimades	168
CHAPITRE III: LA MYSTIQUE DES ORANTS	174
CONCLUSION DE LA PARTIE III	199
PARTIE IV: LA MYSTIQUE SANJUANISTE À TRAVERS SES POÈMES MAJEURS. ..	203
INTRODUCTION.	204
CHAPITRE I: JEAN DE LA CROIX ET LES TROIS POÈMES MAJEURS	208
A. Éléments biographiques.	209
1. De l'enfance à l'entrée au Carmel.	209
2. De l'entrée au Carmel à la fin des études à Salamanque	213
3. De l'ordination sacerdotale à la mort	217
B. Les trois poèmes majeurs	222
CHAPITRE III: LE CANTIQUE SPIRITUEL ET L'UNION AVEC LE FILS.	226
A. Unité et mouvement interne	235
B. Le symbole et l'unification	239
a) Les quatre éléments	239
b) Les symboles de l'échelle et du centre de soi	241
c) Le symbole du centre de soi	242
d) Les symboles d'ordre buccal soi	244

CHAPITRE III:.....	248
A. Le texte et la relecture.....	251
1. Vive flamme d'amour.....	255
2. Le symbole des lampes de feu.....	258
3. Le symbole des cavernes.....	261
 CHAPITRE IV: LA NUIT OBSCURE ET L'UNION MYSTIQUE.....	264
A) Le texte du poème et la relecture.....	265
1. Mouvement et unité interne.....	267
a) Nuit comme mot.....	268
b) Nuit comme idée.....	269
2. Nuit comme symbole.....	271
3. L'exclusion des Contraires symbole.....	280
 CONCLUSION.....	285
 PARTIE V: CONFRONTATION OU CIRCULARITÉ.....	290
CHAPITRE I: LE LANGAGE MYSTIQUE OU LIEU COMMUN.....	295
A. La métaphorisation.....	297
B. L'Auto-implication.....	313
 CHAPITRE II: CONTENU, POMME DE DISCORDE OU LIEU DE CONVERGENCE?.....	326
A. L'Altérité ou le consensus facile.....	328
B. Le Divin ou pierre d'achoppement.....	333
 CHAPITRE III: DE LA MYSTIQUE NÉGROAFICAINE À LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE NÉGRO-AFRICAINE.....	340
A. La centralité du Christ et la mystique sanjuaniste.....	342
B. Jean de la Croix et l'émergence de la Mystique africaine chrétienne.....	346
C. Le lieu de la christologie et la mystique africaine.....	349
 CONCLUSION.....	351
 CONCLUSION GÉNÉRALE.....	360
 BIBLIOGRAPHIE.....	367

AVANT-PROPOS

Il m'est un agréable devoir d'exprimer toute ma reconnaissance à ceux et celles qui, de loin ou de près, ont rendu ce travail possible. Ma joie serait au comble si je pouvais m'adresser nommément à chacun d'eux. Comme à l'impossible nul n'est tenu, qu'il me soit au moins permis d'évoquer quelques noms tout en priant chacun de croire à l'expression de toute ma reconnaissance.

Je me tourne premièrement vers la province cism du Cameroun qui m'a permis de venir au Canada pour initier les études du troisième cycle. Merci au père Jan Reynebeau, alors provincial, merci à toute la province pour les sacrifices consentis pour m'assurer un séjour d'études sans manque du minimum vital. Du même coup, je voudrais saluer le père Joseph Lapaw, provincial des US dont les attentions et les visites fraternelles ont été encourageantes.

Ma pensée rejoint deuxièmement ceux et celles qui m'ont accueilli ici au Québec. Leur soutien tant spirituel que matériel, m'ont été d'un encouragement non négligeable. Parmi eux, je citerai la Communauté des pères Marianhill qui m'ont hébergé durant ma première année, les communautés collégiales chrétiennes, la communauté du pain de l'unité, les cénacles, les Petites Sœurs de Saint-Joseph, Marie-Jeunesse et l'une ou l'autre paroisse du diocèse de Sherbrooke, qui m'ont permis quelques jours de ministère. Merci à vous tous dont l'amitié spirituelle m'a raffermi dans ma recherche sur la mystique.

En troisième lieu, je me dois d'exprimer ma reconnaissance à l'endroit de tous ceux et celles qui ont accepté de lire soit les parties, soit la totalité de mon travail en vue

de m'aider à en améliorer la qualité. Parmi eux, les professeurs Marc Jolin, avocat, Marc Dumas, chargé des doctorands, Jean Desclos, doyen de la faculté; madame Marthe Roberge, Soeurs Thérèse Ntème et Véronique Kanku, et monsieur Régis Diebre. Leurs conseils et leurs corrections m'ont permis de travailler fort à la qualité de mon travail.

Je suis particulièrement reconnaissant à l'endroit de Bilolo Mubabinge (Ph.D.) de Munich et de Mufuta Bitupu (Ph.D.) d'Edmonton. Tous les deux m'ont aidé pour la troisième partie consacrée à la mystique africaine. Nos échanges téléphoniques, les suggestions des documents à lire et des précisions sur des expressions-Luba, m'ont aidé à être plus objectif en ce qui concerne l'Afrique.

En quatrième lieu, toute ma gratitude va au professeur Jean-François Malherbe. Non seulement il m'a accueilli en 1995 en tant que doyen mais aussi et surtout, il a accepté de diriger ce travail en dépit de ses multiples occupations. Son ouverture d'esprit, sa perspicacité et son insistance sur la méthodologie ont été d'un très grand secours pour moi.

Soucieux de donner du poids à mon travail, il m'a fait découvrir et apprécier Jean Ladrière dans son approche du langage des spirituels. Il a su m'acculer à être rigoureux et à explorer l'herméneutique. Être à la fois rigoureux et humain n'est pas le lot de tout le monde. Accorder l'érudition et la simplicité n'appartient pas au premier venu. Merci Jean-François, pour ce bel exercice que tu m'as fait faire et pour ces exemples touchant à la fois le scientifique et l'humain.

Je voudrais pour finir, citer madame Sylvie Robidoux qui a mis la dernière touche pour que le travail prenne une belle et bonne forme selon le protocole universitaire. Que Dieu bénisse tous ceux qu'il m'a fait rencontrer tant sur le plan académique que spirituel.

RÉSUMÉ I

Le Colloque de Kinshasa ne pouvait pas épuiser la problématique de la rencontre entre le Docteur mystique et le négro-africain. Par contre, il a remué des questions, qui, même demeurant sans réponses précises, ouvrent résolument la porte à des recherches ultérieures. Et cette thèse se situe sur cette lancée. La question de l'existence de la mystique africaine, de son horizon ultime voire celle des témoignages concrets, n'a pu que plonger dans la confusion. Il a fallu, par une critique textuelle, tenter de comprendre le Colloque pour découvrir ses limites et ses pertinences. Comprendre la mystique africaine est autre chose que le désir de la christianiser. Le Colloque ne s'est pas départi des présupposés chrétiens dans son approche de la mystique africaine. N'aurait-il pas été préférable d'étudier la mystique africaine pour elle-même et celle de Jean de la Croix pour elle-même avant de les aider à se rencontrer dans une ouverture et accueil mutuel pour qu'ensemble, l'une éclairant l'autre à rencontrer le Christ, elles cheminent vers le Médiateur par excellence? N'est-ce pas sur ce chemin de la découverte du Christ que le rôle de Jean de la Croix peut se préciser davantage?

Toutes ces questions ont amené à circonscrire le sens même de la mystique, à recourir aux textes relevant des domaines jugés par le Colloque comme des piliers indicateurs de la mystique africaine et aux poèmes majeurs de Jean de la Croix, en vue de saisir du dedans, grâce à l'herméneutique des textes des spirituels, les deux mystiques.

Cette saisie a permis alors de rapprocher l'une de l'autre mystique pour découvrir les lieux d'universalité qui ne soient ni pierres d'attente ni moules égalisateurs mais bien des champs où se dévoile la véritable parenté qui ferait de la compréhension de l'une,

une pré-compréhension de l' autre. Mais le rôle d'indicateur du Christ qui revient à Jean de la Croix ne pourra porter du fruit que dans la mesure où il se laisse accueillir en envoyé par les communautés chrétiennes africaines, lieux sûrs d'émergence de la spiritualité chrétienne africaine tout autant que de la mystique chrétienne africaine.

Professeur: J-F. Malherbe
Directeur de recherche

Étudiant: Ngondo Dishono Kalala David

RÉSUMÉ II

Le mérite du Colloque international de Kinshasa est d'avoir, pour la toute première fois, rapproché la mystique de Saint Jean de la Croix et la mystique africaine. En les confrontant, il a jeté les balises d'exploration de cette rencontre qui ne peut se comprendre que dans le contexte plus large de la rencontre entre le christianisme et l'Afrique.

En faisant une relecture critique du Colloque, j'ai retenu les piliers indicateurs de la mystique africaine pour mieux les explorer en recourant aux textes fondateurs du terroir négro-africain. L'analyse du langage des spirituels telle que le professeur Jean Ladrière l'a faite, a été utilisée pour comprendre ces textes et les poèmes majeurs de Jean de la Croix. La politique de confrontation a été abandonnée au profit de la rencontre. Celle-ci, basée sur la notion de mystique comme expérience du divin, a été une piste efficace pour conduire à la découverte de la parenté qui caractérise les deux mystiques en présence et du lieu d'émergence d'une mystique chrétienne africaine. Le rôle de Jean de la Croix est souligné mais non exagéré car le Christ demeure l'unique révélateur d'authenticité et le Médiateur par excellence pour ceux qui cherchent le visage de Dieu.

Professeur J-F Malherbe
Directeur de recherche

Étudiant: D. Ngondo Dishono Kalala

INTRODUCTION

L'an 1991 marquait le 400^e anniversaire de la mort de Jean de la Croix, celui-ci ayant rendu l'âme le 13 décembre 1591. L'événement fut célébré à l'échelle mondiale. Les colloques, les rencontres festives, les publications, les discours et les lettres de félicitations envoyées aux autorités carmélitaines en ont prouvé l'internationalité. Il fallait donc fêter le Docteur mystique, rendre compte de son universelle popularité et du caractère actuel de son message. L'importance que revêt le Saint de Fontiveros pour l'Église universelle et certainement pour Jean Paul II en personne, a mené ce dernier à envoyer aux carmes des messages percutants. Plus, et certainement mieux que quiconque, les fils spirituels du « Petit Sèneque » de Thérèse d'Avila ont voulu bien marquer l'anniversaire du célèbre prisonnier de Tolède. En tous cas, les carmes s'y sont bien investis. Et ceux du Zaïre en ont profité pour organiser, en dépit du contexte socio-politique tendu, le tout premier colloque international jamais tenu en terre africaine autour du thème: « Mystique africaine et Mystique de Saint Jean de la Croix ».

Ils ont voulu ainsi provoquer la rencontre entre l'Afrique et Jean de la Croix, comme l'indique le liminaire des Actes: « Le IV^e centenaire de la mort du Docteur Mystique en a été la raison circonstancielle. En Afrique, où il n'était pas encore vraiment connu, Saint Jean de la Croix méritait bien un rapprochement¹ ». Mais les intervenants n'étaient pas que carmes. Quelques-uns des ténors de la théologie africaine étaient au rendez-vous: Tshibangu Tshishiku, Ntedika Khonde, Mveng

¹ D. ZUAZUA. «Liminaire» in *La mystique africaine. Actes du colloque international à l'occasion du IV^e centenaire de la mort de Saint Jean de la Croix, du 13 au 16 janvier 1992, Kinshasa, éd. Baobab, 1993, p. 9.*

Engelbert, René de Haes, Kabasele Lumbala, et bien sûr, le pasteur du lieu, le Cardinal Etsou Frédéric. Cette présence intégrait *ipso facto* le colloque non seulement dans le cadre général de la théologie africaine mais aussi dans les préoccupations pastorales de l'heure. Dans son exposé, le Cardinal Frédéric Etsou archevêque de Kinshasa n'a pas manqué d'évoquer ces préoccupations:

Ce colloque international... se tient à un moment particulièrement important de l'histoire de notre Église particulière caractérisée par une grande vitalité religieuse. Celle-ci se manifeste par une participation toujours croissante des fidèles aux offices religieux, par la prolifération des sectes et des groupes de prières [...] Les hommes sentent au plus profond d'eux-mêmes le besoin de rencontrer Dieu, de le saisir, de le sentir, bref de faire une véritable expérience religieuse. C'est ainsi qu'ils cherchent partout une spiritualité capable de répondre à leur quête de Dieu. Je souhaite ardemment que le présent congrès contribue puissamment à poser les bases d'une spiritualité chrétienne et africaine, en s'inspirant de la vie et des œuvres de Saint Jean de la Croix [...] ²

Le titre des actes de ce colloque est bien pompeux: « La mystique africaine ». Mais dans le corpus, il est plus question de la mystique de Jean de la Croix que de la mystique africaine. Le nombre d'interventions consacrées à chacune ne le démentirait pas. La mystique africaine semble y avoir été traitée par ricochet. D'ailleurs Damase Zuazua, dans le Liminaire, caractérise les différentes interventions portant

² F. ETSOU. «Jean de la Croix, un Guide spirituel toujours actuel» in *ibid.*, pp. 18-19.

essentiellement sur la mystique africaine « d'étude ponctuelle de certains aspects de la mystique africaine³. »

Et pourtant, l'objectif du colloque, à en croire son rapporteur général, était de « mieux comprendre la mystique africaine grâce à la lumière de celle de Jean de la Croix considéré comme «le révélateur d'authenticité ». On dirait que la mystique africaine a servi de prétexte au débat alors que le vrai objectif était de faire connaître Jean de la Croix à travers « la solidité de sa doctrine et son ouverture au dialogue avec l'Afrique ».

Mais tout en parlant accidentellement de la mystique africaine à l'occasion de l'événement historique mentionné, le colloque s'insère bien dans les efforts déployés par les théologiens africains d'inculturer le message chrétien en comprenant mieux le monde africain et ses problèmes et en s'ouvrant à la force évangélique à travers les textes fondateurs et la Tradition. Ce faisant, ils croient contribuer non seulement à l'édification des Églises locales authentiquement africaines et authentiquement chrétiennes mais aussi au développement intégral des peuples d'Afrique.

La rencontre du christianisme avec l'Afrique a provoqué un choc qui engendre aujourd'hui toutes ces recherches. C'est ainsi que des colloques internationaux, des semaines théologiques ont été régulièrement organisés et s'organisent encore alors que les recherches dans tous les domaines sont encouragées.

³ D. ZUAZUA. Art. cit., p. 9.

Mgr Tshibangu, dans son livre *La théologie africaine, manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, présente le chemin parcouru et les perspectives d'avenir.⁴

Le professeur Ngindu Mushete présente de son côté les thèmes majeurs de la théologie africaine⁵.

Les trois colloques qui ont précédé le colloque de 1992 ont été presque tous consacrés aux réflexions spïrito-culturelles: l'Afrique et ses formes de vie spirituelle,⁶ Médiations africaines du Sacré⁷, Vie monastique⁸ et deux ans plus tard, les carmes organisaient un autre colloque dont les actes sont intitulés: La prière africaine.⁹ C'est donc dans cet ensemble que le colloque de Kinshasa a été plus qu'un incident de parcours mais bien un déclencheur de recherches sur la mystique africaine dans sa rencontre avec le christianisme. Le mot de l'éditeur à l'endos du livre des Actes l'exprime merveilleusement bien:

Une donnée importante du patrimoine spirituel de l'Afrique,

⁴ T. TSHIBANGU (Mgr). *La théologie africaine, manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, éd. St Paul Afrique, 1987.

⁵ A. NGINDU MUSHETE, *Thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, éd l'Harmattan, 1989.

⁶ *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du XII^e Colloque international*, Kinshasa, du 21-27 février 1983 in *Cahier des Religions Africaines (CRA)* vol. 17,33.

⁷ *Médiations africaines du Sacré, célébrations créatrices et langage religieux. Actes du III^e Colloque international du Centre d'Études et Religions Africaines (CERA)*, Kinshasa 16-22 février 1986.

⁸ *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines. Actes du deuxième colloque international* du 10 au 12 janvier 1994, Kinshasa, éd. Baobab, 1994.

⁹ *La prière africaine, actes du deuxième colloque international* du 10 au 12 janvier 1994, Kinshasa, éd. Baobab, 1994, 285 p.

la mystique africaine, a été quelque peu absente de la recherche théologique qui a cours dans le continent [...] Ce livre éveille l'esprit à l'étude et à la connaissance de cette réalité religieuse, plus vécue qu'analysée jusqu'à ce jour, et balise des pistes pour son approfondissement¹⁰.

Le rapprochement entre Jean de la croix et la mystique africaine ne se comprend que dans la rencontre de l'Afrique avec le christianisme.

Le titre de cette thèse tire son origine de ce colloque et de son thème. Je me suis proposé de m'appuyer sur le colloque pour le dépasser et faire ressortir mon hypothèse de travail dont il sera question plus loin.

Il convient de souligner encore une fois que l'organisation d'un pareil colloque en terre africaine est une innovation qui déborde un simple cadre festif pour rejoindre les efforts que la Théologie africaine en plein essor déploie depuis des années, pour promouvoir l'inculturation du message chrétien et pour s'ouvrir résolument aux problèmes de développement intégral des peuples d'Afrique et à l'oecuménisme.

Mettre en présence les deux mystiques, c'est poser le problème de la rencontre entre l'Afrique et le christianisme; entre les deux cultures, deux anthropologies et deux personnalités. C'est aussi et surtout, situer ce problème à un niveau plus profond qui coïncide avec la plus fine fibre de l'être où se glissent à la fois la mystique, l'accomplissement de l'homme, et la « pauvreté anthropologique » dont l'africain, seul ou avec les autres, doit se libérer. Approcher la mystique, n'est

¹⁰ *La mystique africaine. 4^e de couverture.*

donc pas un divertissement de mauvais goût et certainement pas une fuite au-delà du temps et de ses contingences. C'est rencontrer l'homme là où son être tout entier peut s'exprimer.

Au niveau de la théologie, cette rencontre a fait surgir en terre africaine, différents courants théologiques: la théologie missionnaire caractérisée par le souci pour le salut des âmes et l'implantation de l'Église s'est transformée, grâce à l'avènement du Concile Vatican II, en théologie de l'Église locale. La théologie dite africaine dont la première étape fut caractérisée par le courant théologique de l'adaptation et des pierres d'attente a fini par se vouloir une théologie critique pour laquelle la culture est le point de départ obligé pour théologiser.

C'est pourquoi ses deux préoccupations majeures se veulent « un désir d'un contact plus étroit avec les sources majeures de la révélation (Bible et tradition), d'une part, et de l'autre, souci d'une grande ouverture au monde africain et à ses problèmes¹¹ ». Outre cette théologie africaine, il faut citer la « Black Theology » à la sud-africaine dont la libération de l'homme noir, inspirée par les textes bibliques, demeure un centre d'intérêt primordial.

Au niveau liturgique, la rencontre christiano-africaine a donné lieu à des rites locaux de la célébration des sacrements. Le rite zaïrois de la messe est un exemple frappant de ces efforts. Au niveau ecclésiologique, l'idée-force d'Église-Famille mise en avant-scène par les pères synodaux devrait avoir des retombées sur la manière des

¹¹ A. NGINDU MUSHETE. *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, éd. Harmattan, 1989, p. 43.

Africains de vivre leur appartenance à l'Église¹². Au niveau spirituel, les réflexions se font, il est vrai, mais elles n'avaient pas encore atteint le niveau mystique.

Le combat pour le développement d'un christianisme africain est bien engagé sur plusieurs fronts. Mais quand on sait qu'après plus d'un siècle d'évangélisation, le chrétien africain est pris en tenaille entre l'héritage chrétien mal assimilé et les valeurs traditionnelles inhibées et même en voie de disparition, il y a lieu de se demander si ce combat ne serait d'avance perdu s'il advenait qu'il manque de se situer à ce niveau d'où la réhabilitation doit nécessairement partir.

Le fait que le chrétien africain des Églises institutionnelles morde facilement aux appâts des sectes et des mouvements à caractère mystico-ésotérique est témoin non seulement de sa soif de Dieu et d'intériorité mais aussi du manque qu'il éprouve tant au niveau de son Église qu'au niveau de sa culture menacée par la colonisation, l'esclavage, le néo-impérialisme et la globalisation. Il s'avère urgent de se pencher sur ce problème au risque de voir la seconde évangélisation accoucher d'une souris.

La rencontre entre l'Afrique et le christianisme ne cessera pas de sitôt de provoquer des débats. Cependant, la prière africaine et, à son sommet, l'expérience mystique, demeure « Le lieu de cheminement spirituel et de rencontre avec le Christ ou ses messagers éventuels [...] ». C'est là l'instance où l'on peut reconnaître le Christ sans sous-estimer l'importance du cheminement antérieur. Elle est comme l'exprime Bimwenyi: « l'un des contextes d'expression de la nouvelle démarche religieuse et

¹²

JEAN-PAUL II. *Exhortation apostolique post-synodale «Ecclesia in Africa»*, Roma, éd. vaticane, 1995, 21p.

le principe de développement de la foi chrétienne qui se présente toujours comme un drame théandrique, où se déploient conjointement l'action de Dieu et celle de l'homme¹³ ».

Pour venir à la rescousse du chrétien africain, le colloque a cru trouver la voie royale: Jean de la Croix est le révélateur d'authenticité, guide universel dont les affinités avec l'Afrique faciliteraient la compréhension de la mystique africaine comme le déclare un des intervenants:

À la fin du colloque, on avait la ferme conviction qu'en réalité, ce mystique de l'Église n'est pas, en terre africaine, un étranger ni un hôte de passage; qu'il peut réellement féconder et inspirer l'âme religieuse africaine. On avait à peine effleuré le thème, que déjà l'écho de cette terre et de ses habitants montait des tréfonds des vallons, manifestant des affinités, des congénialités et une attente assoiffée de la parole du Docteur mystique de l'Église¹⁴.

Eh bien, tout porte à croire que l'Afrique mystique, par la voix de ce colloque, trouve en la personne du Saint de Fontiveros, un interlocuteur de taille et même un parent dont les relations de parenté sont restées longtemps non déclarées.

Et le colloque avait comme objectif, rappelons-le, la compréhension de la mystique africaine à la lumière de Jean de la Croix.¹⁵ Cet objectif est louable en soi mais il répète les erreurs du passé notamment celle qui consiste à se définir à partir

¹³ O. BIMWENYI-KWESHI. *Discours théologique négro-africain, problème des fondements. Thèse (Ph.D.)* cité par A. Ngindu Mushete in *op. cit.*, pp. 52-53.

¹⁴ D. ZUAZUA. *Art. cit.*, p. 9.

¹⁵ S. VANDERSTRAETEN. « Saint Jean de la Croix, révélateur d'authenticité » in *La mystique africaine*, p. 354.

d'un ailleurs au lieu de se recentrer sur soi en vue de relire l'autre avec ses propres lunettes. Et en plus, la confusion entre le messager et le Christ risque à mon avis, d'accentuer le vertige du chrétien africain. N'est-ce pas qu'en Théologie africaine l'on se plaint de recevoir les modèles venus d'ailleurs comme en témoigne Ngindu: « Il est navrant de constater que toutes les civilisations manifestent à l'égard de l'Afrique le même impérialisme. Elles ont toujours des modèles à nous proposer. L'Afrique elle, n'a que ses matières premières dont la plus exploitable est l'homme africain¹⁶ ».

Cela dit, Jean de la Croix est un messager de celui qui peut révéler l'authenticité de qui veut l'accueillir, le Christ. Comme messager reconnu dans l'Église universelle, il peut être d'une certaine aide dans la compréhension de la mystique africaine mais il ne pourra prétendre prendre la place qui revient de droit à Celui dont il détient le mandat.

Le propos de cette thèse sera de démontrer que la compréhension de Jean de la Croix constitue une pré-compréhension de la mystique africaine tandis que la compréhension de celle-ci constituerait la pré-compréhension de celle-là. Ainsi, je mettrai en valeur la réciprocité dans l'enrichissement que le colloque a semblé ignorer faisant de la mystique africaine, un enfant à la main toujours tendue. En outre, je mettrai en évidence l'unique révélateur d'authenticité, Jésus Christ.

¹⁶ A. NGINDU MUSHETE. *Op. cit.*, p. 98.

La première des cinq parties sera intitulée: La mystique traditionnelle africaine en procès. En analysant les textes du colloque à partir de leur logique interne, je me ferai critique des critiques que le colloque adresse à la mystique traditionnelle africaine et je stigmatiserai le préjugé chrétien qui plane sur les assises du colloque.

La conclusion à cette partie de trois chapitres retiendra les constats qui nécessiteront la deuxième partie que j'intitulerai « La mystique: Complexité d'un terme; du sens strict au sens heuristique ». Ici, il s'agira de trouver une « définition-description » de la mystique en partant de la confusion du colloque, des expériences bibliques de Moïse et de Paul, et du survol rapide de l'histoire de la spiritualité chrétienne. En trois chapitres, mon argumentation me mènera à saisir la mystique comme « expérience du divin ». Comme telle, elle n'exclut ni la mystique africaine à stations multiples ni la mystique de Jean de la Croix dont le principe de la négation balaie le chemin vers un Dieu-Un-et-Trine, celui de Jésus-Christ. Elle ne renvoie ni les chercheurs de l'Essence divine ni ceux qui recherchent ce Dieu personnel qui soit capable d'amour et d'union.

La troisième partie entièrement consacrée à la « Mystique africaine » se propose de partir des piliers supposés par le colloque comme terrains possibles de cette mystique.

Contrairement au colloque, mon analyse sera avant tout un retour aux textes, non pas de ceux qui ont écrit sur la mystique africaine mais bien des mystiques

anonymes du terroir africain. Aux terrains divinatoires et guérisseurs et aux champs initiatiques, correspondront la mystique des médiums et la mystique initiatique. Pour la première, le cas du culte des Mikendi cité au colloque sera passé au peigne fin grâce à l'analyse herméneutique de quelques chants se rapportant à ce culte. Quant à la mystique initiatique, la vérification se fera à partir du cas du rite du So que le Père Mveng a cité au colloque. Les chants et prières utilisés formeront un corpus à partir duquel ce type de mystique sera appréhendé. Il s'agira de saisir d'abord le mouvement interne de chaque texte, chercher ensuite le contexte dans lequel il a été composé et l'horizon qu'il poursuit avant de se prononcer sur sa valeur mystique. À ces deux cas, j'ajouterai la mystique des orants que les intervenants ont semblé ignorer. Les prières Luba du Kasai serviront de lieu de vérification. En trois chapitres, je tenterai de saisir de l'intérieur les caractéristiques de la mystique africaine si elle existe vraiment.

La quatrième partie portera sur la mystique de Jean de la Croix telle qu'elle se manifeste à travers les trois poèmes majeurs à savoir, le *Cantico*, *En una Noche Oscura* et la *Viva llama di amor*. La relecture des textes mêmes de Jean de la Croix me permettra de parvenir à la configuration de sa mystique. Ici, comme précédemment, la démarche herméneutique me guidera dans cette analyse. Plus que dans le cas de la mystique africaine, les clés de lecture comme la métaphorisation, l'auto-implication, le principe des contraires, l'élément biographique dans une certaine ampleur et le commentaire du Saint seront d'une grande importance.

La dernière partie intitulée « Confrontation ou circularité » sera une démonstration de l'hypothèse de travail déjà annoncée. Le mot « confrontation » est emprunté aux actes même du colloque dont la deuxième partie s'intitule: Jean de la Croix: Présentation et Confrontation. Le mot « circularité » provient du jeu de langage et exprime mon refus de continuer dans l'idée de confrontation qui, à mon avis, suppose un vainqueur et un vaincu, un bon et un moins bon. Cette partie se servira des résultats obtenus dans les autres parties pour permettre aux deux mystiques de se rencontrer. Aussi bien au niveau du langage qu'au niveau des horizons de foi, cette partie nous fera découvrir un espace d'universalité où se jouent et s'enrichissent les pré-compréhensions et les compréhensions des deux mystiques.

Dans un chapitre particulier, la question christologique soulevée au colloque me conduira à aborder le passage combien ardu de la mystique africaine traditionnelle à la mystique chrétienne africaine. Ça sera le lieu de préciser le rôle de Jean de la Croix dans ce passage, un rôle qu'il ne faut pas exagérer, le Christ étant le seul « révélateur d'authenticité », du moins pour les chrétiens.

PARTIE I

MYSTIQUE AFRICAINE TRADITIONNELLE

EN

PROCÈS

INTRODUCTION

La configuration formelle des actes du colloque présente deux parties distinctes dont la première est consacrée à l'analyse et l'évaluation de la « mystique africaine » et la deuxième à la présentation et confrontation de Saint Jean de la Croix. La mystique africaine traditionnelle me semble à la fois mise au banc des accusés et en marche vers la mystique africaine chrétienne. Le titre donné à cette partie voudrait traduire ces deux aspects. En effet, la mystique africaine traditionnelle est en procès car certains de ses aspects n'ont pas manqué d'être la cible de ceux qui l'ont approchée lors du colloque. En outre, elle est aussi en procès car le souci majeur des intervenants semble être de la voir christianisée au plus vite grâce au secours de Saint Jean de la Croix.

Mon intention dans cette partie est de relire les actes du colloque en vue de déceler d'abord, ce qu'on reproche à la mystique africaine traditionnelle en elle-même, ensuite dans sa rencontre avec le christianisme et enfin par rapport à Jean de la Croix. Comme cette partie a l'allure d'un procès, j'essaierai en outre, de voir si les accusations, à s'en tenir aux textes, sont fondées ou pas.

Compte tenu de cette intention, cette partie comprendra trois chapitres. Le premier analysera les interventions qui sont dans la première partie du colloque, essentiellement centrées sur la mystique traditionnelle africaine. Le deuxième aura pour tâche d'approcher celles qui parlent des expériences mystiques africaines en

contexte chrétien et le dernier s'occupera de celles qui, en confrontant la mystique africaine traditionnelle à celle de Jean de la Croix, relèvent les caractéristiques qui empêchent celle-là d'être une vraie mystique.

CHAPITRE I

RELECTURE DU COLLOQUE: *MYSTIQUE TRADITIONNELLE*

AFRICAINNE

Ce chapitre vise particulièrement les quatre premières interventions de la première partie du colloque. Deux points le composeront. D'abord une remarque d'ordre général et qui touche pratiquement tout le colloque. Cette remarque reflète l'ambiguïté dans l'usage des expressions: « mystique africaine traditionnelle » et « mystique chrétienne africaine ». Ensuite ce sera la reprise du texte de chacun des intervenants pour relever les accusations et leurs insuffisances basées soit sur la méthodologie soit sur le fond des textes. Et la petite conclusion dira ce qu'il faudra retenir pour la suite de la réflexion.

A. La mystique africaine traditionnelle ou la mystique chrétienne africaine?

Il convient de souligner que j'entends prendre les « actes » comme un tout cohérent même si les interventions, prises séparément, peuvent être autonomes les unes par rapport aux autres. Ce choix s'explique tout simplement par le but assigné au colloque même: « comprendre davantage la mystique africaine ». Or, la première partie qui aurait pu être consacrée à l'approche de la mystique africaine traditionnelle qui est le terroir sur lequel les racines de la mystique chrétienne africaine devront pousser, joue au caméléon à tel point que l'on se demande: de quelle mystique, il s'agit dans cette partie? Non seulement, le passage de l'une à l'autre se dévoile à travers les thèmes traités mais il y a aussi l'usage du titre « mystique africaine » qui revient sans détermination aucune.¹⁷ On peut déceler au moins quinze fois où l'usage

¹⁷ L'intervention de Mgr Ntedika Konde s'intitule: *La mystique africaine traditionnelle*. C'est elle la première de la partie. Celle de l'abbé Ngimbi: *Expérience de soi et religion traditionnelle en Afrique*. L'abbé Ludiongo

est fait de cette expression obligeant le lecteur à être très attentif au contexte pour déterminer de quelle mystique il s'agit.

Tout porte à croire, me semble-t-il, que le présupposé de voir la mystique africaine se christianiser au plus vite, a pris le dessus sur la compréhension de celle-ci, pourtant, objectif primordial du colloque. Le fait par exemple que l'Abbé Ludiongo Ndombasi ait évité le titre qui lui avait été proposé et qu'il se soit limité à démontrer la faisabilité de l'intégration dans la liturgie chrétienne des rites d'investiture des chefs Kongo, constitue à lui seul un signe symptomatique de ce présupposé.¹⁸ Plus fondamental encore, l'assujettissement de l'émergence de la mystique chrétienne africaine à l'éclosion d'une christologie africaine, dont le père Godé Iwele a fait écho non sans emphase dans une de ses célèbres phrases:

Qu'il s'agisse de fonder, en Afrique, une Église et un christianisme authentiquement africains ou qu'il s'agisse d'inculturer en profondeur; qu'il s'agisse de penser une mystique chrétienne typiquement africaine ou d'élaborer de nouvelles rationalités africaines [...] il semble difficile d'esquiver l'impératif d'une christologie africaine solide et sérieuse, dès lors qu'environ 200 millions d'Africains, à ce jour, ont lié leur existence au nom d'un « certain Jésus »[...]¹⁹

Ndombasi parle de *La spiritualité des chefs investis chez les Kongo*. L'abbé Kabasele Lumbala traite dans sa première conférence de *La Mystique dans la Sémiologie africaine*. Mais les trois dernières interventions concernent respectivement l'expérience mystique de nos communautés chrétiennes au Kasayi, des 16 mystiques des Bilenge ya Mwinda et du rapport entre « mystique et christologie en Afrique ». Ces trois dernières sont plus en rapport avec la mystique chrétienne africaine qu'avec la mystique africaine traditionnelle. En outre, l'expression « mystique africaine » et apparentés est employée sans précision: trois fois à la p. 92; 1 fois à la p. 93, cinq fois p. 95, une fois p. 63 pour ne citer que ces pages.

¹⁸ Il déclare: « Les organisateurs de ce colloque nous ont pourtant prié de montrer l'aspect mystique » de la question, mystique comprise comme une expérience religieuse. « Nous avons autrement intitulé notre intervention pour des raisons qui apparaîtront clairement dans la suite » (cf. p. 98). En plus, il propose le schéma à la p. 115.

¹⁹ G. IWELE. « Mystique et Christologie en Afrique », in *La Mystique africaine*, p. 159.

Plus n'est besoin d'évoquer les *Bilenge ya Mwind*a et les communautés chrétiennes du Kasayi, qui sont les uns comme les autres, des expressions d'un syncrétisme constitué d'éléments empruntés soit à la tradition africaine comme la **méthodologie initiatique des *Bilenge ya Mwind*a** ou comme la **fréquentation du cimetière** dans l'expérience d' « inhabitation » par des saints dans les communautés chrétiennes du Kasayi; soit au christianisme comme la **personne et le message du Christ** chez les *Bilenge* ou comme les **saints et saintes** de l'Église catholique pour les communautés évoquées.

Ce présupposé ne peut que diminuer les chances d'approfondissement de la mystique africaine traditionnelle même si le souhait de la voir baptisée chrétienne est non seulement légitime mais aussi impératif du moins dans les esprits des théologiens africains de l'Église catholique. Comment en effet, comprendre la mystique africaine traditionnelle sans interroger l'homme qui en fait l'expérience et qui est, au regard de Michel Meslin, un point de départ obligé comme il l'exprime à propos des rapports entre le sacré et l'homme:

Mais pour saisir et comprendre les processus et les manifestations de ces rapports, la seule méthode possible consiste d'abord à étudier ce que les fidèles de telle ou telle religion croient et disent de leur foi et de leurs pratiques. Or le chercheur n'y parvient qu'en s'efforçant de saisir cette foi de l'intérieur, se mettant en quelque sorte à la place du croyant qu'il tente de comprendre²⁰.

²⁰

M. MICHEL. *L'expérience humaine du divin*, Paris, éd. du Cerf, 1988, p. 8-9.

Pour le cas qui nous concerne, ce croyant qui est « mystique » en l'occurrence, est-il croyant de la religion africaine traditionnelle ou le croyant africain de la religion chrétienne? Et s'il s'agit du premier, n'aurait-il pas fallu se départir de ce présupposé pour aller d'abord à la source, pénétrer le bosquet sacré, l'interroger, le comprendre de l'intérieur pour mieux envisager l'avenir? On me rétorquera: « Mais comment aller à la source, s'il n'y a pas de témoins et que nous nous trouvons dans une tradition orale où la nuit des temps emporte facilement avec elle, les souvenirs du passé? » Cette question n'ouvre pas moins le débat procédural. Elle a été présente dans l'introduction générale. Cependant, sans sous-estimer la difficulté de rechercher à comprendre la mystique africaine traditionnelle dans de telles conditions, j'ai trouvé surprenant que l'on cite les auteurs qui ont recueilli les prières de la religion africaine et que l'on cite même quelques bribes de ces prières, sans pour autant se pencher sur celles-ci qui constituent à coup sûr, un reflet de la vie spirituelle et par instants, pourquoi pas, vie mystique africaine traditionnelle. En outre, les théologiens se sont retrouvés et ils ont réfléchi à la place du peuple sans pouvoir aller à la rencontre des personnes simples, en dépit de leur rareté, qui s'adonnent encore de nos jours, à la religion africaine traditionnelle. Par ailleurs, cette dernière préoccupation a surgi au colloque même comme en témoigne le rapport général.²¹ Il est dommage que l'on se soit contenté de

²¹ Mgr Ntedika fait allusion au recueil des prières quand il parle du Père Gravrand et appuie la nécessité d'approfondir l'étude de ces prières: « L'auteur fait référence aux textes de prière négro-africaine recueillis par G. Dieterlen, Luneau, Thomas, le CERÀ et lui-même. Peut-être l'étude approfondie de ces documents et d'autres encore à recueillir nous apprendra-t-elle davantage sur les rapports de l'homme africain avec Dieu » (cf. p. 82). En outre, il cite la célèbre prière Luba et la prière Baamilembwe sans toutefois les analyser (cf. p. 83). Le rapporteur général rappelle une question posée par un participant: « Est-ce que des témoignages

la méthode historique qui permet de répéter ce que les autres, autres que les personnes concernées, ont dit ou écrit sur ces derniers au lieu de faire l'herméneutique des textes sacrés existants et en plus, faire parler les personnes qui semblent être moins impliquées dans le métissage culturel que nos théologiens et intellectuels. Je pense que pour le besoin de la méthode, le clivage entre les deux expressions aurait dû être maintenu; le retour à la source effectué et tous les moyens d'approfondissement de la mystique traditionnelle africaine, utilisés.

B. Limites et pertinence des interventions

Après avoir dénoncé le présupposé chrétien et la méthode utilisée, il est maintenant opportun de revenir sur chacune des interventions. Il y en a quatre qui concernent de près la mystique traditionnelle africaine: il s'agit des interventions de Ntedika, Ngimbi Nseka, Ludiongo Ndombasi, Kabasele Lumbala.

L'intervention de Mgr Ntedika Konde est en tête de la partie. Elle se distingue des autres car elle porte essentiellement et presque exclusivement sur la mystique africaine traditionnelle. Particulièrement en sa troisième partie, elle s'assigne comme dessein de « montrer l'existence et peut-être aussi la spécificité de la vie mystique africaine traditionnelle²² ». Elle constitue aussi la toile de fond du réquisitoire à l'endroit de cette dernière. Mais, comment prouver l'existence et la spécificité de

n'existent pas chez nos religieuses et religieux, comme d'ailleurs ils doivent exister chez les laïcs? » (p. 364).

²² N. KONDE (Mgr). *La mystique africaine traditionnelle* in *La mystique africaine*, p. 66.

cette mystique, si l'on se met à distance de la source et nous entendons par celle-ci, les textes sacrés africains édités ou non? En se limitant quasi exclusivement à la méthode historique, le professeur Ntedika est tombé dans le piège des préjugés conscients ou inconscients qui ont marqué les recherches sur l'Afrique tout au long de l'histoire. En effet, dès son premier paragraphe, il soulève une série de questions posées autrefois, pour légitimer ou écarter la religion africaine et que ses sources ont reprises ayant comme présupposé:

qu'on ne peut concevoir, une vie mystique en plénitude, qui s'arrêterait au culte des ancêtres et des esprits et qui n'aurait pas comme objectif ultime la recherche, la quête inlassable de Dieu et finalement la rencontre avec lui en ce monde, par la connaissance et l'amour et, au terme de la vie terrestre, les retrouvailles avec lui dans le face à face de l'autre vie²³.

Ce présupposé, nul ne s'en doute, reflète le schéma chrétien de la mystique même si le nom du Christ n'y figure pas. On dirait qu'il exclut toute autre mystique qui ne correspondrait pas à ce schéma. Et pourtant, l'intervenant, en guise de preuves favorables à l'existence des mystiques en Afrique, a recouru aux trois exemples de l'Égypte antique.²⁴ Ces textes des mystiques égyptiens ne rejoignent pas totalement le schéma de prédilection. Ils ont plus l'allure éthique qu'ils ne reflètent l'union à Dieu qui est une dimension essentielle de la mystique chrétienne. Le texte de Hermès Trismégiste rend cette remarque judicieuse: «Ô vivant actuellement sur terre et ceux

²³ *Ibid.*, pp. 65-84.

²⁴ *Ibid.*, pp. 80-82.

qui sont encore à naître [...] je ferai que vous soyez instruits des volontés de Dieu²⁵ ».

La même question pourrait être posée, bien qu'à des degrés différents, à propos de la mystique de l'action, sous laquelle il cite Ignace de Loyola, Mère Teresa de Calcutta et Ghandi.²⁶ Outre le refus, non délibéré, certes, d'aller à la source et ce présumé, certaines autres remarques valent la peine d'être retenues. Pour honorer la tradition scientifique, le professeur Ntedika n'a pas manqué de définir d'abord les termes, ce qui est par ailleurs très précieux pour la clarté et la compréhension du langage: religion, mysticisme, mystique... sont là les termes définis en reprenant le sens que leur donnent A. Lalande, J. Bricourt et J. De Guibert.²⁷ Parler de la mystique africaine traditionnelle sans confronter son contenu aux définitions données semble non respectueux de la logique. Et c'est pourtant ce que l'intervenant a fait. Son enquête littéraire n'a abouti qu'à une constatation touchant la vision du monde des africains et leur foi.²⁸

Cette conclusion ne répond pas à la question fondamentale de la mystique africaine traditionnelle. Existe-t-elle en tant qu'union à Dieu ou reste-t-elle en deçà de ce que l'intervenant reconnaît à la suite de V. Mulago, Ngongo et Gravrand quand

²⁵ *Ibid.*, pp. 81-82.

²⁶ *Ibid.*, pp. 67-68.

²⁷ *Ibid.*, pp. 66-67.

²⁸ *Ibid.*, p. 70. « On constate que pour les Africains l'univers qu'ils conçoivent, à travers leur vision du monde, est profondément religieux; que la vie humaine est une expérience religieuse de cet univers; et que l'existence tout entière a une signification religieuse. Mais [...] ce que les Africains croient à propos de Dieu et du Divin, ils l'expriment, non pas abstraitement, mais par des termes concrets, des formes extérieures, des gestes corporels, des attitudes et des actes. Cette foi n'est pas purement contemplative; elle est utilitaire et pratique ».

il dit:

À leurs sommets, les religions africaines sont parvenues jusqu'à l'adoration où l'homme se prosterne et reconnaît sa finitude face à la transcendance divine, où il s'abandonne à Dieu dans une dépendance et une confiance totale, où il ne recherche plus qu'à lui plaire, à le rencontrer, à vivre en sa présence, dans une communion de cœur et d'esprit sans partage, sans reprise et sans relâche²⁹.

Ou encore: « Selon le Père H. Gravrand, des expériences mystiques existent dans la religion traditionnelle africaine, mais elles concernent rarement l'Être Suprême³⁰ ».

Cette question touche l'accusation la plus importante portant sur l'**horizon ultime**. Celui-ci, dans la mystique africaine traditionnelle, est-il constitué par Dieu ou par les ancêtres?

Il serait trop expéditif que de sous-estimer cette question. Je la crois fondamentale et susceptible de remettre en cause la religion africaine en général et la mystique africaine traditionnelle en particulier. Si en effet, Dieu n'est pas l'horizon ultime, il faudra alors trouver une autre nomenclature pour désigner ce que d'accoutumée, nous appelons « religion africaine ». En outre, il n'est pas inutile de réfléchir sur l'ordre qui règne dans le « Bosquet sacré » ou le « panthéon africain ».

Le questionnement est donc légitime pour tous ceux qui ont touché à ce point névralgique à l'instar de Mgr Ntedika. Mais sa source et l'argumentation utilisée suscitent plus de questions que de réponses. Cette source, c'est ce que Bimwenyi

²⁹ *Ibid.*, pp. 83-84.

³⁰ *Ibid.*, p. 82.

Kweshi appelle le « kabidialisme »³¹. Il désavoue l'esprit qui consiste à penser toujours en référence à l'Occident comme s'il fallait avoir tout ce que l'Occident possède. L'Occident a une théologie, nous aussi; il a une philosophie, une mystique, pourquoi pas nous.³² Cet esprit a poussé beaucoup d'auteurs à justifier l'existence d'une théologie, d'une philosophie ou même d'une mystique en Afrique, à base des critères d'emprunt se réfugiant derrière le refus d'aller au « puits ancestral » pour y goûter la fraîcheur d'un discours authentiquement africain sur bien des secteurs de la vie de l'homme. Mgr Ntedika a manqué à ce retour. Il s'est contenté des écrits de quelques auteurs comme Gravrand, Ngongo, etc. pour reposer la même question au lieu de risquer ce retour à la source. Il est cependant heureux de remarquer, à son avantage, qu'il a relevé les contradictions des témoignages de différents auteurs concernant le « Culte de Dieu » dans la religion traditionnelle africaine:

S'agissant des Pende, des Suku et de leurs voisins, Bartholomé Guisimana constate qu'il n'y a pas de culte à Dieu. Ce point de vue de Guisimana a été vivement combattu dans la même revue par l'abbé Mudiji Malamba, lequel apporte des informations en sens contraire. La même carence a été signalée chez les Bakuba, les bateke, tout en reconnaissant la pratique des recours individuels à ce Dieu... etc.³³

³¹ Bimwenyi part du terme luba « *kabidi* » qui signifie « aussi » pour dénoncer la manie de se définir à partir de l'Occident. Tout ce que l'Occident a, nous l'avons aussi et l'on en fait un principe ou une théorie qu'il appelle « *kabidialisme* »

³² O. BIMWENYI-KWESHI. *Discours théologique Négro-Africain. problèmes des fondements*, thèse (Ph.D.) Louvain-La-Neuve, 1988.

³³ N. KONDE (Mgr). *Art. cit.*, p. 71.

Il convient de saluer l'honnêteté scientifique de l'intervenant quand il ajoute: « Mais tout ceci est à vérifier » et qu'il promet de continuer les recherches.

Cette vérification, à mon avis, aurait pu être faite avant l'intervention. De toutes les façons, le professeur Ntedika n'est pas loin du piège dans lequel sont tombés les explorateurs et les premiers missionnaires et que lui-même évoque:

Chez beaucoup de peuples d'Afrique, les explorateurs et les premiers missionnaires ont été négatifs concernant l'existence d'un culte de Dieu, induits sans doute en erreur par le manque d'un clergé hiérarchique et séparé, par le manque aussi des temples imposants, l'absence d'un culte spectaculaire, fixé à des jours et à des moments précis³⁴.

Certes, l'entreprise est rendue difficile par certains éléments: la multiplicité des tribus en Afrique; la tradition orale avec la méfiance des témoins qu'elle engendre et l'oubli d'une bonne partie de l'histoire d'un peuple, les raptus faits par la rencontre entre la culture occidentale et les cultures négro-africaines. Ceci n'empêche pas cependant, le processus de décolonisation mentale et le retour aux sources nécessaires à qui se penche sur l'Afrique traditionnelle s'il veut être objectif dans ses recherches.

Une autre accusation de taille porte sur la médiation des ancêtres. Elle est au fond une autre forme de l'accusation précédente. Le rôle des ancêtres est si important dans la religion traditionnelle africaine que les hommes évacuent Dieu de leur projet spirituel. Cette importance relève de l'anthropocentrisme de la religion africaine et

³⁴ *Ibid.*, p. 72.

de son sens pragmatique. C'est ce qu'affirme le professeur Ntedika en citant Sastre, Bernardi, Thiel et Tshiamalange:

Le thème central des religions africaines, c'est donc la condition humaine, concrète, considérée à tous les niveaux: familial, social, économique et politique. Le culte des ancêtres, de qui l'on attend et l'on espère tout, prend du relief et devient le facteur le plus saillant dans la vie de la personne et de la société. Le culte de l'Être Suprême s'estompe. Et l'on constate que Dieu est moins invoqué que les ancêtres et les esprits³⁵.

Cette crainte devient moins importante chez ceux qui l'assortissent de certaines conditions tout en reconnaissant que le culte des ancêtres n'est pas un obstacle en soi dans la marche de l'homme africain à la rencontre de Dieu. Il ne peut l'être que si « il devient accaparant et obsessionnel ».

Mgr Ntedika reconnaît qu'en dépit de la crainte selon laquelle: « L'envahissement du culte des ancêtres est tel que l'on peut se demander si cette pratique ne pourrait faire écran entre Dieu et l'homme » et que «les grands pouvoirs sont attribués aux défunts et particulièrement aux ancêtres pour « aider leurs descendants dans la poursuite du bonheur et même causer du tort si les vivants les négligent ou transgressent les tabous ».

La plupart des auteurs « confirment le rôle de médiateurs que jouent les ancêtres ». Ces derniers ne remplacent pas Dieu mais ils le relaient dans ses relations avec les hommes: « La vie nous vient de Dieu par leur canal. Ils demeurent par

³⁵ *Ibid.*, p. 76.

conséquent nos médiateurs et nos intercesseurs. En assurant la sauvegarde et l'accroissement de la vie de leurs descendants, c'est le don de Dieu lui-même qu'ils protègent et développent³⁶ ».

Et en plus, la médiation ancestrale en Afrique, n'est pas à comprendre comme l'intercession des saints. Dans ses prières, le négro-africain s'adresse soit aux ancêtres, soit à Dieu directement. J'y reviendrai à la troisième partie.

L'intervention de Mgr Ntedika questionne la religion africaine traditionnelle sur d'autres points tels que la régularité du culte, l'absence d'un cheminement bien suivi, l'existence ou la non-existence des prêtres, mais la double interrogation portant sur l'ouverture à Dieu et la médiation des ancêtres, m'a semblé significative pour la mystique traditionnelle africaine et même pour la mystique chrétienne africaine. Cette double interrogation que je considère comme un procès intenté à la mystique africaine perd de sa virulence en raison des motifs que j'ai évoqués plus haut; cependant, elle mérite une réponse et celle-ci sera donnée en temps opportun.

Cette double interrogation revient dans la deuxième intervention, celle de l'abbé Ngimbi Nseka³⁷.

³⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

³⁷ NGIMBI NSEKA, «Expérience de soi et religion traditionnelle en Afrique» in *La mystique africaine*, pp. 85-95.

Celui-ci n'a évité ni l'erreur méthodologique ni « l'esprit *kabidial* »³⁸ mentionnés plus haut. Il se félicite de la reconnaissance de la mystique africaine mais, à l'instar de Ntedika, il ne va pas à la source obligée.

Le thème de ce colloque semble avoir déjà tranché sur l'existence de la mystique en Afrique. Personnellement je m'en réjouis. Car il y a là la reconnaissance de l'existence d'un phénomène humain universel que pourtant d'aucuns considèrent comme privilège de certaines cultures et civilisations³⁹.

Il affirme dans un autre passage: « le mysticisme africain existe » et se référant à R. Bastide il ajoute: « il est comme les autres, une forme authentique et passionnante, complexe et belle du mysticisme. Une des sources où les âmes altérées peuvent étancher leur soif et boire le ciel⁴⁰ ».

Une page plus loin, il répond à la question de l'horizon ultime:

Le négro-africain est en effet ouvert à un horizon qui dépasse le purement humain [...] Tous s'accordent pour donner à l'Être suprême la première place, au sommet de la pyramide, dans la structure de la religion africaine. C'est dire que le mysticisme africain, qui est la forme la plus élevée de la religion africaine a une dimension de verticalité⁴¹.

Ce sont là de belles affirmations qui auraient pu avoir encore plus de poids si elles étaient soutenues par les textes sacrés de la religion traditionnelle africaine.

³⁸ Si la théorie est appelée « kabidialisme », la mentalité qui renvoie à celui-ci est considéré par Bimwenyi comme « esprit kabidial ».

³⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

Toutes ces déclarations se situent dans le cadre de sa préoccupation majeure qui est celle de savoir à quel type de mystique appartient celle qu'il vient de reconnaître. En adoptant la distinction entre la mystique de l'union à Dieu ou mystique de la transcendance et la mystique du regard sur soi ou la mystique de l'immanence ou encore mystique naturelle, l'abbé Ngimbi, en dépit du caractère érudit de son exposé, me semble non seulement reprendre à sa manière la double interrogation dont il est question ici mais aussi vouloir frayer un chemin pour la mystique africaine tout en aboutissant sur les sentiers battus. Fort heureusement, la prudence oblige, il a fini par faire de la mystique africaine, participante de l'une et de l'autre forme de mystique, je le cite:

L'exemple de l'initiation bambara, et il y en a tant d'autres en Afrique, ne nous autorise pas à trancher pour l'une contre l'autre de ces formes de mystique. Ce qui apparaît est que chez l'Africain qui vit intensément l'expérience que nous avons évoquée, il y a un sentiment profondément vécu de participation à l'existence d'un Dieu sans partenaires, intérieurement senti comme unique, immense, caché, riche, brûlant, juste et bon⁴².

Cette citation ne conclut pas sur base d'une expérience décrite ou sur les paroles qui font transparaître l'expérience intérieure. Pourquoi l'abbé, ayant l'outil précieux de ces deux auteurs qui ont recueilli et au besoin commenté les textes sacrés de l'Afrique traditionnelle, n'a pas pris soin d'interpréter et de comprendre ces derniers au lieu de les citer tout simplement. Et les notions de transcendance et

⁴²

Il se réfère à L.V. THOMAS et R. LUNEAU, pp. 94-95.

d'immanence, peuvent-elles se justifier dans une vision du monde et de l'homme qui se veut unitaire comme le sait pertinemment l'intervenant?

Le troisième intervenant qui aurait pu faire avancer le débat sur la mystique africaine traditionnelle à cause de son enquête sur le terrain, a malheureusement esquivé le sujet. Son erreur me paraît la conséquence de son intention première: «Il va sans dire, déclare-t-il, c'est l'aspect de l'engagement éthique et la dimension de la décision qui nous intéressent principalement⁴³.» Son intérêt porte essentiellement sur la pratique des vertus chez les *Mfumu* en conformité au code de l'investiture et sur la possibilité d'intégrer dans la liturgie chrétienne les éléments de l'investiture des chefs chez les Kongo.

Quant à l'aspect mystique, l'abbé Ludiongo signale en passant que la «mort mystique» ou «Mfwa-Nkita» des chefs candidats à l'investiture, est bien proche de la Nuit mystique dont parle Saint Jean de la Croix: «Sans aucune irrévérence à Saint Jean de la Croix et à ses disciples présents parmi nous, nous osons affirmer que cette période d'initiation se rapproche de la nuit mystique du Saint Réformateur⁴⁴.» En affirmant ce qui précède, l'intervenant a oublié, c'est moi qui le suppose, que la nuit mystique de Saint Jean aboutit à l'union mystique alors qu'à suivre sa logique, la mort

⁴³ E. LUDIONGO NDOMBASI. «La spiritualité des chefs investis chez les Kongo» in *La mystique africaine*, p. 105.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 101.

mystique des Chefs Kongo, permet de rencontrer les «Bakulu» en songe d'une manière générale et quelques fois en réalité.

La réponse que reçoit sa question posée à un chef de savoir si l'on y voit Dieu en dit long:

La vision de Dieu est une affaire qui concerne la foi d'un chacun. Quiconque, dans sa façon de prier, peut rencontrer l'Esprit de Dieu. Personnellement j'ai vu dans un rêve quelqu'un qui me demandait si je voulais voir Jésus. J'ai répondu que je ne voulais pas le voir, parce qu'il est trop méchant. Je ne sais d'ailleurs pas pourquoi je l'ai dit, puisque je suis catholique convaincu et pratiquant. Pendant que je disais cela, j'ai vu Jésus passer; il saluait des petits enfants. C'est l'unique fois que j'ai fait un songe pareil. Par contre, j'ai une dévotion particulière envers Maman Julie (il s'agit de Sainte Julie, fondatrice de la Congrégation des Soeurs de Notre-Dame de Namur qui oeuvrent dans la paroisse de Mpese où réside le «Mfumu» Mafuta). Lorsque, dans l'exercice de ma fonction sacerdotale je l'invoque avec insistance, alors je la vois⁴⁵.

Cette réponse et la question posée se réfèrent d'une manière ou d'une autre à la double interrogation évoquée plus haut. Demander à un chef traditionnel s'il voit Dieu dans sa mort mystique, c'est se poser la question de savoir si l'horizon ultime dans la mystique traditionnelle africaine, est Dieu. Et demander s'il voit les «Bakulu», c'est poser le problème de la médiation de ces derniers. La réponse est une fusion d'éléments traditionnels et chrétiens. Les *Bakulu*, Jésus et sainte Julie, peuvent-ils être évoqués ensemble dans la religion traditionnelle? En outre, l'intuition mystique, est-elle un songe? L'abbé Ludiongo aurait pu cerner cette réponse de plus près pour aider

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

à répondre aux accusations formulées dans cette partie. Mais comme sa compréhension de la «mystique» suppose un soubassement chrétien comme le montre une autre de ses constatations, il a passé outre le développement.⁴⁶ Lui qui ne doute pas de la spiritualité africaine «dont le sommet serait semblable à celui des autres spiritualités, c'est dire l'union mystique», n'a pas affronté ce sommet avec audace et courage. Je salue cependant sa descente sur le terrain, peut-être, dans un avenir non trop lointain, approfondira-t-il ses recherches sur celui-ci.

Un autre intervenant qui est parti du terroir mais sans pour autant puiser davantage, c'est l'abbé Kabasele Lumbala. Dans son intervention⁴⁷, tout en affirmant l'existence de l'expérience du divin chez les négro-africains et particulièrement chez les Bantu, il délimite son champ d'investigation à ce qu'il considère comme trois piliers de la mystique africaine traditionnelle, à savoir, l'animisme, les initiations et le domaine des guérisseurs et devins:

Il existe partout en effet, une quête, une expérience du divin. Et c'est la palpabilité de cette expérience qui a permis l'éclosion de l'anthropologie religieuse chez les Bantu, on la rencontre à des niveaux divers, avec des intensités multiples. Mais il y a des palliers importants de cette expérience, et nous en avons choisi trois pour cette présentation, car ils nous ont semblé plus percutants que d'autres. Ce sera d'abord le

⁴⁶ «Dans mes investigations, je n'ai rencontré qu'une «Ndona» qui est une mystique au sens chrétien. Il s'agit de Ndona Mawete ma Kudia résidant à Kinshasa et dont le défunt mari figurait parmi les grands bienfaiteurs du diocèse de Kisantu. Ndona Mawete m'a confié plusieurs de ses visions du Sacré-Coeur spécialement» (cf. p. 103).

⁴⁷ F. KABASELE-LUMBALA. «La mystique dans la sémiologie africaine» in *La mystique africaine*, pp. 117-128.

ystème animiste dans sa globalité, puis des cercles initiatiques et enfin, la démarche des guérisseurs et devins⁴⁸.

Pour lui, «l'animisme est une manière de contempler l'absolu dans le quotidien dérisoire et superficiel». Il le fait penser aussi bien à Saint Jean de la Croix dans son *Cantique Spirituel* qu'à Saint François d'Assise chez qui la nature est étroitement associée à l'expérience du divin. L'initiation chez les négro-africains «apparaît comme une tentative de participation à la plénitude d'être; et dans ce cadre, elle comporte une dimension mystique indéniable⁴⁹.» Si la dimension mystique se trouve dans les deux palliers, elle est aussi présente dans la démarche des guérisseurs et devins. C'est ainsi que «l'exercice de la fonction de guérisseur est étroitement lié, affirme l'intervenant, à la démarche mystique⁵⁰.» Les raisons qu'il évoque pour justifier son assertion ne sont pas sans fondements. En effet,

être guérisseur ne relève pas de sa propre volonté, c'est bien une grâce que l'on accueille; c'est aussi une fonction altruiste et sociale, son exercice exige des attitudes de vie très contraignantes et des dispositions exemplaires d'amour, de gratuité et de renoncement au mal⁵¹.

L'abbé Kabasele a voulu partir de la réalité négro-africaine, il donne des exemples-types, il réfute même certaines accusations comme celle du manque de gratuité dans la spiritualité africaine. Sa démarche est bien appréciable mais

⁴⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 120 et 122.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 124-125.

incomplète dans ce sens où ses affirmations et des exemples-types, ne remplacent pas des «paroles sacrées». Il parle par exemple des guérisseurs du Kasayi appelés *Ba-mua-Mulopo* ('mères de Dieu'). Il fait allusion à un recueil de leurs chants⁵². Ces chants sont d'ordinaire expression de l'état d'âme du guérisseur. Je me demande alors pourquoi, il ne les a pas exploités? Même quand il parle des initiations, il s'appuie sur les dires des autres et ne recherche pas à analyser des prières, des chants, des gestes et symboles, pour savoir dans quelle mesure il y a expérience du divin. Il ne suffit pas d'affirmer qu'il y a une dimension mystique dans l'animisme, dans les initiations africaines et même chez les guérisseurs, il faut en outre montrer qu'à travers ces paliers, les personnes sont en contact, en union avec Dieu. Le retour à la source n'a pas été complet.

En guise de conclusion à ce premier chapitre, il convient de relever que l'existence de la mystique africaine traditionnelle est affirmée avec prudence. Cette prudence est due certainement à la préoccupation que l'on a de l'horizon ultime et de la médiation des ancêtres. Les contradictions dans les témoignages n'ont pas facilité la tâche des intervenants. Mais la méthodologie historique utilisée et le schéma pré-établi ne pouvaient que rendre ardu le labeur des chercheurs. Si l'affirmation de l'existence a été peu rassurante, les pistes proposées particulièrement par Kabasele, sont encourageantes. Les champs où s'évertuent les mystiques africains traditionnels sont les rites initiatiques, les rites de guérison et les rites de divination. Ces champs

⁵² *Ibid.*, p. 124, note 15.

bien explorés à partir de ceux qui en font l'expérience ou à partir des textes qui existent, peuvent nous faire saisir cette mystique qui pourrait à son tour, être le soubassement de la mystique africaine chrétienne. C'est elle d'abord qui doit être l'interlocuteur de la mystique sanjuaniste.

CHAPITRE II

RELECTURE DU COLLOQUE: MYSTIQUE CHRÉTIENNE AFRICAINE

Une autre intervention de Kabasele Lumbala et les deux autres dont celle de Luyeye Fr. et de Iwele G. sont concernées dans ce chapitre. Les expériences des communautés chrétiennes du Kasai, comme celle des *Bilenge ya Mwindi* et la problématique christologique relèvent de la mystique chrétienne africaine dont il ne devrait pas être question dans cette partie du Colloque.⁵³ Et ceci pour la simple raison que la partie était censée être consacrée à la compréhension de la mystique traditionnelle africaine. Peut-être, en intitulant cette partie «mystique africaine, analyse et évaluation», les organisateurs du Colloque pensaient aussi bien à la mystique traditionnelle africaine qu'à la mystique chrétienne africaine! En tout cas, les interventions précitées à l'exception de la dernière, donnent l'analyse des expériences concrètes et comme telles ne constituent pas des interpellations de la mystique traditionnelle africaine. Elles confirment plutôt l'existence (le cas de Kabasele) et la possibilité (le cas de Luyeye) des phénomènes mystiques en milieu chrétien africain. La troisième intervention soulève la problématique de la christologie en Afrique et partant, de l'éclosion de la mystique chrétienne africaine authentique. Je vais les approcher une à une, déceler les messages qu'elles véhiculent avant de conclure.

A. L'inhabitation ou mystique des saints

L'expérience est relatée par l'abbé Kabasele Lumbala. Cette expérience n'est

⁵³

La deuxième intervention de Kabasele s'intitule: «L'expérience mystique de nos communautés chrétiennes au Kasai» in *Mystique Africaine*, pp. 129-143. Une autre intervention concerne les *Bilenge ya Mwindi*, elle est faite par F. Luyeye et intitulée: «Les 16 mystiques des «Bilenge ya Mwindi»» pp. 145-157. L'intervention de G. Iwele: «Mystique et Christologie en Afrique», pp. 159-202. Toutes ces interventions nous seront utiles quand nous intégrerons la mystique africaine traditionnelle dans le christianisme.

pas vécue dans un groupe charismatique ni même dans une secte. Elle est vécue dans la communauté d'une paroisse catholique où l'intervenant était curé. Les jeunes filles et les jeunes gens, entrent en transe et se laissent habiter par un saint en vue d'une action bénéfique pour la communauté villageoise:

Ce qui m'a semblé spécifique et nouveau, affirme l'intervenant, c'est le développement d'un mysticisme de saints, où, pendant la transe ou l'extase, les saints chrétiens descendraient dans l'un ou l'autre fidèle, pour soigner, prévenir, enseigner la communauté des fidèles⁵⁴.

Pour Kabasele, ces groupes de prière

sont le fruit d'une synthèse nouvelle, mettant en oeuvre des éléments du culte des ancêtres (le cimetière à Bwa Meta, photo du défunt...), la recherche de la communion avec Dieu de la mystique chrétienne et de l'initiation jamaïste, le culte chrétien des saints, le renouveau charismatique avec le rôle capital de l'Esprit dans le quotidien⁵⁵.

L'initiation jamaïste renvoie au mouvement charismatique et mystique appelé «Jamaa» ou famille que le Père Tempels, l'auteur du livre *Philosophie bantoue* fonda au Zaïre pour inculturer le message chrétien.

Mais ce qui nous intéresse dans cette déclaration, c'est la persistance des éléments liés au culte des ancêtres. Et dans ses conclusions, Kabasele est plus explicite, je le cite:

Dans ce mysticisme se retrouve d'une part le courant

⁵⁴ F. KABASELE LUMBALA. «L'expérience mystique de nos communautés chrétiennes au Kasayi» in *La mystique africaine*, p. 130.

⁵⁵ *Ibid.*, 138.

traditionnel qui stipule que les ancêtres et l'au-delà continuent à se préoccuper de la communauté terrestre et interviennent aussi directement dans le terrestre en habitant momentanément un individu; d'autre part on y retrouve le courant séculaire de la tradition chrétienne à l'égard des Saints, qui s'est développé à partir de la mémoire des martyrs jusqu'à la mémoire de tous ceux qui ont vécu l'amour du Christ et du Royaume d'une manière exemplaire. Ainsi les Saints, grâce à leur proximité et intimité avec le Tout-Puissant, viennent en aide aux vivants sur la terre⁵⁶.

Cette persistance non seulement de quelques éléments mais aussi de toute une conception du rôle des ancêtres en particulier et des défunts en général, montre que la conception africaine de l'homme, du monde et de Dieu est un soubassement dont on ne peut se passer. Et dans ce cas particulier de l'inhabitation par les saints, on constate comment la conception chrétienne du culte des saints peut trouver dans la première conception, un terrain fertile. Et Kabasele pense que ce serait là une «manière africaine de rendre un culte aux saints».

Connaître donc cette conception-là, comprendre le sens de la mystique traditionnelle, peut ouvrir le chemin à la mystique chrétienne africaine si ces expériences n'en constituent pas déjà un prélude.

Un problème sous-jacent à cette inhabitation par les saints, est la médiation ou le rôle des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Kabasele l'évoque et donne son point de vue que je partage aussi:

Il est évident que tout recours à des intermédiaires entre Dieu et l'homme, peut arrêter l'homme en chemin; mais ces

⁵⁶
Ibid., p. 142.

médiations sont inévitables tant que nous demeurons dans la temporalité. Le culte des saints dans l'Église chrétienne en Occident et en Orient, tout comme ce mysticisme des Saints en Afrique noire, est toujours menacé d'une dérive fétichiste; mais ce n'est pas parce que l'on risque de tomber qu'il ne faut pas faire le pas. Il faut toujours veiller à y sauvegarder la place centrale du Christ; voilà la précaution qui prime⁵⁷.

Avec lui, nous rejoignons la double interrogation dont il a été question plus haut. Il vient de donner une réponse à une interpellation adressée à la spiritualité africaine comme s'il en était l'avocat. Êtres temporels, nous aurons toujours besoin des intermédiaires, pourvu qu'ils ne nous empêchent pas d'aboutir à l'union à Dieu, ou et pour les chrétiens, d'emprunter la médiation par excellence et centrale qu'est la personne du Christ. Cet argument se trouve renforcé par ce que j'ai dit précédemment de la prière africaine qui ignore l'intercession de type: *Santo Andrea, ora pro nobis*. Elle s'adresse par contre directement à celui ou ceux à qui le secours est demandé.

B. Une voie initiatique au service de l'Évangile

Dans son intervention, François Luyeye présente les seize mystiques des *Bilenge ya Mwindi*.⁵⁸ Même si elle ne constitue pas une interpellation en direction de la mystique traditionnelle africaine, elle renforce la conviction selon laquelle le terroir traditionnel africain est un support dont on ne peut se passer si l'on veut porter

⁵⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁸ FR. LUYEYE. «Les 16 mystiques des "Bilenge ya Mwindi", un langage initiatique et une voie mystique» in *La mystique africaine*, pp. 145-157.

du fruit en Afrique. En effet, pour l'intervenant, les *Bilenge ya Mwindi* sont le fruit d'une méditation de l'enseignement du Christ s'appuyant sur la sagesse africaine. Les

16 mystiques

empruntés à la forme allégorique et symbolique, sont destinées à marquer la sensibilité, l'intelligence et le cœur des jeunes pour transformer réellement leur vie. Leur pratique est le signe d'une véritable métanoïa, d'un changement de vie né de la rencontre intérieure de Dieu. Elle traduit la vie intense des *Bilenge ya Mwindi* dans la vérité et la Lumière du Christ⁵⁹.

Le fondateur des *Bilenge ya Mwindi*, Mgr Matondo Ignace, est parti de l'initiation traditionnelle négro-africaine pour mieux initier les jeunes africains aux valeurs de l'évangile. Il emprunte à la tradition, la pédagogie initiatique par étapes, le langage des initiés, et même les noms initiatiques. Mais son but, c'est de faire connaître et aimer Jésus à tel point que cela transparaisse dans la vie quotidienne.

L'itinéraire qu'il propose est donc

une initiation progressive à la connaissance et à l'imitation de Jésus-Christ. Les mystiques en sont des repères intérieurs, des représentations, en langage initiatique, des vertus chrétiennes fondamentales et des exhortations aux jeunes à prendre au sérieux leur destinée selon le dessein de Dieu [...]⁶⁰.

Au nombre de seize, ces mystiques sont donc des principes spirituels sur lesquels les jeunes de lumière concentrent leurs efforts.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 147-148.

La mystique de Bondeko fait acquérir l'esprit fraternel qui pousse les jeunes à s'appeler «frère» ou «soeur» et à vivre la fraternité entre eux.

La mystique d'Identification invite à devenir un avec le Christ en imitant ses attitudes, comportements et sentiments.

La mystique du Bananier rend le jeune conscient de sa fragilité s'il est séparé du Christ et des autres et le rassure de vaincre cette fragilité à travers l'union au Christ et aux autres. Ainsi, bien que fragile, il pourra devenir fécond dans son don aux autres et à l'humilité à l'instar du Christ.

La mystique du Palmier invite chacun à devenir comme le palmier qui donne sa vie pour nous nourrir de mille façons.

La mystique de la Parole créatrice «emmène les jeunes à comprendre que l'homme ne peut se passer de Dieu s'il veut vivre vraiment heureux. La parole de Dieu doit l'éclairer chaque jour et lui montrer le chemin de disciple du Christ et de Fils de Lumière [...]»⁶¹.

La mystique de la Force-Vitale oblige à être en harmonie avec la communauté, les ancêtres et parents pour vivre heureux.

La mystique de la Case Initiatique insiste sur la nécessité de l'accompagnement spirituel.

La mystique de la Bonne Action entraîne les jeunes à donner le témoignage en faisant une bonne action chaque jour. *La mystique du Salongo* invite à aimer le

⁶¹ *Ibid.*, p. 152.

travail manuel. *La mystique de l'Émulation* vise une saine compétition dans l'ascension vers l'idéal chrétien. *La mystique de l'Himalaya* entraîne à la persévérance, à la patience et à l'endurance. La montée exige cela. *La mystique de pêcheur à la ligne* rejoint la précédente dans la persévérance et la patience.

La mystique du Shaloom, c'est la paix, la joie et l'action de grâce qui doivent déborder dans la vie du jeune de lumière.

La mystique du Témoignage «est une des plus difficiles à vivre parce que le monde n'aime pas la lumière. Les jeunes prient pour obtenir la grâce du témoignage». *La mystique du Combat Spirituel* fait prendre conscience de la présence du Satan et de son agressivité mais aussi de la Victoire du Christ et du chrétien grâce à la prière et au discernement. La dernière mystique est *celle de Maranatha*, elle est une mystique de l'attente du Christ qui reviendra.

La présentation de 16 mystiques ne fait pas avancer le débat dans le sens où elle répondrait à la double interrogation. Mais comme je l'ai dit, elle constitue un témoignage qui montre l'importance du support de l'Afrique traditionnelle. Il est aussi à noter que le mot mystique ici n'est pas utilisé dans son sens propre bien que la mise en pratique recourt aux notions d'expérience intense d'unité-communion-présence avec Dieu ou de l'amour pur du Christ pour les hommes.

C. Problématique christologique

L'exposé du père G. Iwele déborde le cadre de la mystique car il pose un questionnement tout aussi fondamental pour la mystique chrétienne africaine que ne l'est la «double interrogation» pour la mystique traditionnelle africaine.

Pour lui, sans une christologie africaine solide et sérieuse, on ne peut parler ni de l'inculturation en profondeur, ni de l'Église africaine, ni même de la mystique chrétienne africaine. Le Christ est donc une condition sine qua non pour l'éclosion de la mystique chrétienne africaine. Reprenant les paroles de John Mbiti, il déclare:

le critère final de vérification de la validité et de l'utilité de toute contribution théologique c'est Jésus-Christ. Depuis son incarnation, la théologie chrétienne doit être proprement christologie, parce que c'est à son mode de comprendre, de traduire et d'interpréter Jésus Christ à un temps, un lieu et une situation humaine donnés, qu'une théologie se ruine ou se maintient debout⁶².

Pour lui, la question fondamentale pour les africains aujourd'hui est celle de savoir, compte tenu des élaborations actuelles en théologie africaine, «quel serait le trait le plus marquant du Christ pour les africains, qui pourrait servir de lame de fond à l'élaboration d'une mystique chrétienne africaine?⁶³»

En posant «la christologie comme condition de possibilité d'une mystique africaine chrétienne», l'intervenant me laisse perplexe. Faudrait-il attendre la christologie élaborée pour qu'il y ait une mystique chrétienne africaine? Je pense que

⁶² G. IWELE. «Mystique et Christologie en Afrique» in *La mystique africaine*, p. 159.

⁶³ *Ibid.*, p. 159.

répondre par l'affirmative, c'est faire comme si la mystique s'élaborait dans les bureaux des théologiens alors qu'elle se veut avant tout une expérience d'union avec Dieu par le Christ et dans l'Esprit Saint pour les chrétiens. La rencontre du Christ avec les africains n'est pas d'aujourd'hui. Beaucoup des églises locales africaines ont déjà fêté leur centenaire. Il doit y avoir déjà eu le trait du Christ, et qui d'ailleurs ne peut pas être identique pour tous les chrétiens africains et ne peut nullement être limitatif, qui a frappé le plus l'un ou l'autre chrétien africain, et c'est chez pareilles gens que Godé devrait aller faire des investigations pour qu'à partir de là, il fasse des élaborations christologiques. Il convient de lui rappeler que l'expérience spirituelle a toujours précédé les élaborations systématiques, qu'elles soient théologiques ou christologiques.

Mais s'il veut élaborer une christologie de bureau qui serait compréhensible pour les chrétiens africains, qu'il adopte le langage de la spiritualité traditionnelle africaine comme l'a fait Mgr Matondo pour les *Bilenge ya Mwindi* par exemple. Dans ce sens, son intervention est d'une très grande importance pour le développement de la science théologique et en partant, christologique en Afrique.

Son approche, cependant, rappelle les tentatives de ce genre, faites par les théologiens africains soucieux de creuser dans le terroir africain pour y trouver des voies qui conduiraient à la compréhension africaine du Christ.

En ce qu'il appelle voie christologique, l'intervenant regroupe six types d'approche de la personne du Christ en terre africaine:

L'approche re-mythologisante représentée par John Mbiti, Kofi-Appiah-Kubi et Penoukou J.E., trouve en Christ des africains, un «Christ mythique et mystique». C'est lui qui donne aux mythes une dimension toute neuve. Il vient rétablir le pont rompu autrefois entre le temps divin (Zamani) et le temps profane (Sasa). En d'autres termes,

il s'agit fondamentalement de donner plus de pertinence à la personne de Jésus-Christ en interprétant et en situant son oeuvre en raison de cela même qui représentait le noeud du discours mythique, à savoir la réconciliation du divin et de l'humain, dans une explication de la condition humaine historique [...] Le Christ prendrait alors place au rang des héros des mythes africains. Comme ces derniers, il trouvera sa pertinence dans la mesure où il assume et réalise le défi auquel s'affrontèrent sans succès tous les héros des mythes africains⁶⁴.

Sans vouloir juger cette approche, j'apprécie le recours au langage des mythes africains qui est familier à l'africain des sociétés traditionnelles. L'effort d'aller à la source est mis en évidence par cet élément. Entretemps, comme l'intervenant, je crois qu'il sera difficile aux jeunes générations de comprendre ce langage. Elles devront éveiller en eux, l'héritage africain qu'elles ont emmagasiné dans le subconscient.

L'approche démythologisante est représentée particulièrement par Eboussi Boulaga Fabien depuis la publication en 1981 de son livre intitulé: «Christianisme

⁶⁴
Ibid., p. 174.

sans fétiche, Révélation et domination⁶⁵.» Analysant la position d'Eboussi Boulaga,

le Père Iwele pense que

l'auteur conçoit et présente la destruction systématique du christianisme et de sa christologie impériale comme le noeud véritable du problème du christianisme actuellement en Afrique. En cela il réclame la fin de l'autorité dans l'interprétation. Cela vise à faire de l'africain un «sujet» face à un christianisme bourgeois, dominateur et réductionniste⁶⁶.

L'intention d'Eboussi, toujours selon le père Iwele, est de restituer Jésus à l'histoire, à la société et à l'humanité toute entière [...] La radicale démythologisation qu'il souhaite de tous ses vœux, aboutit à la vision de Jésus comme celui qui a porté à son accomplissement le mythe anthropo-cosmique. En d'autres termes, il ne reste de solution christologique que celle qui voit dans le modèle christique, non pas une théologie pour l'homme, mais une anthropologie pour Dieu. De l'esthétique christologique, il résulte par la personne humaine une exigence éthique radicalement autonome⁶⁷.

Le Père Iwele n'a pas manqué de critiquer cette manière de penser qui semble évacuer de la trajectoire, le magistère enseignant dans l'Église en même temps qu'elle sape en ses bases, la théologie africaine telle qu'elle se pratique actuellement.⁶⁸

Mon but n'étant pas, pour le moment du moins, d'entrer dans la polémique christologique, je retiens une idée qui me semble pertinente: il faut que l'Africain devienne «sujet» s'il veut vivre adéquatement son christianisme. Cette idée est

⁶⁵ F. EBOUSSI BOULAGA. *Christianisme sans fétiche, Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

⁶⁶ G. IWELE. *Art. cit.*, p. 175.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 178.

d'autant plus intéressante qu'elle englobe le souci du retour à la source, de la connaissance de la personne croyante si l'on veut l'aider à accueillir les idées nouvelles. Même si la notion de «sujet» connote la notion d'autonomie, il s'agira d'une autonomie qui se veut ouverte à la personne du Christ et non «autonomie-isolement».

La troisième approche est celle dite «titrologique»: ici, «il ne s'agit plus simplement de réfléchir sur le sens des titres christologiques contenus dans le Nouveau Testament, mais d'exposer «africainement» le mystère du Christ en lui donnant des titres tirés du milieu culturel africain... Parmi ceux-ci, on peut citer celui de chef, maître d'initiation, ancêtre, frère aîné, guérisseur, libérateur, héros, etc.. Cette approche est représentée par Bénézet Bujo, Kabasele qui voudraient que le Christ soit le proto-ancêtre et par Bwana Kibongi qui appelle le Christ «Guérisseur» ou «Nganga».⁶⁹

L'effort de nommer le Christ avec des noms et des titres proprement «africains» répond, d'une part, de l'importance que revêt le nom en Afrique; d'autre part, de rendre plus significatif et plus expressif aux chrétiens d'Afrique, le visage du Christ.⁷⁰ On voit que l'on voudrait saisir davantage les traditions africaines pour mieux faire passer le message du Christ.

⁶⁹ B. BUJO. «La formation théologique et ses implications en Afrique» in *Pro Mundi Vita* 4 (1988)26. C. NYAMITI. *Christ as our Ancestor, Christology from an African Perspective*, Gweru, Mambo Press, 1984. F. KABASELE. «Le Christ comme ancêtre et Aîné» in *Chemins de la Christologie Africaine*, pp. 129 ss.

⁷⁰ G. IWELE. *Art. cit.*, pp. 182-183.

L'approche contextualisante, quant à elle, s'efforce «d'actualiser le mystère du Christ dans la condition africaine et l'aujourd'hui des sociétés et des peuples noirs d'Afrique.⁷¹ T.A. Mofokeng en est le représentant attitré. Pour lui, «Le Christ est un «Christ Noir», *Black Messiah* parce qu'il siège à côté du noir opprimé et parce que l'image d'un «Jésus Blanc» est pratiquement fausse. Christ est noir parce que l'être-noir est un don de Dieu [...]»⁷²»

L'approche féministe considère Jésus comme «celui qui comprend le combat de la femme africaine et a compassion d'elle. La passion et la souffrance de la femme africaine s'offre comme une participation à la passion du Christ⁷³»

À travers la littérature africaine et principalement chez les pionniers comme Mongo Beti et Tchicaya UTam'si, le Christ est identifié au colonisateur ou au Colon blanc. Mais en l'identifiant ainsi, ce sont les messagers de l'Évangile qui sont visés plutôt que le Christ lui-même.

Dans l'iconographie africaine, c'est surtout l'agonie du Christ qui revient très souvent. Il y a «un effort de peindre un Christ contemporain, inséré dans la réalité actuelle⁷⁴», ou de lui donner le visage de nos problèmes. Ainsi «ce Christ en marche

⁷¹ *Ibid.*, pp. 183-184.

⁷² *Ibid.*, pp. 185-186.

⁷³ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 199.

vers le calvaire du zaïrois Pap'Nemma, qui par sa recherche d'un environnement très actuel, veut donner à la réalité de la passion du Christ une dimension actuelle⁷⁵.»

À la voie christologique, l'intervenant fait succéder la voie écologique. Celle-ci se fonde sur le caractère poétique de l'expérience mystique, sur le caractère écologique aussi bien du christianisme que du judaïsme, sur la tradition de l'Église et sur l'anthropologie africaine. Cette dernière est étudiée particulièrement par le Père Mveng. Selon cet auteur, «L'anthropologie africaine ou plutôt l'anthropocosmologie africaine enseigne que l'homme est anthropos et cosmos tout ensemble⁷⁶.» Ainsi, la voie écologique de la mystique chrétienne africaine «consistera à embrasser dans un élan holistique le Cosmos et l'ensemble du Créé, pour y voir la maison de Dieu, c.à.d. des objets et des êtres pouvant élever l'âme mystique à l'union à Dieu [...]»⁷⁷.

Cette voie me semble sous-entendre l'importance de l'anthropologie africaine et de la conception africaine du monde et de Dieu. L'africain, dans son aspiration à l'union à Dieu, n'est pas seul; en un élan, il emporte avec lui les êtres animés et inanimés. Car comme personne, l'africain ne se définit pas en terme de «notion», il est une réalité concrète qui vit quelque part à une époque donnée et dont l'existence se rend visible et palpable dans et par un réseau de relations vécues. «La mystique

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 191.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁷⁷ G. IWELE. *Ibid.*, p. 193.

africaine, pour rester fidèle à la vision africaine de l'homme et du monde, appelle nécessairement une voie pragmatique».

Pour conclure son exposé, Iwele présente une prière composée par de simples chrétiens Yaka du Zaïre mais sans commentaire ni explication. C'est le piège sans fin qui continue son ravage. L'accueil réservé au Christ, comme nous l'avons souligné en passant, par les africains, n'a vraiment pas connu des véritables rencontres avec lui au point que certains chrétiens africains, aient vécu ou vivent l'union mystique? Cette prière Yaka que nous offre généreusement l'intervenant, ne valait pas la peine d'être étudiée dans la mesure où elle pourrait constituer un témoignage de cette vie d'union? Dans sa logique, une logique qui guette la plupart des théologiens, de faire d'abord des élucubrations théologiques avant d'atterrir, l'intervenant me semble avoir manqué, délibérément ou non, l'occasion de faire une percée notable dans la problématique qui nous préoccupe.

À regarder de près, son exposé nie implicitement l'existence de la mystique africaine car il est préoccupé par la mystique africaine chrétienne qui n'existe pas pour autant qu'aucune christologie sérieuse n'a encore été élaborée. Dans le cas où elle existerait, elle n'a qu'à se mettre en branle, au contact du Christ drapé de tout ce qui puisse pénétrer la personne africaine, afin de se transformer en mystique africaine chrétienne. Le recours à l'antropo-cosmologie africaine qu'il signale, suffit à lui seul, pour convaincre l'intervenant, qu'éviter d'approfondir la mystique africaine traditionnelle, c'est faire un saut dans le vide.

Pour clore ce chapitre, point n'est besoin de répéter que le débat est loin de se terminer. La mystique chrétienne africaine m'y a semblé, objet d'un pieux souhait qui ne se réaliserait qu'à certaines conditions dont la principale venait d'être évoquée, je voudrais dire l'élaboration d'une christologie fiable. Entretemps, les cas étudiés laissent entrevoir la soif des chrétiens africains, qu'ils soient *Bilenge ya Mwindu* ou jeunes des communautés du Kasayi, de vivre au contact avec le Christ et les saints même si les chemins empruntés connotent une forme de syncrétisme qui redit la nécessité d'approfondir la mystique traditionnelle africaine. Le resurgissement de la question de l'anthropo-cosmologie africaine dans ce chapitre en rajoute à cette nécessité et devient *ipso facto* incontournable pour celui qui veut comprendre le mystique africain, traditionnel ou chrétien.

CHAPITRE III

RELECTURE DU COLLOQUE

**LA MYSTIQUE AFRICAINE À LA LUMIÈRE DE SAINT JEAN DE LA
CROIX**

«Saint Jean de la Croix: Présentation et Confrontation», tel est le titre de la deuxième partie des actes du Colloque. La présentation est certes faite et d'une manière satisfaisante même si elle n'est pas exhaustive. L'introduction générale y a fait allusion. Mais la confrontation ne semble pas avoir été fouillée. En tenant compte de deux chapitres précédents, on est en droit de se demander mais à quelle mystique a-t-on confronté la mystique de Saint Jean de la Croix? Peut-on la confronter avec une mystique dont l'existence n'est pas assurée ou avec celle qu'on attend qu'elle germe? Tout compte fait, quelques tentatives se retrouvent dans cette partie. Quatre intervenants ont essayé de déceler ce que Saint Jean de la Croix apporterait à la mystique africaine. Ils ont en outre relevé ce qui manque à celle-ci. Un parmi eux a même montré quelques points de convergence. Jean de la Croix est perçu comme modèle de liberté, de foi et de sainteté et initiateur avisé au *Mimêma Christi*.

A. Liberté, Foi et Sainteté

C'est cette trilogie que Libambu Muaso croit que la mystique sanjuaniste pourra apporter à la «mystique africaine authentique» dont l'existence ne «fait plus de mystère». Il ne lui reste plus qu'à chercher des lendemains meilleurs en se frottant contre les grands mystiques de la tradition chrétienne dont Jean de la Croix est le porte-étendard.

La liberté caractérise la mystique de Saint Jean de la Croix. Tout cheminement mystique selon ce dernier est un procès de libération de l'homme du

péché avec la grâce de Dieu. C'est Dieu-Liberté qui se communique à l'homme et l'invite à partager sa divinité dans la Liberté. Toute la montée vers Dieu-Trinité passe nécessairement par le Christ libérateur de qui les africains attendent leur libération⁷⁸. On pourrait donc dire qu'il reproche à l'africain ce manque de liberté et ses nombreuses prisons dont il pourra se débarrasser s'il suit le cheminement mystique de Jean de la Croix:

L'africain, dit-il, attend de tous ses vœux cette libération du Christ. Grâce à la vie mystique, il est à même de se détacher du temporel pour une liberté d'esprit plus grande [...] Des entraves économiques, idéologiques, politiques, superstitieuses, le mystique africain s'efforcera de se libérer [...] Comme Jésus, le mystique est libre à l'égard des coutumes aliénantes et manipulatrices de l'homme [...]⁷⁹.

C'est au fond par négation que l'on peut trouver ce que l'abbé Mwaso reproche à l'africain.

Concernant la foi, l'intervenant ne dit pas si Saint Jean de la Croix apportera la foi à l'africain engagé dans la mystique mais il présente Saint Jean de la Croix, comme celui qui, sur le plan de la foi, peut apporter la meilleure réponse face à l'intellectualisme et aux rapports non moins tendus entre science et foi.

Touchant la sainteté, Saint Jean de la Croix pourra dévoiler au mystique africain le sens et le secret de la sainteté qui est pour lui «la vie de perfection sous la

⁷⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 228-229.

mouvance de l'Esprit qui demande d'être logique et conséquent dans l'amour, jusqu'à mourir soi-même pour laisser l'amour du Christ nous imprégner⁸⁰.»

Convaincu de cette contribution de Saint Jean de la Croix, l'intervenant conclut en ces termes:

Tout compte fait, l'originaire de Fontiveros peut contribuer tant soit peu au développement d'une mystique de libération, de la foi adulte et d'une sainteté authentique. On ne pourra en douter: les germes d'une telle pensée ne tomberont pas en terre africaine sans qu'en naisse une mystique digne de la richesse de son terroir culturel⁸¹.

Une foi fébrile, des chaînes de toute sorte et l'ignorance du chemin de la sainteté authentique, ce me semble le triple reproche fait à l'africain par l'intervenant et auxquels Jean de la Croix pourra apporter une solution. Mais, à en croire sa dernière phrase, la mystique est encore à naître, la rencontre avec le Carme espagnol est une condition préalable. Et alors, que dire de la mystique dont le même intervenant disait que l'existence ne faisait pas de mystère? Serait-ce là une mystique en chantier ou la mystique africaine traditionnelle appelée à se perfectionner? L'intervenant aurait mieux fait de nous éviter cette confusion. Tout porte à croire que l'objet de ses préoccupations, c'est bien la mystique chrétienne africaine. Les notions de foi, de sainteté et de libération en Christ, ne relèvent-elles pas du christianisme?

⁸⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁸¹ *Ibid.*, p. 232.

B. La sainteté de Saint Jean de la Croix, un défi pour les pasteurs et religieux africains

Dans l'intervention de Bukasa Kabongo, tous les préjugés qui couperaient le courant entre Jean de la Croix et les africains sont balayés d'un seul revers de la main. Qu'est-ce qui peut séparer ces derniers du célèbre mystique? Est-ce son mutisme sur l'esclavagisme et le traitement inhumain des noirs par ses propres compatriotes et contemporains? Est-ce la libération purement intérieure qu'il semble prôner? Est-ce l'aspect individualiste de la libération qui caractérise sa montée vers le Dieu vivant? Rien de tout cela ne peut servir d'excuse aux africains pour se passer du Saint homme dont les écrits ont fait dire à l'intervenant:

La lecture des écrits sanjuanistes [...] nous fait découvrir un homme à la saveur divine, un fou de Dieu et un saint de haut niveau. Il ne parle qu'amour, il ne travaille que pour l'amour, il ne vit que pour l'amour jusqu'à l'héroïsme bien rare. Un homme de ce genre attire irrésistiblement et on finit par l'aimer⁸².

C'est cette sainteté de vie qui fait de Saint Jean de la Croix «un phare qui éclaire, qui oriente et qui rassure ceux qui disposent d'expériences analogues, et surtout qui avertit ceux qui risquent de s'égarer dans ce domaine aux contours difficiles⁸³.»

Ainsi convaincu, le Père Bukasa prône la réforme du clergé et de la vie religieuse en Afrique et particulièrement au Zaïre. Pour lui, le voeu de pauvreté n'est

⁸² BUKASA KABONGO. «Jean de la Croix sous le regard d'un croyant africain d'aujourd'hui» in *La mystique africaine*, pp. 236-237.

⁸³ *Ibid.*, p. 237.

plus qu'une occasion d'ascension vers une promotion sociale. L'habit religieux lui-même, en dépit de son visage africain, n'a jamais pris le visage du pauvre. La chasteté donne libre cours aux contre-témoignages. Il n'y a plus de guides spirituels dignes de confiance. Les «Marthe» ont plus de considérations que les «Marie». Les Pasteurs, au lieu de discerner et d'encourager les charismes qui surgissent au sein du peuple de Dieu, ou bien ils les laissent faire jusqu'à la dérive faute de courage, ou ils les interdisent de fonctionner étouffant ainsi la voix de l'Esprit. La réforme s'impose donc, pour qu'à la lumière de Saint Jean de la Croix, les consacrés redécouvrent le chemin de la sainteté.

En outre, le Père Bukasa pense que nos peuples pourront dépasser une ascèse qui ne vise que le bien des membres, pour découvrir avec Saint Jean de la Croix, que «c'est l'amour du Christ auquel il faut s'offrir sans réserve, sans limite, sans concession et sans condition⁸⁴.» Et devant les souffrances qui sont devenues le lot quotidien de nos peuples, ceux-ci, grâce à la mystique de Saint Jean de la Croix, découvriront la valeur positive de toute souffrance. Ils auront la force de combattre la sorcellerie et toutes sortes de machinations qui les tiennent encore prisonniers.

En prenant pour fil conducteur de sa réflexion «la sainteté», le Père Bukasa s'est trouvé plus sur le champ pastoral et éthique que sur le champ mystique. Personne ne peut mettre en doute la nécessité d'une réforme, de la valeur positive de la souffrance, de l'amour du Christ et certainement pas de la sainteté. Mais pour un

⁸⁴ *Ibid.*, p. 240.

colloque qui voudrait approfondir la mystique africaine et celle de Saint Jean, cet exposé apporte des lumières d'un tout autre plan et par conséquent ne permet nullement au débat de progresser. Dès que l'on se situe dans l'optique chrétienne, on évite d'approfondir la mystique africaine traditionnelle.

C. La voie initiatique africaine et la voie initiatique sanjuaniste

La dernière partie de l'intervention du Père Mveng est consacrée à la lecture africaine de la voie initiatique de Saint Jean. Celle-ci, est, selon l'auteur, similaire à la voie initiatique d'Osiris, de Lyangombe ou même du rite du «so» chez les Beti du Cameroun. De toutes les façons, on retrouve les quatre étapes aussi bien chez Saint Jean de la Croix que chez les africains. La première étape est celle de la **vocation**. Elle est une préparation du Candidat à la mission qui lui sera confiée. Elle montre comment toute expérience spirituelle authentique est une «intrusion du divin, du surnaturel, dans notre vie [...] L'initiative ne vient pas de nous mais d'ailleurs [...]»⁸⁵.

Dans les cultes initiatiques du Bénin, l'enfant appelé à une vocation charismatique porte, en naissant, le sceau de cet appel dans sa chair et sur sa peau. La vie de Saint Jean de la Croix, son expérience de l'amour de Dieu et du péché (la haine, la violence de ses frères)... montre que sa vie était une vie de «mise à part».

La deuxième étape est celle de la **Passion et de la mort**: chez les africains, les initiés doivent subir des sévices et des dures épreuves; ils doivent même passer par

la mort symbolique avant de sortir vainqueurs, aptes pour la vie d'adulte ou de «Mvon et Mkpangos» selon le rite beti. Ce que Jean de la Croix a vécu dans la prison de Tolède, les humiliations, l'isolement, les supplices, la faim, l'étouffement... couvre cette étape mais que l'oeuvre poétique chante en même temps que ce qu'aurait dû être la quatrième étape ou la **Résurrection**.

Toute sa vie et particulièrement la période de l'emprisonnement, a été un *mimema* du Christ qui a souffert, a été crucifié, pour ressusciter après. Dans les rites africains, l'initié doit imiter pendant le temps d'initiation un héros de la lignée pour finir par recouvrer sa force, sa vie, sa dignité dans la société d'initiés. La troisième étape se joue ici ; elle est constituée par la **vie nouvelle** de l'initié tandis que la quatrième étape est l'**union mystique** qui est l'identification au héros.

En résumant sa perception de l'union mystique chez Jean de la Croix, le Père Mveng la considère:

- Comme la célébration initiatique du *Mimêma* du Christ, la reproduction, par sa propre vie, de la copie conforme de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ pour le salut du monde.
- Comme la célébration cosmique des noces de l'Agneau, dans laquelle l'union de l'Épouse et de l'Époux réalise la réconciliation de Dieu avec l'homme et avec la totalité de la création, dans le mystère même de l'Incarnation et de la Rédemption.

⁸⁵

E. MVENG. «La voie initiatique de Saint Jean de la Croix» in *La mystique africaine*, p. 331.

- Comme l'expérience de la déification de chaque chrétien, par cette union nuptiale qui opère en chaque baptisé la plénitude du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption.
- Comme la célébration de la victoire initiatique de la vie sur la mort, de la grâce sur le péché, de l'amour sur la haine, de la vérité sur le mensonge, de la lumière sur les ténèbres et du bien sur le mal.

Quant à la typologie de l'union d'amour selon les modèles: filial, consanguin et nuptial, l'intervenant note la différence qu'il y a entre la voie initiatique africaine et la voie initiatique sanjuaniste.

Alors que le modèle initiatique africain privilégie les trois relations à la fois, le modèle sanjuanien ne privilégie que la relation nuptiale. En cela, ajoute-t-il, il se différencie du Cantique des Cantiques qui, fidèle à ses sources égyptiennes, privilégie à la fois le modèle consanguin et le modèle nuptial⁸⁶.

Concernant le schéma initiatique, le Père Mveng fait remarquer qu'au niveau de la poésie de St Jean qui se situe au point 4, il y a transfert de 1 à 3 et de 2 à 4 où la passion et la mise à mort deviennent la célébration nuptiale de l'union mystique.⁸⁷

C'est bien le Père Mveng qui a essayé de faire ressortir la similitude entre les deux itinéraires spirituels et particulièrement, en ce qui touche la voie initiatique. Les quatre étapes sont communes aux deux bien que le contenu reçoive la spécificité en

⁸⁶ *Ibid.*, p. 343.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 345.

fonction de la religion à laquelle on appartient. Un point de dissimilitude est marqué aussi dans la typologie d'amour utilisée. Si le Mystique de Fontiveros privilégie le type conjugal, le mystique africain privilégie les trois à la fois.

D. Les finalités proposées

Monseigneur Tshibangu a été trop général dans son exposé. Il trouve que les contemporains et en particulier les africains, devraient apprendre de Jean de la Croix les finalités suivantes qui lui semblent être celles mêmes de la vie mystique et religieuse:

- La capacité de compréhension de support, d'intégration du mal et de la souffrance, par identification mystique au Serviteur souffrant et au Christ de la Passion, qui fut toute sa vie «signe de contradiction».
- Le sens de la Providence vécu comme intervention de Dieu dans notre histoire concrète faite de joies, de peines et de souffrances.
- Une union à Dieu qui combattrait la sécularisation par delà les événements successifs.
- Une expérience mystique qui propulse à l'action, aux oeuvres de progrès de l'humanité, de développement et de charité.

Et tout ceci ne pourra nous aider à atteindre le haut niveau spirituel, mystique et ascétique qu'à condition d'avoir: une grande foi et confiance en Dieu; un grand sens

et une pratique fréquente de la prière et de la solitude; la capacité de souffrir les humiliations et la souffrance, la sincérité de l'âme, la patience et la persévérance.

Au sujet de la mystique traditionnelle africaine, Mgr Tshibangu reconnaît le problème de l'héroïsme mystique et ascétique qui caractérise la vie religieuse africaine traditionnelle en général. La mystique qui en découle est selon lui peu spéculative à cause de son enracinement dans les structures anthropologiques comme le montre sa conclusion: « En fait, la mystique africaine est peu spéculative, et elle est enracinée dans les structures anthropologiques, cosmiques et culturelles de l'homme dans son historicité vécue concrète. Elle est très rituelle »⁸⁸. Il reconnaît par contre en Saint Jean de la Croix un véritable maître spirituel utile pour l'Afrique: « Saint Jean de la Croix est donc un bon et très précieux maître de vie spirituelle et ascétique, pour compenser ce qui manque à la ligne religieuse africaine traditionnelle, notamment par l'imitation du Christ souffrant et par le charisme de la contemplation infuse »⁸⁹.

Autrement dit, pour lui, la contemplation infuse, l'imitation du Christ et l'ouverture à Dieu par amour manqueraient à la mystique africaine traditionnelle.

⁸⁸ T. TSHIBANGU TSHISHIKU (Mgr). «Saint Jean de la Croix, un messenger de la vie mystique et religieuse pour notre temps» in *La mystique africaine*, pp.350-351

⁸⁹ *Ibid.* p. 351.

Conclusion de la partie I

La relecture des actes du colloque et plus précisément celle de deux parties fondamentales, conduit à un certain nombre de constats.

Le premier, c'est que la trajectoire de l'ensemble se trouve entre deux pôles notamment la mystique africaine traditionnelle et la mystique chrétienne africaine. La première doit évoluer vers la deuxième comme vers son achèvement. Et ce mouvement, nous l'avons appelé «procès». L'accomplissement de cette «tension vers» est assorti de deux conditions majeures: l'auto-critique que doit opérer la mystique africaine traditionnelle et son ouverture plus qu'enrichissante, à la tradition mystique chrétienne dont le porte-étendard est le saint mystique de Fontiveros.

Le second constat est le résultat de l'auto-critique ou le «procès» devant lequel s'est retrouvée la mystique africaine traditionnelle. L'existence de cette dernière bien qu'affirmée ici et là, n'a pas semblé une évidence. L'usage confus des expressions, des hésitations à peine voilées et surtout le surgissement de deux questions de fond, à savoir celle de l'horizon ultime et de la médiation des ancêtres, n'ont fait qu'amplifier la confusion.

Le troisième constat montre la possibilité de voir la mystique africaine traditionnelle se poser comme une réalité. Cette possibilité m'a permis de mettre au compte du préjugé chrétien, de la méthodologie historique et des contradictions des témoignages au sujet des mêmes peuples et des mêmes questions, la confusion que j'ai soulignée.

De cette possibilité, et c'est le quatrième constat, a découlé la nécessité « du retour à la source » et de l'anthropo-cosmologie africaine comme condition préalable à la compréhension de la mystique africaine traditionnelle qui, ayant été objet principal du colloque, s'est trouvée supplantée par la mystique chrétienne. Il faudra donc comprendre d'abord la mystique africaine traditionnelle en recourant aux textes sacrés et même, dans la mesure du possible, à l'enquête sur le terrain pour assurer à la fois la comparaison avec la mystique de Saint Jean de la Croix et la meilleure symbiose entre la mystique africaine traditionnelle et celle dite chrétienne africaine. Et les paliers cités par l'un des intervenants se sont avérés des pistes non négligeables dans cette démarche.

Le cinquième constat, c'est que le Christ doit trouver sa place dans la mystique africaine si celle-ci voulait devenir chrétienne. C'est tout le problème christologique qui est posé en Afrique. Le dernier constat concerne la comparaison avec la mystique de Saint Jean de la Croix. Cette comparaison ne s'est surtout manifestée que dans l'intervention du Père Mveng à propos de la voie initiatique. Ici au moins, on a su percevoir un peu de ressemblance et de distinction à relever. Ailleurs, la litanie des bienfaits que pourrait apporter la mystique sanjuaniste à l'Afrique n'a fait que s'allonger. De la foi adulte à la libération, de l'imitation du Christ à l'endurance face aux diverses souffrances, de l'ascèse faite par amour pour le Christ à la sainteté, tout semble se retrouver aisément chez Saint Jean de la Croix pour que le mystique africain y puise les forces nécessaires.

Face à tous ces constats, et compte tenu du fait que plusieurs éléments et suggestions se trouvent dans les actes du colloque, je pense que la deuxième partie devra tenter de lever l'équivoque et la confusion en explorant le phénomène mystique, d'abord tel qu'il apparaît dans les actes du colloque, ensuite dans la Bible et enfin à des moments importants de l'histoire de la spiritualité chrétienne. L'herméneutique des textes sacrés aura la préséance sur la méthode historique surtout quand il s'agira d'approcher les mystiques en présence.

PARTIE II

LA MYSTIQUE: COMPLEXITÉ D'UN TERME DU SENS STRICT AU SENS HEURISTIQUE

INTRODUCTION

La notion de «mystique» est l'une des plus difficiles à préciser. Les contours de ce phénomène ne se prêtent qu'âprement à la délimitation. Nombreux sont les auteurs qui le reconnaissent. Le colloque prétendait faire usage du mot «mystique» «*stricto sensu*» dans son sens strictement scientifique. Son rapporteur général l'exprime en des termes qui ne trompent personne:

N'employons pas, dit-il, le mot «mystique» dans un sens dilué, qui peut s'appliquer à n'importe quelle expérience religieuse. Ayons soin de lui donner son sens fort, scientifique et pratique, celui qu'on lui attribue quand on parle de l'expérience mystique chez Saint Jean de la Croix⁹⁰.

C'est là un souci légitime quand on sait que l'on fait une étude comparative et qui exige certainement un minimum de dénominateur commun. Cependant, si louable soit-il, ce souci demeure limitatif. Il est vrai qu'il permettrait à l'analyse d'être objective et tranchante ayant pour unique point de référence ou critère de jugement le sens qu'a ce mot chez Saint Jean de la Croix. Il n'est pas non plus moins vrai que dans une étude comparative où le but est d'approfondir l'un des termes de la comparaison à la lumière de l'autre, un pareil souci fait fi de la nette différence qui existe entre les deux types de mystique, compte tenu de leur appartenance à des cultures et des religions bien différentes. Pour moi, le colloque aurait mieux fait de trouver un critère qui soit un véritable dénominateur commun respectueux de la

⁹⁰

S. VANDERSTRAETEN, «Saint Jean de la Croix, révélateur d'authenticité, rapport final du Colloque» in *La mystique africaine*, p. 354.

spécificité de chacune des mystiques concernées. Ce souci rappelle celui de Jacques Maritain qui, pour parler des degrés du savoir, tenait à ce que l'on entende par expérience mystique, ce que lui et les techniciens de la mystique entendaient:

Nous entendrons ici le mot «expérience mystique», écrit-il, que cela soit convenu une fois pour toutes, non pas en un sens plus ou moins vague (extensible à toutes sortes de faits plus ou moins mystérieux ou prénaturel, ou même à la simple religiosité). Mais au sens de connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu, ou la passion des choses divines, menant l'âme, par une suite d'états et de transformations, jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le toucher de la déité, et à sentir la vie de Dieu⁹¹.

À travers cette citation, Maritain me semble certes, tenir à la prétention du *stricto sensu* comme l'exprime la première partie de la phrase. Cependant, en explicitant ce qu'il entend par «connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu», il n'édulcore pas moins le sens strict du mot «mystique».

En effet, si la connaissance expérimentale peut se traduire par «passion» et par un «sentir la vie de Dieu», elle risque de relever plus de la subjectivité du mystique que de l'objectivité de ce dont il fait l'expérience. Et par conséquent, elle ouvre, imperceptiblement peut-être, la porte à ce que l'on applique le mot «mystique» à n'importe quelle expérience religieuse. Or, c'est bien cela que Maritain aurait bien voulu éviter. La rigueur souhaitée par lui chute par voie de conséquence. L'ambition du colloque ne pouvait qu'échouer. La première explication de cet échec est la reconnaissance par celui-là même qui était pressenti pour clarifier la notion de

⁹¹ J. MARITAIN. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, éd. DDB, 1946, p. 489-490.

«mystique» et préciser ainsi ce *stricto-sensu*, de l'absence d'un sens qui se rallierait l'avis des savants et spécialistes en sciences des religions. Il s'agit du Père René De Haes. La deuxième explication vient du fait que le même intervenant, dans une des définitions qu'il donne de la mystique, reconnaît la variété des paradigmes qui permettent d'interpréter les expériences religieuses. Suite à cette dernière reconnaissance, on est en droit de se demander pourquoi on a voulu négliger la variété des paradigmes quand il fallait fixer les critères de comparaison? La troisième et dernière explication, c'est bien entendu, la multiplicité des définitions à l'intérieur même des actes du colloque comme le montrera le premier chapitre. Au-delà de tout cela, la question fondamentale demeure: «que peut-on retenir du mot «mystique»?».

La réponse à cette question proviendra d'une triple investigation correspondant aux trois chapitres, celle-ci passera d'abord au peigne fin les définitions données au colloque; elle interrogera ensuite la Bible avant de se tourner enfin vers les moments historiques les plus marquants de la spiritualité chrétienne. Ce faisant, elle me permettra d'approfondir davantage la notion de «mystique» et de déterminer dans quel sens employer ce mot dans la suite du travail.

Cependant, la prétention à clarifier cette notion est à exclure. Pour moi, elle reste sujet à la fluctuation aussi longtemps qu'elle se voudra expression d'une expérience personnelle, subjective et presque indicible. L'important ici est de faire comme Moioli qui reconnaît la nécessité de donner au préalable à ce terme «une

définition de type heuristique, destinée à préciser dans quelle direction la recherche et la réflexion doivent s'orienter quand on parle de la mystique⁹².»

Parvenir à une telle définition, ou mieux une «définition-description» constituerait à coup sûr, un tremplin d'où il faudra partir pour l'étude de deux mystiques, objets de cette thèse en vue de les mieux faire rencontrer dans la dernière partie.

⁹² G. MOIOLI «Mystique chrétienne», in *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, éd. du Cerf, 1983, p. 742.

CHAPITRE I

LE COLLOQUE ET LA FLUCTUATION DU TERME «MYSTIQUE»

L'ambition du colloque de n'utiliser le terme «mystique» que dans le «sens strict, scientifique et pratique qu'il a chez Saint Jean de la Croix» n'a comme mérite que la manifestation de la bonne volonté de nos théologiens de faire honneur à l'objectivité. Elle accuse par contre, la mise à l'ombre de l'objectif même du colloque qui est d'approfondir la mystique africaine. Comment peut-on vouloir rétrécir le champ d'extension du terme «mystique» au seul sens sanjuaniste quand on doit, à la lumière de celui-ci, comprendre une mystique qui ne relève ni de la même culture ni de la même religion? N'est-ce pas là cautionner la politique de la main tendue vers un unique horizon et vouloir interpréter la mystique africaine à la lumière des seuls paradigmes de la mystique chrétienne en général et de celle de Saint Jean de la Croix en particulier?

En outre, cette prétention rappelée par le rapporteur général non sans conviction, est battue en brèche par le réalisme de René De Haes. Ce dernier, même après avoir défini la mystique comme «rien d'autre que la rencontre spéciale d'immédiateté intense et d'intimité de communion», ne s'est pas empêché de reconnaître que «le terme mystique n'a pas encore trouvé une définition précise qui remporterait l'accord des savants et spécialistes en science des religions⁹³.»

⁹³ R. DE HAES. «La théologie de l'expérience mystique dans la tradition catholique» in *La mystique africaine*, pp. 48-49.

Et René de Haes d'ajouter: «la mystique est un phénomène complexe dans lequel s'articulent des besoins et des expériences religieux interprétés à partir de paradigmes qui varient selon les religions et les systèmes de pensée religieuse⁹⁴.»

Il aurait donc été préférable que le colloque ait cherché les critères d'évaluation qui serviraient de dénominateur commun prenant en compte la diversité des paradigmes. Le sens dilué qu'on aurait voulu éviter est la conséquence de la dévaluation de ce terme à travers l'histoire. Les actes du colloque en sont bien marqués. N'est-il pas curieux de constater qu'à toutes les pages des actes du colloque, les expressions telles que la mystique, l'expérience mystique, la nuit mystique, mariage mystique, l'union mystique sont utilisées à profusion alors que peu nombreux sont ceux qui se sont appliqués à en cerner le sens? On dirait que tous entendent par mystique l'union à Dieu sans plus tandis que cette dernière expression est, aussi bien que la première, problématique.

La multiplicité des définitions entraîne la multiplicité de sens et démontre ainsi cette complexité qui rend la notion de «mystique» imprécise. La mystique est communion avec Dieu ou la plus haute communication avec son Créateur ou même encore la communication de la divinité. Ces trois expressions que Zuazua⁹⁵ utilise ne se couvrent pas totalement. On peut communiquer sans toutefois être en communion avec tout comme l'on peut être en communion avec Dieu sans que la divinité soit

⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁵ D. ZUAZUA, «Saint Jean de la Croix, mystique universel» in *La mystique africaine*, pp. 30-32.

donnée ou communiquée à l'homme. Bien sûr, la communion parfaite peut être intensifiée par la communication et peut même avoir comme effet la divinisation de l'homme, cependant, en matière de définitions, les trois termes ne s'équivalent pas, ils peuvent être les composantes d'une même et seule réalité. Par ailleurs, Mgr Ntedika⁹⁶ donne aussi trois expressions pour définir la mystique: «une connaissance expérimentale du divin», «une communication directe, personnelle et intense avec Dieu», «une connaissance aimante de Dieu». Ici encore, nous avons du mal à faire le choix de l'expression qui engloberait toutes les autres. Le texte de l'intervenant ne permet pas de dire s'il prend l'une pour l'autre ou s'il considère la dernière expression comme totalisant les significations contenues dans les deux premières. Ces expressions sont tellement proches l'une de l'autre que l'on a du mal à les démêler. Une connaissance expérimentale n'est pas nécessairement une connaissance aimante et si celle-ci implique une communication personnelle et intense, la première n'en fait pas autant. En outre, connaissance du divin ne semble pas s'arrêter à la connaissance de Dieu. Cette manière de définir la mystique augmente la confusion dans les esprits. On est vraiment loin du sens strict.

Les définitions qui précèdent ne sont pas les seules que l'on retrouve dans les actes du colloque. Les abbés Ngimbi et Kabasele ont aussi défini la mystique. Ils la considèrent, à la suite de Lopez-Gay⁹⁷, comme étant d'abord un mouvement en

⁹⁶ NTEDIKA Konde (Mgr). *Art. cit.*, pp. 68-69.

⁹⁷ LOPEZ-GAY. «Mystique» in *Dictionnaire de spiritualité*, T.X, coll. 893 cité par F.Kabasele Lumbala

direction d'un objet particulier ni simplement profane, ni éternel, mais situé au-delà des limites de l'expérience normale, empirique et ensuite comme la perception intuitive de cet objet. L'Abbé Ngimbi va jusqu'à reprendre la définition de Jacques Maritain selon laquelle l'expérience mystique est «une expérience fruitive d'un absolu ou de l'Absolu⁹⁸.» Évidemment, on trouve la notion de «mouvement» dans les termes connaissance, aimante, communication car ces termes déjà mentionnés, évoquent nécessairement l'intentionnalité de la conscience humaine. Mais «un plus» de ces dernières définitions, c'est qu'elles ne donnent pas à la mystique un seul objet «Dieu», elle peut donc avoir d'autres objets.

La définition la plus originale et peut-être la plus déconcertante, c'est celle des *Bilenge ya Mwindi* qui emploient le terme «mystique» pour désigner un repère intérieur, voire un commandement. Mais elle est employée dans un cadre bien spécifique. Le Père Mveng est sorti de ces sentiers battus en considérant la mystique comme l'identification de l'individu au héros dans sa vie et sa mort dramatique. L'homme est invité à répéter dans sa vie, le drame de celui qu'il considère comme héros. Même le Père René De Haes, en dépit du rôle qui lui a été assigné comme dit ci-dessus, n'a pas échappé à la multiplicité des définitions. En effet, en introduisant son intervention, il en détermine le but en ces termes:

«Mystique dans la sémiologie africaine» in *La mystique africaine*, p. 117. La même définition est reprise par Ngimbi Nseka in *art. cit.*, p. 86.

⁹⁸ NGIMBI NSEKA. *Art. cit.*, p. 87.

Le but de cet exposé général [...] est de montrer [...] que la mystique chrétienne est une dimension propre à toute vie et toute théologie chrétienne, car la mystique n'est rien d'autre que «la rencontre spéciale d'immédiateté intense et d'intimité de communion .» Une telle expérience et rencontre avec Dieu se trouve d'ailleurs attestée dans toute religion tel que les textes sacrés de l'Inde et de l'Islam et les expériences religieuses de la religion traditionnelle africaine nous le montrent⁹⁹.

Celui qui définit sans hésitation la mystique comme rencontre spéciale d'immédiateté intense et d'intimité de communion, a le mérite de reconnaître, une page après, qu'il n'y a pas pour la «mystique» «une définition précise qui remporterait l'accord des savants et spécialistes en sciences des religions». Rien d'étonnant donc qu'il ajoute, comme s'il n'en avait pas assez, deux autres définitions. La première décrit la mystique comme

une expérience religieuse particulière d'unité-communion-présence, consciemment vécue, connue et éventuellement communiquée dans les textes mystiques où cette expérience ineffable est dite et traduite par les mystiques eux-mêmes. La deuxième considère la mystique comme un savoir pour ainsi dire subissant une initiative, une présence, une action¹⁰⁰.

Tout cet amalgame des définitions et les contradictions qu'elles entraînent, montre combien il est difficile de se tenir au sens strict aussi longtemps que le phénomène mystique demeure une expression aux contours incertains.

⁹⁹ R. DE HAES. *Art. cit.*, p. 48.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 49 et 58.

Parmi toutes ces définitions, les deux dernières semblent reprendre implicitement ou explicitement les éléments que l'on retrouve ailleurs: expérience religieuse, la communion, la présence, la conscience, le savoir, la passivité... C'est l'identification au Héros qui manque. Ces éléments sans être exhaustifs, reviennent souvent chez ceux qui ont tenté de définir la mystique mais ils n'enlèvent pas l'ambiguïté qui plane sur le terme «mystique».

En conclusion à cette relecture du colloque, la mystique m'a semblé une réalité déjà multidimensionnelle et difficile à définir. Elle se prête mieux à la description qu'à la définition. À partir de toutes les définitions données, il est possible de parvenir à dire ce qui la caractérise. Elle est d'abord la Communion avec Dieu. Cette communion implique que l'on se sente présents l'un à l'autre, elle appelle même à l'unité. Cette présence l'un à l'autre débouche sur une communication non seulement de paroles, de pensées, de sentiments... mais aussi de la nature divine. Elle est une rencontre qui appelle une sortie de soi pour se mouvoir vers l'autre, au-delà de toute médiation, jusqu'à vivre la communion immédiate, intense, voire intime avec cet autre ou l'Autre. Cette communion constitue une expérience du divin, permettant une connaissance ou un savoir rendu possible par l'initiative qui vient d'ailleurs. Elle est aussi une identification à l'autre dans sa vie et dans sa mort dramatique. Cette identification renvoie l'homme à reproduire dans sa vie, ce que le héros a vécu.

Parmi tous ces aspects, nous optons pour un seul: mystique comme expérience du divin. Celui-ci a l'avantage de s'adapter à chacune des définitions

données. D'abord du point de vue de l'objet, elle réconcilie ceux qui, exclusivement, prennent Dieu pour objet et ceux qui restent ouverts à Dieu et à d'autres que Lui. Ensuite, comme phénomène, le terme expérience peut s'appliquer à la connaissance, à la communion, à la communication et même à l'identification et à l'amour. Il implique aussi bien la présence que l'immédiateté et la conscience. Cependant, il est à noter qu'il ne s'agit pas d'une expérience au sens des sciences empiriques et exactes, il s'agit de l'expérience philosophique et religieuse. Et comme telle, cette expérience reste «une expérience sui generis». D'une part, elle est intérieure et personnelle, et d'autre part, elle est iréitérable et non vérifiable comme l'est l'expérience scientifique de type empirique. Elle sera par conséquent, caution à la complexité et à l'ambiguïté. On ne peut donc se prévaloir d'un sens strict dans ce domaine.

CHAPITRE II

LA BIBLE ET LA MYSTIQUE

Le problème de la mystique dans la Bible et particulièrement dans le Nouveau Testament est évoqué dans les actes du colloque par le Père René de Haes¹⁰¹. Il se demande «si la transfiguration de Jésus (Mc 9, 2-10) n'est pas la mise en récit d'une expérience mystique comme la tradition juive en connaît dans la vie d'Enoch, de Moïse, d'Isaïe, d'Élie». L'expérience d'Étienne (Ac 6, 15;7, 55-56), celle de Paul (2 Cor 12, 1-5), la description johannique de l'union entre le Père et le Fils (Jn 10, 38; 14, 10-11), sont soumises à la même question.

Sans l'expliquer, l'intervenant accepte la présence des expériences mystiques dans l'ancien testament. Quant au nouveau testament, la citation de François Bavon, qui est opposé à l'affirmation de la mystique dans le nouveau testament car il pense que celui-ci est réservé, voire hostile aux prétentions de l'immédiateté mystique», semble l'emmener moins au refus qu'à l'acceptation de cette présence dans le cadre de la foi. «La mystique, concluera-t-il, est le fruit de la foi, la croissance possible illimitée dans l'approfondissement du mystère au coeur même du christianisme¹⁰².»

Ma préoccupation étant de trouver une notion heuristique de mystique, j'ai d'abord cherché à savoir si la Bible utilise le mot «mystique». Et à ma grande surprise, nulle part, ce mot n'est utilisé¹⁰³. Cependant, même si le mot n'est pas utilisé, la mystique comme phénomène n'y manque pas. J'ai choisi comme objets bibliques

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 51-53.

¹⁰² *Ibid.*, p. 54.

¹⁰³ J'ai consulté la *Concordance de la Bible Nouveau Testament*, éd. du Cerf-DDB 1970 et *Nouveau Dictionnaire Biblique révisé et augmenté*, éd. Emmaüs, 1992, je n'ai trouvé que le mot «Mystère».

d'approche, deux expériences citées par René de Haes. L'analyse que j'en ferai, pourra m'aider à atteindre mon but. Il s'agira de l'expérience de Moïse et celle de Paul.

A. L'expérience de Moïse

Deux moments importants de la vie de Moïse nous semblent être significatifs pour la mystique juive, voire pour la mystique chrétienne car tout au long de l'histoire de la spiritualité chrétienne, nombreux sont les mystiques qui font référence à Moïse. A-t-il lui-même fait l'expérience mystique ou bien l'auteur du livre de l'Exode la lui prête? C'est là une question qui relève du domaine exégétique. Ce que je peux dire, c'est qu'en décrivant la rencontre de Dieu avec Moïse, l'auteur a donné à la tradition judéo-chrétienne une source d'inspiration pour décrire ce type d'expérience. C'est ainsi que la nuée qui aurait couvert Moïse à chacune de ses rencontres avec Yaweh, est devenue, depuis les temps antiques, un symbole caractérisant la connaissance mystique comme une inconnissance. Le feu du Buisson ardent n'est pas moins rappelé à travers la flamme qui embrase l'âme éprise de Dieu. Les expériences du Buisson ardent et du Mont Sinaï pourraient donc donner quelques caractéristiques de l'expérience mystique.

L'expérience du «Buisson ardent» (Ex 3, 1-21) constitue un point de départ non négligeable dans la vie de Moïse. S'il faut parler de la vocation de Moïse, c'est ici qu'il faudrait la situer. Avant cette expérience, Moïse avait déjà vécu une mauvaise expérience en Egypte devant ses frères de race qu'il voulait pourtant libérer. Ces

derniers n'ont pas hésité à accuser celui qui se voulait un «éveilleur des consciences». Moïse a pu fuir non seulement la colère de ses frères mais surtout la furie du Pharaon. Il est donc à supposer qu'il ne s'était jamais départi de l'idée de combattre la misère de son peuple en le libérant de la servitude à laquelle il était réduit en terre d'Égypte. Toutes les idées libératrices mijotaient certainement dans sa tête. On peut même se demander s'il n'avait pas choisi délibérément d'aller au Mont Horeb pour y prier et trouver la légitimation de l'action politico-sociale qu'il allait entreprendre. Apparemment, rien ne nous permet de l'affirmer à base du texte. Sa préoccupation semble avoir été de paître le troupeau. Le passé simple utilisé, montre qu'il s'est trouvé par hasard sur cette montagne. En outre, quand il a vu le buisson brûler sans se consumer, il n'a pas directement pensé à Dieu, il s'est tout simplement approché par curiosité pour voir ce que c'était. De toute évidence, cette vision n'est donc pas recherchée, elle est un don de l'initiative de Dieu. C'est cette initiative divine qui doit caractériser la mystique juive et la mystique chrétienne.

Moïse a entendu une voix l'appeler par son nom, comme pour signifier que cette expérience de relation-à-Dieu, est personnelle. Il a suffi que la voix déclare son identité «Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob» (Ex 3, 6) pour que Moïse prenne conscience qu'il était en présence de Dieu. Et le premier geste était de se voiler le visage pour ne pas fixer le regard de Dieu. Un geste qui montre que la Transcendance de Dieu est tranchante, Dieu demeure un «tout-autre» qu'on ne peut voir sans mourir. Moïse s'est donc senti en présence de

Dieu et Dieu est resté invisible à ses yeux. Il a vu le buisson brûler mais il n'a pas vu Dieu de ses yeux humains.

Ses oreilles ont entendu une voix. N'est-ce pas là une voix intérieure d'un homme déterminé à sortir son peuple de la misère? Le dialogue qui a débuté entre Dieu et Moïse montre à suffisance que cette voix n'est pas le fruit de l'imagination de Moïse mais de l'expérience d'une conscience qui se sait assignée à une mission extraordinaire. En effet, la mission s'annonce difficile. Moïse ne peut pas braver le Pharaon. En outre, il sait pertinemment qu'il lui sera difficile de gagner la confiance du peuple d'Israël. Il reconnaît ses limites et sait qu'il n'a pas le don de la parole. Toute l'initiative revient à Celui qui avait vu la misère de son peuple, c'est bien Celui qui dit à Moïse: «maintenant, va, je t'envoie auprès du Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les Israélites» (3, 10) Moïse est conscient et il parle en toute liberté d'esprit. Il hésite à s'engager, il argumente; mais le dernier mot revient à Yahweh. Il aurait pu accepter d'emblée la mission proposée si c'était son ambition. On s'imagine l'état intérieur d'un homme déchiré entre un non et un oui; entre sauver sa vie ou la risquer pour le peuple.

Mais plus le débat avance, plus Moïse se laisse gagner par Dieu qui le respecte et lui révèle son nom. On dirait que c'est le rédacteur qui raconte mystiquement son aventure mystique. D'une vue sensible du Buisson, l'on aboutit à la connaissance du nom de Dieu. On ne peut pas entrer en contact avec Dieu et demeurer sans changement. Cette expérience a effectivement changé Moïse; l'action

qu'il mènera en Égypte sera d'un éclat inégalable et une démonstration de bravoure. Son expérience de Dieu n'est pas pour lui-même, mais elle est une expérience pour le peuple.

À travers cette expérience, l'expérience mystique se dévoile comme dépassement du merveilleux sensible pour aller à la rencontre de Celui qui vient vers nous et qui est au-delà du sensible. En outre, elle est une rencontre avec Dieu où la conscience et la liberté de l'homme sont respectées. Elle est aussi une initiation à la connaissance de quelque chose de Dieu. Cette expérience, bien qu'impliquant la jubilation personnelle, est surtout une expérience en vue du bien des autres. Globalement, nous pouvons dire que c'est le «se sentir en présence de Dieu» qui a prévalu dans ce cas. C'est ce «se sentir [...]» qui a aiguisé davantage la conscience de Moïse pour la déterminer à réaliser la Mission libératrice si remplie d'embûches.

Après l'expérience du Buisson ardent, c'est bien celle du Mont Sinaï qui a attiré notre attention. Elle est faite par un homme déjà acquis à la cause de son Dieu et de son peuple. Nous ne nous retrouvons pas devant un novice qui fit ses premiers pas, mais un missionnaire mûr qui, ayant plusieurs fois vu et goûté les merveilles de Yawheh, ne peut que faire confiance en ce dernier. La mission qu'il est en train de parachever, ne lui appartient pas, il en est conscient. D'où la nécessité de consulter Dieu avant de faire quoi que ce soit pour le peuple. C'est Yawheh qui est le Maître de la mission. Il doit constamment l'écouter pour être davantage confirmé dans son

rôle de médiateur entre Dieu et le peuple. Il est devenu l'ami de Dieu et joyeux d'avoir libéré ce peuple de l'Égypte.

Sur cette montagne Dieu va sceller son alliance avec son peuple. Et Moïse est le médiateur. Et le Djebel Moussa sera le lieu de la manifestation de Yawheh.

Le symbole utilisé par Yawheh, c'est la nuée. «Je vais venir à toi dans l'épaisseur de la nuée [...]» (19, 9). Ce symbole n'a pas manqué de marquer l'histoire de la spiritualité judéo-chrétienne comme mentionné plus haut. Chaque fois que Dieu appelle Moïse au sommet de la montagne, c'est dans cette nuée qu'il l'enveloppe. Moïse n'entend que la voix qui lui dit ce qu'il doit faire et dire au peuple d'Israël. La nuée ne fait qu'accentuer le caractère inaccessible de Dieu. Quand il a eu à recevoir les tables de pierre, Moïse séjourna sur la montagne couverte de nuée quarante jours et quarante nuits. Il devrait vivre de la présence de Dieu. Le «sentir la présence de Dieu et l'écouter» en vue du bien de son peuple connu au Buisson ardent se reproduit ici. Mais à force de s'entretenir avec Yawheh dans la nuée, Moïse aura le désir ardent de voir la face de Dieu: «Fais-moi de grâce voir ta gloire» (33, 18). Mais ce désir ne sera pas comblé: Yawheh lui dira: «Mais, tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre» (Ex 33, 20). Dieu, on ne peut le voir que de dos, ce qui signifie, on ne peut le voir tel qu'il est sur cette terre. Pour manifester sa gloire à Moïse, il le cache dans un rocher et le couvre de sa main pour qu'il ne voit que son dos. «Voici une place près de moi; tu te tiendras sur le rocher. Quand passera ma gloire, je te mettrai dans la fente du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce

que je sois passé. Puis j'écarterai ma main et tu verras mon dos; mais ma face, on ne peut la voir» (33, 21-23).

Au renouvellement de l'Alliance, Dieu viendra aussi dans une nuée pour être avec Moïse et lui parler comme on parle à un ami. Moïse vit le Seigneur passer devant lui et il s'écria: «Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité [...] pardonne nos fautes et nos péchés et fais de nous ton héritage» (34, 6-10). Ici encore, le passage de Yahvé est brusque et imprécis. Moïse l'a vu comme on voit quelqu'un de dos. La majesté et la sainteté de Dieu l'ont frappé au point de se rappeler les erreurs du peuple et d'implorer le pardon. Le passage lui a appris quelque chose de Dieu. Mais ne voir que de dos n'est pas voir réellement.

L'expérience mystique est née dans le contact habituel avec Dieu. Ce contact toujours couvert blesse le coeur et provoque le désir de «voir Dieu». Et même encore, Moïse n'a pas eu le privilège de voir Dieu. Mais Dieu lui a révélé sa splendeur et sa sainteté; d'où pour Moïse, la reconnaissance des péchés du peuple et de la miséricorde de Dieu. La prière qui précède est justement un cri d'abandon entre les mains de Celui qui est Toute-Puissance.

Cette apparition est une expérience mystique qui ne renie pas «l'inconnaissance» de Dieu mais par contre permet de connaître quelques-uns de ses attributs.

B. L'expérience de PAUL

Paul doit avoir connu plusieurs expériences mais qu'il tait car ces expériences mystiques ne constituent pas l'essentiel de la vie chrétienne. C'est la charité qui est première. L'expérience de sa conversion (Ac 9, 4-6) et celle qu'il évoque dans sa deuxième lettre aux Corinthiens (2 Co 12, 2-7) nous paraissent significatives pour le but que nous poursuivons dans ce chapitre.

La vision que Paul a eue sur la route de Damas peut être considérée comme un récit idéal de conversion proposé à ceux qui sont appelés à la conversion. Mais, tel qu'il est raconté dans les Actes, il nous apparaît comme une expérience personnelle de Paul qui, à l'instar de ce qui était arrivé à Moïse, a bouleversé toute sa vie. Ici, l'initiative divine est plus claire que dans le cas de Moïse. Paul est en route pour aller persécuter les chrétiens. Pour lui, le nom de Jésus et l'appellation de «chrétien» sont ses ennemis. Il ne pouvait nullement s'attendre à être tendre à l'endroit des chrétiens. Arrêter, emprisonner et au besoin tuer les chrétiens, était pour lui un acte de bravoure. Et c'est au carrefour de ses plans que d'aucuns qualifieraient de diaboliques que le Christ le rejoint: «Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?» «Qui es-tu Seigneur? Je suis Jésus que tu persécutes. Lève-toi et entre dans la ville; là on te dira ce que tu dois faire».

Paul avait-il des remords d'avoir conduit à la mort les chrétiens et notamment Étienne au point qu'une voix intérieure le lui reproche si fortement? Dans tous les cas, Paul n'a pas vu Jésus, il a vu une lumière et a entendu une voix. Mais il s'est bien senti

en présence de quelqu'un plus fort que lui; d'ailleurs il l'appelle Seigneur. Les remords n'auraient pas eu des effets physiologiques comme la cécité et il n'aurait pas retrouvé la vue au seul fait qu'Ananie lui ait touché les yeux. C'est un signe manifeste qui montre que cette expérience ne dépend pas de lui. Cette apparition a donné non seulement un point de départ mais aussi toute une orientation à la spiritualité paulinienne. Désormais, c'est le Christ crucifié qu'il connaît et fera connaître aux Gentils; c'est au nom du Christ crucifié qu'il endossera les souffrances liées à son devoir d'Apôtre, etc. Pour lui, ce sera l'identification au Christ crucifié qui devra être au centre de la vie chrétienne. «Ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi et il me sauve». Ses lettres contiennent des images et des exhortations à s'unir au Christ et les uns aux autres. Toute cette orientation a son point de départ dans cette expérience. Les marques physiologiques comme la cécité sont des effets qui authentifient cette expérience et surtout qu'ils sont accompagnés de la guérison par quelqu'un de désigné par le «Persécuté» lui-même.

À travers cette expérience, lumière et ténèbres s'embrassent. Celui dont Paul entend la voix, s'identifie aux chrétiens que Paul persécute. C'est à Lui aussi que Paul s'identifiera plus tard. L'expérience a été brève mais l'essentiel y est: l'initiative divine, la connaissance obnubilée du divin et le sentiment profond de se sentir en présence du Ressuscité.

La deuxième expérience de Paul est racontée par lui-même en 2 Co 12, 2-7.

Paul raconte:

Il faut se glorifier? (cela ne vaut rien pourtant) eh bien! J'en viendrai aux visions et révélations du Seigneur. Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans- était-ce en son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais; Dieu le sait- [...] cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme-là-était-ce dans son corps? était-ce sans son corps? Je ne sais, Dieu le sait-, je sais qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de redire. Pour cet homme-là je me glorifierai; mais pour moi, je ne me glorifierai que de mes faiblesses. Oh! si je voulais me glorifier, je ne serais pas insensé; je dirais la vérité. Mais je m'abstiens, de peur qu'on ne se fasse de moi une idée supérieure à ce qu'on voit en moi ou à ce qu'on m'entend dire. Et pour que l'excellence même de ces révélations ne m'enorgueillisse pas, il m'a été mis une écharde en la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter [...] pour que je ne m'enorgueillisse pas [...].

Ce texte écrit dans un contexte de polémique en dit long sur la vie mystique de saint Paul. Les autres apôtres qui étaient venus semer le désordre chez les Corinthiens et qui se prévalaient des révélations reçues et des expériences mystiques faites avaient vraiment envenimé les communautés de Corinthe. Nul doute, en racontant sa propre expérience, Paul se montre au-dessus de la mêlée. Son expérience, c'est une extase, une sorte de rapt fait de ravissements et d'audition des paroles ineffables. Elle manifeste la supériorité de Saint Paul; mais pour lui, les expériences mystiques ne constituent pas l'essentiel. Dans l'humilité, il reconnaît que tout est don du Seigneur y compris le rapt, mais on sera jugé sur son action plutôt que sur ces expériences inédites. Si sa première expérience a été à la fois un éblouissement et un aveuglement, celle-ci est plutôt joyeuse, ravissante et élevant

dans un état presque d'inconscience à tel point que Paul ne sait où il se trouve. Les paroles qu'il a entendues, il ne sait pas les transmettre correctement.

La mystique chez saint Paul ne se limite pas à l'état physique dans lequel on se trouve: extase, paroles à entendre, la lumière à voir... Mais elle va, comme dit plus haut jusqu'à l'identification du Christ avec le mystique et avec l'Église. C'est cette identification ou la christification, qui le poussera à déclarer au sujet de ses souffrances: «Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ, en faveur de son corps qui est l'Église» (Col 1,24).

L'élément extatique et l'identification ne figurent pas expressément dans l'expérience précédente. Ils sont des éléments qui viennent s'ajouter à ce «se sentir en présence du Seigneur». Ici ce sentiment est tellement fort que l'on est presque jeté dans l'inconscience et dans la jouissance indicible.

En définitive, en considérant ces deux personnages et leurs expériences, nous pouvons conclure que la Bible comporte des récits dans lesquels des mystiques racontent que Dieu leur a donné l'occasion de se sentir en sa présence. Ce sentiment mêlé au désir de voir Dieu face-à-face constitue une union-identification dans certains cas. Et souvent, une pareille expérience, sans être nécessaire à la vie chrétienne, se révèle comme une occasion de connaître sous mode particulier certains attributs de Dieu, Dieu restant lui-même aussi proche de la personne qu'insaisissable. À travers la Bible, l'objet de la mystique, c'est Dieu lui-même dont les modes de révélation vont du feu à la nuée, de la lumière aux ténèbres, des paroles intérieures

à l'extase, etc. Dans les deux cas, l'expérience mystique est munie d'une mission spécifique. Pour Moïse, ce fut la libération d'Égypte et l'alliance sur le mont Sinaï; et pour Paul, l'évangélisation des Gentils et l'édification des communautés. L'un a fait une expérience du divin qui libère et l'autre une expérience du divin qui pardonne, envahit et envoie en mission.

CHAPITRE III

À TRAVERS L'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE

Le terme «mystique»¹⁰⁴ « mérite d'être considéré comme «un mot-phénomène» dans le sens où, à partir d'une simple signification étymologique, il en est parvenu à exprimer tout un phénomène difficile à définir et pourtant, en dépit de sa dévaluation, il a fait parler de lui tout au long de l'histoire de la spiritualité chrétienne.

Comme «mot», il dérive du grec *mystikos*. Et ce dernier dérive de *mystès* qui désignait un initié aux mystères (mysterion). En se référant à ce dernier mot, il supposait une réalité cachée, secrète et qui ne pouvait être accessible qu'aux initiés. Mais tout au long de l'histoire, souvent utilisé comme un adjectif, il a d'abord signifié une exégèse spirituelle et donc allégorique des textes scripturaires et liturgiques, orientée sur le Christ et l'Église. Ensuite, il a fini par signifier l'effort de l'âme qui découvre la présence du Christ dans la Bible et la liturgie, et enfin l'expérience intérieure de la possession de Dieu. En l'utilisant, les hommes lui ont donné tantôt tel sens, tantôt tel autre. Malgré la diversification de sens, nous pouvons dire avec Cognet «qu'il emporte partout avec lui», «l'idée sous-jacente d'une expérience du divin, d'union avec l'Absolu»¹⁰⁵.

De l'expérience spirituelle, le mot est entré en théologie d'une manière systématique vers le V^e siècle avec la publication par Denis l'Aéropagite, de son

¹⁰⁴ Pour cette partie, les livres et articles suivants nous ont été très utiles: L. COGNET. *Introduction à la vie chrétienne, les problèmes de la spiritualité*, Paris, éd. du Cerf, 1967. C.-A. BERNARD. *Traité de Théologie spirituelle*, Paris, éd. du Cerf, 1986. L. BOUYER. «La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères» in *Histoire de la spiritualité chrétienne I*, Paris, éd. Aubier, 1966. DOM J. LECLERCQ ET AL. «La spiritualité du Moyen-Age» in *Histoire de la Spiritualité chrétienne II*, Paris, éd. Aubier, 1961. L. COGNET. «La spiritualité moderne» in *Histoire de la spiritualité chrétienne III*, Paris, éd. Aubier, 1966.

¹⁰⁵ L. COGNET. *Op. cit.*, p. 160.

opuscule: «Théologie Mystique». Il est cependant à noter que cet auteur, même s'il a eu le privilège de systématiser, n'a pas été le premier à utiliser l'expression. C'est Marcel d'Ancyre qui l'a utilisée avant lui.¹⁰⁶ Et l'idée, si on remonte plus loin dans l'histoire, n'est pas absente chez Clément d'Alexandrie comme l'atteste A. Fonck.¹⁰⁷

Comme phénomène, la mystique a été d'abord définie par les Pères orientaux comme «une inconnance» de Dieu. En effet, dans un contexte où les Agnostiques» prétendaient connaître directement Dieu, ces pères, à commencer par Clément d'Alexandrie et en passant par Origène et Grégoire de Nysse, ont dû affirmer que Dieu était inconnable au moyen de l'intelligence humaine et encore moins, au moyen de nos sens. Cependant, l'homme, fait à l'image de Dieu, a cette capacité de s'unir à Dieu au fond de son âme; il est *capax Dei*. Et même encore, il ne pourra pas prétendre connaître Dieu. Celui-ci peut bien l'illuminer pour qu'il le contemple mais en même temps, il y a la nuée de «l'inconnance» qui le couvre. Dans son effort à s'unir à Dieu, l'âme a le Christ comme lumière qui illumine et qui éveille en l'homme un amour impliquant le don total. C'est cet amour qui rend possible l'union mystique et la contemplation. Mais cette contemplation n'est jamais totale car, fit remarquer Origène, «l'âme recherche le Verbe, l'Époux; quand elle l'a trouvé elle le cherche de nouveau car elle doute d'autres choses; quand elle a contemplé ces choses, elle désire d'autres révélations». Ainsi la série continue sans fin. Dieu se rend à la fois

¹⁰⁶ CHARLES ANDRE BERNARD. *Op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁷ A. FONCK. *Op. cit.*, p. 2599-2602.

désirable et inconnaissable. Grégoire de Nysse sera même plus explicite à ce sujet: «En effet, la vraie connaissance, la vraie vision de ce qu'il cherche consiste à voir qu'il est invisible, car ce qu'il cherche dépasse toute connaissance parce qu'il est entouré de tous côtés par son incompréhensibilité comme par une ténèbre¹⁰⁸.»

Comme son prédécesseur, il admet la possibilité de s'unir à Dieu par amour grâce à la foi. Il parlera même de la «blessure d'amour»:

Aussi est-elle en quelque façon frappée et blessée par le désespoir d'atteindre ce qu'elle désire [...] Mais le voile de la tristesse lui est enlevé quand elle apprend que la vraie jouissance de ce qu'elle désire consiste précisément à continuer toujours à le chercher et à ne jamais s'arrêter dans la montée [...] Aussi quand le voile du désespoir est écarté et qu'elle voit la beauté inattendue et indescriptible du Bien-Aimé [...] alors elle est saisie d'un désir toujours plus ardent [...] car elle a été atteinte par la flèche de Dieu et son cœur a été blessé par la pointe de la foi; le coup l'a frappée là où il est mortel. L'Épouse répondant à l'amour de l'Époux, montre «combien la blessure d'amour l'a touchée puisqu'elle arrive à la communion intime avec son Dieu. Car Dieu est l'amour [...] qui a pénétré dans son cœur par l'aiguillon de la foi¹⁰⁹.

En décrivant la contemplation mystique, Denys l'Aéropagite la présente à nouveau comme une inconnaissance:

Plus haut nous nous élevons, en effet, et plus nos paroles deviennent concises, car les intelligibles se présentent de façon de plus en plus synoptique. Mais lorsque nous pénétrons dans la Ténèbre qui est au-delà de l'intelligible, il ne s'agira

¹⁰⁸ GRÉGOIRE DE NYSSE. *XI^e homélie sur le Cantique*. Cité par H. GRAEF in *L'héritage des grands Mystiques, étapes de la spiritualité chrétienne*, Paris-Fribourg, éd. Saint Paul, 1968, p. 172.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 175.

même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée¹¹⁰.

À lire les trois, l'union mystique semble poursuivre l'Essence de Dieu ou la Déité. Comme on ne peut pas l'atteindre totalement, ils recourent aux images de la ténèbre, de la nuée et du désir sans fin pour essayer de rendre l'expérience de l'homme face au divin.

Tous les trois font partie de la mystique de l'Essence dans laquelle, dira Moïoli, «l'union est conçue et interprétée comme une expérience de l'unité de l'être créé avec l'Être originel dont il participe certainement, sans que soit fondée pour autant une véritable altérité». Ici, le

mystère de Dieu est le mystère d'unité dans la Trinité: unité première de l'Essence dans laquelle s'enracinent les modes (les attributs, mais aussi les personnes) de l'être divin concret. Le correspondant de ce mystère, c'est bien entendu le mystère de l'homme reconnu comme «image de Dieu» considéré comme le fond, l'étincelle, l'apogée, le centre de l'âme. C'est dans ce fond qu'a lieu la participation à l'unité ontologique avec l'essence divine, au-delà de tout mode. Le fond de Dieu se retrouve avec le fond de l'homme et c'est ici que se réalise l'union mystique¹¹¹.

C'est dans ce fond que selon Grégoire de Nysse, «Dieu est senti mais non perçu distinctement».

Cette approche ne s'est pas arrêtée aux premiers siècles du christianisme, elle sera reprise entre le 13^e et le 14^e siècles et particulièrement dans le courant rhéno-

¹¹⁰ DENYS L'AÉROPAGITE. *Théologie mystique* cité in *ibid.*, p. 193.

¹¹¹ G. MOIOLI. *Art. cit.*, pp. 745-746.

flamand dont Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbroeck demeurent des représentants incontestés.

Pour ne parler que de Maître Eckhart, l'expérience mystique semble être la percée rendue possible par un total renoncement et qui meut l'homme au travers de toutes les créatures et au travers de son être sensible jusqu'à pénétrer dans son propre fond où le fond de Dieu se trouve. Et c'est dans ce fond que Dieu cesse d'être Dieu, l'homme cesse d'être homme afin que la Déité se répande dans l'humanité à tel point qu'il n'y ait plus, entre la créature et le Créateur, aucune distinction de mouvement mais seulement une distinction d'être. Quelques-unes de ses phrases en disent long:

Eh bien cher homme, quel est ton préjudice quand tu accordes à Dieu d'être Dieu en toi? Sors totalement de toi-même pour Dieu et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi. Quand tous deux sortent d'eux-mêmes, ce qui demeure est l'Un dans la simplicité» ou encore: «Si je dois connaître ainsi Dieu sans intermédiaire, il faut absolument que je devienne lui et qu'il devienne moi. Je dis davantage: Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement un que ce «lui» et ce «moi» deviennent et soient un «est», et opèrent éternellement une seule oeuvre, dans l'être-Lui car ce «lui» et ce «moi», Dieu et l'âme, sont très féconds». «Quand l'homme est absolument libéré de lui-même pour Dieu, n'appartient à personne qu'à Dieu seul et ne vit pour rien d'autre que pour Dieu seul, il est véritablement identique par grâce à ce que Dieu est par nature, et Dieu ne connaît pas lui-même de distinction entre lui et cet homme¹¹².

Saint Augustin avait déjà contribué à un courant contraire. À l'inconnaissance, il opposa la connaissance de Dieu. Pour lui, en suivant la voie tracée, on parvient à

¹¹²

J.F. MALHERBE. *Souffrir Dieu, La prédication de Maître Eckhart*, Paris, éd. du Cerf, 1992, p. 39 et 54.

la divine lumière et par conséquent à la connaissance suprême. Dieu est absolument intelligible et le plus grand bonheur de l'homme est de le connaître; la raison est l'oeil de l'âme, car c'est à elle qu'appartient l'*imago et agnitio Dei*. Mais en même temps Augustin sait que cette connaissance dépasse l'homme à cause de la faiblesse de celui-ci. On contemple mais toujours d'une manière fugitive et rapide:

Vois, dit-il à son âme, nous nous réjouissions d'une douceur intérieure, vois, nous avons été capables avec le regard de l'esprit de contempler quelque chose d'immuable, même si ce n'est que fugitivement et rapidement. Pourquoi, alors, me troubles-tu encore, pourquoi es-tu triste? [...] Pourquoi est-ce que je te trouble, sinon parce que je ne suis pas encore là où se trouve cette douceur vers laquelle j'ai été ravie, ne serait-ce que fugitivement?

Comme les Pères orientaux, Augustin, admet que Dieu est au fond de l'âme, c'est là que l'on doit le chercher.

Ce qui est intéressant chez l'évêque d'Hippone c'est le fait qu'il ne reste pas seulement au niveau rationnel mais qu'il partage aussi son expérience. Son expérience d'Ostie a souvent été considérée comme une expérience mystique. Nous reprenons le texte ici tel qu'il est dans le livre de Louis Bouyer:

Peu de temps avant le jour où votre servante devait quitter ce monde, jour que vous connaissiez, Seigneur, mais que nous ignorions, il arriva par une secrète disposition de votre part, comme j'en ai la conviction, qu'elle et moi nous nous trouvâmes seuls, appuyés sur une fenêtre d'où nous avons vue sur le jardin de la maison que nous habitons à Ostie, et où, loin de la foule après les fatigues d'un long voyage, nous nous préparions à traverser la mer. Nous goûtions d'ineffables douceurs dans nos entretiens seul à seul, et oubliant le passé pour nous porter de tout nous-mêmes vers ce qui est en avant,

nous cherchions auprès de la vérité de cette vie présente qui est vous-même, Seigneur, ce que devait être la vie éternelle des saints, que l'oeil n'a pas vue, ni l'oreille entendue ni le coeur comprise. Nous ouvrons tout grands nos coeurs pour aspirer les eaux de votre source céleste, de cette source de vie qui est en vous, afin que nous en étant remplis selon notre capacité nous puissions avoir quelque idée de cette vie sublime.

Comme notre entretien nous avait conduits à cette conclusion: que les plaisirs des sens du corps, si intenses et si séduisants qu'ils soient, en face des délices de l'autre vie non seulement ne sauraient leur être comparés, mais ne sont pas même dignes d'être mentionnés; nous élevant alors par des désirs de plus en plus enflammés, nous parcourions la hiérarchie de tous les êtres corporels jusqu'au ciel lui-même d'où le soleil, la lune et les étoiles envoient leur lumière sur la terre. Puis nous montions encore plus haut en pensant intérieurement à vous, en parlant de vous et en admirant vos oeuvres, et nous arrivâmes à nos âmes et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous repaissez éternellement Israël de l'aliment de vérité, où la vie est la Sagesse même par qui a été fait tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera, tandis qu'elle même n'a pas été faite, mais elle est actuellement telle qu'elle a été et telle qu'elle sera: ou, pour parler plus correctement, non pas telle qu'elle a été ni telle qu'elle sera, mais telle qu'elle est, car elle est éternelle; ce qui a été et ce qui sera, en effet, n'est pas éternel.

Et tandis que nous parlions et que nous désirions vivement atteindre cette souveraine Sagesse, nous la touchâmes un peu de tout battement de notre coeur. Puis, ayant poussé un soupir, nous laissâmes au ciel ces prémices de notre esprit, et nous revînmes aux accents de notre bouche, à la parole qui commence et qui finit... Nous disions donc: celui qui ferait taire en lui les tumultes de la chair; qui fermerait les yeux au spectacle de la terre, des eaux, de l'air et du firmament; qui ferait taire sa propre âme sans lui permettre de s'arrêter à elle ni de penser à elle; qui se dépouillerait des rêveries et des souvenirs de l'imagination; qui oublierait tout langage, toute parole et tout ce qui est changeant (car, s'il écoutait ces

choses, elles lui diraient toutes: ce n'est pas nous qui nous sommes faites, mais c'est celui qui demeure éternellement); celui donc qui n'entendrait plus ces créatures après qu'elles l'auraient invité à prêter l'oreille à leur créateur, et à qui Dieu seul parlerait lui-même, si bien qu'il entendît la parole divine, non prononcée par une langue de chair, ni par la voix d'un ange, ni par l'éclat du tonnerre, ni par le langage des figures et des symboles mais exprimée par celui-là même que nous aimons dans les créatures, et qui parlerait, sans employer l'organe d'aucune créature, d'une manière toute spirituelle, comme le contact tout spirituel qui s'est produit à l'instant entre notre pensée ravie au ciel et l'Éternelle Sagesse subsistant immuablement sur toutes choses; si donc cette extase se continuait; si toutes les autres visions infiniment inférieures à celle-ci s'évanouissaient, et si cette contemplation seule absorbait et abîmait dans les joies intimes celui qui en jouirait de telle sorte que la vie éternelle ressemblât à ce court ravissement après lequel nous avons tant soupiré, ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole évangélique: «Entrez dans la joie de votre Seigneur¹¹³.»

Cette expérience me semble une extase qui trace le mouvement qui va du dépouillement, du détachement du monde sensible et même de soi-même pour atteindre la présence de Dieu, du Christ en nous. Augustin et sa mère Monique ont senti cette présence dans leur coeur et ce sentiment n'a pas duré longtemps. La joie, le ravissement de sentir cette présence, ressemble pour eux à la vie éternelle. Le «Toucher la Souveraine Sagesse d'un tout battement de coeur» exprime l'essentiel de cette expérience mystique que Monique et son fils viennent de vivre ensemble. Nous savons par ailleurs que cette expérience ne dit pas tout de la doctrine de Saint Augustin sur l'union avec Dieu. Il développera la doctrine en la centrant sur la charité

113

SAINT AUGUSTIN. *Confessions*, L. IX, ch. X cité par L. BOUYER. *op. cit.*, p. 559-560.

vive qui se trouve d'abord en la Sainte Trinité et qui brûle nos coeurs de l'amour désintéressé dont nous devons aimer Dieu et notre prochain.

Avec saint Bernard de Clairvaux, l'accent sera mis beaucoup plus sur l'humanité du Christ et particulièrement sur sa passion. Le *per Christum hominem ad Christum Deum* cher à Suso est devenue une règle d'or. On essayait de toucher la sensibilité le plus possible. Quand saint Bernard raconte ses propres expériences mystiques, il fait ressortir la place du Christ qui vient comme un Époux entrer dans l'âme. En même temps on remarque que c'est plutôt le sentiment de la présence du Verbe qui est vécu que la vision de son visage. L'expérience que Saint Bernard raconte ci-après le démontre:

Je confesse qu'à moi aussi, le Verbe est venu [...] et cela, à plusieurs reprises. Mais bien qu'il ait pénétré fréquemment en moi, je ne l'ai pas senti lorsqu'il entrait. J'ai senti qu'il était là. Je me souviens qu'il a été là, parfois je l'ai senti avant qu'il entrât, mais sa véritable entrée, je ne l'ai jamais sentie non plus que son départ [...] Peut-être, n'est-il pas entré du tout, parce qu'il ne venait pas du dehors [...] Il était vivant et efficace; dès qu'il arrivait en moi, il réveillait mon âme endormie, il émouvait, adoucissait et blessait mon coeur, parce que celui-ci était dur comme la pierre [...] Aussi, lorsque le verbe-Époux entrait ainsi parfois en moi, il ne faisait jamais connaître son entrée par des signes quelconques, ni par un son, ni par une forme, ni par sa démarche. Je ne connaissais sa présence que par les mouvements de mon coeur et par la fuite des vices [...] par le renouvellement et la réforme de mon esprit, c'est-à-dire de l'homme intérieur, je percevais jusqu'à un certain point sa beauté [...] ¹¹⁴.»

114

SAINT BERNARD. *Sermons sur le Cantique des Cantiques* 74,5s. cité par H. GRAEF. *op. cit.*, pp. 239-240.

Le Moyen-Âge connaît des phénomènes mystiques divers: les révélations, les visions sensibles ou apparitions, les visions imaginaires ou imaginatives, les visions intellectuelles, les paroles intérieures, les touches divines. À ces phénomènes se sont ajoutés les phénomènes psycho-physiologiques comme: la lévitation, les effluves lumineux, les effluves odoriférants, abstinence prolongée (de nourriture, de sommeil...), la stigmatisation. Les phénomènes diaboliques tels que obsession et possession n'étaient pas moins connus. Tous ces phénomènes ne se sont pas limités au Moyen-Âge. Même aujourd'hui, ils se manifestent chez les mystiques contemporains. Mais la règle d'or a toujours été de ne pas leur donner une importance excessive.

Le sixième siècle espagnol a été particulièrement fécond. Les maîtres spirituels comme Saint Jean de la Croix et Thérèse d'Avila présenteront la mystique comme «mariage spirituel» union entre l'Époux et l'Épouse, mais comme tant d'autres avant eux, c'est leur expérience qu'ils racontent, ils ne définissent pas et ne décrivent pas pour le besoin de la connaissance objective, l'objet de cette union. On n'est pas à l'union avec l'Essence divine ou la *Wesensmystik* mais bien à la mystique nuptiale où la communion de l'homme avec Dieu est vue comme communion de l'épouse avec l'époux: communion faite de disponibilité et de dévouement absolu dans laquelle un amour libre répond à l'initiative de l'amour souverain. Ayant à parler explicitement de la mystique de Saint Jean, c'est délibérément que nous passons outre ici. Après le XVI^e siècle, il y a toujours eu des mystiques. L'expérience du divin à travers tous ces

siècles, a eu comme objet, soit Dieu, soit le Christ, soit la Vierge, soit les anges, soit les saints.

Et aujourd'hui encore, les mystiques comme Marthe Robin qui, semble-t-il, ne se nourrissait que de l'Eucharistie durant cinquante ans, ou comme Vassula qui prétend recevoir les messages du Christ comme en dictée, ou comme Mirna qui, dans l'extase, voit tantôt Jésus, tantôt la Vierge Marie, ou encore toutes les personnes impliquées dans les grandes apparitions de la Vierge et les stigmatisés de notre époque, ne cessent de fasciner des milliers de croyants. Les mystiques s'émeuvent comme s'ils étaient baignés dans ce que Theillard de Chardin appelle: «Milieu divin». Il est évidemment hors de question de parler de tous ces mystiques récents pour le moment, mais nous les signalons pour montrer combien la mystique est encore bien vivante même à l'époque de la haute technologie, de la grande sécularisation et de la mondialisation.

À travers l'histoire de la spiritualité chrétienne, l'expérience mystique semble témoigner du besoin de mieux connaître Dieu. Peut-on ou non connaître Dieu avec notre intelligence? C'est le questionnement qui a préoccupé les Pères Capadociens tout comme dans l'Occident, Saint Augustin. Devant, en quelque sorte, l'échec de l'intellect d'appréhender Dieu dont la Lumière et la Nuée se talonnent comme l'Être et le néant, il y en a eu qui sont parvenus à la connaissance mystique considérée par Jacques Maritain comme le plus haut degré de la connaissance comme nous pouvons le constater dans sa déclaration suivante:

En résumé, la Dèité même comme vue, ou quidditativement connue, voilà l'objet de la science des bienheureux. La Dèité même comme crue, et formellement révélée, c'est l'objet de la foi. La Dèité même comme crue et virtuellement révélée, c'est l'objet de la théologie¹¹⁵.

En lisant les réflexions et les expériences mystiques, j'ai constaté qu'il y en a eu qui ont voulu, pour mieux connaître Dieu, partir du dépouillement total d'eux-mêmes, pour faire une sorte de mouvement introspectif vers le centre de l'âme où se trouve cachée, l'Essence Divine où la Dèité; mais personne n'a prétendu avoir vu cette Essence; on l'a plutôt sentie. Jacques Maritain, en parlant de l'immédiateté de la connaissance mystique vient renforcer cette conclusion que nous tirons du survol historique:

Cette expérience peut être dite immédiate en ce sens qu'elle n'a lieu par l'intermédiaire d'aucune image des créatures, puisqu'elle dépasse le mode des concepts et de l'analogie. Mais elle n'est pas immédiate en ce sens qu'elle n'est pas la vision de l'essence divine, et que Dieu y est encore, comme l'enseigne Ste Thérèse, connu par ses effets, c'est-à-dire par les effets mêmes qu'il produit sans l'affection, et à la racine même des puissances, et qui sont comme un goût ou comme un toucher par lequel il est spirituellement pâti dans l'obscurité de la foi¹¹⁶.

Pendant que les uns favorisaient la recherche purement rationnelle et intellectualiste, il y en a eu qui ont situé leur recherche dans le cadre de l'amour

¹¹⁵ J. MARITAIN. *Op. cit.*, p. 502.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 522.

jusqu'à faire de la contemplation de l'humanité du Christ, une source d'intensité de cet amour et un lieu de départ obligé pour atteindre la Déité.

Il y en a eu qui, au lieu de l'Essence Divine, ont considéré Dieu comme une personne capable d'aimer et d'entrer en relations interpersonnelles. Ainsi pour eux, l'expérience mystique est cette union entre Dieu et l'âme, semblable à celle entre époux et épouse. Et ici encore, c'est le «sentir qui prime» sur la vision directe de Dieu. Il est aussi à noter que même si la mystique a principalement comme objet Dieu, les autres êtres de l'univers divin ont déjà été objets de cette expérience chez ceux-là même que l'on considère comme «grands mystiques».

Conclusion de la Partie II

En définitive, c'est l'expression, « expérience du divin » qui l'emporte compte tenu de la diversité des phénomènes vécus comme mystiques ou la diversité dans la notion de Dieu comme objet de la mystique. Elle revient au colloque, dans l'analyse des expériences de Moïse et de Paul et à travers le survol historique que je viens d'effectuer. Pour moi, l'expression, « expérience du divin » repose sur l'expérience humaine profonde du besoin d'altérité que l'homme cherche à combler jusqu'à élever son être vers l'autre que lui. Cet autre peut être visible, et alors, on parlera de l'amour humain, il peut être invisible et faire partie des esprits, ou encore, Dieu lui-même, du moins pour ceux qui croient en lui. Faire l'expérience de l'absolu ou de l'Absolu, voilà qui résume pour les philosophes, cette expérience de dépassement de soi pour aller vers plus que soi.

Le colloque, la Bible et l'histoire de la spiritualité chrétienne tels que je viens de les approcher, m'ont convaincu de la fluidité de la notion de « mystique ». Comme dit dans l'introduction, et compte tenu du fait que l'expression « expérience du divin », m'a paru conciliatrice, je la considère, comme rendant à peu près ce que j'entends par « mystique » et je la pose comme une « définition-description » permettant de circonscrire la recherche. Ainsi donc, chaque fois que j'utiliserai le mot mystique dans la suite de cette argumentation, il aura cette connotation.

Cette définition-description étant posée, il convient alors de voir comment, à travers les expériences négro-africaines et à travers les poèmes majeurs de Jean de

la Croix, elle se vérifie et permet d'appréhender le phénomène mystique chez le négro-africain et chez le Saint de Fontiveros. C'est après cette appréhension que je pourrai chercher à faire rencontrer Jean de la Croix et le mystique négro-africain. Ce faisant, je démontrerai, sans prétention d'être exhaustif l'hypothèse de travail que j'ai avancée. La partie suivante sera consacrée à la mystique africaine.

PARTIE III

MYSTIQUE AFRICAINE¹¹⁷

¹¹⁷

H. Aguessy a donné une réponse satisfaisante à propos de l'usage de l'expression «La religion africaine» au Colloque de Cotonou du 16 au 22 août 1970 et au Colloque international de Kinshasa du 9-14 janvier 1978. L'usage du singulier signifie que la religion africaine est une en dépit de la diversité de ses manifestations liées à la diversité des peuples. La même règle s'applique sur l'usage de l'expression «Mystique africaine». Elle est une mais aux manifestations diversifiées selon les aires culturelles, les catégories sociales... Mais pour mieux préciser, dans le corps du texte, il s'agira de la mystique négro-africaine.

INTRODUCTION MYSTIQUE ET THÉOLOGIE AFRICAINE

La question de la théologie africaine a fait couler beaucoup d'encre. Et depuis, le représentant des opposants à son existence a rallié le camp du Oui. En effet, en déclarant «qu'il n'existe pas de théologie universelle et éternelle et qu'à chaque époque incombe le devoir de réinterpréter le message chrétien et de l'exprimer dans son propre langage¹¹⁸», le chanoine Vanneste reconnaît le caractère situé de toutes les théologies et partant, fait tomber ses premières prises de positions dans le cadre du débat sur la théologie africaine. Par ailleurs, la reconnaissance officielle de cette théologie par Jean Paul II a levé l'équivoque.

Mais ce n'est pas cette reconnaissance officielle qui a mis fin au débat, mais bien le travail de Bimwenyi-Kweshi¹¹⁹ préfacé par Tshibangu Tshishiku, l'un des tenants du Oui, et reconnu par Museka comme ayant mis fin au débat:

On se souviendra, que cette conception herméneutique du travail théologique qui a mis fin, aux dires mêmes de ses protagonistes, au débat passionné et sans doute aussi passionnel- [...] qui opposa, au Zaïre, pendant près de 20 ans, les tenants et les adversaires de la possibilité d'existence d'une théologie africaine¹²⁰.

¹¹⁸ L. MUSEKÀ NTUMBÀ. *La nomination africaine de Jésus Christ: quelle Christologie*, thèse de doctorat, Louvain-la-Neuve, mai 1999, p. 161.

¹¹⁹ O. BIMWENYI-KWESHI. *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

¹²⁰ L. MUSEKÀ NTUMBÀ. *Op. cit.*, p. 160.

Le mérite de Bimwenyi, à en croire Museka,

est d'avoir accordé, dans le travail théologique, une place essentielle à l'africanité comme pôle corrélatif au pôle théique et tout aussi constitutif de la Révélation en tant que procès de communication et d'avoir recommandé de théologiser autour du concept opératoire de **thé-andricité** en partant de ce lieu propre que constitue le **langage religieux**-premier adhésif à l'expérience africaine pour passer au langage théologique qui en sera une articulation critique, rigoureuse et systématique¹²¹.

Si pour la théologie, il faut partir du **langage religieux africain**, il n'en sera pas autrement, si l'on veut éviter des débats stériles, pour la mystique africaine. Il est même plus urgent que l'étude de celle-ci parte de ce langage, et, je l'ai déjà dénoncé, c'est ce que le colloque de Kinshasa n'a pas fait.

Par contre, il a traité de la mystique comme si la théologie précédait l'expérience mystique alors qu'il lui revient de l'explicitier et de l'articuler à la lumière du mystère de la foi.

Il faut cependant reconnaître que l'étude de la mystique africaine n'est pas une tâche aisée. Le problème de l'oralité évoqué par le colloque et souligné par L.V. Thomas¹²² est réel mais il n'est pas insurmontable nous dit Bimwenyi-Kweshi:

¹²¹ *Ibid.*, p. 160.

¹²² L.-V. THOMAS. «Généralités sur l'ethnologie negro-africaine» in *Ethnologie Régionale*, vol. I: *Afrique-Océanie*, publié sous la direction de J. Poirier, Paris, éd. Gallimard, 1972, pp. 344-345. Ici L.-V. Thomas met en évidence trois faits: - les fidèles de la Religion traditionnelle n'accèdent pas au même degré d'initiation; - personne ne peut posséder à lui seul toute la sagesse, - l'oralité ne parvient pas à fixer le dogme ni même à lui conférer son unité; - le cycle total des rites s'étendant sur 60 ans, 80 ans, voire 100 ans, c'est une durée impossible pour un chercheur.

«Quelles sont ces formes sinon des proverbes, des devinettes, des prières, des légendes, des chants, des oeuvres d'art [...]!»

Ne constituent-elles pas un foisonnement des formes à travers lesquelles, l'oralité instruit, construit ou édifie les africains ou même les relance sur les chemins de la destinée personnelle et communautaire comme l'exprime bien le même auteur:

Images et sons, gestes et paroles, rythme scandant la progression d'une démarche majestueuse; tout cela informe et fixe sur la rétine, dans les oreilles, dans la mémoire et dans les coeurs le message porté en même temps que sont mobilisées les fibres de l'être du parleur-acteur, auditeurs-écouteurs¹²³.

Cependant, le problème d'interprétation posé par ces formes n'est pas le moindre pour celui qui se trouve par exemple devant un texte codifié maintenant mais démuné des gestes qui l'accompagnaient et isolé pratiquement du contexte qui l'a vu surgir. Il faut vraiment être de ceux-là qui, selon Bimwenyi, ont dit non «à l'asile épistémologique» de l'extérieur et qui ont séjourné bien longtemps dans leur propre pôle andrique pour enquêter sur le type de pensée qui investit celui-ci.

Quand bien même on séjournerait dans leur propre pôle andrique, serait-il possible de comprendre ces textes et de mieux comprendre leurs auteurs comme le prétendent les herméneutes modernes? Si leur compréhension est ainsi difficile, je pense qu'elle le sera davantage pour les textes recouvrant une valeur mystique, d'autant plus que le concept «mystique» ne figure pas dans les traditions africaines. En outre, le caractère anonyme des textes que l'on a et le manque d'autobiographies

¹²³

Ibid., p. 395.

qui constitueraient des témoignages mystiques personnels ne peuvent qu'exacerber le chercheur.

Conscient de ce problème, je tente de comprendre la mystique africaine traditionnelle. Pour ce faire, je me limiterai, du moins, en ce qui concerne les textes, aux données de la culture *Luba* du Kasayi au centre de la République Démocratique du Congo et à celles de l'initiation *beti* au rite du *So* au Cameroun. Tous les textes recueillis ici sont tirés des ouvrages que je ne manquerai pas de citer, n'ayant pas été au bosquet initiatique moi-même tout en étant pas tout à fait étranger à l'aire culturelle d'où ils proviennent.

À travers le colloque de Kinshasa, Kabasele suggère les champs d'éclosion de la mystique africaine. Il cite notamment l'animisme en général, le champ initiatique, la divination et la guérison. Mais curieusement, il a oublié la prière africaine qui est un pilier non moins important pour la mystique. Ainsi donc, je présenterai d'abord la **mystique des «Médiums»** qui englobe la divination et la guérison et ensuite la **mystique initiatique** et enfin j'ajouterai celle que l'auteur n'a pas signalée, c'est-à-dire **la mystique des Orants**.

CHAPITRE I

MYSTIQUE DES MÉDIUMS

Dans le colloque de Kinshasa, c'est le professeur Kabasele qui fait allusion à ce type de mystique en donnant parmi les terrains possibles d'éclosion de la mystique africaine, la divination et la guérison et en citant explicitement un type des médiums appelés *Bena Mikendi*. Mais bien avant lui, au colloque de Strasbourg, le Professeur G. Parrinder avait parlé du mysticisme des Médium en Afrique Occidentale. Parrinder, tout en acceptant avec Ghazali que

le mysticisme ne saurait être l'apanage exclusif d'une race, d'une langue, d'une nation; c'est un phénomène humain, d'ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner. À défaut de connaissance des expériences intérieures et privées de sentiments mystiques, c'est vers ces possessions publiques (les hommes et les femmes possédés par les esprits des dieux et des ancêtres) qu'il faut tourner les regards¹²⁴.

Dans les rencontres internationales de Bouaké sur les religions africaines traditionnelles de 1965¹²⁵, Luc de Heusch compare la Possession africaine au chamanisme.¹²⁶

On pourrait citer parmi tant d'autres auteurs Pierre Verger qui a parlé de ce mysticisme chez les Yoruba du Nigéria¹²⁷; Parrinder, dans son livre «La religion en Afrique occidentale», le capitaine Rattray, Dr Margaret Field, Bernard Maupoil, Mia Brandel-Syrier... Il faudrait noter en passant que l'intervention de R. Bastide après

¹²⁴ G. PARRINDER. «Le mysticisme des médiums en Afrique Occidentale», *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*, Actes du colloque de Strasbourg, Paris, P.U.F., 1965, p. 133.

¹²⁵ *Les religions africaines traditionnelles*, Actes des Rencontres internationales de Bouake, Paris, éd. du Seuil, 1965.

¹²⁶ L. DE HEUSCH. «Possession et chamanisme» in *Les religions africaines traditionnelles*, pp. 139-170.

¹²⁷ P. VERGER. Notes sur le culte de Orisha et du Vodunà Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique, Dakar, 1957, p. 71 ss.

l'intervention de Parrinder est bien pertinente. On pourrait allonger la liste mais tel n'est nullement l'objectif de ce point. Les données tirées de ces lectures pourraient être mises à contribution plus tard. J'aimerais partir d'un cas concret que Kabasele lui-même a suggéré: «Le culte des *Mikendi*». À ce propos, Kabasele a cru bon d'ouvrir comme piste à l'étude de la mystique des *Mikendi*, l'analyse des chants des *Mikendi* collectés par Ntole-Kazadi. J'ai eu l'étude que ce dernier a faite sur le culte des Butembo et celui des *Mikendi*.¹²⁸ C'est une étude plutôt linguistique que théologique. Les chants qui sont analysés, font partie du patrimoine religieux africain et ils constituent des textes sacrés. Je voudrais, ici faire la relecture de quelques-uns, pour voir dans quelle mesure ils peuvent être des textes mystiques. Mais qu'en est-il d'abord de ce culte des *Mikendi*, de son origine, de ses adeptes, de son initiation, de la manifestation des esprits et à quel type de phénomènes mystiques appartient-il? Est-il une possession ou une inhabitation?

I - Le Culte des *Mikendi*

Le culte des *Mikendi* participe à la fois à la divination, et par conséquent rentre dans le type des médiums, et à la guérison. Il a son propre parcours initiatique. Et à ce titre, j'ose dire qu'il englobe tous les terrains d'émergence mystique cités par Kabasele. Les points suivants vont tenter de répondre aux questions ci-dessus.

¹²⁸

NTOLE KAZADI. *Essai d'étude ethno-linguistique des chants des cultes du Butembo et des Mikendi, chez les Bahemba et les Baluba du Zaire*, Paris III, Sorbonne Nouvelle, 1982.

a) Origine du Culte des *Mikendi*

Le Culte des *Mikendi* trouve son origine dans le mythe du Chasseur luba du Kasai appelé *Mukendi Kalobu*. Celui-ci vivait dans le village de Cimpuma dans la province du Kasai Oriental en République Démocratique du Congo. Il appartenait à la tribu des *Bakwa-Kalonji*. Un jour, au cours d'une partie de chasse, il se plaignit d'avoir soif. Il vit alors surgir du sol un point d'eau. Il s'en approcha pour étancher sa soif et désaltérer ses chiens. Mais hélas, ce point grandissait tellement vite qu'au bout d'un moment, il se retrouva totalement encerclé par les eaux. Face à ce danger, *Mukendi* lança des appels s.o.s. à ses compagnons mais sans la chance d'être secouru car entretemps, il était déjà bien englouti ainsi que ses chiens. Il revint sous forme d'esprit dans le corps de sa mère appelée: *Mwa Mbuyi Cilumbu wa Kavulu*. Celle-ci alla s'installer au bord du mystérieux étang appelé aujourd'hui Ndinga. Le père de *Mukendi*, Ntumba Kalala mourut quelque temps après pour avoir refusé de sacrifier trois poules blanches et trois moutons blancs que l'esprit *Mukendi* réclamait. C'est ainsi que *Mukendi* est chanté comme celui qui tua son père pour habiter dans le corps de sa mère. D'autres femmes rejoignirent celle-ci au bord de l'étang. Lorsqu'elles rentraient au village, elles avaient le pouvoir de faire la divination, de guérir, de connaître les causes de la stérilité féminine, des maladies et de la mort. L'étang *Ndjinga* est aujourd'hui la Mecque ou la Jérusalem des *Bena Mikendi*.¹²⁹

¹²⁹ *Ibid.*, p. 66.

On ne peut s'en douter, le terme, *Mikendi* dérive de *Mukendi*. En *tshiluba*, le nom *Mukendi* appartient à la classe des mu-ba et son pluriel aurait pu être *ba-Mukendi*. Le pluriel *Mikendi* appartient à la classe des mu-mi réservée aux noms des êtres autres que les êtres humains. Selon Ntole- Kazadi, ce déplacement de la classe mu-ba à celle mu-mi marque une espèce de diminutif qui renvoie à un ordre descendant dont le sommet est tenu par *Mukendi Kalobu* et les rangs inférieurs par les *mikendi*. Ces derniers sont donc des émanations de l'Esprit *Mukendi* comme le confirme Ntole-Kazadi quand il écrit: «le terme de *mikendi*, qui désigne abstraitement l'ensemble des esprits en même temps que la possession par ceux-ci, ne serait en tout état de cause qu'une sorte de pluralité de l'esprit principal *Mukendi*¹³⁰.»

Le mythe lui-même nous met devant deux mondes: le monde de la chasse et le monde des eaux. Le premier est un monde à haut risque. Il est caractérisé par la soif, symbole de la stérilité, de la souffrance et de la mort. Il convient de signaler ici que dans la culture Luba d'où provient ce culte, il est interdit de se lamenter de la soif ou de la faim quand on est en brousse ou en forêt. Ce monde est aussi le monde des fauves, symboles de toutes les forces maléfiques contre lesquelles l'homme doit lutter s'il veut préserver sa vie. Le chasseur lui-même est le symbole de l'habileté, de la force de frappe et de la virilité.

Le deuxième monde, celui des eaux, est symbole de la fécondité et de la vie. Mais ces eaux survenues du sol constituent la voie initiatique par laquelle le Chasseur

¹³⁰

Ibid., p. 67.

Mukendi Kalobu est passé pour non seulement étancher sa soif mais aussi avoir la force de protéger et apporter la vie et la fécondité aux autres. Il est passé par cette voie pour se transformer en défenseur attitré de la vie contre les causes du mal qui rongent l'homme. Comme il n'est pas revenu comme homme mais bien comme esprit, il a eu besoin d'un réceptacle ou habitacle pour opérer. Toutes les personnes habitées par lui auront la même force que lui pour dépister les causes du mal, chasser et vaincre les forces du mal et opérer la guérison et la divination.

La mère de *Mukendi* est devenue le symbole de toutes les femmes Luba. Selon Ntole-Kazadi, *Mukendi*, en tuant son père récalcitrant affranchit sa mère, et partant les femmes Luba, du pouvoir aristocratique des hommes Luba. Il va même plus loin en affirmant que le but essentiel de l'Institution «est de renverser, en faveur de la femme, l'ordre existant¹³¹.» Je ne partage pas cette affirmation d'autant plus que les maris des *Ba-Mwa-Mulopo* sont respectés et considérés comme les «pères des esprits *Mikendi*». Que sont-elles ces *ba-mwa-mulopo*?

b) L'initiée du culte des *Mikendi*

Les initiés sont en majorité des femmes. Les quelques hommes qui en font partie, viennent d'une autre ethnie que celle des *Luba-Kasaayi*. Même quand il arrive à un homme Luba-Kasaayi, d'être initié, il se travestit en femme en portant les

¹³¹

Ibid., p. 67.

boucles d'oreilles, les colliers, les pagnes. Mais il finira par demander de faire le transfert chez sa femme.

L'initié est appelé *Mwa Mulopu*. Homme ou femme, il sera appelé ainsi. Cette expression qui signifie «mère du roi sacré» et que Kabasele, tout comme Ntole Kazadi, traduit par «mère de dieu» demande que nous nous arrêtions un peu. *Mulopu* certes, est un des noms attribués à Dieu dans la culture Luba. Mais, il y a un autre usage qui renvoie à *Mulopwe* et qui signifie «roi sacré¹³².» Kabasele lui-même dans «Christ dans l'actualité de nos communautés¹³³» abonde dans le même sens. Alors je me demande pourquoi il se contredit dans le cas de *Ba-Mwa-Mulopu*. Il est vrai que dans les chants que Ntole-Kazadi lui-même a analysés, les deux significations, je veux dire Dieu et roi, s'y retrouvent mais ne sont pas appliqués sans distinction à l'expression *Mwa-Mulopu*. Dans cette expression, le terme *Mulopu* va dans le sens de «roi». L'esprit *Mukendi* est considéré comme le Maître, le roi de sa monture. On lui attribue tous les devoirs et droits d'un roi sacré. Lui et les autres esprits sont ainsi investis d'un pouvoir royal au service de la communauté. C'est ainsi que les *ba-mwa-Mulopu* sont aussi appelées: *ba-mwa-bakalenge*, *ba-mwa-bamfumu*. *Bakalenge* et *bamfumu* ne sont pas des dieux mais des chefs, des seigneurs, et ils ne deviennent

¹³² BIMWENYI-KWESHI. *Op. cit.*, l'auteur considère le terme «Mulopo» comme provenant étymologiquement du verbe ku-lopola (tirer hors de, faire sortir, faire surgir, note 75 p. 556) et qu'il est un des titres les plus anciens des chefs Luba (*Mulopwe*) qui se trouvaient à la tête de leurs empires. L. MUSEKA cite aussi L. MPOYI, P. MUFUTA et FR. KABASELE LUMBALA comme allant dans le même sens (cf. L. MUSEKA, *op. cit.*, p. 205, note 340).

¹³³ F. KABASELE LUMBALA. «Le Christ dans l'actualité de nos communautés» in F. KABASELE LUMBALA et al., p. 263.

Mulopwe que quand ils succèdent à un autre *Mulopwe* selon la consanguinité. Ils étaient considérés comme des rois sacrés participant aux pouvoirs des esprits. Dire donc *Mwa-Mulopu*, c'est dire «Mère des esprits».

Le masculin de *Mwa-Mulopu* est réservé à l'époux de l'initiée: *Tatwende-wa-Mulopu*.

Les initiées sont appelées en outre: les *Baabilumbu*, c'est une appellation générique qui renvoie à toutes les personnes qui ont le pouvoir divinatoire; *Biina Mikendi*: ceux qui appartiennent au culte *Mikendi*; *Balongi ba Mukendi*: les disciples de *Mukendi*, *Bassaadi ba Mukendi*: les compagnes ou amies de *Mukendi*. On peut aussi appeler chacune en associant le nom de l'esprit qui domine en elle, sur tous les autres esprits: *Mwa-Mpoyi Mwambi*: la mère de *Mpoyi Mwambi*. *Mwa Makenga wa Nzambi*... Comment sont-ils initiés?

c) L'initiation

La «maladie-signé» permet à l'initiatrice de reconnaître la présence des esprits chez la candidate. Contrairement à ce que dit Ntole-Kazadi, la maladie n'est pas l'unique signe de cette présence. Une naissance d'un enfant appelé *Kakabusanda* dans une famille, est un signe prémonitoire que la mère est une *Mwa-Mulopo*. Un rêve que l'on ne parvient pas à s'expliquer, une vision en plein champ, la tourmente dans la maison même si elle vient des souris et même une extase lors des cérémonies des *Mikendi*, peuvent être des signes des *Mikendi*. Tous les initiés *mikendi* n'ont pas

nécessairement été malades. D'une manière générale, sont malades, ceux et celles dont l'esprit se fait accompagner de mauvais esprits.

C'est ainsi qu'avant le début de toute initiation, il y a les *Tumbilaadi* ou «séance-tribunal» divinatoire qui conduit à la découverte du type d'esprits qui habitent le ou la candidat(e). La présence des mauvais esprits entraîne *ipso facto* l'internement de la candidate ou du candidat chez l'initiatrice qui s'attèle à l'exorcisme et à la guérison. Cet internement peut durer de six à sept jours. Le jour venu où la candidate doit être investie, l'initiatrice appelle les autres *ba-mwa-Mulopu*, elle oint du kaolin, l'initiée; celle-ci prend dans ses mains une boule de kaolin qu'elle fixe pendant que l'assemblée entonne les chants pour évoquer et invoquer les esprits. À un certain moment donné, s'il y a encore des esprits mauvais, l'initiée est jetée par terre, dans un état d'inconscience jusqu'au moment où son «esprit des *Mikendi*» parvient à chasser tous les mauvais et à déclarer son nom. Dans le cas contraire, c'est dans une certaine sérénité que l'esprit déclare son nom et les autres bons esprits suivent son exemple. Dès lors, l'initiée devenue «mwa-Mulopu» est soumise à la discipline du culte: pas de jalousie, pas de mensonge, pas d'impureté, pas de fétiches, pas n'importe quelle nourriture... etc. Sa famille va se préparer pour accueillir et installer les esprits à la maison.

Le jour de l'installation, c'est un jour de grande joie mais aussi de grandes dépenses; il faut sacrifier des poules blanches et au besoin des moutons blancs; il faut faire boire et manger toute l'assemblée. Les cadeaux à donner à l'initiatrice ne sont

pas déterminés; chacune donne selon son bon plaisir. Mais l'esprit de concurrence pousse toujours à donner plus.

Deux marmites pleines de kaolin sont plantées sur la cour en forme de buttes. La nouvelle *Mwa-Mulopu* est vêtue de blanc, de colliers et des lianes spéciales; tout est fait pour souligner la dignité des esprits qui l'habitent et leur pouvoir.

Dans la maison, il y a un panier contenant des statuettes de bois au nombre correspondant à celui des esprits qui habitent la nouvelle adepte. Ce panier est considéré comme le reposoir des esprits.

Le pouvoir de communiquer avec les esprits, de guérir les malades, d'exorciser, de faire la divination lui est apporté par ses esprits. L'initié, est-il possédé ou inhabité?

d) Possession ou inhabitation

Le «Culte des *Mikendi*» et les cultes similaires qui peuplent l'univers bantu, sont généralement tenus pour «possession». Ntole-Kazadi ne dit pas le contraire. Les chants qu'il analyse sont pour lui, les chants de possession. Mais s'agit-il vraiment et seulement d'une possession? Il convient de poser ici cette question, car la tradition spirituelle considère ce terme comme péjoratif. La définition qu'en donne Tanquerey est une pièce à conviction. Cet auteur classe la possession parmi les phénomènes diaboliques et la décrit par deux éléments à savoir la présence du démon dans le corps

possédé et l'empire qu'il exerce sur ce corps, et par son intermédiaire, sur son âme.¹³⁴

Ntole-Kazadi lui-même semble être en mal de distinguer les types de possession. Il se réfère à L. De Heusch qui distingue deux types de possession dont l'une authentique et heureuse et dont on garde l'esprit et l'autre inauthentique et malheureuse et dont l'esprit est chassé grâce à l'exorcisme. Il cite également I.M. Lewis qui n'est pas d'accord avec L. De Heusch et préfère que l'on parle d'une même structure mais ayant deux phases. Il appelle la possession non contrôlée et possession contrôlée ou encore possession non sollicitée et possession sollicitée.

Il adopte cette dernière division et la juge adéquate pour le culte des *Mikendi*. Pour lui, dans la première phase, «celle de la possession non sollicitée», les esprits se saisissent de manière traumatique et incontrôlée d'un individu qui ne s'y attend pas. Cette incarnation désordonnée des esprits ne constitue que la première étape de l'ensemble de l'expérience de la possession. L'individu choisi... peut continuer ou arrêter l'expérience selon qu'il souhaite rester à l'intérieur du culte ou non.

L'autre phase consiste à canaliser cette présence des esprits, à la ritualiser et à la soumettre à des techniques et à un processus appropriés.

Il y a pour moi de la peine à partager aussi bien l'avis de Heusch que celui de Lewis accepté par Ntole-Kazadi.

¹³⁴ AD. TANQUEREY. *Précis de Théologie ascétique et mystique*, Paris-Tournai-Rome, éd. Desclée et Cie, 1923 et 1924.

Si une «possession» est relative aux mauvais esprits, elle peut certes être authentique mais jamais heureuse. Et alors il faudra entendre par «authentique», ce qui est vrai et qui n'est pas un camouflage de la part du sujet. Serait alors inauthentique, toute possession qui dépendrait des efforts et du bon vouloir du sujet, et elle ne sera pas pour autant malheureuse dans la mesure où elle correspond aux *desiderata* du concerné. Nous pensons que Heusch ferait mieux de remplacer «possession authentique et heureuse par l'inhabitation» et «possession inauthentique et malheureuse» par «la possession» tout simplement. L'inhabitation est réservée aux bons esprits et la possession aux mauvais.

Lewis, en voulant unifier ce que Heusch a séparé, donne une distinction basée sur des phases et qui ne semble pas résoudre le problème. Pour lui, tout est possession sauf que cette possession peut être contrôlée et non contrôlée, sollicitée et non sollicitée. Dans le cas du culte des *Mikendi*, il n'y a pas de sujets qui sollicitent la possession ou l'inhabitation. C'est souvent de l'inattendu que l'on ne peut contrôler au départ. Le cas d'une saisie traumatisante et incontrôlée est un cas parmi tant d'autres. On ne peut donc pas partir d'un cas pour faire une classification générale. Ntole-Kazadi¹³⁵ a voulu appliquer la division de Lewis sur le culte de *Mikendi* car selon lui «l'analyse» de Lewis correspond bien à la situation dans les cultes du *Butembo* et des *Mikendi*. A-t-il rencontré dans son enquête sur le terrain, un seul sujet qui ait sollicité librement d'être *Mwa-mulopu*?

¹³⁵ NTOLE-KAZADI. *Op. cit.*, pp. 70-72.

En outre, ce qu'il dit ne touche que le cas où les bons et mauvais esprits se disputent la monture et alors la présence des esprits mauvais se manifeste par la violence, la maladie, le désordre, etc., mais ceci n'est pas vrai chez les individus chez qui cette présence se manifeste autrement.

Dans le culte des *Mikendi*, on distingue bien la présence des mauvais esprits de celle des bons. D'où la nécessité de l'exorcisme pour chasser les premiers pour laisser la voie libre aux seconds. Et l'étape formelle où l'individu devient *Mwa-Mulopu*, c'est quand il est habité seulement par les bons esprits. C'est pourquoi, nous considérons les *mikendi* comme «Une inhabitation par les esprits» que comme une «possession». Louis-Vincent Thomas et René Luneau, quand ils parlent de la possession, en distinguent deux types:

Le premier voit le sujet envahi par une puissance hostile, dangereuse, qu'il faut rejeter par exorcisme ou simplement neutraliser [...] Le second, au contraire, procède de l'épiphanie, la puissance qui possède, exalte et enrichit le possédé tandis que l'exorcisme cède la place à l'adorcisme¹³⁶.

Cette distinction rejoint ce qui peut arriver dans le «culte *Mikendi*» comme c'est dit plus haut, et le véritable culte *Mikendi* correspond au second type. La seule difficulté, c'est celle de tout considérer comme «possession» sans au préalable définir celle-ci.

¹³⁶

L.-V. THOMAS ET R. LUNEAU. *Op. cit.*, p. 145.

Ces deux auteurs vont même plus loin, dans leur comparaison: «Dans la première perspective on se rapproche du **chamanisme**, mais avec la seconde on baigne dans le **mysticisme**¹³⁷.»

Si le terme «**possession**» peut donc se rapprocher du chamanisme, il n'en est pas de même pour le «**mysticisme**». En plus, le «**culte Mikendi**» ne détruit pas la personnalité de l'individu mais «**accélère sa promotion et la vivifie**». Encore une raison de plus pour préférer le terme **inhabitation** au terme «**possession**» quand il s'agit du culte des *Mikendi*. Mais comment se manifestent les esprits dans ce culte?

e) Manifestation des esprits

Les esprits *Mikendi* se manifestent en se présentant et en faisant éloge aussi bien d'eux-mêmes que de leur habitacle, la personne qu'ils habitent. Cette manifestation peut s'accompagner de la transe, de l'extase, d'une simple tremblotte et du «**parler en langues**» ou de la glossolalie.

En ce qui concerne le «**parler en langues**», les *ba-mwa-Mulopu*, une fois en transe ou en extase, peuvent parler une autre langue que la leur. Selon Ntole-Kazadi, elles parlent le *tshiluba* qui est leur langue, le *kanyok*, le *kisongye*, le *kiluba* du Shaba

¹³⁷

Ibid., p. 146.

et parfois l'anglais et le français (elles pratiquent la xénoglossie. Comme il arrive qu'elles aient recours aux phonations frustes ou fabrication verbale)¹³⁸.

En ce qui concerne la transe et l'extase,

dans le culte des *Mikendi* [...] l'extase et la transe paraissent surtout constituer la dernière étape de la possession. Quand l'esprit prend possession et s'exprime par la bouche de sa monture, la dissociation mentale [...] n'est pas totale. C'est vers la fin de la possession, au moment où l'esprit va abandonner le corps de l'adepte, que celui-ci tombe dans l'état d'extase¹³⁹.

Ces informations préliminaires ont préparé le terrain à l'analyse systématique des chants des *Mikendi*. Ntole-Kazadi en a dénombré 18, parmi ces 18, j'en ai choisi quatre dont deux sont adressés à *Kabwa* et deux autres à *Mukendi*. Ce choix ne m'empêchera pas de citer l'un ou l'autre des autres chants dans la mesure où ils apportent un élément nouveau à notre analyse.

II - Les chants des *Mikendi*

Ces chants font partie de la poésie religieuse africaine. Si pour R. Finnegan, il suffit qu'il y ait un contenu religieux (par ex. les invocations, les actions mythiques...) dans un chant et que celui-ci soit exécuté par un spécialiste religieux et à des occasions religieuses, les chants *Mikendi* répondent à ces conditions et font donc partie de la «poésie religieuse». En effet, ils contiennent aussi bien les

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 73-75.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 77.

invocations et évocations des esprits que leurs actions. La chanteuse-leader est elle-même adepte de *Mukendi* et entre pratiquement en transe pour laisser parler les esprits qui l'habitent.

C'est souvent lors des cérémonies d'initiation, de guérison et de divination qu'on les exécute. Et leur «rôle principal est d'attirer dans chaque initié son esprit possesseur¹⁴⁰.» Tout comme il dispose l'initié à désirer et à accueillir l'esprit ou les esprits.

Ces chants ont des liens soit avec la chasse, soit avec les rites de fécondité, soit avec les proverbes, soit avec les mythes utilisés chez les Luba du Kasayi. Rappelons-nous que *Mukendi*, le fondateur était un chasseur, *Kabwa* était aussi un chasseur. Il y a donc un rapprochement non seulement à ce niveau mais aussi des expressions utilisées. Ce rapprochement vient du fait que le danger de la brousse est une représentation métaphorique du danger que court la société en proie aux forces maléfiques. Par ailleurs, l'habileté du chasseur et sa force renvoient à celles de l'esprit qui est capable de trouver les causes du mal, de vaincre les forces du mal et de rendre la vie, la santé et la fécondité à l'homme. Par rapport aux rites de fécondité chez les Luba du Kasayi, c'est le cas de signaler que les mères des enfants dits spéciaux comme les jumeaux, les *Ntumba*, *Ngalula*, *Tshituka*... sont appelées en *tshiluba* les *Bampamba*; elles ont des chants par lesquels elles mettent leurs enfants sous la

¹⁴⁰ NTOLE-KAZADI. *Op. cit.*, p. 81.

protection des bons esprits en vue de combattre les alliés du mal.¹⁴¹ Quant aux proverbes, ils sont repris entièrement tandis que les mythes sont repris à travers un mot, un nom, un fragment, un récit que la chanteuse organise à sa manière. Ntole-Kazadi donne l'exemple du nom *Cishinga.mpemba*, donné à l'un ou l'autre esprit à travers les chants. Ce nom rappelle le mythe d'un prêtre de la cour royale qui sema le désordre lors de la querelle de succession; il s'organisa pour que le sacrifice de l'un des deux candidats disparaisse et pour que cela soit interprété comme un signe d'acceptation par les Ancêtres. Ceci révolta les Luba qui partirent du Shaba pour s'installer au Kasayi.¹⁴²

Ces chants qui ont pour but d'invoquer les esprits, de les émouvoir et de les pousser à l'action d'une part, et de conditionner l'état de possession chez les initiés d'autre part, suivent la logique du *Kasala*: ils utilisent les noms de force, les devises collectives, ils rappellent en les amplifiant les actions de ceux qui sont invoqués et tracent leur généalogie élogieuse. La devise, en particulier chez les *Baluba*, est «le nom qui sert à la communication inter-groupe pour la transmission des messages importants [...] Il est généralement élogieux, fier, voire méprisant à l'égard des autres groupes¹⁴³.»

¹⁴¹ On lira si l'on veut en savoir plus MMufuta P. Ntumba, c'est un enfant qui est conçu alors que sa mère n'a pas eu de menstrues depuis le dernier accouchement. Ngalula est une fille qui vient après deux ou plusieurs garçons, son homologue masculin s'appelle Ngalamulume, Tshinika est un enfant prématuré.

¹⁴² P. MUFUTA. «Les genres de la littérature orale», Léopoldville (mémoire de licence), Université Lovanium, 1962, p. 31. L.M. MPOYL *Histoire wa Baluba*, Mbuji-Mayi, 1967, p. 35.

¹⁴³ P. MUFUTA. «Les genres de la littérature orale» cité in NTOLE-KAZADI, *op. cit.*, p. 101.

La question qui se pose est de savoir si ces chants reconnus comme religieux peuvent être en même temps des textes mystiques. Pour répondre à cette question, il me faudra considérer les rapports qui s'établissent entre la chanteuse-leader et les autres adeptes d'un côté, et de l'autre, les esprits invoqués. Les deux premiers s'adressent à *Mukendi*, le fondateur des *Mikendi*, et les deux derniers à *Kabwa*, qui est son partenaire non négligeable .

a) Chant I *KU MAAZI KWA MUKENDI*

Répons: <i>Ku maazi kwa Mukendi Kalobu</i>	Répons: À l'étang de Mukendi Kalobu
<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Ku maazi kwa Mukendi eee</i> 2. <i>Beleebela Mukendi</i> 3. <i>Ku maazi kwa Mukendi</i> 4. <i>Nzengeja ni Kabenji eee</i> 5. <i>Ki divwila Mukendi wa Ntumba</i> 6. <i>Kabongu welela mbila ki wewa</i> 7. <i>Mukendi tuyaazi tubuka ndasa aaa</i> 8. <i>Kabongu kanyaakanya wa munconco ooo</i> 9. <i>Mukendi bunena m-moyo wa munda</i> 10. <i>Kazeela welela mbila ku maazi</i> 11. <i>Kazeela wa bukola Mukendi Kalobu</i> 12. <i>Kazeela cyena munywa bilenga Mbelu</i> 13. <i>Mukendi makaaya aa mbidi m-bintonda</i> 14. <i>Kalobu mutu ni nshingu m-binsaama</i> 15. <i>Mukendi kanyaakanya Mukendi Kalobu</i> 16. <i>Mukendi ki m-bwanga bwa Kasongu Katuuka</i> 17. <i>Si ngewu cyota munya wa kwa Nyemba</i> 18. <i>Mukendi n-cidivwila nkayaaci</i> 19. <i>Cyumuka mu Lomba ne mu Ndinga baamaawu</i> 20. <i>Mukendi Ndinga wapici Lomba bunena</i> 21. <i>Mukendi Kalenda kaa Mubenga Cisenga</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. À l'étang, demeure de Mukendi 2. <i>Beleebela Mukendi</i> 3. À l'étang, demeure de Mukendi 4. Nzengeja et Kabenji 5. C'est ce jour-là que se présente Mukendi fils de Ntumba 6. Kabongu, c'est toi qui lançais des appels 7. Mukendi viens, on va inventer une danse 8. Kabongu, le maigrelet à la taille de petite noix de palme 9. Mukendi est grand de coeur 10. Kazeela qui lança des appels de l'étang 11. Kazeela, l'homme fort, Mukendi Kalobu 12. Kazeela, je ne me sens pas bien, moi Mbelu 13. Mukendi, j'ai des douleurs au niveau des épaules 14. Kalobu, j'ai mal à la tête et au cou 15. Mukendi, le maigre Mukendi Kalobu 16. Mukendi est à ne pas confondre avec le pouvoir magique Kasongu 17. Lui, c'est cet homme qui se chauffe au soleil au village de Nyemba 18. Mukendi est un pouvoir venu de lui-même 19. Sorti de la rivière Lomba et de l'étang Ndinga 20. Mukendi, Ndinga est devenu plus large que Lomba 21. Mukendi, de ceux du clan de Kalenda qui ne mange pas la pâte de maïs

22. *Kalobu welela mbila wa dyalu*
23. *Nyuunyi wa kavulu wa Ntumba Kalaala*
24. *Mukendi ufwila nyoota ya maayi*
25. *Mukendi kavwa mutapa muntu kana*
26. *Kalobu kavwa mwiba Cilumbu wa mvidya*
27. *Ku maayi kwa Mukendi*
28. *Kalobu Ndinga bedi lupangu*
29. *Kalobu Ndinga bedi lupangu Kalobu*
30. *Cyena mumvwa bilenga bilenga eee*
31. *Kazeela mwana.mukaji wapaadi*
32. *Mukendi baayi nenda ku Bibanga*
33. *Bayi bakamutwa lushingi aaa Mbelu*
34. *Muntu baayi nenda bashiika maboku*
35. *Dokoteela Yoona wa Mbuuyi wa Diibwa*
36. *Yoona ny-aawu mwikila mamwenda*
37. *Mwa Mbuuyi mufiika kadi bisona*
38. *Mpamba nibamuudila bibemba*
39. *Mwa Mbuyi kwipika m-bwa kufiika makasa*
40. *Mona ku maayi m-bwa kucibuka shingu*
41. *Ku maayi kwa Mukendi.*

22. Kalobu qui lança des appels, le métamorphosé
23. L'oiseau prédateur, fils de Ntumba Kalala
24. Mukendi qui mourut de la soif
25. pourtant Mukendi n'avait tué personne
26. Kalobu n'avait même pas commis un vol, Tshilumbu de dieu
27. À l'étang, demeure de Mukendi
28. Kalobu, ta demeure Ndinga est maintenant entourée d'une clôture
29. Kalobu, Ndinga est maintenant entourée d'une clôture, Kalobu
30. Je ne me sens pas bien
31. Kazeela, la femme est atteinte de folie
32. Mukendi, on l'a conduite à Bibanga
33. On l'y a conduite pour lui faire une piqûre
34. La femme, on l'a amenée les bras ligotés.
35. Docteur Yoona, fils de Mbuuyi de Diibwa
36. Yoona est en train de s'incarner dans sa mère en ce moment
37. Sa mère Mwa Mbuyi au teint foncé, qui ne mange pas les végétaux
38. Mpamba on lui achètera les poissons bihemba
39. Mwa-Mbuyi ne cuisine même pas, de peur de noircir ses pieds
40. Elle ne va même pas puiser de l'eau à la rivière, de peur de se rompre le cou
41. À l'étang, demeure de Mukendi.

Ce chant se prête mal à l'analyse «structurale» car il est extrêmement difficile de déterminer avec précision les différentes parties et leurs rapports réciproques. Ce qui rend cette tâche difficile, c'est la forme littéraire utilisée, je voudrais dire le *kasala* où chaque phrase entonnée par la chanteuse-leader et suivie par le réponse repris en chœur par les adeptes, constitue une unité alors que les phrases suivantes ne font qu'ajouter de nouveaux éléments. Le chant suit un rythme progressif, les répétitions, le répons et les formes vocales qui rallongent la phrase et marquent la pause, permettent à la chanteuse de penser à ce qui va suivre.

En prenant le nom de *Mukendi* comme pilier central, j'estime que le chant est composé:

1. De la ligne 2 à la ligne 11: Évocation de *Mukendi*
2. Présentation du cas de la chanteuse: 12 à 14
3. Invocation de *Mukendi*: 15-29
4. Présentation d'une femme folle: 30-34
5. L'action de l'esprit Yoona et évocation de sa mère.35-40

La ligne 41 et la ligne 1 encadrent l'ensemble.

Ce chant situe l'action à l'Étang *Ndinga* où demeure *Mukendi*. Mais la chanteuse ne se trouve pas réellement à cet Étang, elle l'évoque comme en vision à l'occasion d'une cérémonie d'initiation. Dans la première partie, elle évoque le fondateur du culte *Mukendi* en se référant à sa naissance et au mythe fondateur évoqué plus haut: La bravoure et la force de ce dernier sont évoquées à L2

(*Belelelebel*). Les noms de Nzengeja et Kabenji (L4) évoquent sa naissance difficile et son rôle d'esprit protecteur des enfants spéciaux. En effet, il a fait souffrir sa mère lors de la grossesse à l'instar de Nzengeja et il a lui-même souffert dès son enfance comme Kabenji¹⁴⁴. Et c'est pourquoi, il est le protecteur de ce type d'enfants. Le mythe est conté par bribes. L'expression *welala mbila* fait allusion non seulement aux cris s.o.s. que *Mukendi* lança le jour où il fut englouti (L6, L10) mais elle évoque la puissance de la parole que possède *Mukendi*. Que l'on se rappelle ce que l'on a dit plus haut du chant *Kasala*, parole rythmée et chantée.

Cette expression est tellement forte qu'elle est complétée par une autre à la L22: *wa dyalu*. Ces cris sont de quelqu'un dont la personnalité est complètement transformée.¹⁴⁵

Appelé tantôt *Mukendi*, tantôt *Kabongu*, tantôt *Kazeela*, le fondateur du culte est perçu dans sa beauté et sa bonté. C'est ce qu'exprime l'expression proverbiale (LL8-9). *Mukendi* est mince, il est vrai, et c'est sa beauté, mais son coeur est gros,

¹⁴⁴ Nzengeja et Kabenji sont des noms spéciaux imposés aux enfants qui ont causé des difficultés à leurs parents. Nzengeja est un enfant pour qui la grossesse a été particulièrement dure pour sa mère. Et Kabenji est un enfant qui a connu des difficultés dès sa naissance. Ce type d'enfants sont souvent mis sous la bienveillance de *Mukendi* et suivis par les initiées. La note c de la page 218 du livre de Ntolo-Kazadi déjà cité, est explicite là-dessus.

¹⁴⁵ Le mot «*dyalu*» est défini par A. De Clercq comme une pratique de sorcellerie par laquelle un homme est censé se transformer. Ainsi «*Mwena dyalu*» pour lui, c'est un sorcier qui se transforme. En effet, chez les Baluba, les sorciers sont supposés être capables de devenir, oiseau, un animal, une personne déjà morte, et avoir le pouvoir de bilocation, etc. Kasanda L. définit le «*Buloji bwa dyalu*» comme une forme de sorcellerie noire par laquelle on s'empare de l'individu par la neutralisation de sa force vitale. Le mot même provient du verbe *Kwalula* 'changer de place, de forme, ou vider de contenu'. C'est ainsi qu'en langage courant *kwalula diswa dia nyunyi* signifie «vider un nid d'oiseau de ses oeillons». Selon Ntolo-Kazadi (p.218 note F), si dans la sorcellerie, l'action de transformer porte sur autrui, chez les Mikendi, il s'agit de la transformation de l'initiée elle-même, du changement de sa personnalité au moment de la possession. Ntolo oublie que le sorcier peut «*kudyalula*», se transformer aussi.

plein de bonté et d'amour. C'est à ce brave, beau, et aimant, que la chanteuse Mbelu (L12) se présente, et c'est la deuxième partie. À force de contempler *Mukendi*, elle est gagnée, elle se sent mal dans sa peau (L12) les épaules et le corps s'alourdissent (L13), la tête et le cou lui font mal (L14). Tout ceci dit sa totale disposition à être visitée, habitée par *Mukendi*. Elle se sent même habitée car ces signes accompagnent toujours l'inhabitation par les esprits du culte *Mikendi*.

La suite, et c'est la troisième partie, elle invoque *Mukendi* pour qu'il vienne en elle. Pour ce faire, elle loue sa beauté et sa bonté (L15), elle distingue *Mukendi* du fétiche *Kasongu* (L16-19)¹⁴⁶. La puissance de ce maigrichon qui aime et qui est aimé et qui a souffert de la chaleur pour les autres, n'est pas venu des hommes; lui-même ne l'a pas recherché; elle l'a soudainement enveloppé comme par vocation (L18). Ce qui n'est pas le cas du fétiche *Kasongu*. La chanteuse évoque les merveilles de *Mukendi*. Il est parti d'un petit rien, de son village natal surnommé Lomba (LL19-20), de la vie purement humaine à la vie des esprits que représente le Ndinga devenu aussi vaste que le monde. Ce passage lui a valu les cris qui conduisent à la transformation (L22), la mort à cause de la soif (L24) alors qu'il n'avait rien fait de mal (pas de meurtre, pas de vol: LL25-26). Son innocence ressemble à celle des *bilumbwe bia mvidie*. C'est pourquoi, il est appelé *Tshilumbwa wa mvidya* (L26). Ce type de devins

¹⁴⁶ Bwanga bwa Kasongu: une statuette magique d'origine Songyé et qui fut introduite chez les Baluba vers les années 40. Ses adeptes, tout comme les Mikendi, avaient le pouvoir de guérison, de divination, de traitement de la stérilité, la transe et la communication avec l'au-delà. Ils étaient donc des émules. La seule différence fondamentale était que la possession Mikendi procédait d'une élection tandis que le Bwanga bwa Kasongu, tout le monde pouvait s'en procurer.

ne tolère ni la jalousie, ni la haine, ni le vol, ni le meurtre, ni le fétiche. Pour finir, elle attire l'attention de *Mukendi* sur une situation particulière qui fait que le *Ndinga* soit encerclé et protégé par les soldats (LL27-29). Cette situation est présentée, et c'est la quatrième partie: il s'agit d'une femme folle que l'on emmène à l'hôpital (LL31-32). Et là, elle va recevoir une piqûre, c'est ce qui va aggraver sa maladie car cette folie n'est pas une maladie mais bien manifestation de sa vocation à l'inhabitation. En général les *Bena Mikendi* n'acceptent pas d'être injectés car leur corps est devenu l'habitable des esprits.

Cette femme folle est habitée par l'esprit Yoona, du nom d'un médecin américain qui avait travaillé à l'hôpital de Bibanga. Toutes ses adeptes s'annoncent par ce type de manifestations: folie, on est ligoté et amené à l'hôpital. Elle doit donc devenir la monture de Yoona. C'est pourquoi la chanteuse dit: *Yoona nyawu mwikila mamwenda* ' Yoona a pris possession de sa mère. Et c'est la dernière partie qui commence à la L35. Son nouveau nom est *Mwa Mbuyi*, elle devra pratiquer le jeûne: elle ne mangera pas les légumes (L37); pas n'importe quel poisson sauf les *bibemba*; elle ne préparera pas de nourriture et elle n'ira pas puiser de l'eau; son travail est d'être entièrement à la disposition de *Mukendi* en regardant toujours vers le *Ndinga*, ce qui signifie, en se laissant habiter par les esprits *Mikendi* (LL35-41).

À travers ce chant, la chanteuse Mbelu évoque ce qu'elle-même vit et ce qu'elle voit se passer chez *Mwa Mbuyi*. Si chez elle, c'est *Mukendi* qui vient l'habiter, chez *Mwa Mbuyi*, c'est bien le docteur Yoona. La force de son chant, les noms et

titres donnés à *Mukendi*, *Kazeela*, *Kabongu*, *Welela mbila*, *Kalobu*, *Tshiota manya*, *Kanyakanya*, *Nyuunyi wa kavulu* (oiseau prédateur), *Tshidivwila*, *Wa dyalu*, *Tshilumbu wa mvidia*¹⁴⁷, ... etc. montrent son désir d'être habitée par *Mukendi* qu'elle admire et aime bien. Et *Mukendi* répond par des signes prémonitoires de son arrivée comme les lourdeurs du corps par exemple. C'est au fond là la différence entre la prière et ces chants d'inhabitation comme Fribourg et Roulon en témoignent:

À la différence de la prière [...] les invocations des chants de possession constituent un acte complet de communication. - Dans la prière, le sens du message est unique: le destinataire l'envoie sans s'attendre à ce qu'en retour le destinataire pose un acte de communication. La relation qui les unit reste pour ainsi dire asymétrique, puisque le destinataire est absent dans la réalité. Le compositeur du chant de possession énonce son message auquel les destinataires, les esprits, répondent par un double langage: une expression à la fois corporelle et linguistique. L'état de possession et la transe constituent l'aspect corporel. La glossolalie et la parole, par la bouche du possédé énonçant des solutions aux problèmes spécifiques posés, constituent l'aspect linguistique¹⁴⁸.

En somme, Mbelu évoque et invoque *Mukendi* comme un personnage qu'elle connaît personnellement. En même temps qu'elle évoque sa forte puissance, elle évoque aussi sa proximité due à l'amour et à la bonté qu'il a pour les gens qui

¹⁴⁷ L'auteur a traduit *mvidie* par dieu faisant ainsi de *Mukendi*, le devin de dieu. Or, il reconnaît (cf. p. 219, note g) que le terme «*mvidie*» couvre un champ sémantique plus vaste que la notion de dieu. Il donne en outre les différentes interprétations de ce terme: celle de A. De Clercq, celle de T. Fourche et H. Morlighem et de Van Avermaet. Je penche vers l'interprétation de A. De Clercq pour qui, ce terme désigne certains arbres comme le *kapulwayi* (*Jatropha curcas*: Euphorbiacée), *mumbu* (*Lannea*). Ces arbres sont des arbres sacrés où habitent les esprits protecteurs qui n'ont rien à voir avec les fétiches. Le chant marque la différence entre le culte *Mikendi* et le fétiche *Kasongu*. *Mukendi* est le devin qui se caractérise par les arbres sacrés plutôt que par les fétiches. D'ailleurs, rappelons-nous le panier des statuettes évoqué plus haut. le mot dieu sème la confusion. En l'appelant *Tshilumbwe wa mvidya*, la chanteuse insiste sur sa droiture et son innocence qui caractérisent au fond les devins dits «*bilumbwe bia mvidie*».

¹⁴⁸ FRIBOURG et ROULON Cités par NTOLE-KAZADI, *op. cit.*, p. 81.

souffrent. Cette «évocation-invocation» a l'allure de communication entre Mbelu et *Mukendi*. Et cette communication aboutit à l'union qui se traduit par l'inhabitation. Dans cette inhabitation, ce n'est plus Mbelu qui parle, c'est *Mukendi*; ce n'est plus elle qui soigne, c'est bien *Mukendi* aussi longtemps que dure le moment de cette inhabitation. Tout ceci conduit à conclure que ce chant est un texte mystique. Il contient même certaines composantes de la mystique que le colloque a soulignées. Il s'agit de la connaissance par amour, de la communication et de l'union.

Si Mbelu est une initiée qui a déjà été investie, il n'en est pas de même pour Mwa Mbuyi, pour qui c'est la première fois qu'elle fait cette expérience. Le début est dur pour elle, la maladie et le désarroi, le fait d'être ligotée... constituent une étape qu'elle doit franchir afin qu'elle devienne *Mwa-Mbuyi*, *Mpamba* (ces mots renvoient au rite de fécondité), une adepte permanente au service de *Mukendi* et de Yoona. Cette expérience est provoquée chez elle par le chant de Mbelu et l'ambiance qui règne à cette cérémonie d'initiation. Sa nouvelle vie est soumise à une discipline sévère.

Dans les deux cas, il y a transfert des personnalités. Ntole Kazadi exprime ce transfert quand il écrit: «Qu'est-ce donc que l'état du possédé sinon une stratégie consistant en un transfert, tant social que linguistique, des personnalités, ou plus précisément une substitution de la signification d'une personnalité par une autre signification¹⁴⁹.» Lewis parlerait même d'une «sorte de vestiaire de personnages

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 150.

qu'elle (la possédée) peut revêtir selon les nécessités et les hasards de son existence
quotidienne¹⁵⁰.»

¹⁵⁰LEWIS cité par NTOLE-KAZADI in *loc. cit.*.

b) Chant. II *LOMBAAYI KWA MUKENDI*

Répons: <i>Lombaayi kwa Mukendi</i>	Répons: Adressez vos prières à Mukendi
<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Yoyooyi lombaayi kwa Mukendi</i> 2. <i>Yoyooyi lombaayi kwa Mukendi</i> 3. <i>Biikilaayi Mukendi Tshinu</i> 4. <i>Tshia bwanda lombaayi kwa Mukendi</i> 5. <i>Ne Kalobu najingulule</i> 6. <i>Ngapangi, lombaayi kwa Mukendi</i> 7. <i>Kalobu eee lombaayi kwa</i> 8. <i>Mukendi eee lombaayi kwa Mukendi</i> 9. <i>Basaadi eee lombaayi kwa</i> 10. <i>Mukendi eee lombaayi kwa Mukendi</i> 11. <i>Mukendi wa kwa bena</i> 12. <i>Cifundi anyi lombaayi kwa Mukendi</i> 13. <i>Bikilaayi Kabaleja wa</i> 14. <i>Kwa Nyemba lombaayi kwa Mukendi</i> 15. <i>Cilumbaayi ubalejila</i> 16. <i>Ku mayi lombaayi kwa Mukendi</i> 17. <i>Biikilaayi Tshipama wa</i> 18. <i>Ku Mulundu lombaayi kwa Mukendi</i> 19. <i>Biikilaayi Kabonzu kendi</i> 20. <i>Nkayenda lombaayi kwa Mukendi</i> 21. <i>Cilumbaayi wa kwenda ne</i> 22. <i>Basalaayi lombaayi kwa Mukendi</i> 23. <i>Biikilaayi Manyonga Mwina</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Yoyooyi Adressez vos prières à Mukendi 2. Yoyooyi Adressez vos prières à Mukendi 3. Invoquez Mukendi la bobine 4. De fil, adressez vos prières à Mukendi 5. Kalobu, je me suis efforcé de le débobiner 6. J'ai échoué, adressez vos prières à Mukendi 7. Kalobu eee, adressez vos prières à 8. Mukendi eee, adressez vos prières à Mukendi 9. Chères, compagnes eee adressez vos prières à 10. Mukendi eee, adressez vos prières à Mukendi 11. Mukendi est de ceux du 12. village de Tshifundi, adressez vos prières à Mukendi 13. Invoquez Kabaleja du 14. village de Nyémba, adressez vos prières à Mukendi 15. Cilumbaayi qui leur apprit (le pouvoir de possession) 16. à l'étang (Ndinga), adressez vos prières à Mukendi 17. Invoquez le chef Tshipama de 18. Mulundu, adressez vos prières à Mukendi 19. Invoquez Kabonzu qui ne se déplace jamais 20. Seul, adressez vos prières à Mukendi 21. Tshilumbaayi qui se déplace toujours 22. Escorté de soldats, adressez vos prières à Mukendi 23. Invoquez Manyonga épouse de

24. <i>Kwa Ndaaya lombaayi kwa Mukendi</i>	24. Ndaaya, adressez vos prières à Mukendi
25. <i>Biikilayi Kanda wa mbota</i>	25. Invoquez Kanda qui a des boutons (à vêtements)
26. <i>wa mbenga lombaayi kwa Mukendi</i>	26. Et des noyaux du safoutier, adressez vos prières à Mukendi
27. <i>Ni Kanda kate ni</i>	27. Kanda, le petit et
28. <i>Tshimanga anyi lombaayi kwa Mukendi</i>	28. Tshimanga, adressez vos prières à Mukendi
29. <i>Maawu wanyi lomba</i>	29. Chère mère adresse-toi
30. <i>Kwa Mukendi lombaayi kwa Mukendi</i>	30. À Mukendi, adressez vos prières à Mukendi
31. <i>Tulombaayi Mukulumpe wa</i>	31. Adressons nos prières à l'homme adulte (qui tient)
32. <i>Maciayi lombaayi kwa Mukendi</i>	32. Un grattoir, adressez vos prières à Mukendi
33. <i>Mukendi wendela ni</i>	33. Mukendi qui suit (partout)
34. <i>Bakwa maayi lombaayi kwa Mukendi</i>	34. Ses initiées, adressez vos prières à Mukendi
35. <i>Wendela wakatumbuka</i>	35. Il les accompagne et se manifeste
36. <i>Dya bwalu lombaayi kwa Mukendi</i>	36. Le jour où il y a un problème à résoudre
37. <i>Lombayi belebeela wa</i>	37. Adressez vos prières à Beleebeela du
38. <i>Kwa Ndaaya lombaayi kwa Mukendi</i>	38. Village de Ndaaya, adressez vos prières à Mukendi
39. <i>Tshilumbayi wankwanta bwa</i>	39. Cilumbaayi prend possession de moi, par
40. <i>maleela lombaayi kwa Mukendi</i>	40. Caprices, adressez vos prières à Mukendi
41. <i>Tshilumbayi m-mukaakula</i>	41. Cilumbaayi s'est manifesté
42. <i>Ku maayi lombaayi kwa Mukendi</i>	42. À l'étang Ndinga adressez vos prières à Mukendi
43. <i>Cilumbaayi tshiena mumvwe</i>	43. Cilumbaayi je ne me sens pas
44. <i>bilenga anyi lombaayi kwa Mukendi</i>	44. Bien adressez vos prières à Mukendi
45. <i>Yooyi lombaayi kwa</i>	45. Yoyooyi, adressez vos prières à
46. <i>Mukendi yeeyeyi lombaayi kwa Mukendi.</i>	46. Mukendi, adressez vos prières à Mukendi

Ce chant est une invitation à invoquer l'Esprit *Mukendi* (L1-16+ LL30-46) et les autres esprits comme *Tshipama* (L17-18); *Kabonzu* (LL19-22); *Manyonga* (L23-24); *Kanda* et *Tshimanga* (LL25-28) à venir. L'invitation est adressée aux adeptes présentes comme l'indique l'impératif employé à la deuxième personne du pluriel: *Lombaayi*: implorez, *Biikilaayi*: appelez ou invoquez; et à la première personne du

pluriel où la chanteuse s'implique: *Tuloombaayi*: demandons (L31). Il invite en particulier une initiée qui doit invoquer pour elle-même l'esprit *Mukendi*: *lomba* (L29). C'est au fond pour celle-ci que l'on invoque les esprits. La chanteuse semble être fatiguée d'invoquer *Mukendi* qui ne répond pas et elle voudrait que les autres adeptes et l'intéressée elle-même s'adjoignent à elle pour que l'imploration soit écoutée par *Mukendi* et ses lieutenants. Même si ce chant est une invitation à invoquer, il n'est pas moins évocateur de ces esprits: *Mukendi* y est comparé à *Tshimu tshia bwanda* (bobine de fil) que l'on ne finit jamais d'enrouler (et non de dérouler comme a traduit l'auteur). Le caractère inépuisable de ce fil caractérise *Mukendi* dont on ne peut venir à bout. Autrement dit, *Mukendi* par son silence se fait mystère. Il se fait prier longtemps. Il fatigue la chanteuse: *ngajingululu ngapangi*: j'ai enroulé mais en vain (LL5-6). *Mukendi* est mystérieux en même temps que fort et pédant (*Kabaleeja*: L13), *Tshilumbaayi* (15,21,39,41,43).

Il se fait accompagner des grands chefs qu'il faut aussi implorer: *Tshipama* et *Kanda* sont des chefs coutumiers. *Kabonzu* est un guerrier.

Bien que fier de lui-même, *Mukendi* est toujours présent aux côtés de ses adeptes. L'expression *wendela ne*, marcher avec, traduit son amour pour ses montures (L33,35). C'est, en quelque sorte, le mariage entre lui et ses adeptes qui est exprimé. La L39 est encore plus explicite: *Tshilumbayi wankwatshi bwa malela* (*Tshilumbayi* m'a attrapé pour les caprices mystérieux).

Mukendi a commencé à répondre en prenant possession de la chanteuse qui dit à L43: je ne me sens pas bien. L'Inhabitation s'en vient. Contrairement au chant précédent, celui-ci n'est pas directement adressé aux esprits mais à l'assistance constituée d'adeptes de *Mukendi*. En passant par elles et en évoquant les esprits, l'assemblée finit par amener *Mukendi* et ses adjuvants à inhabiter celle pour qui l'on implore ces derniers. Il y a de l'amour qui s'exprime dans l'évocation (LL31-33): *Mukendi* est un homme adulte mais qui peigne toujours ses cheveux et qui suit ses adeptes partout. Il est connu dans son caractère inépuisable et dans ses origines. Les autres esprits sont aussi objet d'admiration.

Et même si la réponse est brièvement exprimée, elle est en train d'être donnée de par l'inhabitation de la chanteuse qui sera suivie de celle de la femme que l'on initie. Il s'agit donc d'un texte mystique dont le mouvement descendant est initié mais pas encore total.

Les deux chants suivants sont adressés à l'esprit Kabwa:

c) **Chant III. KABWA MUKALENGA WA KUVWADIKA BITOOKA**

<p>Répons: Mukanza wéwe aaa Kabwa wé! Mukalenga wakuvwala bitooka Kabwa wé! Mukanza wéwee aaa Kabwa wé! Mukalenga wakuvwala bikunze Kabwa wé! Mukanza wewe aaa Kabwa wé Mukalenga wakuvwadika nkanu Kabwa wé!</p>	<p>Répons: Mukanza, toi Kabwa Toi l'honorable qui doit se vêtir de blanc Mukanza, toi Kabwa L'honorable qui doit se vêtir de rouge Mukanza, toi Kabwa L'honorable que l'on doit parer de colliers.</p>
<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Nee, Kabwa wanyi Mukanzaa Mbelu Kabwa wé!</i> 2. <i>Bwamutondedi mu mpaaya weee Kabwa wé!</i> 3. <i>Mona tutama ni twisu wee Kabwa wé!</i> 4. <i>Mona twinu tukwata nkala eee Kabwa wé!</i> 5. <i>Kabwa wa Kavulu wa Yabwana weee Kabwa wé!</i> 6. <i>Wa Yabwana Kayemba eyo Kabwa wé!</i> 7. <i>Beleebela Mukendi Kalobu eee Kabwa wé!</i> 8. <i>Ciluwa wakateela nsapu eee Kabwa wé!</i> 9. <i>Mona Mwanda Kazeela wa Maawu Kabwa wé!</i> 10. <i>Mona Mwanda Kazeela wa Mbelu Kabwa wé!</i> 11. <i>Ni Yoona wa Mbuyi wa diibwa wee Kabwa wé!</i> 12. <i>Wa Mbuyi ki mmunganga ki mumpeela</i> 13. <i>Wa Mbuyi n-kaci kaluma nkayenda weee</i> 14. <i>Bamawu kwimba nkubala fishi Kabwa wé!</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mon Kabwa Mukanza, fils de Mbelu, toi Kabwa wé! 2. Le voilà torturé par l'affaire qui est dans la poche weee, Kabwa wé! 3. Regarde-moi ces joues aplaties et ces yeux enfoncés weee, Kabwa wé! 4. Regarde-moi ces dents recouvertes de saleté eee, Kabwa wé! 5. Kabwa, fils de Kavulu de Yabwana, toi Kabwa wé! 6. Fils de Yabwana Kayemba, toi Kabwa wé! 7. Beleebela Mukendi Kalobu, eee, Kabwa wé! 8. Le chasseur à la gibecière dont on ne cite le nom eee 9. Regarde-moi donc cette affaire Kazeela mon frère wé! 10. Regarde l'affaire Kazeela fils de Mbelu wé! 11. Et toi Yoona fils de Mbuyi de Dibwa, toi Kabwa wé! 12. Le fils de Mbuyi c'est le médecin. c'est le prêtre 13. Le fils de Mbuyi est un arbre mâle weee 14. Chères mères, chanter c'est lire dans un fichier wé!

<p>15. <i>Bwa mbala anu fishii ne diina weee Kabwa wé!</i></p> <p>16. <i>Ne bilumbu bya Kazeela wa Mbelu Kabwa wé!</i></p> <p>17. <i>Bya Yoona wa Mbuyi wa Dibwa weee Kabwa wé!</i></p> <p>18. <i>Bya Cibwebwebwa Mukendi Kalobu</i></p> <p>19. <i>Kabongu mwina m-mwela wa ku mayi weee!</i></p> <p>20. <i>Mukendi mwina kabadi ka mbongu!</i></p> <p>21. <i>Wa, bwamutondi Kazeela wa Mbelu Kabwa wé!</i></p> <p>22. <i>Leelu bwamutondedi mu mpaya wee Kabwa wé!</i></p> <p>23. <i>Ne bilumbu bya Kazeela kabwa wé!</i></p> <p>24. <i>Bya Kabwa Kalume wa Dibwa wee Kabwa, wé!</i></p> <p>25. <i>Wa Kavulu ne wa Yabwana!</i></p> <p>26. <i>Wa Ya buana wé, wewe Mukendi Kalobu!</i></p>	<p>15. Je dois ainsi citer chaque fiche wé!</p> <p>16. Citer tous les adeptes de Kazeela fils de Mbelu wé!</p> <p>17. de Yoona, fils de Mbuyi de Dibwa wé!</p> <p>18. De Tshibwebwebwa Mukendi Kalobu</p> <p>19. Kabongu au gros coutelas, l'habitant des eaux weee</p> <p>20. Mukendi qui a une armoire pleine de diamants</p> <p>21. Le voici accablé, Kazeela fils de Mbelu, toi Kabwa wé!</p> <p>22. Aujourd'hui, l'affaire le tourmente dans la poche wé!</p> <p>23. Il en est de même pour nous les adeptes de Kazeela wé!</p> <p>24. Kazeela le chien (mâle) fils de Diibwa wé!</p> <p>25. De Kavulu et de Yabwana</p> <p>26. De Yabwana, toi Mukendi Kalobu.</p>
---	--

d) Chant IV KABWA MUKANZA

Répons: Kabwa Mukanza mwina masumbu Kabwa lemba	Traduction Répons: Kabwa Mukanza, tes souffrances sont immenses
<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Ne, Kabwa Mukanza</i> 2. <i>Kabwa Mukanza mwina masumbu Kabwa lemba</i> 3. <i>Dya lelu tutwatwa ntumbu</i> 4. <i>Wa, Kabwa Mukanza</i> 5. <i>Ntambwa wa Mwadi Kayuuyi</i> 6. <i>Tangilaayi tangilaayi</i> 7. <i>Tangilayi balumyana</i> 8. <i>Ntambwa wa Mwadi Binenga</i> 9. <i>Wa, Kabwa Mukanza</i> 10. <i>Dya lelo tudyadya nzolu</i> 11. <i>Dya lelo tuyaya mwende</i> 12. <i>Wa, Kabwa Mukanza</i> 13. <i>Dya cilembi n-dya Mukanza</i> 14. <i>Ntambwa wa sheefu Lutonga</i> 15. <i>Wa Kabengu wa Mushiya</i> 16. <i>Wa, Kabwa Mukanza</i> 17. <i>Muluba wa mwa Kabongu</i> 18. <i>Mu Lubyayi mwa Kabongu</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kabwa Mukanza 2. Kabwa Mukanza, tes souffrances sont immenses, Kabwa guette 3. En ce jour nous devons être fiers 4. Kabwa Mukanza 5. Ntambwa fils de Mwadi Kayuuyi 6. Regardez-moi ça, regardez-moi ça 7. Regardez-moi-ça braves gens 8. Ntambwa fils de Mwadi Binenga 9. Kabwa Mukanza 10. En ce jour nous mangerons un poulet 11. En ce jour nous nous rendrons chez-lui (le patient) 12. Kabwa Mukanza 13. Son nom de chasseur est Mukanza 14. Ntambwa fils du chef Lutonga 15. Fils de Kabengu et de Mushiya 16. Kabwa Mukanza 17. Muluba de la région de Kabongu 18. Au village de Lubyayi chez le chef Kabongu.

Ces deux chants sont adressés à l'esprit *Kabwa Mukanza*. Son nom est plusieurs fois repris en écho pour insister que c'est lui qui doit agir. Lui-même est un chasseur mythique disparu au cours d'une partie de chasse. Dans le pays Kanyok, son pays d'origine, il est considéré comme un grand roi du début de ce siècle. Avec les armes à feu reçues des Cokwe, il résista à l'occupation belge et fit même la guerre contre ses voisins les Lulua et les Bakete pour élargir son territoire. Dans le refrain du chant III, les habits rouges et blancs et les colliers de cuivre sont des signes

réservés aux rois dans la culture Luba. Il est donc au fond, invoqué dans le premier chant comme un roi. Mais en même temps, ce roi, est un roi chasseur, d'où son surnom *Mukanza* comme explicité au Chant IV L13. Chez les Baluba, l'appartenance à un corps de métier exige que l'on se choisisse un surnom¹⁵¹. Il est même explicitement appelé *Mukalenga*. *Mukalenga* peut signifier Monsieur, chef, mais à cause des insignes-honneurs, ce chef doit être un grand-chef ou un roi. D'une manière générale, les adeptes de *Kabwa* s'habillent en rouge alors que ceux de *Mukendi* s'habillent en blanc.

Il reçoit les noms de force comme *Mukalenga*, *Kazeela* (Chant III, LL9,10,16,21,23) et *Kabwa Kalume* (chien mâle) (Chant III,L24). En le rattachant à *Mukendi*, par l'expression *Belelelelela*, on insinue qu'au fond, sa force n'est pas au-dessus de celle de *Mukendi* qui est le fondateur et le brave par excellence (Chant III, L7). Il est invité à regarder la situation d'un malade (Chant III, L2-4) grave dont les joues, les yeux et même les dents manifestent sa maladie. On dirait que ce chant sert à présenter le cas à l'Esprit *Kabwa* et en partant de lui aux autres esprits comme *Mukendi*, *Yoonna* et *Ntambwa*. Ce *Ntambwa* est le fils du chef *Lutonga* qui fut le premier en territoire luba à être inhabité par *Kabwa*. En évoquant les autres *Bena Mikendi* présentes, la chanteuse, *Mbelu*, voudrait qu'elles s'unissent à elle pour invoquer l'Esprit *Kabwa*, et ce faisant, la prière sera exaucée sans hésitation.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 212, note d.

La personne qui chante dit son nom. Ici, c'est Mbelu. Elle utilise le genre *Kasala* pour davantage gagner le coeur de *Kabwa*. Entre elle et l'esprit *Kabwa*, il s'établit les relations à la fois de mère à fils (Chant III, L1,10,21, *wa Mbelu* ' fils de *Mbelu*) et de soeur à frère (Chant III,L9 *wa mawu* ' le fils de ma mère). Entre les deux, il y a en quelque sorte une complicité, une union qui peut caractériser de telles relations.

La chanteuse peut être aussi la monture de *Kabwa* car la relation de mère-fils ne peut s'expliquer que si Mbelu est une adepte de *Kabwa* et que ce dernier figure parmi les esprits qui l'habitent.

En présentant la situation du malade à *Kabwa* et en évoquant en même temps *Yoonu* qui, de son vivant, était médecin dans la région, on espère que *Kabwa* pourra soigner et guérir le malade.

Forte de cette espérance, Mbelu entonne le deuxième chant qui sert à inciter *Kabwa* à opérer résolument. Le refrain le considère comme le propriétaire des souffrances et l'invite à rechercher et à anéantir les forces du mal. Le verbe *Kulemba* signifie chasser, guetter. En chasseur avisé comme son surnom *Mukanza* l'indique, *Kabwa* doit guetter avec habileté pour voir le mal et l'extirper. Les noms de force qu'il reçoit ici, constituent une véritable incantation: *Mukanza mwena-masumbu* (*Mukanza*, propriétaire de la souffrance), *Ntambwa* (Chant IV, L5) ' lion. C'est presque un ordre qu'on lui donne d'être à l'affût (*lemba*: le répons + Chant IV, 2). On

évoque sa généalogie pour montrer qu'il peut frapper fort comme un lion parce que soutenu par ceux qui l'ont précédé.

Comme dit plus haut, la maladie peut être un signe que la personne est habitée par les esprits qui exigent l'initiation *Mikendi* pour que le malade recommence à fonctionner normalement. À ce qui m'apparaît, ces chants sont des textes mystiques. Mbelu qui est la monture de Kabwa évoque Kabwa en connaissance de cause. Elle compte non seulement sur la puissance et l'habileté de Kabwa mais aussi sur la qualité des relations qui les unissent: relation mère-fils, frère-soeur, époux et épouse (Chant III, L24). Certes, l'action de Kabwa sur la malade n'est pas décrite, mais elle devra avoir lieu.

Les deux chants constituent des prières de guérison dévoilant la force de la parole rythmée qui à la fois convainc l'esprit Kabwa à descendre sur le malade et le malade à se laisser habiter par cet esprit.

J'aurais aimé analyser tous les autres chants, mais compte tenu de la répétition du même procédé et parfois des mêmes noms et expressions déjà rencontrés, je préfère énumérer quelques noms de force qui traduisent l'action des esprits et leurs relations avec les adeptes.

Kabangu est appelé *Nyunyi wa Mulembelela*, *nyuunyi wa munkanku* (aigle gypaète), *Tshitala wakusama patshiatshia*, *Kafuka ngenyi wa dyalu* (cf. Chant VI), *Nkumbi lukwata nzolo* (Chant XV).

Il est l'oiseau qui plane et guette sa proie, l'aigle gypaète qui peut même empêcher la pluie de tomber, un coq qui chante tôt le matin et qui précède le jour pour contrôler les actions des hommes, l'investigateur des idées de la transformation mystique, l'épervier qui attrape les poules. Autant de noms de force, qui marquent combien l'esprit est engagé dans le combat contre le mal qui ruine l'homme.

Le titre *Nsanga Mweyemena* est réservé à l'esprit *Mukendi* (Chant XI). Il signifie «l'arbre *Nsanga* sur lequel on est appuyé». Au colloque de Kinshasa, Kabasele avait utilisé l'expression *Nsanga Mweyemena Mulopo* ' l'arbre *Nsanga* qui s'appuie sur Dieu. Mais à la lumière de ce chant, cette expression est vite suivie de noms de force de *Mukendi*: *Lwateba* (L5), *Kabaleeja wa Ntumba*. Le *Nsanga* est le chêne d'Afrique reconnu pour sa grande taille et sa dureté. Quand il est suivi de *Lubangu*, il renvoie à l'endroit d'où sont partis les *Baluba*. *Mukendi* est considéré comme celui sur qui on compte car il est aussi solide, dur, fort que le «chêne d'Afrique».

Dans le même chant le titre *Tshishinga-mpemba* est utilisé (L19-21) pour nommer l'esprit *Mukendi*. Littéralement, ce nom signifie: «celui qui se oint du kaolin». Mais il est le titre officiel de l'officiant ou le prêtre de la cour royale. D'ailleurs, on le rattache au roi Kasonga a Nyembwe. Il était le garant de la science secrète à la cour et le célébrant principal qui était officiellement nommé comme l'intermédiaire entre les vivants et les morts. Pour les *bena Mikendi* qui continuent d'utiliser le kaolin, *Mukendi* est un grand-prêtre royal, il est capable de démasquer le mal caché et d'intervenir en faveur des vivants. Il faut tout de suite dire que ce titre

s'étend aussi aux autres esprits *Mikendi* et qu'il a déjà été utilisé au chant V, L45 pour signifier le prêtre de la transformation mystique.

Plus haut, nous avons déjà rencontré la relation entre la chanteuse et l'esprit taxée soit de fraternelle, soit de filiale (Mère-Père-Fille). Mais il y a d'autres endroits où cette relation est aussi considérée comme sponsoriale, c'est par exemple au chant XVI, L23, *Mukendi* est appelé *bayaa a Nsanza wa Lwamwela* (' l'époux de *Nsanza wa Lwamwela*). Même *Kabangu* est aussi appelé de la même manière. Ceci ne signifie pas que *Nsanza* a deux maris, mais bien qu'elle est inhabitée en premier par *Mukendi* et en deuxième par *Kabangu*. Il en est de même pour *Ciyamba* qui est tantôt considérée comme *Mukaj'a Mukendi Kalobu* (l'épouse de *Mukendi Kalobu* (Chant XV, L15) alors qu'elle appelle *Yoon* son amant (Chant V, L49-51).

Au terme de cette analyse des chants des *mikendi*, il convient de résumer ce qu'ils nous apprennent de la mystique des Médioms.

La première note, c'est que ces chants s'adressent essentiellement aux esprits *Mikendi*. À aucun endroit, ils ne s'adressent à l'Être Suprême. Ces esprits ne sont pas invoqués comme intermédiaires ou intercesseurs, c'est eux qui doivent agir et personne d'autre. Ils corroborent un peu ce que *Ngoma* dit de la religion *Fang* qui ignore l'intercession: «Le *Fang* n'attribue pas la création du monde au *byer*. Mais c'est toujours à lui et jamais à quelqu'un d'autre qu'il s'adresse pour obtenir les faveurs du ciel. Nulle part nous ne voyons l'ancêtre jouer le rôle d'intermédiaire¹⁵².» Le *byer*

¹⁵²

P. NGWEMA-OBAMA. *Aspects de la religion Fang, essai d'interprétation de la formule de bénédiction*,

dont il parle est le crâne de l'Ancêtre. Contrairement aux papou, chez les Fang, «le crâne de l'Ancêtre est conservé dans sa nudité osseuse. Il est enduit de poudre rouge de padouk, *ba*, et conservé dans une boîte cylindrique, *nsek byer*, surmontée d'une statuette-religieuse¹⁵³ ». On pourrait donc dire, que la mystique des *mikendi* est la «mystique des esprits» et non la “mystique de Dieu”, pour reprendre la distinction de Bastide qui affirme qu'il n'y a pas «un mysticisme du dieu, de l'Être Suprême en Afrique, mais des intermédiaires» et que “le mysticisme africain est un mysticisme des intermédiaires”, et non pas du Dieu suprême¹⁵⁴».

En citant Bastide, je ne voudrais pas par là épouser tout le contenu de ses affirmations. Mais je voudrais plutôt affirmer, à base de ces chants de *Mikendi*, que la mystique des *Mikendi* est une mystique des esprits.

La deuxième note consiste en ceci que ces esprits sont invoqués et évoqués en vue du bien de la société. Le culte *Mikendi* est une institution sociale au service du combat contre le mal comme l'insinuent les noms-métaphores qui pullulent à travers ces chants. Ils font penser au pragmatisme et à l'anthropocentrisme de la mystique africaine traditionnelle dont Tharcisse Tshibangu a fait écho au colloque de Kinshasa.

Paris, éd. Karthala, 1983, p. 50.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵⁴ R. BASTIDE. in H. PARRINDER, «Le mysticisme des médiums en Afrique Occidentale» in *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*, Actes du Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1963, Paris, éd. PUF, 1965, p. 141.

La troisième note: cette mystique est une inhabitation par les esprits, de la personne humaine qui vit le transfert de la personnalité pour parler et agir ou laisser parler et agir les esprits en et par elle. C'est une véritable identification aux esprits.

Cette inhabitation peut être subie ou provoquée. Elle est liée à un mouvement descendant des esprits qui est en quelque sorte systématisé au moment de l'initiation en un mouvement ascendant caractérisé par les chants, les attitudes de la personne auquel répond un mouvement descendant verbalisé des esprits. Une fois cette inhabitation acquise, elle est vécue comme une relation à quatre dimensions: la dimension fraternelle, la dimension filiale et paternelle ou maternelle, la dimension sponsorale, la dimension de soumission. Le culte *Mikendi* nous apparaît comme appartenant à ce que Heusch appelle «Possession A». On trouve ce type de médium, *mutatis mutandis*, chez les Bantou de l'Afrique Centrale auxquels appartiennent les Baluba, chez les Songhay du Niger, chez les Éthiopiens de Gondar, au Bénin, au Nigéria chez les Yoruba, dans le Vaudou Haïtien et chez les Noirs brésiliens, pour ne compter que ceux-là. Et pour Heusch ce type est différent du chamanisme A, car

Ici, la présence étrangère-à-soi cesse d'être ressentie comme état pathologique, pour n'être plus que pure épiphanie. Loin d'être refusé comme un mal, l'esprit est accepté comme un bien [...] le fidèle, élu par le dieu, apprend sous la conduite d'un prêtre, à être habité périodiquement par lui; parfois même le dieu est fixé en lui, par des rites appropriés, après que sa propre âme lui a été retirée et mise à l'abri sur l'autel (vaudou haïtien)¹⁵⁵.

¹⁵⁵

L. DE HEUSCH. «Possession et chamanisme» in *Les religions africaines traditionnelles*, Actes des Rencontres Internationales de Bouaké, Les religions africaines traditionnelles, Paris, éd. du Seuil, 1965, p. 144.

Dans ce cas, renchérit le même auteur:

le fidèle africain ne monte pas vers les dieux, comme le chaman sibérien; ce sont les dieux qui descendent vers lui, prennent possession, au sens le plus fort du terme, de son corps, se substituant pleinement à la personnalité normale. Cet adorcisme, loin de restituer l'équilibre de la personnalité ancienne, comme c'est le cas dans la thérapeutique chamanistique, introduit une nouvelle personnalité, créant ainsi une situation sociale bénéfique, une communication directe entre les hommes et les dieux. En outre, le fidèle subit passivement, religieusement la transe; il ne la recherche pas délibérément, par des moyens magiques comme le chaman¹⁵⁶.

Finalement, à l'origine de tout cela, la misère de l'homme laissé à lui-même et qui a besoin du secours des autres, de ses semblables et surtout des esprits forts dans son combat quotidien contre les forces du mal, comme les prières, les chants *mikendi* rendent manifeste ce besoin de l'altérité humano-spirituelle. La mystique des mediums, dont celle des *Mikendi* est un exemple, se caractérise donc par la communion et l'identification aux esprits. L'inhabitation par ceux-ci, est une expérience mystique mais qui ne concerne pas Dieu, entendu comme l'Être Suprême.

Après ce qui précède, il me reste à approcher la mystique initiatique et la mystique des orants avant de conclure cette partie réservée à la mystique africaine.

¹⁵⁶

Ibid., p. 145-146.

CHAPITRE II

LA MYSTIQUE INITIATIQUE

CAS DU RITE «SO» CHEZ LES BETI DU CAMEROUN

La mystique initiatique qui est un des terrains d'éclosion de la mystique africaine, du moins selon le professeur Kabasele, n'a pas été oubliée dans le colloque: les rites d'initiation Lyangombe, Koré, et le rite du *So* ont été mentionnés. L'investiture d'un chef bakongo rentre dans cette catégorie. Et les *Bilenge ya Mwindi* s'en sont largement inspirés. Il nous revient ici d'analyser le rite du *So* chez les Beti du Cameroun pour savoir jusqu'où les initiés peuvent être appelés «mystiques».

C'est comme en passant que le père E. Mveng attribue à Jean de la Croix les titres de *Mvon* et *Mkpangos* car il a emporté la victoire après les souffrances de la prison de Tolède où il s'est identifié au supplicié, au Christ souffrant. Et, à propos des *Mvon* et *Mkpangos*, il dit:

Dans la tradition Beti du Sud-Cameroun le *Mvon* et *Mkpangos*, c'est l'initié qui a subi avec succès le cycle des épreuves, et porte entre ses omoplates la double cicatrice du large sabre incandescent: seuls sont devenus *Mkpangos*, ceux qui ont enduré la morsure du revers plat de ce sabre rougi au feu, sans froncer les sourcils, sans frémir, sans pousser un seul cri¹⁵⁷.

Et ces *Mkpangos* et ces *Mvon* sont les initiés du rite *So*. Quel est ce rite? Dans quelle mesure est-il un champ mystique pour ses initiés? Pour répondre à ces questions, je me suis inspiré du livre de P. Mviena où il décrit minutieusement ce rite.¹⁵⁸ Je présenterai en premier lieu ce rite, et ensuite, les textes disponibles, et enfin les différents sévices que l'on fait subir aux novices.

¹⁵⁷ E. MVENG. «La voie initiatique de Saint Jean de la Croix» in *La mystique africaine*, p. 336.

¹⁵⁸ P. MVIENA. *Univers culturel et Religieux du peuple Beti*, Yaoundé, 1970, 207 p.

A. Description

Le *So* est un rite d'initiation que l'on retrouve chez le peuple Beti. Ce peuple se retrouve au Centre-Sud du Cameroun, au Gabon et en Guinée Équatoriale. Pierre Mviena, un prêtre camerounais, a décrit ce rite à partir de l'étymologie, en passant par son déroulement phénoménologique, pour finalement en tirer des leçons qui rendent ce rite, ou du moins son contenu, toujours actuel. Selon lui, le *So* qui est un rite national beti a pour symbole «l'antilope-totem» appelée du même nom. Les verbes et substantifs qui dérivent du terme *So* en reflètent les idées maîtresses. Il en est ainsi des verbes suivants: *Sob* ' nettoyer; *Soe* ' renvoyer, rompre avec; *sog* ' désavouer et des substantifs qui suivent: «*soe* ' hachette, *Osoe* ' rivière, *asog* ' chutes d'eau; *son*: situation d'un fruit qui passe de l'état vert à sa maturité; *soso*: juste, droit, saint. On peut bien déduire les idées de passage, de justice et d'abandon d'un état pour un autre état, l'idée de renouvellement et de changement. Ce changement de l'homme s'obtient par la purification, l'expiation, le désaveu public du mal commis, de conversion. C'est alors que l'homme devient *Soso*, c'est-à-dire juste. Le *So* est comme «la voie du bonheur, celle de la rencontre et de l'union avec le sacré¹⁵⁹.» Étant une structure mentale qui établit le dialogue entre le monde profane et le monde sacré, le *So* est à la fois un rite d'initiation qui fait passer de l'adolescence à l'âge adulte et de purification car il veut restaurer la justice, pour faire de l'initié, un homme juste,

¹⁵⁹

P. MVIENÀ. *Op. cit.*, pp. 128-129.

renouvelé et capable d'entrer en communication avec le sacré et de vivre la solidarité et l'unité claniques.

Il se distingue par la confession rituelle, le *Nlag-So* et *l'Ayan*, le tatouage, la claustration, le *Ndzom*, et bien entendu les brimades. La confession rituelle est publique et officielle, elle inaugure et clôture le *So*. Même si le novice ne s'est pas repenti intérieurement, l'on suppose que l'humiliation subie pourra l'aider à se repentir.

C'est après cette confession que l'on plante, près de la salle des manifestations initiatiques, la marmite sacrée appelée *Nlag-So*, où le repas sacré d'ouverture du *So* a été préparé. Au centre de cette marmite, en signe du pacte que l'homme est en train de prendre, on plante *l'Ayang*, une sorte de liliacée. Durant cette phase, le novice est préparé à accepter ce qui lui sera révélé concernant la vie du clan et les rapports avec le sacré. Les lois et les croyances du clan lui sont apprises et il devra s'y soumettre.

Le *Nlag-So* est suivi par le tatouage *Mimbag mi So* qui est le sceau du rite et de la consécration. Il consiste en une saignée que le novice reçoit le long de la colonne cervicale due aux incisions douloureuses que le *Zomloa* lui fait dans la peau. Ce tatouage est une marque d'un homme en marche vers sa sublimation, l'union avec le sacré.

Marqués de ce sceau, les novices sont claustrés durant six mois en brousse dans une salle appelée *Esam*. C'est ici que se déroulent les scènes rituelles. Cette «claustration» ouvre un moment religieux porteur de mille épreuves, porteur

d'importantes virtualités de transformation. Le symbolisme de la réclusion évoque le passage dur et expiatoire par lequel l'homme parvient à la rançon de toutes les fautes et à la régénération générale du clan. Elle est la condition d'une vie nouvelle¹⁶⁰.»

Les paroles de l'absolution, prononcées par Zomloa (grand féticheur) sont denses de significations. Nous les retrouverons plus loin, comme constituant le premier texte soumis à l'analyse.

Elles soulignent trois idées maîtresses: le postulant a subi des attaques(1) mais n'y a pas succombé totalement, grâce à son appui contre le palmier.

Pas de mort, donc il y a une protection spéciale. La vie est une lutte.

La deuxième idée, c'est qu'il y a des infractions à vengeances automatiques qui provoquent la condition malheureuse de l'homme: la mort du chien(2).

La troisième idée, c'est le souhait de la cessation des poursuites pour laisser la paix au pénitent, et que tout s'efface, et que le salut s'opère à la fin de la cérémonie.

Encore une fois, ici ce n'est pas le pénitent qui entre en relation avec le sacré, c'est bien le maître d'initiation. C'est lui qui peut connaître une expérience mystique.

Après la claustration, les novices et leurs maîtres-initiateurs ou les *Mimkpangos* se retrouvent autour du *Ndzom*, cet arbre sacré autour duquel, les fautes sont avouées et le sacrifice d'un cabri offert en expiation. Une journée de jouissance suit ce sacrifice. Elle est marquée par des réjouissances, danses, repas copieux. C'est bien l'occasion de commémorer les vertus ancestrales. Le lendemain de ces

¹⁶⁰

Ibid., p. 135.

réjouissances, les *Mimk pangos* et les novices ou *Mvon* reviennent autour du *Ndzom* que l'on coupe avec les haches et qui tombe dans la direction indiquée, dit-on, par le doigt des anciens. D'où le proverbe: *Menyu me bod mengakpè ndzom* ' les paroles des anciens ont coupé l'arbre sacré. On insiste ainsi sur l'efficacité de la parole prononcée en sénat ou le conseil des anciens. Ceci renforce et démontre l'autorité des anciens à qui le novice doit respect et obéissance.

Le symbole du *Ndzom* coupé est une invitation à la fidélité aux coutumes, à la solidarité et au nivellement dans la société. C'est lors des veillées autour du *Ndzom* que les maximes sont transmises pour insister sur ces valeurs.

Puis le *Ndzom* abattu est transporté par les *mimk pangos* et les novices jusqu'à la salle des cérémonies. C'est un arbre qui pèse lourd, il faut le porter ensemble. Ainsi il en va pour la vie du clan. Tous les membres doivent la porter ensemble. Ce transport s'accompagne d'un chant.

À travers des brimades qui conduiront le novice dans un tunnel souterrain long de 20 m et parsemés d'épreuves dures, le *Mvon* est conduit de son ancienne vie à la nouvelle vie, de la mort à la vie. À la sortie du tunnel, c'est la fête qui commence pour marquer la victoire sur la mort du *Mvon*, devenu désormais *Mkpangos*. C'est par cette fête que se termine le rite du So. Je reviendrai sur quelques brimades. Mais pour le moment, je voudrais considérer deux textes rapportés par P. Mviena. Il s'agit des paroles d'absolution que le *Zomloa* prononce sur les néophytes et le chant que l'on exécute quand on transporte le «*Ndzom coupé*» vers «*l'Esam*».

(1)

<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Mvus a alen, melòmbògò ebè</i> 2. <i>Mvu ewu, meyoe nkâ</i> 3. <i>So a myeng, So a myeng!</i> 4. <i>So a buduk! So a buduk!</i> 5. <i>Mekyabi a kyabi kyabi;</i> 6. <i>Menyimi a nyimi nyimi</i> 7. <i>À soe a nkya, a wo!</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pendant que je tenais le dos tourné Contre le palmier et que je contemplais la borraginacée, <i>Acordia platythyrsa</i> 2. Mon chien est mort et le varan s'est échappé. 3. Que le So soit tranquille, qu'il soit absolument tranquille. 4. Que le So soit tombé mort. Qu'il le soit tout à fait! 5. Je détache, je détache, je détache. 6. Et j'ordonne que tout aille à vau-l'eau et sans appel. 7. Que tout soit à vau-de-route et irrévocablement»
--	---

B. Interprétation

Ce chant est plus difficile à être interprété que ne le sont les Chants des *Mikendi*. Le langage ici est tout symbolique: dès les L1-2, on évoque la situation de quelqu'un qui a le dos contre le mur et qui veille. Cette situation est le symbole de l'homme en guerre et qui se protège contre l'ennemi qui pourrait l'attaquer de dos. Cette image du monde guerrier beti, place le novice devant un fait: la vie est une lutte implacable contre le monde du mal. À travers cette lutte, le novice a eu une protection spéciale du fait de contempler la borraginacée. Mais n'empêche que les vengeances automatiques surviennent à cause de ses infidélités aux tabous du So; c'est parmi ces vengeances qu'il faut placer la mort de son chien et la fuite du varan (L2). Les lignes 3-7, servent de prière en faveur du pénitent, il faut que ses infidélités

soient effacées et la paix lui soit accordée, grâce à la cérémonie du *So*, et particulièrement à cette étape de la confession publique.

Il y a donc dans ces paroles d'absolution, la présentation de la situation du pénitent aux prises avec le monde, l'affirmation d'une protection spéciale qui ne peut empêcher les vengeances automatiques si l'on enfreint les lois du *So*, et la prière d'absolution qui exprime le souhait du maître initiateur et celui de l'initié. Ce texte ne peut être mystique que dans la mesure où nous le situons dans l'efficacité de la parole rythmée, comme démontré plus haut et dans le désir du *Zomloa*, ce *Mk pangos* dont le contact avec le sacré est devenu permanent. Par contre, le novice subit tout cela sans être à même d'entrer en contact avec le sacré. En outre, cette prière rejoint celle de la clôture du *So* qui est un véritable encouragement à l'homme purifié et rendu plus fort que jamais, renouvelé de l'intérieur pour devenir à son tour un *Mk pangos*:

1. *A Te tugulu, te tugulu*
 2. *So a mie ñ!, So a mie ñ!*
 3. *So a budug! So a budug!*
 4. *Minsem ya ingabò ai mi ya bod boe bengabò,*
 5. *Myaligi a esam a fyè, a! Ho o!*
 6. *Wasob a dza! mvoè a! Ho o!*
1. Plus d'inquiétude! Plus d'inquiétude!
 2. Le *So* n'est-il pas placide? Placide?
 3. Qu'il soit paisible! Absolument paisible.
 4. Je déclare donc que tes péchés personnels
Aussi bien que ceux de ton clan,
 5. Sont remis ici en brousse, dans ce saint lieu d'Esam.
 6. Il ne te reste plus qu'à rentrer maintenant au village,
Tout purifié et sans angoisse! Amen!

Ici, l'absolution s'étend sur toute la famille du nouveau *Mk pangos* grâce aux

épreuves et au contact avec le sacré rendu possible par le So.

(2)

<p>Répons: Héé e hé, ndum nang a ! N dum nang e! N dum nang angaso a minlòng akoe</p>	<p>Traduction Répons: Héé e hé, lutte violente, e, Lutte violente é! Lutte violente est venue des hauteurs de la savane</p>
<ol style="list-style-type: none"> 1. À nkil odanga osoe, a bewoa bedanga zen 2. Abe ndie Zoa Mevongo, Kòlevòdò, man Evòdò Banga 3. Mvèkuma, man Nkumu-onòn, Eyasoge, man Esoge Mboe 4. Ngoan, man Belenga; Dzungoo, ndoman Mengolo Sima 5. Ebamkogo, man bekobo Nsol 6. Osanda obye, Mvèkuma ayaligi dzie 7. Owoe mvu, osòligi mengong 8. Owoe nkyè, osòligi mimfèg 9. Zoe enyigan ai bòn a dzu bebè 10. Zòg yandzi fiangan nen mebè 11. Amu angabè mòn mvua, Odzoe ntol, Okpeng ayom 	<ol style="list-style-type: none"> 1. La piste a franchi un cours d'eau, les chimpanzés ont traversé le chemin. 2. Chez le petit-fils de Zoa Mevongo; Kòlevòdò est fils d'Evòdò Banga 3. Le moineau, fils de Nkumu-onòn; le tisserin, fils d'Esoge Mboe 4. La Iute, fille de Belenga, le caméléon, fils de Mengolo Sima 5. Le lézard -qui -mord, fils de Bekobo Nsol, 6. Quand le squéléa a enfanté, le moineau vient l'aider 7. Si tu tues un chien, tu caches ses grelots de chasse. 8. Si tu es une belle-mère, tu caches sa ceinture de plumes 9. La civette est sortie avec ses deux fils dans la réserve de chasse. 10. Ce n'est pas en vain que l'éléphant a de grosses jambes 11. C'est parce que c'était le cadet, l'antilope naine est l'ainée, l'antilope cendrée est vieille.

Ce chant est exécuté au moment où, les Mvon et les Mimkangos transportent l'arbre sacré ou le *ndom* vers l'*esam*. Il exprime à la fois, le passage du profane au sacré (LI-2), l'appartenance de l'homme à la condition humaine qu'il devra assumer

pour arriver à la sublimation (L3-5) et des conseils touchant la solidarité, la prudence et la soumission à la volonté créatrice et transcendante (LL6-11).

Ce chant est d'abord une évocation symbolique du corps moral de la société initiatique qui prépare aux responsabilités dans la société de vie. Le transport du *Ndom* lui-même souligne le devoir de la solidarité et le passage du profane au sacré qui comprend justement tout ce que les Ancêtres ont laissé comme code de comportement en société d'où les conseils divers sur diverses valeurs. Il ne renvoie pas à la relation personnelle avec l'Improbable. Il prépare plutôt le terrain.

C. Les brimades

La véritable initiation commence avec les brimades. Le sens profond de celles-ci est d'être «des actes archétypes qui synthétisent la réalité supra-naturelle à l'ordre naturel, liant ainsi la valeur de la douleur à la sublimation religieuse de l'homme¹⁶¹.» En effet, «c'est en affrontant la souffrance que l'on accède à la sublimation et s'élève jusqu'à la puissance» (*Anganen, angazombo okeng*). Elles sont des scènes mythiques qui rappellent et reproduisent fidèlement le geste des ancêtres. Elles constituent tout un programme ascétique pour les novices:

Par *l'edi avo~n So* (manducation de la graisse du *So*), le novice mange des mets dégoûtants assaisonnés d'excréments humains pour contrecarrer la satisfaction du goût. Il faut donc savoir expier pour s'affranchir de la domination des sens.

¹⁶¹

Ibid., p. 142.

Par l'*esob mîs* (lavage des yeux), le novice est soumis à un lavage des yeux au jus de piment. Ainsi, il est purifié des fautes des yeux et libéré de la cécité spirituelle.

Par l'*ebi odzam* (capture du galago), les novices, sans le savoir d'avance, sont invités à attrapper les galagos qui dorment dans des nids préparés d'avance. Mais ces nids sont bien bourrés d'épines qui percent et déchirent les mains. Ce faisant, ils expient les souillures du toucher.

Par l'*etaè ngòn* (concassage de la graine de courge), le novice pose les mains sur un tronc d'arbre et reçoit des coups durs sur les doigts à l'aide d'une baguette appelée «okâg». C'est encore pour expier les souillures du toucher.

Par l'*ebi -ngom*, un novice mord la main de chaque novice, dans la ligne de la purification du toucher.

Par l'*edudu meya`n ai mvòm*, le novice est envoyé chercher deux figures du serpent (l'ennemi de l'homme). Il s'agit du rotin et de la lierre. Sans couteau et sans machette, il doit extraire ces plantes avec les mains; s'il réussit, c'est qu'il a écrasé le serpent.

Après ces épreuves, il y a encore la peine du scrotum auquel on attache un objet lourd que l'intéressé doit entraîner; c'est l'expiation des fautes de luxure pour devenir chaste.

En vue d'une expiation générale, il y a la preuve de la cueillette de colas qui est une épreuve aux fourmis jaunes *kēl* et le passage à tabac qui est la fustigation répétée jour et nuit.

Pour P. Mviena, toutes ces scènes aident à réaliser un genre de vie dynamique qui réponde au besoin senti par les Ancêtres dans une conscience collective qui a ses exigences: c'est le besoin d'assumer la vie en acceptant la douleur, c'est-à-dire, en domptant les instincts naturels; que dis-je? en transcendant la nature.¹⁶²

Mais la scène suprême est constituée par le tir à l'antilope ou *elum -So ou sò~n-si*. Le novice entre au caveau de la mort. Le novice y rencontre toutes les épreuves déjà passées. Il les affronte à nouveau en traînant le ventre par terre et en parcourant le tunnel en sa longueur. Il y règne une nuit profonde de ténèbres. Ainsi, «il symbolise le drame de la vie et de la mort par une scène où l'homme est englouti dans le boyau ténébreux et mystérieux¹⁶³.»

Ici, l'idée de rupture se concrétise: rupture avec l'enfance, avec les cadres de la vie profane; rupture, en un mot, avec le passé. S'il parvient au bout du tunnel, il aura réalisé le passage à la vie d'homme accompli, à la vie sacralisée, participée. C'est la nouvelle renaissance.

¹⁶² *Ibid.*, p. 144.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 146.

En sortant du caveau, le néophyte est un homme nouveau, le ressuscité; il est libéré de toute angoisse et il chante son triomphe en annonçant à son père, sa victoire sur la mort.

« *Tara o, Tara o, Tara o* ».

À trois jours de la sortie du tunnel, on organise le festin du *So* pour tous les néophytes, on célèbre la reconnaissance juridique, religieuse et officielle des jeunes initiés. Le Zomloa les rassure pour la dernière fois et les renvoie en paix. Si les brimades constituent tout un programme ascétique, le passage à travers le tunnel résume le sens même du *So*: mourir à la vie passée pour renaître à la vie nouvelle, transformée. Ce passage doit être marqué par le contact de chaque novice avec l'Improbable, mais les textes manquent qui pourraient nous donner le dialogue entre «les ensevelis symboliquement» et le monde de l'invisible.

Il est surprenant que les nouveaux *Mkpangos* soient tout d'un coup des connaisseurs des secrets. Ceci ne peut être rendu possible qu'à travers ce contact. Comment ce contact a-t-il été réalisé? Est-il resté purement symbolique? Ces questions restent sans réponse.

En résumé, le rite du *So*, m'a paru d'abord un rite ascétique qui permet au novice de maîtriser son corps. Les brimades diverses et leurs buts respectifs m'ont convaincu. Ensuite, le rite du *So* est un rite de passage du monde profane au monde sacré voulant par lui, renforcer la vie de ses membres en butte contre le mal et ses

alliés. Le transport du *Ndom*, et «le passage du tunnel» symbolisent bien cette caractéristique de passage.

Et enfin, ce rite est une occasion privilégiée où le novice est initié au code moral des Ancêtres qui visent la contribution de l'individu à la vie clanique. Cette contribution passe nécessairement par l'adhésion aux valeurs et coutumes du clan qu'il faut connaître et mettre en pratique pour le bien de tous.

La note mystique, qui s'efface à travers la symbolique, n'est pas absente, mais elle est moins manifeste et moins exprimée: en brousse où ils se trouvent, aux côtés des Maîtres-initiateurs ou les Zomloa, ou mieux encore les Mkpangos, les novices, soumis à une discipline rigoureuse, laissent leurs coeurs se dilater en désir de tendre vers la sublimation pour devenir eux aussi, sacrés, car ils passent par l'union au sacré. La volonté de vaincre les obstacles créés de toutes pièces par les initiateurs, est le revers de ce désir profond qui, quelque part, atteint sa cible.

Ils sont en fin de compte, devenus des Mkpangos dont a parlé le P. Mveng au colloque, au prix de beaucoup de sacrifices et d'humiliations qui les rapprochent du prisonnier de Tolède, à la seule différence que, pour ce dernier, les humiliations de Tolède n'étaient pas voulues par lui-même, et que la sublimation, dont l'évasion ne fut qu'un signe, est une sublimation «d'être en union avec» qu'une «sublimation prioritairement morale».

Dans tous les rites d'initiation en Afrique Noire, l'idée d'identification n'est jamais absente. Dans le rite *So*, les novices voudraient s'identifier aux Ancêtres, dans

le rite Lyangombe, les adeptes voudraient s'identifier à Lyangombe, dans le rite Koré des Bambara, l'homme réalise son union à Dieu... etc. Il aurait été mieux de parcourir tous ces rites d'initiation; mais les textes manquant, j'ai préféré me limiter à celui du So.

La mystique des rites d'initiation est une mystique d'identification au héros, à ceux qui ont réussi leur vie, aux Ancêtres ou à l'esprit protecteur de telle ou telle autre corporation: les forgerons, les éleveurs, les chasseurs, les cultivateurs... ou telle ou telle autre famille ou clan.

CHAPITRE III

LA MYSTIQUE DES ORANTS

Les textes sacrés de la religion traditionnelle africaine sont en général, des textes anonymes dans ce sens qu'ils ne portent aucune signature. Cependant, l'unique signature qu'il convient de leur accorder, c'est celle de leur appartenance à une culture, à un milieu socio-économique, à une communauté qui en a fait ou en fait usage et d'où ils sont issus. Approcher la mystique des «Orants», c'est fondamentalement recourir, non pas à une telle ou telle personne, mais bien aux prières et chants religieux légués à la communauté par des orants sans noms. Ces textes, à mon avis, sont d'une profondeur mystique insoupçonnée et ils nous dévoilent, en dépit de leur caractère fragmentaire, non seulement ce que le négro-africain pense de lui-même, de l'autre, de l'univers et de Dieu (ce qui appartiendrait au domaine théologique, et c'est le travail qu'a fait Bimwenyi en ce qui concerne les textes Luba) mais aussi la percée toujours inassouvie de l'homme à la recherche de l'Autre, comme allié auquel il faut s'unir pour avoir la vie, et une vie de plus en plus forte. Cette percée et cette union justifient, me semble-t-il, le caractère mystique de ces textes, tout en rejoignant ce que j'ai dit de la mystique dans la partie précédente. Toutefois, il convient de noter que le seul usage de ces textes fait de l'individu un mystique, c'est plutôt les textes eux-mêmes qui dévoileront qui de leurs utilisateurs est mystique.¹⁶⁴

¹⁶⁴

Je reprends ici les textes des prières récoltés par O. Bimwenyi-Kweshi in «Discours théologique negro-africain, problèmes des fondements», thèse de doctorat, Louvain, 1977, pp. 363-369. La traduction est de lui.

Je retiens ici trois prières que Bimwenyi a analysées dans son ouvrage déjà cité. La première concerne la chasse, la deuxième, la fécondité et la troisième est une litanie d'adoration et de louange. La traduction est de l'auteur.

A:

1. <i>Mvidi Mukulu, Mfumu wa tumbele</i>	1. Esprit Aîné (Ancien), Maître des arachides
2. <i>Mfumu wa misulu ne meetu</i>	2. Maître des cours d'eau et des forêts
3. <i>Anyisha wangata nzolu ewu</i>	3. Daigne agréer cette poule
4. <i>Utupe twetu nyama nanshi mulume nansha mukaji</i>	4. Donne-nous (pour part) du gibier soit mâle soit femelle
5. <i>Kwa nyama kwasangana kufika'nyiee?</i>	5. E. Que l'animal n'y voit plus que ténèbres?
6. <i>R. Kwafika</i>	6. R. Que ténèbres!
7. <i>E. Kwetu kwasangana kutoka'nyiee?</i>	7. E. Que de notre côté règne la lumière?
8. <i>R. Kwatoka!</i>	8. R. La lumière!

Bimwenyi, en analysant les différentes prières, suit les trois moments qui semblent correspondre au schéma général de la prière négro-africaine, tel que E. Mveng l'avait présentée. Comme ce dernier, Bimwenyi distingue trois moments qu'il nomme respectivement I, S, A. Trois moments: le moment - I correspond à l'appel ou à l'invocation. Il se caractérise notamment par la citation des personnes que l'on prie. Le moment - S est celui de la supplication où l'orant dévoile le contexte existentiel où il se trouve, et qui a engendré le cri de sa prière.

Le moment - A est celui où l'orant exprime son attitude et sa demande éventuelle d'intervention.

Dans la prière ci-dessus, le moment - S et le moment - A se retrouvent unis dans les trois derniers versets. Il s'agit du contexte de la **chasse** et de la demande que celle-ci soit fructueuse.¹⁶⁵ Cette demande est particulièrement rendue par les expressions: *ténèbres* pour le gibier et *lumière* pour le chasseur. Le moment - I est par contre respecté, il comprend les deux premiers versets. Celui à qui l'Orant s'adresse, c'est **Dieu**, appelé en Tshiluba: *Mvidi Mukulu* (A1) et à qui les noms ou titres de force sont donnés: **Maître des arachides** (A1), **Maître des rivières et des forêts** (A2). Ces « *mena a bukole* ¹⁶⁶ », non seulement renforcent la conception de Dieu comme origine de tout, mais aussi insistent sur Dieu comme source qui revivifie. Chez les Luba du Kasayi, on sème l'arachide lors des premières pluies qui sont précédées par une saison sèche accablante. Il y a très peu à manger, les légumes séchent et quand la récolte des arachides survient trois mois plus tard en même temps que le maïs frais, les gens mangent à leur faim, les visages resplendissent de santé et c'est la vie. Celui qui est Maître des arachides est aussi celui qui redonne cette vie. Les rivières et les forêts sont citées ici par rapport à l'animal. La forêt est le lieu privilégié pour l'animal, c'est là qu'il trouve sa nourriture et il y vit tout en s'altérant dans la rivière. Comme ce lieu appartient à *Mvidi Mukulu*, c'est donc à ce dernier de livrer l'animal aux mains de l'homme affamé. C'est donc à lui que l'on s'adresse.

Cependant, Bimwenyi n'identifie pas l'orant, est-ce le chasseur lui-même qui

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 371.

¹⁶⁶ *Mena a bukole* signifie noms de force ou noms élogieux qui reflètent les qualités et l'esprit de bravoure de

prie ou une autre personne? Il n'explicite pas non plus le contexte dans lequel la prière a tiré son origine.

Et pourtant, ces deux points sont nécessaires pour la meilleure compréhension de la prière et pour faire ressortir son caractère mystique.

Effectivement, il s'agit d'une prière rattachée à la chasse. Or, la chasse chez les Luba du Kasayi qui habitent une région de savane boisée à peine drainée par quelques rivières et par l'un ou l'autre lac, est une entreprise périlleuse mais utile à la vie de ce peuple pour qui la viande, à part celle de la volaille, est rare. Et le seul moyen de s'en procurer, c'est de faire la chasse. Dans ces bois du Kasayi où l'on peut trouver quelques rares antilopes, des rongeurs comme le hérisson, les singes... etc., il n'est pas fréquent d'abattre ces animaux, et il n'est pas rare de rencontrer des serpents venimeux, des léopards et parfois des lions.

C'est ainsi que les chasseurs se regroupent en corporation selon les clans, les villages et même selon tout un secteur plus important qu'un village. Avant donc de s'engager dans cette dangereuse aventure, ils se regroupent autour du *Buyanga*. Il s'agit d'un lieu de rassemblement des chasseurs au milieu duquel se trouve un arbre appelé: *Tshinkunku*¹⁶⁷ « et un foyer qui rappelle la présence des êtres invisibles et qui sert d'autel où l'on immole la victime et l'on prépare un repas sacré. Ce rassemblement est précédé de quelques jours de jeûne et d'abstinence conjugale pour

l'individu.

¹⁶⁷

Cet arbre est appelé *Tshinkunku nsanga bilembi* ' l'arbre fort qui rassemble les chasseurs.

l'Ancien de la corporation (Shabuyanga) qui jouera le rôle de l'orant et du sacrificateur et d'une nuit d'abstinence pour les autres chasseurs. C'est donc cet Ancien, recueilli dans le silence et l'abstinence, qui est habilité, selon la corporation des chasseurs, à jouer la médiation ou le trait-d'union entre les chasseurs et le monde de l'invisible: ancêtres, génies, Dieu, chasseurs déjà morts...

Quand il arrive au *Buyanga*¹⁶⁸, quelques chasseurs tirent en l'air pour l'accueillir. Il allume le foyer, apprête le «kaolin» ou «lupemba» et de la terre rouge spéciale ou «kakula», la marmite est prête. Et en regardant le Soleil (l'Est), la poule dans la main¹⁶⁹ droite, il s'adresse, en cas de cette prière, à Dieu. L'énergie depuis quelques jours rejoint son origine qui est Dieu, le *Shabuyanga* se sent habité par celui qu'il ne peut pas voir et ses paroles sont l'expression à la fois des difficultés qu'éprouvent les chasseurs et la confiance qu'ils font à Celui à qui appartiennent les arachides, les forêts et les rivières. Le Maître de tout ne peut que donner généreusement; c'est sa force qui va habiter l'orant et ceux pour qui il prie. C'est cette force qui rendra la chasse fructueuse en même temps qu'elle réconcilie tous les chasseurs présents. La poule n'est pas offerte à *Mvidi Mukulu* mais bien à *Mvidi wa buyanga*, l'esprit protecteur des chasseurs. C'est ce dernier qui doit accompagner les

¹⁶⁸ À propos de ce terme, on peut lire: NTOLE -KAZADI, *Essai d'étude ethnolinguistique des chants des cultes du Butembo et des Mikendi chez les Bahemba et les Baluba du Zaire*, Paris III, Sorbonne Nouvelle, 1982, p. 214, note a. Il y cite A. DE CLERCQ, VAN AVERNAET et KALALA KABWE.

¹⁶⁹ La poule est le symbole de tous les désirs qui habitent chacun des chasseurs et signe de l'abandon de soi au monde invisible à qui la prière est adressée. Le lupemba est signe de la lumière, de la pureté et de la justice tandis que le kakula est un signe de la fécondité. Le *Shabuyanga* après la prière va signer chaque chasseur et son fusil de ce lupemba et de ce kakula.

chasseurs afin d'écartier d'eux tout accident. La prière ne dure pas longtemps, elle est courte mais intense, on sait le voir sur le visage du *Shabuyanga*. Cette union préparée et vécue intensément en quelques instants de prière par l'Orant est **une union mystique directe** pour l'orant mais à laquelle les autres chasseurs participent indirectement et symboliquement en mangeant la poule offerte à Dieu et en répondant comme en refrain: *Kwafika! Kwatoka!*¹⁷⁰

Dieu, invoqué en pareille circonstance, n'est nullement une Essence à laquelle on s'unirait, mais bien un Être-force qui écoute la prière en communiquant sa propre force à l'Orant et en accueillant l'énergie ou le souffle sorti du plus profond de l'orant. Il est «L'Antériorité» même qui provoque la quête de l'homme «ce-tard-venu-au-monde» selon l'expression de Bimwenyi, et c'est la signification même du nom *Mvidi Mukulu*, l'Esprit-Aîné, l'Ancien, l'Allié par excellence de l'homme en détresse.

Le dispensateur de la vie aussi bien pour l'homme que pour l'animal, c'est lui. Le *Buyanga* est considéré par certains auteurs comme un «remède superstitieux pour la chasse». Et c'est le cas de A. De Clercq. Certains autres comme Van Avermaet le définissent comme «un charme employé par certains chasseurs» et comme «l'ensemble de ses usagers». Ntole Kazadi cite ces auteurs dans la note évoquée ci-dessus. Quant à moi, sans exclure des formes erronées du *Buyanga*, je trouve regrettable que l'on définisse le *Buyanga* comme un charme ou *buanga*. Chez les

¹⁷⁰

Kwafika et kwatoka sont respectivement des formes subjonctives des verbes de kufika 'devenir noir, ténébreux, sale' et kutoka: devenir blanc, éclairé, propre qui expriment le souhait des chasseurs de se voir clairement l'animal et de voir celui-ci aveuglé au point de se laisser abattre aisément.

Luba, Le *buyanga* comprend un foyer, or, le foyer dans cette culture ne tolère pas les fétiches. Selon la croyance populaire, le foyer ou le *kapia*, tue celui qui s'y approche avec des idées perverses ou avec des fétiches. Mais en dehors du *Buyanga*, chaque chasseur est libre de se procurer le charme qui pourra le protéger et même lui être «porteur-de-chance». Il y a donc là la distinction à faire.

Quant il s'agit du «*Buyanga* authentique» chez les Luba, il n'y a pas de charmes, il y a un arbre sacré appelé le *Tshinkunku*, le foyer ou *kapia*, le kaolin ou symbole de la pureté de coeur et de pensée, et le *kakula* (la terre rouge), symbole de fécondité.

Le *Shabuyanga* fait une véritable expérience mystique, d'abord en fonction de la préparation qui précède, ensuite par la force de ses paroles qui relèvent du genre «Kasala» et enfin par l'élan de son coeur qui rejoint l'Autre en tant qu'ancien et véritable allié.

B.

1. <i>Mulopo Maweja Nangila</i>	1. Seigneur Maweja de toute bonté
2. <i>Diba katangila cishiki</i>	2. Soleil qu'on ne peut regarder fixement
3. <i>Maweja mukwa lumonu</i>	3. Maweja Maître du voir
4. <i>Umonamona ne bufuku!</i>	4. Qui voit même pendant la nuit!
5. <i>Kya! Nwenu bakaku ne batatu</i>	5. Quoi donc! Vous, (nos) grands-parents et pères
6. <i>Nutulelela rwatushiya panu</i>	6. Vous nous avez engendrés et laissés ici-bas
7. <i>Bwa twetu kurwinyika</i>	7. Pour que nous donnions vos noms aux enfants
8. <i>Kadi mmunyi mudi [...] (dina)</i>	8. Mais comment se fait-il que [...] (Nom)
9. <i>Kajadiki lwende lubanza?</i>	9. N'assure (confirme, fixe) pas sa cour (foyer) (n'ait pas d'enfant)
10. <i>Ke nzolu (mbuji) ewu wa mapiku!</i>	10. Voici donc une poule (chèvre) de voeu (comme pari)
11. <i>Yeye mumone bimpe</i>	11. S'il voit bien (s'il obtient un enfant)
10. <i>Ne nnushibelaye</i>	12. Je vous l'immolerai!

Dans cette prière, comme on le constate, le moment I est le plus développé (sept premiers vers), le moment - S (deux versets suivants) et le moment - A (trois derniers). Dieu est invoqué non pas seul comme dans la prière «A», mais avec les Ancêtres et il est cité en premier. Ses noms apparaissent en apposition: *Mulopo Maweja Nangila*. À ce niveau, Bimwenyi ajoute en exemple *Mvidi Mukulu Maweja Nangila* alors que le nom *Mvidi Mukulu* n'est pas évoqué dans cette prière qui chez-lui porte le no 4¹⁷¹. Le titre «*Diba*» est tout de suite complété par ce qui fait la similitude entre Dieu et le Soleil: l'impossibilité de le voir correctement pour éviter

171

Ibid., p. 370.

de confondre Dieu avec le Soleil. Le nom Maweja au troisième verset est suivi d'un titre: «*Maître du voir*» repris en distique (le troisième et quatrième verset) pour signifier l'omniscience de Dieu. N'importe quel secret est connu de Dieu. La *nuite* est particulièrement le temps des enjeux perfides où s'impliquent les malfaiteurs y compris les sorciers et les jaloux. Ils opèrent la nuit croyant être à l'abri de tout regard alors que le regard de Dieu les fixe tous et chacun et lit dans leurs coeurs.

Bimwenyi précise le contexte existentiel; il s'agit d'un cas de la stérilité «ennemie de la stabilité (et quelquefois de l'unité) des foyers. L'orant en appelle à Dieu ainsi qu'aux Ancêtres pour y mettre fin». Le cri *Kya* qui introduit l'appel aux Ancêtres est un cri de détresse mais aussi d'étonnement devant leur inexplicable non-intervention. Pour Bimwenyi dans cet univers,

le mortel y est menacé par ce dernier (l'adversaire maudit) et secouru par Dieu et ses adjuvants(Ancêtres) pour remonter sans cesse le courant et rejoindre la source, faire échec à la mort (maladie, stérilité, jalousie, sorcellerie, etc.[...]¹⁷².

La même question posée pour la prière «A» concernant l'identité de l'Orant et les circonstances concrètes de cette prière, demeure ici sans réponse.

Chez les Luba du Kasayi, quand une union conjugale est inféconde, c'est tout un drame car comme il est suggéré dans cette prière, le but du mariage, c'est d'abord et surtout d'assurer la progéniture. Les Ancêtres qui ont engendré leurs fils et filles, leurs petits-fils et petites-filles, gardent l'espoir de «renaître» à travers les enfants de

¹⁷²

Ibid., pp. 373-374.

ceux-ci. Il y a chez les Luba, une espèce de croyance en la «réincarnation» mais qui n'est nullement identique au concept que les Hindous et les Bouddhistes ont de cette réalité. Il arrive parfois que le bébé naisse avec des traits et même des cicatrices qu'avait un de ses grands-parents. Alors, on lui donne le nom de celui-ci en disant qu'il est venu renaître dans ce bébé. Cependant, en dépit des signes physiques, c'est plutôt les traits de la personnalité du défunt que l'on recherche et non son «être profond». Aussi, les parents n'hésitent pas d'appeler leurs fils (*tatu* ' papa) et leur fille (*mamu* ' maman) et les enfants appellent leurs parents: *Mwanani* ' mon fils ou ma fille.

Ce n'est pas le lieu de discuter de ce problème, qu'il suffise de le signaler.

En outre, une stérilité, comme toute maladie, a une cause invisible qui se trouve en dehors du couple concerné. Le bouc émissaire est recherché soit dans la famille du mari, soit dans la famille de la femme. C'est donc un problème vital, existentiel qu'il faut présenter à Dieu et aux Ancêtres. Celui qui, dans ce cas est l'orant, c'est soit le père du garçon, soit le chef du clan qui est justement considéré comme le maillon de la chaîne vitale qui unit les membres vivants de la famille ou du clan avec les défunts. Le jour du rassemblement, c'est autour du foyer (*kapia ka tshiota* ' le feu du clan ou de la famille que se retrouvent tous les membres du clan ou de la famille restreinte, les représentants de la famille de l'épouse et les deux époux sont invités à y prendre part, les notables de la parentèle aussi. Le foyer est conçu comme lieu sacré de la famille et symbole de la présence des Ancêtres qui

veillent sur les membres de la famille. Le chef de la famille qui s'est préparé depuis quelques jours, voire des semaines à l'instar du *Shabuyanga*, prend la parole et ouvre la palabre autour de la stérilité de son fils ou du membre de son clan. Toute la famille ou tout le clan va chercher à savoir qui serait éventuellement la cause de cette stérilité: est-ce les parents du garçon ou de la fille? Est-ce un malfaiteur du clan ou de la famille? Est-ce même les conjoints qui auraient vendu leur fécondité dans la sorcellerie? Cette palabre peut prendre des allures d'un procès caractérisé par la tension. Dans le cas où l'on ne trouve pas le coupable, l'orant invite tout le monde à s'unir à lui pour invoquer la bénédiction de Dieu et des Ancêtres, il prend soit une poule soit une chèvre, soit une corde ou un panier qui symboliserait l'une et l'autre; les yeux tournés vers le soleil ou vers l'est, il dit sa prière. En ce moment grave, ayant ruminé durant des jours son chagrin de se voir privé d'une progéniture à cause de la stérilité, il ouvre son cœur à Dieu, à qui rien ne peut être caché, et aux Ancêtres, qui ont le devoir de protéger la famille pour présenter sa peine et celle de toute la famille, et implore la fécondité pour son fils et sa belle-fille. En signe du défi lancé non à Dieu mais aux Ancêtres, il présente l'animal qu'on ne tuera et mangera autour du foyer ou de la case des Ancêtres que si la prière est exaucée. Entre-temps, on immole d'autres poules que l'on prépare non dans la maison mais au foyer qui se trouve dans la cour pour que tout le monde mange même un petit morceau. En mangeant ainsi, si dans l'assistance il y a un malfaiteur qui connaît l'affaire de cette stérilité, les

Ancêtres pourront le punir. C'est du moins ce que croient et espèrent les Luba du Kasayi.

Dieu est ainsi invoqué comme un *Être-Force* qui aime, très bon et omniscient. Il est à la fois proche mais distant comme l'indique l'opposition entre les noms de force: *Diba* et *Nangila*. C'est lui le Maître de la vie alors que les Ancêtres sont ses adjuvants qui protègent cette vie transmise à la descendance. Quand le Père de la famille ou le chef du clan dit cette prière, sa vie partagée avec ses fils, de par ses paroles de prière, rejoint la Source de la vie et ceux par qui cette vie a été transmise de génération en génération. Il se sent porté vers eux et en union avec eux et avec toute la famille qui souffre de cet écueil inexplicable: la stérilité. Comme dans la prière précédente, c'est lui qui vit cette union directe mais les participants ne pourront la vivre que par participation ou symboliquement le jour où, la prière exaucée, il y aura un enfant et on rendra grâce à Dieu et aux Ancêtres.

Dans son élan vital vers l'Autre qui est Source de vie et d'amour, et connaisseur de tout secret, il se sent à la fois en union vitale avec lui et mis à distance. Son élan l'unit aussi à ses Ancêtres, les alliés les plus proches ainsi qu'au couple stérile. Le mouvement ascendant de l'homme vers l'Improbable est plus accentué que le mouvement de celui-ci vers l'homme. Même s'il n'est pas exprimé, il est supposé.

C. Mena a disamuna nawu Mvidi Mukulu¹⁷³

1. <i>E. Mvidi Mukulu Maweja Nangila (d+p)</i>	1. E.Esprit Aîné Maweja de toute bonté
2. <i>Diba katangila cishiki (d)</i>	2. Soleil qu'on ne peut regarder fixement
3. <i>Wa kutangila bamosha nsense!</i>	3. Qui (le) regarde est brûlé par ses rayons
4. <i>Mulopo Cikulu Kawonga! (p)</i>	4. Seigneur Cikulu (l'Ancien) Kawonga!
5. <i>R.Ng-wewe!</i>	5. R. C'est toi
6. <i>E. Nkambwa mwena bantu (p)</i>	6. E.Ancêtres, maître, à qui sont des hommes!
7. <i>R. Ng-wewe!</i>	7. R. C'est toi!
8. <i>E. Citundu mwena peulu! (d)</i>	8. E.Citundu fils d'en-haut!
9. <i>Ngabu wa n-cibula bilobo! (p)</i>	9. Bouclier sur lequel se brisent les héros!
10. <i>R.Ng-wewe!</i>	10. R. C'est toi!
11. <i>E. Kambi kupa (p)</i>	11. E.S'il-décide-de-donner
12. <i>Wamona ne m-munjile (p)!</i>	12. Tu dirais: il -s'en débarasse!
13. <i>R. Ng-wewe!</i>	13. R. C'est toi!
14. <i>E. Kakwimini (d)</i>	14. E.S'il-décide-de-refuser (quelque chose à quelqu'un)
15. <i>Wadila mwinshi mwa mesu mwalwa mputa! (d)</i>	15. Tu-pleures-à-en-avoir-des plaies-dessous-les yeux!
16. <i>R. Ng-wewe!</i>	16. R. C'est toi!
17. <i>E. Lupepe mushikishe misoko! (p+d)</i>	17. E.Vent-débordant -les villages (terre habitée)
18. <i>R.Ng-wewe!</i>	18. R. C'est toi!
19. <i>E. Cibangu mucu, (d)</i>	19. E.Cibangu (cet) arbre
20. <i>Amu pende pabangileye (d)</i>	20. Toujours-où-il commença (toujours le même)!
21. <i>R. Ng-wewe!</i>	21. R. C'est toi!
22. <i>E. Cibi wamona kubidi! (p)</i>	22. E.Porte-qui-voit des -deux- côtés!
23. <i>R. Ng-wewe!</i>	23. R. C'est toi!
24. <i>E.Dibwe dia lubwebwe! (p)</i>	24. E. Pierre-eu Rocher!
25. <i>R. Ng-wewe!</i>	25. R. C'est toi!
26. <i>E. Mayi adile ngowela! (p)</i>	26. E.Eau-qui-mangea-l'expert-nageur!
27. <i>R. Ng-wewe!</i>	27. R. C'est toi!

173

Dans cette prière, les noms suivis par d expriment la distance de Dieu par rapport à l'homme. Ceux suivis par p expriment sa proximité tandis que ceux qui sont suivis par d+p expriment les deux qualités à la fois. Ces notes, je les mets dans la prière Luvba et non dans sa traduction française.

28. <i>E. Nzolo wa cikuku (p)</i>	28. E. Poule-mère
29. <i>Dya cipeepele wabikila bana!</i>	29. Qui rassemble -ses-poussins-le-jour de-grand-vent!
30. <i>R. Ng-wewe!</i>	30. R. C'est toi!
31. <i>Mvidi Mukulu wa bankambwa (p+d)</i>	31. E.Esprit Aîné (Dieu) de nos Ancêtres
32. <i>Dya makenga beyimina kuudi! (p)</i>	32. Le jour-de-malheur-on-s'appuie-sur-toi (sur qui on s'appuie le jour de malheur)
33. <i>R. Ng-wewe!</i>	33. R. C'est toi!
34. <i>E.Lupepe ukena kuteya (p+d)</i>	34. E. Vent-auquel-on ne peut tendre un piège
35. <i>Ne umuteya wakwata bisaki! (d)</i>	35. Le pièges-tu-que-tu-n'attrapes-que-feuillage!
36. <i>R. Ng-wewe!</i>	36. R. C'est toi

Cette litanie des noms et des titres de Dieu est une véritable prière de louange et d'adoration adressée à Dieu uniquement. La division en deux parties que Bimwenyi introduit ne me semble pas bien distincte. Qu'il s'agisse d'évoquer ou de glorifier, tous les noms et titres que l'on trouve dans cette prière sont utilisés pêle-mêle. Deux noms de Dieu sont évoqués: Mvidi Mukulu Maweja Nangila et Mvidi Mukulu wa Bankambwa. Le premier évoque la générosité et l'amour de Dieu tandis que le second évoque Dieu comme le «Père-Créateur» qui a engendré les Ancêtres. Il est considéré comme le premier de la lignée. Outre ces deux noms, le reste est constitué de titres de force. Le moment - I est le seul représenté formellement car il ne s'agit que de noms et de titres d'invocation. Pourtant, et Bimwenyi ne le dit pas, les différents contextes existentiels et les demandes y sont subtilement présents. Autrement dit, les moments S et A se retrouvent impliqués dans le moment - I. Je le dis pour la bonne raison que chaque titre provient d'un contexte particulier et exprime à la fois

l'invocation, le contexte et la demande. En d'autres termes, en exaltant Dieu, l'Orant l'invite à intervenir en faveur des hommes qui souffrent: «Esprit Aîné de nos Ancêtres- Le jour-de-malheur-on-s'appuie-sur-toi»; on invite les hommes à lui faire confiance et à lui rendre grâce pour tous ses bienfaits.

Dieu est ici présenté comme celui qui peut tout, qui sait tout, qui protège, qui est bon et dispensateur de tout don. Cette prière peut être utilisée dans n'importe quelle circonstance. Elle n'est pas exhaustive, on peut lui ajouter d'autres noms de force que Bimwenyi lui-même a utilisés dans sa thèse:

37. *Mukwa lumono (p)*
38. *Umonamona ne butuku (p)*
39. *Ng-wewe*
40. *Musangana-mwenapu (p+d),*
41. *Cipanga Mvidi, (Mvidi le façonneur (Créateur) (p+d)*
42. *Cyakapanga byanza ne maboko, (d)*
43. *Mayi Mfuki 'a mukele, (d+p)*
44. *Kafukele Mwena bantu, (p)*
45. *Maweja Lwakafuka, Lufukele balume ne bakaji (d)*
46. *Kasheekele kakafuka nduba, kufuka ne cipungulu (d+p)*
47. *Kabayibayi kaakafuka meshi (d+p)*
48. *Meshi asambakana mikuna yonso (d+p)*
49. *Cipanda mwimanyike nzubu (p)*
50. *Mukaba mukwate bya munda (p)*
51. *Mukaba kutuka, biamunda kupweka (Les viscères) (p)*
52. *Nkayende Mudifuke (d)*
53. *Nkambwa wa bankambwa, (p+d)*
54. *Mvidi Mukulu n-dijiba dya lunteke (d)*
55. *Diakamana batuwi mpata (d)*
56. *Lubuwa kuudi mvula (d)*
57. *Nansha miloke matuku dikumi, (d)*
58. *Tatu wa kuulu, (p+d)*
59. *Kalonda kakunze kaseesa ne njila? (d)*
60. *Mvidi Mukulu kena kutangila (d)*
61. *N'umutangile binsonji biamata, (d)*

62. *Nkashama wa diende diitu, Washipa mbuji wadidila (d)*
63. *Nkashama wa mukila mule (d)*
64. *Bipata kayi lubilu (d)*
65. *Mutamine mu bipuka! (d)*
66. *Nkole wa cilonda (d)*
67. *Wa cilonda ku byanza! (d)*
68. *Kambala ka matunga nkama, (d+p)*
69. *Lupeepe mwasakaje mikuna (p+d)*
70. *Mwasakaje meetu, mwasakaje misoko! (p+d)*
71. *Lupenzu mesu mu nsona, (d+p)*
72. *Mwonso mwenza yeye mumanye! (p+d)*
73. *Kabwekese ka mesu matwe (p+d)*
74. *Kakamona ne midimaku (p+d)*
75. *Mulopo mmesu a cilundu, (d+p)*
76. *Umona adi mulu kumoni adi mu nswaya! (p+d)*
77. *Cipanda wa nshindamenu (p)*
78. *Badya nshima bamulaba! (p)*
79. *Mulopo n-cippapayi (p)*
80. *Upapa ne miki mwitu! (p)*
81. *Maweja kumulombi (p)*
82. *Utu wakupa cipapa! (p)*
83. *Lulelu katwila makanda (d)*
84. *Anu Mulopo wakwela mpemba (p)*
85. *Mvidi Mukulu n-kele ka lukodi (d+p)*
86. *Kadi katwe kakapici kutwa. (d+p)*

Et par ailleurs, Museka a dénombré 325 noms et titres de Dieu tirés de la prière Luba.¹⁷⁴

Cette prière est, selon l'expression de Bimwenyi, une

découverte progressive d'une dimension de l'homme en tant que théotrope et de celui vers qui il se découvre tourné. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'ici le muntu se dépasse, qu'il se transcende en direction de l'Improbable, non seulement pour l'évoquer, mais (dimension religieuse) pour l'invoquer sous les noms et titres les plus divers repris dans tout le champ de

¹⁷⁴

L. MUSEKA NTUMBA. *Op. cit.*, pp. 198-245.

l'expérience du réel, pour nouer «dialogue» avec celui qu'il reconnaît comme toujours-déjà-là¹⁷⁵.

Et pour moi, comme ce mouvement du théotrope ne peut s'achever que dans l'union-communion avec l'Improbable, cette prière dépasse la simple expérience religieuse pour se commuer, s'il s'agit évidemment des initiés, en expérience mystique.

Étant une parole rythmée par excellence, et plus que les deux prières précédentes, elle révèle un genre littéraire cher aux peuples Luba. Ce genre est appelé *Kasala*. Selon les renseignements recueillis par P. Mufuta et repris par Bimwenyi¹⁷⁶, le «chant *kasala*» fut créé par Dieu aussitôt après la création des hommes. Toute parole parée et rythmée comme le *kasala*, est un don, un talent, voix intérieure, symbole du Verbe. Elle est généralement appelée *ngoma* ' tambour. Je résume ici le mythe qui explique ce don de la parole .

Un homme que Dieu fit passer par les professions diverses: l'agriculture, la chasse, la coupe des noix de palme, etc. finissait toujours par être déçu. Il repartit voir Dieu pour se plaindre. Mais Dieu ne fit que fuir et se cacher derrière la maison. Finalement, ce pèlerin déçu trouva Dieu derrière la maison. Celui-ci lui exprima son indignation de le voir négliger toutes les professions qu'il lui avaient données. Mais au pèlerin de répliquer: Seigneur, tu ne m'as pas encore donné de profession. On m'a

¹⁷⁵ BIMWENYI, *Op. cit.*, p. 416.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 404-406.

volé tous mes biens, O mon Dieu! C'est alors que Dieu lui remit un tambour (ngoma), le brancha à un fil et lui mit un autre fil au coeur. Chaque fois que Dieu bougeait le premier fil, le pèlerin se levait tout de suite et écoutait par le deuxième fil tout ce que Dieu racontait. C'est ainsi qu'il revint avec ce tambour ayant reçu toute la sagesse de Dieu. Il est devenu un auditeur qui vibre à tout mouvement de Dieu. Son chant inspiré est message d'en haut. Pour Bimwenyi, la parole inspirée et rythmée du spécialiste du kasala est, dans ce récit, un support du Verbe divin à la puissance duquel elle participe.

Elle est aussi le souffle de Dieu, ce Dieu qui est Citebwa mukana (l'ineffable: celui que la bouche ne peut citer) comme le montre la prière du pèlerin:

D.

<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>«Mulopo wanyi enza bilenga Mfumwanyi</i> 2. <i>Citeebwa mukana</i> 3. <i>Muloho wa kutendakeena ke wewe</i> 4. <i>Ndi mwasa mu ntendu nkutendakeena mpindiewu»</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mon Dieu, prends pitié, mon Seigneur 2. Toi que n'ose citer la bouche 3. Toi qui es le seul digne de supplications, mon Dieu; 4. Je t'implore
---	---

Ou encore cette adresse au tambour:

E.

<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Mupunya wa Maweja Nangila</i> 2. <i>Ubuukabuuka kawuyi nsala</i> 3. <i>Nyunguluka mwetu munu</i> 4. <i>Ungambidile [...] '</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Souffle de Dieu Aimable 2. Qui t'envoies sans ailes 3. Répands-toi chez-nous (circule ou tourne ici chez-nous) 4. et dis de ma part à [...]
---	---

Chez les Luba du Kasayi, la parole et particulièrement la parole parée et rythmée, est non seulement une propriété caractéristique de l'homme qui le fait ressembler à Dieu, et participer aussi à sa force créatrice. C'est dans ce sens qu'un mythe Luba raconte que Dieu a créé toutes les autres créatures, soit par l'émission du verbe c'est le cas des choses du règne minéral et des phénomènes atmosphériques telle la pluie, règne végétal..., par appel du geste: les insectes par «lèvres en avant», les autres animaux par «l'index droit ponté en avant». Et dans chaque cas, il émettait son verbe. Mais l'homme a été créé par le souffle que Dieu s'emplit et exhala très puissamment sur la terre en disant:

Seigneur Mâle, maître de toutes les créatures, apparais. Et aussitôt, l'homme Mâle apparut. Seigneur Femme, apparais, et la femme apparut. L'homme est donc, en son esprit, en sa vie même, une part du souffle de Maweja Nangila et qu'il a, par là reçu en partage la faculté de la parole et le pouvoir du verbe, en quoi il peut, à son niveau, opérer en seigneur-de-toutes-les créatures par la mise en branle du verbe-geste-et-souffle, à la manière de Maweja Nangila, détenteur par lui-même du verbe primordial et aîné. Par ce pouvoir (démurgique) l'homme affecte fondamentalement les êtres qu'il nomme et en même temps les dévoile et les rend disponibles¹⁷⁷.

Ainsi, comme Bimwenyi le confirme dans son intervention à un colloque organisé sur la prière africaine, l'acte par lequel l'être humain a été créé, est essentiellement «acte dialogique», faisant de la spiritualité africaine, »une spiritualité de dialogue¹⁷⁸.»

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 406-409.

¹⁷⁸ O. BIMWENYI KWESHI. Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne, in *La prière africaine*,

En priant, l'homme laisse s'échapper son souffle pour rejoindre le «souffle-fondateur» du sien. Et les paroles de prières qu'il prononce l'unissent non seulement à «l'Improbable» (Dieu et ancêtres) mais aussi aux êtres qu'il nomme. Le fil branché sur le coeur est un symbole d'une communication continuelle entre l'Orant et Dieu, entre l'investi du pouvoir de la parole et Dieu qui est à l'origine de cette parole.

Les grands initiés de la science secrète qui sont les grands bénéficiaires de cette investiture du pouvoir de l'émission du Verbe, du Geste, du Souffle et de la dénomination... C'est eux qui peuvent l'utiliser contre ou pour le bien de la communauté. Leur efficacité renvoie à l'efficacité du «Souffle fondateur». C'est alors, écrit Bimwenyi que

le verbe ordonne en sorte que l'ordre donné s'accomplisse; il réalise ce que les paroles signifient. De même le geste, investi de la volonté efficace de son auteur, réalise les actes qu'il imite [...]; il attire, il conjure et répudie, il balaie les mauvaises influences, il porte la bonne ou la mauvaise chance. Musique et chants incantés renforcent les pouvoirs du Verbe et du Geste, car Maweja Nangila a créé en incantant¹⁷⁹.

Il est bien de noter que ce n'est pas l'efficacité du verbe, du geste et de la volonté qui fait de la prière africaine, une prière mystique mais c'est dans la mesure où la parole parée et rythmée exprime le désir profond et secret qui habite l'homme de rencontrer Dieu et les ancêtres qu'elle devient non seulement une prière mais aussi

actes du deuxième colloque international du 10 au 12 janvier 1994, éd. Baobab Kinshasa, 1994, pp. 99-115.

¹⁷⁹

O. BIMWENYI-KWESHI. «Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne, in *La prière africaine*. Actes du deuxième colloque international du 10 au 12 janvier 1994, éd. Baobab Kinshasa, 1994, pp. 99-115.

une prière mystique comme Zahan le déclare à propos du «Yo» chez les Bambara: «Le AYo» est un terme mystique qui désigne ce que l'on pourrait dénommer l'appel de l'âme, désir profond et secret de Dieu que l'homme porte en lui¹⁸⁰.»

Le *Kasala* en général, n'est pas réservé à Dieu; lors d'un deuil, d'un mariage, d'une réussite, d'un retour à la maison après une longue absence, à l'intronisation d'un chef, avant et après la guerre, à la naissance d'un enfant ... etc. Les Baluba chantent le *Kasala* qui est à la fois évocation de tout le lignage et tous les noms des forces et appel à l'union mystique entre les membres vivants et morts du clan, de la tribu et même de tout un peuple. La force perlocutionnaire provoque des chocs chez les auditeurs et c'est un moment de grande émotion, d'invitation à la bravoure et à la connaissance de ses origines et de son sang. Une connaissance qui touche certes la mémoire mais qui est avant tout l'union de coeur et d'esprit avec tous les membres vivants ou morts.

Les maîtres du *Kasala* sont initiés à cet effet, cependant, dans les familles restreintes, dans les clans, une mère peut chanter le *Kasala* pour son fils... Mais il n'aura pas le même impact que si c'était un maître en la matière.

Si pour les humains vivants ou morts, le *Kasala* a une telle puissance, qu'en sera-t-il si c'est Dieu qui est invoqué comme dans la prière ci-dessus! La prière «C» met en branle le désir mystique de rencontrer Dieu et les deux souffles se rencontrent

¹⁸⁰ D. ZAHAN. *Sociétés d'initiation chez les Bambara, le N'damo et le Koré*, Paris, éd. Payot, 1970, cité in *ibid.* p. 409.

quelque part et leur force réciproque emplit les auditeurs. Les noms métaphores donnés à Dieu sont certes empruntés à l'expérience humaine mais ils font passer de celle-ci à l'expérience de l'Improbable ou de Dieu. C'est toute une révélation négro-africaine de Dieu qui s'étale et explose à travers des métaphores-symboles en même temps qu'elle dévoile les joies, les peines, les angoisses, les espoirs et les demandes de la communauté que l'homme négro-africain porte dans son élan vers Dieu. On dirait qu'il s'immole en quelque sorte par sa voix qui n'est plus la sienne pour le bien et parfois pour le mal de la communauté. On n'y demande rien explicitement à Dieu mais la chaîne vitale est branchée sur la source. La demande et la réponse se trouvent imbriquées dans tous ces *Mena a bukole*.

Dieu se dévoile comme Antériorité, le *Mudyanjile*, l'artiste génial, le Père-Créateur et la Source de tout, une Présence sustentatrice. Et l'homme se dévoile comme «le tard-venu tourné-vers-l'Antérieur, le chef-d'oeuvre tendu vers l'Artiste incomparable, le fils-créé tourné vers son Père créateur et enfin, l'édifice fragile sustenté par son Pilier inébranlable. Quand l'initié du *kasala* évoque ainsi Dieu, il se sent proche de lui. Il ressent sa «proximité créatrice et sustentatrice» en même temps qu'il fait l'expérience de ce Dieu proche mais combien distant. C'est au fond cette expérience de «distance» qui sépare l'homme de Dieu qui permet de ne pas confondre Dieu avec ses créatures.

Elle contrarie «la tentative de réduction de l'un à l'autre tout en les laissant tournés l'un vers l'autre¹⁸¹» jusqu'à une union qui ne soit ni totale ni fusion. Cette assertion se rapproche, comme je l'ai déjà dit, de celle de Maître Eckhart pour qui, à ce niveau, il n'y a, entre la créature et le Créateur, aucune distinction de mouvement mais seulement une distinction d'être.

Par rapport à cette distance, Dieu se révèle comme Origine-sans-origine (*N-kayende Mudifuke*), il est le ruisseau de feuille (abondance, fécondité, caractère inépuisable, richesse intérieure infinie, puissance de vie invincible) fraîcheur d'une vie (eau, feuilles fraîches) victorieuse, qui sourd d'une source intarissable, inépuisable comme d'un étang marécageux qui maîtrise les pêcheuses et les désarme.

L'effort à découvrir ce Dieu proche et distant fait découvrir aux mortels un univers qui est

un signifiant géant de la présence de son auteur, comme champ ouvert à son activité infatigable et tout entier couvert de son souffle fécondant et vivifiant. Présent partout et au courant de tout, Dieu devient pour les pèlerins un allié sur les chemins incertains du monde, le héros qu'ils peuvent appeler au secours, le magnifique qui donne sans compter, l'ennemi résolu du mal, sans cesser de demeurer compréhensif et miséricordieux pour les délinquants dont il veut le rétablissement et la santé¹⁸².

La mystique de l'Orant telle qu'elle se dévoile dans la prière Luba, est une double-révélation, et par conséquent une connaissance toujours incomplète de l'Autre

¹⁸¹ O. BIMWENYI. *Op. cit.*, p. 433.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 449-450.

qui se fait désirer à cause de son «être-distant» et se fait aimer en raison de son «être-proche»; et une connaissance de l'homme comme «être-tourné vers l'Autre et toujours en quête d'une vie de plus en plus forte et de l'Autre comme allié puissant dans la lutte contre la maladie, le mal et la mort».

Dans cette mystique, la force de la parole est déterminante de l'élan qui met en union l'orant et l'Improbable. Le double-mouvement (ascendant-descendant) est exprimé mais c'est la dimension ascendante qui l'emporte à cause de l'expérience humaine qui est à la base du surgissement de la prière.

Il est à noter aussi que l'Orant mystique ne court pas les rues. On le trouve parmi les grands initiés de la science secrète. Ceux-là mêmes qui sont capables de lire au-delà du visible et dont la parole est devenue à coup sûr, une épée à double tranchant. Le Dieu de l'Orant mystique éblouit par sa lumière comme le soleil.

Il est un abîme sans fond et le sommet de montagne que seuls les forts peuvent monter. Il est à la fois Père et Mère dont la générosité est légendaire pour ses fils. L'orant mystique emporte dans sa prière le cosmos, la communauté avec ses peines et ses joies. Sa prière est écologique et holistique, elle rejoint ce que Godé Iwele a dit de la mystique chrétienne africaine au colloque:

La voie écologique de la mystique chrétienne africaine consistera à embrasser dans un élan holistique le cosmos et l'ensemble du créé, pour y voir la maison de Dieu, c'est-à-dire des objets et des êtres pouvant élever l'âme mystique à l'union à Dieu¹⁸³.

¹⁸³ G. IWELE. *Art.cit.*, in *La mystique africaine*, p. 193.

Conclusion de la Partie III

Le terme mystique est né dans le contexte de l'Occident chrétien. Il ne se retrouve même pas dans la Bible. L'on comprend alors qu'il soit tout autant absent de la Religion Africaine Traditionnelle. Les langues africaines, au moins celles que je connais le mieux, n'ont pas l'équivalent de ce mot. En Tshiluba, il y en a qui pensent que c'est le *Bwadi*. Or, ce terme renvoie à l'initiation et non à la mystique. Il y en a d'autres qui parlent de *Dyalu*, mais celui-ci indique une profonde transformation, tout comme il y en a qui parlent des *Bilumbu* alors que ce mot désigne tout simplement les devins sans référence à leur expérience mystique. Mais l'absence du terme ou de son équivalent n'est nullement synonyme de l'absence d'expériences mystiques. Dans le cas qui concerne la Religion Africaine Traditionnelle, l'analyse ci-dessus a confirmé l'existence de ce que l'on appelle en Occident «Mystique». Elle se dévoile en Afrique Noire différente de celle de l'Occident. Elle est même multi-directionnelle en Afrique dans ce sens que l'on peut distinguer différents types de mystique selon les différentes catégories d'interlocuteurs en présence «car chaque métier, chaque état, chaque situation a son esprit ou ancêtre tutélaire propre, ayant ses attributs spécifiques et ses domaines d'intervention bien limités¹⁸⁴.» Mais parmi ces types, je n'en ai retenu comme principaux que trois: la mystique des Médiums, la mystique initiatique et la mystique de l'Orant.

¹⁸⁴

MAYELE cité par FAÏK NZUJI MADIYA in «Paroles et geste dans les Médiations Africaines du Sacré» in *Médiations du Sacré en Afrique*. Actes du III^e Colloque international du Centre d'études des Religions Africaines, Kinshasa, 16-22 février 1986, p. 86.

En les analysant, j'ai vu s'estomper les tergiversations du colloque touchant l'existence et l'horizon ultime de la mystique africaine traditionnelle. À moins que l'on ne veuille trouver partout la même chose que dans le christianisme, les cas étudiés ici relèvent de l'expérience mystique:

Les Médiums, en occurrence les *Bena Mikendi*, vivent une union mystique qui se veut d'abord et avant tout, une mystique des esprits dont l'union avec l'adepte, est une inhabitation devant laquelle, la personnalité de l'adepte s'efface pour céder place à celle de l'esprit. Cette union est tellement forte qu'elle est décrite comme une union entre l'époux et l'épouse, entre fils ou fille avec la mère ou avec le père, entre l'amant et l'amante, entre la monture et son maître. N'a-t-elle pas été retenue pendant longtemps comme l'unique forme de mysticisme africain à étudier car l'on manque de biographies des mystiques africains? La mystique initiatique est une union plus morale qu'ontologique qui vise une identification et une transformation de l'individu. Elle rappelle l'investiture des chefs Kongo présentée au colloque par l'abbé Ludiongo ou même encore son adaptation chrétienne chez les *Bilenge ya Mwindi*. En dépit de son caractère muet sur l'union mystique même, elle ne réserve pas moins aux initiés l'occasion de vivre l'union avec le sacré. Apparemment, elle est une montée ascétique vers la sublimation. Mais celle-ci, qu'est-ce qu'elle peut bien être sinon l'union avec les plus forts, les plus fidèles qui règnent dans le monde sacré?

L'Orant, dont le désir inassouvi de l'Autre et des autres, témoigne du dépassement du problème de l'horizon ultime, car ici, tous les alliés puissants de la

vie sont appelés à s'unir à l'homme menacé et qui lance ses cris de détresse vers eux. Il n'y a pas d'intercesseurs, chaque allié, qu'il soit ancêtre, esprit protecteur ou l'Être Suprême, est convié à la rencontre.

La mystique africaine traditionnelle s'origine dans le besoin d'altérité accentué par des situations existentielles qui font que l'Africain lance un cri vers les alliés les plus forts, ceux qui ont la vie la plus forte et la connaissance la plus avisée. Ce cri peut être la prière, et c'est le cas de l'Orant, un chant d'invocation, et c'est le cas des médiums, ou même une expérience ascétique qui conduit vers l'identification avec les plus forts, et c'est le cas de la mystique initiatique. Elle est toute orientée vers la solution des problèmes qui pèsent sur la communauté. Comme la spiritualité africaine en général, elle se veut une mystique de libération et de la victoire sur le mal et la mort. Et c'est cette victoire qui est chantée par les nouveaux Mkpangos sortis fraîchement du tunnel de la mort. Cette orientation utilitaire se remarque par les bénéfices que la communauté tire de toutes ces expériences. Mais du côté de ceux-là mêmes qui font l'expérience mystique: les Orants, les Médiums et les Mkpangos, c'est d'abord l'union avec un tel ou tel allié qui prévaut sur le reste. Les épreuves qui les attendent montrent à suffisance qu'ils sont comblés d'être inhabités, d'être en union avec et d'être entendus au profit des autres.

La mystique africaine traditionnelle se caractérise par le mouvement ascendant et le mouvement descendant à travers lesquels la dialectique «cri-réponse» transparait tantôt en privilégiant la montée de l'homme vers l'Improbable (cf. prières

et les chants vus du côté de la chanteuse); tantôt en se focalisant sur la descente de l'Improbable vers l'homme (cf. la mystique des médiums approchée à partir de la novice).

Mais en quoi, cette mystique, peut-elle aider les Africains à comprendre la mystique sanjuanniste ou à en être rapprochés? Qu'y-a-t-il vraiment de différent entre les deux mystiques? Qu'apporte-t-elle comme lumière à la mystique sanjuanniste? Et comment la compréhension de celle-ci pourra-t-elle aider les Africains à comprendre celle-là? Autant de questions qui ne pourront avoir de réponse qu'après l'approche de la mystique de Saint Jean de la Croix elle-même. Et c'est l'objet de la partie suivante.

PARTIE IV:
LA MYSTIQUE SANJUANISTE
À TRAVERS SES POÈMES MAJEURS

INTRODUCTION

La relecture du colloque a constitué l'objet de la partie I de ce travail. Elle m'a permis de pénétrer l'esprit du colloque et d'apprécier ses propositions et ses idées sur la mystique africaine et la mystique de Jean de la Croix¹⁸⁵. Mes insatisfactions relatives à la méthodologie, à certaines affirmations et à la vacuité de la notion de mystique africaine en particulier et de la mystique en général, m'ont amené à décrire la mystique, et ce fut l'objet de la partie II. Je devais le faire en tenant compte des éléments esquissés au colloque, des données de la spiritualité chrétienne et biblique. Cette consultation m'a dévoilé la base anthropologique de toute mystique, en l'occurrence l'altérité. Étant concerné par deux types de mystique bien déterminés notamment la mystique africaine et celle de Jean de la Croix, je me devais de vérifier cette altérité dans l'une et l'autre de ces mystiques tout en approfondissant la notion de mystique, aussi bien chez les négro-africains que chez le Docteur Mystique. Si la troisième partie a essayé de saisir la mystique africaine à partir de son terroir selon les propositions du colloque, cette quatrième partie se consacre à l'approche de la mystique sanjuaniste.

Je me propose de me limiter à la phénoménologie de cette mystique telle qu'elle ressort de trois poèmes majeurs. Il s'agit de *En una Noche Oscura* et ses deux

¹⁸⁵

Pour les œuvres de Jean de la Croix, j'utiliserai les abréviations suivantes:

MC * Montée du Carmel ou *Subida*

NO * Nuit Obscure ou *En una noche oscura*

CSA * Cantique Spirituel A ou *Adonde te Escondiste* ou encore *Cantico*

CSB * Cantique Spirituel B

VFA * Vive Flamme d'Amour ou *Oh! Llama de Amor Viva*.

traités (Subida et Nuit obscure) ou commentaires; *Adonde te escondiste* et *Oh! Llana de amor viva*. Mais pourquoi me limiter aux poèmes majeurs alors qu'une lecture fragmentaire du Saint de Fontiveros est susceptible d'empêcher d'avoir une idée claire de sa mystique et de trahir l'unité de toutes ses œuvres comme le suggère le Père Mveng: «Il faut donc, note-t-il, éviter une lecture fragmentaire de saint Jean de la Croix. Ni sa vie, ni son œuvre, ni leur signification profonde ne sont fragmentaires¹⁸⁶.»

Ma première raison est la logique de ce travail qui se veut surtout une relecture du colloque de Kinshasa. Or, dans sa deuxième partie intitulée: «Saint Jean de la Croix, présentation et confrontation», seuls les poèmes majeurs ont fait objet d'une analyse. Gutierrez Miguel y présente une bonne analyse structurale et théologique du Cantique spirituel alors que Dirven Édouard s'étend sur l'Actualité de la «Vive Flamme d'Amour». Entre-temps, Poirot D. un des analystes du Saint de ces derniers temps, est parti des deux strophes du «Cantique Spirituel» pour montrer la cohérence qu'il y a entre les étapes de la vie spirituelle et celles du baptême. Et les

¹⁸⁶

E. MVENG. «La voie initiatique de Saint Jean de la Croix» in *La mystique africaine*, p. 322.
 J'utiliserai la traduction du CSA présentée par Grégoire de Saint Joseph, in *Saint Jean de la Croix, Oeuvres spirituelles*, Paris, éd. du Seuil, 1947, pp. 677-668.
 Près de la strophe X, la version B ajoute une autre strophe qui n'est pas dans la version A et qui élève le nombre des strophes à 40:
 «Montrez-moi votre présence,
 Que votre vue et votre beauté me donnent la mort.
 Considérez que la souffrance
 De l'amour ne peut guérir
 Que par la présence et la vue de l'objet aimé.
 JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres spirituelles*, p. 679, note 1.

citations de la Nuit obscure et de la Montée du Carmel ne sont pas moins nombreuses dans les actes du colloque.

La deuxième raison et la plus importante est le fait que ces poèmes soient les seuls à avoir été commentés par Jean de la Croix. C'est ce qui offre une clé d'interprétation sûre.

La troisième raison consiste à l'affirmation de plusieurs commentateurs qui considèrent ces poèmes comme donnant le parcours mystique complet. Comme il s'agit des poèmes spirituels, je devrai avoir présents à l'esprit les principes que suggèrent les clés de lecture comme l'interanimation des phrases, le symbole, le principe des contraires et l'auto-implication de l'auteur.

Cette partie comportera donc quatre chapitres. Le premier dira un mot sur la vie de Jean de la Croix et ses trois poèmes majeurs. Le deuxième soumettra à l'analyse le Cantique spirituel, le troisième en fera autant pour «La Vive Flamme d'Amour» et le quatrième s'occupera de *En una Noche Oscura*, sachant que ce dernier poème a deux commentaires: la *subida* et la Nuit obscure. Selon la classification habituelle, il aurait fallu commencer par le poème de la Nuit obscure et son premier commentaire ou la Montée du Mont Carmel, et puis le commentaire qui porte le même titre, pour finalement approcher le Cantique spirituel et la Vive Flamme d'Amour.

Mais je préfère le premier ordre car je trouve qu'il faut d'abord maîtriser le but qui est l'union d'amour avec Dieu. Or à travers le Cantique spirituel, l'âme a atteint

ce but. Et puis, voir jusqu'où peut aller cette union. D'aucuns savent que la Vive Flamme d'Amour chante le plus haut degré de cette union ici-bas. Et enfin, la connaissance des moyens utilisés, c'est ce qui constitue l'objet de la «Nuit obscure». Par ailleurs, Stinissen conseille cet ordre à qui veut tirer profit de la lecture de ces poèmes.¹⁸⁷

Les éléments obtenus, à travers cette quatrième partie, rendront alors la mise en présence des deux mystiques possible. Mais celle-ci ne pourra être abordée qu'à la cinquième partie.

¹⁸⁷

Cet ordre m'est suggéré par le conseil que Stinissen donne aux lecteurs de commencer par se faire une idée du but avant de prendre les moyens. Or, le but est chanté et célébré surtout dans le CS et la VFA alors que dans les deux commentaires de «La Nuit obscure», (N.O et MC), ce sont les moyens à prendre qui sont beaucoup plus en vue. Cf. G. STINISSEN. *Découvre-moi ta présence*, Paris, éd. du Cerf, 1992, pp. 74-83.

CHAPITRE I

JEAN DE LA CROIX ET LES TROIS POÈMES MAJEURS

A. Éléments biographiques

Le colloque international de Kinshasa a été organisé à l'occasion du IV^e centenaire de la mort de saint Jean de la Croix. Mais aucun des 21 exposés n'a été consacré ni à sa vie ni à ses œuvres. C'est dans l'exposé du Père Mveng que l'on retrouve des éléments biographiques et bibliographiques parsemés ici et là. Faudrait-il ici présenter la vie de Jean de la Croix alors que ses biographies ne peuvent plus être comptées? Bernard Sese, Pierre Lauzeral, les éditions Médiaspaul, Richard P. Hardy, René Champagne¹⁸⁸, pour ne citer que ceux-là parmi les plus récents, complètent la liste des biographies du Saint de Fontiveros.

Je crois qu'il faille présenter ici la vie de Jean de la Croix en vue d'en extraire éventuellement les éléments qui pourront permettre de comprendre ses écrits et saisir son message.

Je le ferai en trois temps eu égard aux principaux cadres qui ont marqué la vie du Saint: le cadre familial, le cadre universitaire de Salamanque et la vie monastique.

1. De l'enfance à l'entrée au Carmel

Le 27 décembre 1542 naquit à Fontiveros, Juan de Yepes y Alvarez. Son père Gonzalo de Yepes et sa mère Catalina Alvarez, avaient deux autres fils plus âgés: Francisco et Luis. Son enfance fut marquée par trois éléments: la mort de son père

¹⁸⁸ B. SESE. *Petite vie de Jean de la Croix*, Paris, éd. DDB, 1990, 158 p.; P. LAUZERAL. *Quand l'amour tisse un destin la vie de Saint Jean de la Croix*, Paris, Médiaspaul, 1984, 366 p.; JÉSUS (Crisogono de) *Jean de la Croix, sa vie*, trad. de Pierre Sérout, Paris, éd. du Cerf, 1982; P.R. HARDY. *Saint Jean de la Croix, la part du pauvre*, Paris, éd. St Paul, 1994, 153 p.; *Saint Jean de la Croix, sa vie, son message, son milieu. Dieu parle dans la nuit*, (Collectif), Paris, Mediaspaul, 1991.

alors qu'il n'avait que deux ans; celle de son frère Luis mort de malnutrition et par la pauvreté matérielle qui obligea toute la famille à trimer pour survivre.

La mort précoce de son père pourrait expliquer l'absence dans ses écrits, des images liées au complexe œdipien. Son père en effet était un tisserand appartenant à la noblesse. Mais pour avoir épousé Catalina, une pauvre orpheline, il fut déshérité, rejeté et méprisé par les siens.¹⁸⁹ D'où «la pauvreté, le dénuement et la mort» qui marquèrent l'enfance de Juan, voire même toute sa destinée. Catalina et ses deux enfants furent même contraints d'aller mendier de l'amour chez les membres de la famille de son défunt mari, ceux-là même qui l'avaient rejetée. Ils essuyèrent plusieurs refus qui ne furent pas sans incidence dans la psychologie de l'enfant Juan de Yepes qui écrira plus tard, comme le note Sese Bernard:

L'homme ne se doit réjouir ni d'avoir des richesses ni que son frère en ait, si elles ne les aident à servir Dieu. Car s'il est permis de s'en réjouir pour quelque chose- comme on doit se réjouir des richesses- c'est quand elles sont dépensées et employées au service de Dieu, vu qu'autrement on n'en peut tirer profit. Il faut en dire autant des titres, offices, etc.: c'est vanité de s'en réjouir si l'on voit qu'on n'y sert pas Dieu davantage et qu'on ne chemine pas plus sûrement à la vie éternelle¹⁹⁰.

Juan de Yepes a appris à lire et a suivi ses leçons de catéchisme à Fontiveros. Il a dû fréquenter la grande église à trois nefs où se trouvait un Christ en bois, singulièrement expressif, le visage au profil nettement sémite, le corps lacéré de

¹⁸⁹ B. SESE. *Op. cit.*, p. 16.

¹⁹⁰ JEAN DE LA CROIX, MC cité in *Ibid.*, pp. 23-24.

cicatrices. D'aucuns se demandent si «cette image du Christ a impressionné son imagination d'enfant et influencé sa propre représentation du Christ» (Sese p. 18).

La famille a dû quitter Fontiveros pour Arévalo où elle resta trois ans et puis alla s'installer à Medina del Campo en 1551 pour chercher comment survivre.

Medina del Campo était une ville-carrefour. On y organisait des foires et les commerçants venaient de toute l'Europe avec des produits qui venaient même des Indes. L'expression «les étrangères» que Juan utilisera dans ses écrits semble refléter cette réalité.

C'est dans cette ville qu'il fut mis dans une école pour les enfants pauvres appelée *Colegios de la Doctrina*. Il y étudia gratuitement mais rendait quelques services à la paroisse comme acolyte. Comme ses copains de classe, il devait apprendre un métier. C'est ainsi que Juan eut à essayer les métiers de charpentier, de tailleur, de sculpteur sur bois et de peintre. En dépit de la conscience qu'il avait de s'appliquer, «il ne se fixa auprès d'aucun d'eux bien qu'il fut ami du travail¹⁹¹.» Ces échecs d'apprentissage accusent certes une certaine instabilité mais il serait hâtif d'attribuer cette instabilité à «une tension non encore dépassée entre le monde matériel et Dieu». Ces apprentissages ont eu tout de même de l'impact sur sa vie et même sur ses écrits. Ceci montre qu'il ne négligeait rien. Quand on regarde son étonnant dessin du Christ crucifié projeté en bas tandis que la croix se redresse vers le ciel, on a la conviction qu'il avait bien appris les techniques bien longtemps

¹⁹¹

G. MOREL. *Le sens de l'existence selon Jean de la Croix I. Problématique*, Paris, éd. Aubier, 1960, p. 58.

auparavant. Les diverses constructions des couvents qu'il a dû entreprendre viennent confirmer cette conclusion.

On ne peut passer sous silence tous ces paysages drainés par des ruisseaux, faits de montagnes et de vallées. Ce sont eux qui ont incrusté en lui l'amour de la nature à laquelle il emprunte maints symboles qui auréolent ses œuvres.

À seize ans, il est employé à l'hôpital comme aide-soignant ou commissionnaire. Cet hôpital de la *Concepcion* ou *hospital de las bubas* était destiné aux pauvres atteints des maladies pustuleuses¹⁹² et contagieuses. Ici il a côtoyé la souffrance et la misère humaine, il a vu des plaies ouvertes, il a entendu des gens crier de douleur, il en a vu rendre l'âme... Quand il parlera du «cautère délectable» ou de la «caressante blessure», je pense comme Sese Bernard qu'il évoque là «les souvenirs sublimés de ce qu'il connut à l'hôpital».

Comme il s'était fait remarquer par son intelligence, sa piété et son dévouement, Juan aura des heures libres pour apprendre durant quatre ans, de 1559 à 1563 au Collège des Jésuites. Et son précepteur fut même l'éminent humaniste Juan Bonifacio. Il a été fortement marqué par la formation rigoureuse des Jésuites: les humanités classiques et la culture de la Renaissance. Il aurait même connu les exercices spirituels de saint Ignace même si sa doctrine de dépouillement paraît à l'opposé. Il retient de la doctrine ignatienne le christocentrisme et la reconnaissance sans réserve de l'autorité de l'Église. À travers l'expérience de la pauvreté et de

¹⁹²

B. SESE. *Op. cit.*, p. 22.

l'austérité de la vie qui marquèrent aussi bien son enfance que sa jeunesse, Juan montra que son cœur n'était ni dans les arts, ni dans le travail intellectuel, ni même dans le service des autres en tant que tels: «il n'a jamais renié ces diverses activités, mais pour lui elles n'avaient de sens qu'en provenance et en manifestation de l'essentielle vie, la vie de l'Amour¹⁹³.»

2. De l'entrée au Carmel à la fin des études à Salamanque

C'est en 1563 qu'il trouva sa voie pour vivre de cette essentielle vie. Il a vingt-et-un ans, il entre chez les Carmes au Couvent de Santa Anna. Il y est allé discrètement, car son oncle don Alonso Alvarez de Toledo lui avait proposé de devenir prêtre pour devenir plus tard aumônier de l'hôpital pour mieux gagner sa vie comme le pressent Jean Baruzi:

Il est probable que la prêtrise lui est ici conseillée moins à cause de l'attitude intérieure qu'elle implique qu'en raison de la sécurité qu'elle assure. Mais, continue l'auteur, Juan de Yepes n'est pas de ceux qui acceptent une fonction que n'appellerait pas un vœu intime. Il y a en lui une âme héroïque¹⁹⁴.

On dirait même que sa démarche pour entrer au Carmel ressemble à celle décrite dans

En una Noche Oscura Bernard Sese dit à ce sujet:

L'analogie est grande entre les deux démarches. Ne dirait-on

¹⁹³ G. MOREL. *Op. cit.*, p. 61.

¹⁹⁴ J. BARUZI. *Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e éd., Paris, éd. Félix Alcan, 1931, p. 77.

pas que dans ces strophes où le personnage apparaît possédé par son désir le plus secret, Juan, toujours si discret sur lui-même a transposé sa propre image et figuré en quelques mots brûlants sa propre vocation¹⁹⁵?

Il est donc admis au Carmel chez les carmes mitigés. Il porte son habit et fait profession. Il s'appelle désormais *Fray Juan de Santo Matia*. Son entrée n'était pas une fuite de la misère, sinon il aurait opté pour devenir prêtre diocésain pour être aumônier de l'hôpital. En outre, il avait déjà médité sur la règle primitive de l'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont Carmel qui insistait sur la solitude, la prière continuelle en cellule, la pauvreté, le jeûne, l'abstinence, le bouclier de la «foi qui vous permettra d'éteindre tous les traits enflammés du Mauvais», le travail assidu. Cette méditation doit être à la source de sa doctrine. Mais en entrant au Carmel, «ce qu'il recherche, il ne le connaît pas encore, et de lourdes nuits seront nécessaires avant qu'il le découvre, mais il a déjà entendu au fond de lui, encore lointaine, et par intermittences, la fontaine qui sourd et coule, malgré la nuit¹⁹⁶.»

C'est en 1564 qu'il fait sa première profession et la vocation de «l'Absolu monastique» se précise chez le jeu carme. Il demandera même la permission de vivre conformément à la Règle primitive plus rigoureuse que celle en vigueur.

Mais il est entré au Carmel à l'époque où cette Règle primitive est révisée grâce à la bulle du pape Eugène IV. Cette bulle dite de mitigation donnée en 1432 a

¹⁹⁵ B. SESE. *Op. cit.*, p. 28.

¹⁹⁶ G. MOREL, *Op. cit.*, p. 62.

donné son nom à la Règle mitigée et aux carmes mitigés. Il y aura beaucoup de désordre et c'est dans ce contexte qu'arrive Jean de la Croix qui, déçu de ce désordre, aurait voulu entrer chez les chartreux n'eût été sa rencontre avec Thérèse d'Avila. C'est à Salamanque qu'il fit la philosophie et la théologie de 1564-1568.

Salamanque, de par son Université était considérée comme l'Athènes espagnole. Et c'est ici que *Fray Juan de Santo Matia* s'inscrit pour parachever sa formation sacerdotale. Il est ici à la croisée de plusieurs tendances et influences de tous bords. Quelques-unes ont eu de l'effet sur lui. J'en souligne l'une ou l'autre.

L'enseignement et la recherche se faisaient ici en latin. Mais la querelle qui opposait les latinisants et les tenants de l'usage de la langue castillane était à son paroxysme quand *Juan de Santo Matia* est arrivé. Lui-même prit parti en faveur du deuxième groupe qui gagna la querelle. Le fait qu'il ait écrit ses œuvres en espagnol tient à cette querelle.

Nul doute, la poésie constitue la fine fleur de ses œuvres. Sa rencontre avec les poètes italianisants comme Boscan et Garcillaso n'y est pas pour peu de choses. Certains biographes, par souci de prémunir la poésie sanjuaniste de toute souillure mondaine, ont essayé de nier un pareil rapprochement, oubliant que pour Juan

l'expérience mystique n'est pas d'abord une expérience sacrale, elle est une expérience du Réel en et pour soi [...]. Elle consiste à reconnaître le Réel partout où il est, c'est-à-dire partout où il y a quelque chose, non point parce que toutes les choses sont mystérieuses immédiatement et sous tous les aspects, mais parce que l'Absolu ne fait pas nombre avec le monde, qu'il n'est pas situé à part, dans quelque lieu privilégié

non-profane [...] elle est la transfiguration des choses-ci, du banal et du quotidien, du profane et du sacré¹⁹⁷.

La Bible constitue une source d'un plus grand poids. Les références scripturaires pullulent dans ses écrits. Sa rencontre avec *Fray Luis de León*, cet écrivain spirituel à la fois bibliste, poète et humaniste de renom, lui a donné un plus grand goût, aussi bien pour la poésie que pour la Bible.

Il ne faut pas oublier qu'à cette époque, les exégètes et les théologiens scolastiques se livraient des querelles sans merci. Les efforts pour réhabiliter la scolastique décadente ont fait resurgir le goût pour la philosophie de Platon et d'Aristote; le thomisme et la théologie affective de saint Augustin ne furent pas en lesse. Et l'influence de tous ces courants n'est nullement absente dans les écrits de *Juan de Santo Matia*.

Dans le domaine mystique, je signalerai la fausse mystique qui sévissait à cette période. L'éveil religieux contrastant avec la décadence de Philippe II, vit parcourir villes et villages, les *Alumbrados* et les *Dejados*, deux courants ésotériques et mystiques qui donnaient du fil à retordre à l'Église hiérarchique¹⁹⁸ dont l'Inquisition était devenue un sceptre omniprésent et suspectant tout ce qui était de tendance mystique. On comprend alors que le saint de Fontiveros n'a pas fait mention à ses lectures d'allure mystique alors que selon certains de ses biographes, il aurait lu les

¹⁹⁷ *Ibid.*, 65-66.

¹⁹⁸ B. SESE. *Op. cit.*, p. 39.

mystiques rhénans comme Tauler, Ruysbroeck; les *Moralia* de saint Grégoire le Grand et les œuvres du pseudo-Denys.

Au milieu de toutes ces influences, Juan est resté égal à lui-même; libre d'esprit, capable d'intégration et de dépassement et privilégiant dans sa doctrine la contemplation. Sa véritable vie mystique ne commencera que plus tard à mesure que déferleront Avers lui les grandes eaux de la souffrance, jusqu'à presque le submerger¹⁹⁹.»

Selon Sese Bernard, c'est durant cette période des études à Salamanque que Juan aurait pensé changer de voie pour devenir chartreux pour vivre «une vie plus stricte et plus austère».

3. De l'ordination sacerdotale à la mort

Mais ordonné prêtre en 1567 à 25 ans, il rencontra Thérèse d'Avila lors de sa première messe à Medina del Campo, en août de la même année. Et Thérèse, qui était à la recherche de quelqu'un qui l'aiderait à étendre la réforme du Carmel aux communautés masculines, s'éprit d'admiration pour Juan del Cruz, et le rencontra au mois d'octobre suivant pour parler de la réforme. Un passage du Livre des fondations témoigne de cette rencontre et de l'enthousiasme de Thérèse:

Il se nommait frère Jean de la croix [...] Je louai Notre Seigneur et ce qu'il me dit me causa une grande joie, car lui aussi voulait entrer chez les chartreux. Je lui fis part de mes

¹⁹⁹

G. MOREL. *Op. cit.*, p. 77.

projets et j'insistai beaucoup pour qu'il attendît que le Seigneur nous donnât un monastère et comme il serait bon, s'il voulait se parfaire, que ce fût dans l'Ordre même, et combien il y servirait mieux le Seigneur. Il y consentit et me donna sa parole à condition que cela ne tarde pas trop longtemps²⁰⁰.

C'est en septembre 1568 qu'après sa dernière année de théologie, Juan gagna Duruelo pour construire le premier couvent des carmes déchaux. Le paysage à Duruelo s'appropriait bien à ses goûts spirituels. L'inauguration eut lieu le 28 novembre 1568, et la règle primitive remplaça celle dite «mitigée». Juan jure d'observer cette règle jusqu'à la mort et c'est à cette occasion qu'il changea de nom: il s'appellera désormais Juan de la Cruz. Il sera le premier Maître des novices de cette communauté. Il en fondera d'autres avec un dévouement et un zèle remarquables.

Mais la réforme voulue par Thérèse d'Avila occasionna bien des souffrances pour Juan de la Cruz. Le chapitre général du mois d'août 1576 fut favorable aux mitigés. Thérèse fut contrainte de quitter Avila laissant ainsi Juan tout seul au monastère de l'Incarnation pour continuer la réforme.

Et il la continua jusqu'à la date fatidique où les carmes mitigés, en compagnie des soldats, l'arrêtèrent de nuit pour le mettre au cachot du monastère de l'Observance à Tolède.

Ce fut le 2 décembre 1577. Le lendemain, profitant de la disparition de son gardien, il s'évada de sa cellule pour aller déchirer certains documents relatifs à la réforme. Il sera vite rattrapé et remis au cachot après avoir fini sa besogne. Transféré

²⁰⁰

THERESE D'AVILA. *Les fondations*, chap. III citée par B. SESE, *op. cit.*, p. 42.

de nuit et les yeux bandés à Tolède, il comparut devant le Visiteur général Jérôme Tostado qui essaya de le convaincre en lui promettant des hautes charges et même de l'or; mais Jean ne céda pas, convaincu que «Celui qui cherche le Christ nu [...] n'a pas besoin de bijoux d'or». Condamné à neuf mois de prison, on le mit dans une cellule très petite, très peu éclairée, étouffante et puante. Le thème de la nuit provient de tout cela et non seulement de l'expérience spirituelle. Il fut délaissé, moqué de ses frères, privé du nécessaire et abandonné sur le fumier comme Job. On ne lui permettait pas de changer ou de laver sa tunique intérieure qui finit par pourrir à moitié sur le corps. Méprisé par ses supérieurs, il reçut les flagellations au réfectoire. On lui donnait une nourriture de misère faite de pain et d'une ou deux sardines. La souffrance était tellement forte qu'il crut qu'on voulait le faire mourir, il en était vraiment obsédé. Il fit même l'expérience de l'absence de Dieu. Mais, note Morel,

dans cet étroit cachot de Tolède, en dépit des impressions contraires, il n'y fut pas étouffé; en dépit de sa foi nue, ou plutôt à cause d'elle, il ne fut pas écrasé sous la meule: un jour, comme une lame jaillie du fourreau, le désir de l'Absolu jaillit de son corps et de son coeur à l'état pur [...] des profondeurs béantes en lui comme d'immenses plaies, il cria vers le Seigneur, il fut ce cri. Ainsi naquit le Cantico; de ses larmes, de son sang, de sa chair, de son esprit. Qu'un homme aussi brisé de souffrances ait pu produire des poèmes aussi délicats et limpides, prouve comment, entre les quatre murs sombres de sa prison, il était libre²⁰¹.

Au bout de six mois, le changement de gardien lui fut bénéfique. Le nouveau gardien lui donna de l'encre et du papier et lui permit d'aller de temps en temps au

²⁰¹

G. MOREL. *Op. cit.*, p. 104.

balcon. C'est ainsi qu'il écrivit les trente premières strophes du Cantique Spirituel, les neuf romances et une partie de la Nuit Obscure. Il doit avoir connu l'union divine dans ce cachot, c'est ce qui pourrait expliquer la splendeur des œuvres sorties de la main d'un prisonnier et sa détermination de s'évader, convaincu qu'il avait mission d'amener les autres êtres à sortir du rêve dans lequel ils demeurent captifs et à s'ouvrir à la Réalité. Ce projet d'évasion transparaît dans l'itinéraire spirituel tracé dans les œuvres et d'une manière particulière, dans la Nuit Obscure et le Cantique spirituel.

Le comportement du prier, le père Maldonado, fut décisif pour Jean de la Croix dans la réalisation de son projet. En effet, le 14 août, quand il demanda à ce père de célébrer la messe le 15 août, en la fête de l'Assomption, celui-ci lui répondit: «Ah non, pas de mon temps» et il sortit brutalement. C'est ainsi qu'une nuit d'août, à l'aide des couvertures et comme il avait déjà desserré les vis du cadenas chaque fois qu'on lui permettait d'aller au balcon, il parvint à s'échapper. Et après plusieurs péripéties, il arriva au couvent des carmélites de Sainte Thérèse. La nuit, le chanoine de la cathédrale vint le prendre. Entre-temps ses geôliers vinrent le chercher chez les moniales sans succès. Le voilà enfin libre après autant de mois de captivité. Il a fui

dans la certitude qu'il avait une tâche à accomplir, dans le désir de revoir toutes ces beautés du monde dont il portait maintenant en lui le sens et qui n'étaient plus pour lui seulement le reflet ténu d'une présence. Peut-être, au milieu de sa fatigue, en cette nuit de libération, les strophes du Poème de la Nuit lui martelaient-elles la mémoire. Car ce qu'elles suggèrent, c'est la sortie hors de soi, mais c'est aussi la fuite hors des quatre murs d'une cellule et d'un couvent: dans une nuit obscure [...]²⁰².

²⁰² *Ibid.*, p. 114.

Les chapitres se succèdent mais ne se ressemblent pas. Celui de novembre 1578 rassembla seulement les carmes déchaux et nomma Jean supérieur du couvent du Calvario, non loin de *Beas de Segoura*, où les carmélites avaient leur couvent. La beauté de la nature raviva en lui l'amour qu'il portait pour celle-là. Il se remit à sculpter. Le graphique de la Montée du Carmel date de cette époque. C'est aussi ici qu'il acheva la composition du Cantique spirituel sur la demande de Anne de Jésus, supérieure du couvent de Beas.

Un jour, il demande aux sœurs ce que pouvait signifier l'oraison. Une d'elles, Françoise de la Mère de Dieu répondit: «à contempler la beauté de Dieu et à s'en réjouir». Content de cette réponse, Jean se mit à décrire la beauté incréée et puis il rédigea les cinq dernières strophes du Cantique spirituel: «Jouissons l'un de l'autre, Bien-aimé [...]».

De 1579 à 1582: il fut recteur du Collège de Baeza. Mais il n'aime pas cet endroit. Il écrit d'ailleurs à Thérèse pour qu'elle demande qu'on le change de poste. Il est las des difficultés que connaît la réforme et de la souffrance qu'il éprouvait de communiquer la vérité et certainement de la dépression physique.

En dépit de cette fatigue «Jean s'est révélé ici un homme mature et un humoriste pudique et malicieux». On n'a pas manqué d'admirer ses qualités d'administrateur et de directeur d'âmes.

En 1582: il est nommé à sa grande satisfaction à Grenade, ancienne capitale musulmane, comme Prieur du couvent de *Los Martires*. C'est pendant cette période

qu'il noua des relations avec *Ana del mercado y Penalosa*. Celle-ci avait accueilli les carmélites sans logis chez elle. C'est grâce à elle que «Vive Flamme d'Amour» vit le jour ainsi que son commentaire. Il ne restera prieur qu'un an. En 1583, il eut à se défendre au chapitre d'Almodovar, face au premier provincial des carmes déchaux, le Père Gracian. Cette défense entraîna des divisions qui le firent souffrir, les condamnations injustes qui le virent sept ans plus tard dépouillé de toute charge et relégué dans un coin perdu de la Sierra Morena au couvent de Penuela. Très malade, il quitta Penuela l'année suivante pour se faire soigner à Ubeda. Il était très fiévreux, sans appétit, et complètement vide; il avait une jambe dévorée par des plaies profondes. C'est pendant ce temps que le vicaire général Nicolas Doria envoie le père Diego Evangelista faire l'enquête sur la vie de Jean à Penuela pour avoir de quoi l'accuser. À Ubeda même, il fut mal accueilli par le prieur François Chrisostome alors que les novices l'avaient accueilli avec joie.

À moins d'être insensible, on ne peut que considérer Jean comme l'homme de la souffrance. Lui-même n'en fit pas grand cas, mais il n'en souffrit pas moins. La date du 13 décembre 1591 mit fin à toutes ces souffrances; il expira, un crucifix en main et en disant «*In manus tuas Domine, commendo spiritum meum*».

B. Les trois poèmes majeurs

Ces poèmes sont appelés majeurs car ils sont suivis de leurs commentaires faits, comme déjà signalé, par Jean de la Croix.

Ils sont tous hermétiques. Ils utilisent le langage symbolique sans toutefois citer le deuxième terme de comparaison. Dieu y est explicitement ignoré, de même que des citations bibliques. C'est dans les commentaires que l'on trouve des références bibliques, théologiques et le nom de Dieu. Les commentaires ont été rédigés sur demande d'explication bien après la composition des poèmes. Si le poème appartient à Jean de la Croix écrivain-poète, les commentaires appartiennent à l'écrivain-théologien qu'il était.

La Nuit obscure et le Cantique Spirituel respectent le principe du *quinteto*, c'est-à-dire ils sont composés des strophes de cinq vers chacune. Mais «La Vive Flamme d'Amour» a des strophes de six vers. Le poème de «La Nuit Obscure» et le Cantico font rimer le premier vers avec le troisième, le deuxième avec le quatrième et le cinquième. Quant aux pieds, les vers 1, 3 et 4 en ont sept alors que les vers 2 et 5 en comprennent onze.

Mais la «Vive flamme d'Amour» a des strophes de six vers dont le premier et le deuxième, le quatrième et le cinquième ont six pieds alors que le troisième et le sixième en ont douze. Le vers 1 rime avec le vers 4; le vers 2 avec le vers 5; le vers 3 avec le vers 6. Mais tous les trois suivent ainsi la versification de Garcilaso en vigueur à l'époque pour la poésie castillane.

Parmi les trois, la «Nuit obscure» avec ses huit strophes, est le plus parfait quant à la forme et au contenu des poèmes de Jean de la Croix²⁰³.

²⁰³

D. POIROT. *Jean de la Croix, poète de Dieu*, éd. du Cerf, 1995, p. 226.

Vraisemblablement, il a été composé après l'évasion de Tolède du temps où le poète de Dieu était au couvent de Calvario à Jaén. Il chante l'aventure spirituelle vécue à partir de la négation. Et Bernard Sese le considère comme un raccourci du parcours mystique:

le poème de la nuit obscure propose en quelque sorte Ben un raccourci stylisé et admirablement dramatisé tout le parcours mystique, depuis le départ dans la nuit jusqu'au seuil de la vision béatifique, après l'union d'amour qui n'est que l'ébauche, l'annonce ou la promesse [...] Dans la nuit, un personnage féminin s'échappe secrètement, sous un déguisement, de sa demeure pour aller rejoindre son amant, en un lieu isolé, où la rencontre a lieu. L'union des amants se réalise au coeur de la nuit. L'aventure de l'amour se prolonge dans l'enlacement des amants avant le sommeil et l'oubli de tout²⁰⁴.

Ses deux commentaires à savoir celui de la «Montée du Carmel» et de la Nuit Obscure, ont été écrits pour quelques membres de la réforme. Ils décrivent, selon Poirot, »la relation difficile à la première personne de la Trinité, Dieu le Père».

Le Cantique spirituel dont le titre en espagnol fait penser au premier vers de la première strophe: «*Adonde te escondiste*» est le plus long des poèmes du Docteur mystique «Où t'es-tu caché, Bien-Aimé» comprend 39 strophes selon la version A et 40 selon la version B. Il a été rédigé par étapes: les trente-et-une strophes ont été composées au cachot de Tolède vers Pâques 1578. Les cinq autres strophes furent ajoutées en 1579 lors d'un entretien avec la sœur Françoise de la Mère de Dieu à Béas. Les trois dernières strophes furent ajoutées en 1582 à Baeza.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 231.

Le commentaire de ce poème écrit sur la demande de Anna de Jésus, décrit la relation avec le Fils.

La «Vive flamme» est le plus court poème de ces trois. Avec ses quatre strophes et son commentaire, il décrit la relation avec l'Esprit-Saint. Il fut composé en 1584 à Grenade alors que Jean était en oraison. Son commentaire a été écrit pour Ana de Penalosa.

Chacun de ces poèmes pourrait révéler des éléments qui décrivent l'union mystique. Mais la conclusion ne pourra survenir qu'après l'analyse qui suit. Le fait que les poèmes aient été composés bien avant les commentaires exigent qu'on les laisse parler d'abord sans présupposés théologiques. C'est dans ce sens que Jean de la Croix prône la liberté du lecteur en affirmant: «Mieux vaut en effet laisser aux paroles d'amour toute leur ampleur, pour que chacun y puise à sa manière et selon sa capacité, que de leur attacher un sens particulier auquel ne s'accommoderaient pas tous les goûts²⁰⁵ .»

²⁰⁵

SAINT JEAN DE LA CROIX. *Oeuvres spirituelles*, p. 674.

CHAPITRE II

LE CANTIQUE SPIRITUEL ET L'UNION AVEC LE FILS

Le texte et la relecture

I

Où vous êtes-vous caché,
Ô Bien-Aimé, et pourquoi m'avez-vous laissée gémissante?
Comme le cerf vous avez fui
Après m'avoir blessée.
Je suis sortie après vous en criant, et vous étiez parti.

II

Pasteurs, vous qui passerez
Là-haut par les bergeries jusqu'au sommet de la colline,
Si par bonheur vous voyez
Celui que j'aime le plus,
Dites-lui que je languis, que je souffre et que je meurs.

III

Pour rechercher mon Bien-Aimé,
J'irai par ces monts et ces rivages,
Je ne cueillerai pas de fleurs
Je ne redouterai point les bêtes féroces,
Et je passerai les forts et les frontières.

IV

Ô forêts, ô bois touffus
Plantés par la main du Bien-Aimé,
Ô prairie verdoyante
Émaillée de fleurs
Dites-moi si vous l'avez vu passer

V

C'est en répandant mille grâces
Qu'il est passé à la hâte par ces bocages.
En les regardant
Et de sa figure seule
Il les a laissés revêtus de beauté

VI

Ah ! Qui pourra me guérir!
 Achevez de vous donner en toute vérité.
 Ne m'envoyez plus
 Désormais des messagers
 Qui ne savent pas répondre à ce que je veux.

VII

Tous ceux qui vont et viennent
 Me racontent de vous mille beautés
 Et ne font que me blesser davantage,
 Mais ce qui me laisse mourante
 C'est un je ne sais quoi qu'ils sont à balbutier.

VIII

Mais comment peux-tu subsister,
 Ô vie, puisque tu ne vis plus là où est ta vie?
 Lorsque tendent à te faire mourir
 Les flèches que tu reçois
 Des sentiments que tu formes en toi du Bien-Aimé

IX

Pourquoi donc avez-vous blessé
 Ce cœur, et ne l'avez-vous pas guéri?
 Puisque vous me l'avez ravi,
 Pourquoi le laissez-vous ainsi?
 Et n'emportez-vous pas le larcin que vous avez commis?

X

Éteignez mes ennuis,
 Puisque personne n'est capable de les dissiper
 Mais que mes yeux vous voient,
 Puisque vous en êtes la lumière,
 Ce n'est que pour vous que je veux m'en servir

XI

Ô fontaine cristalline,
 Si sur vos surfaces argentées
 Vous faisiez apparaître tout à coup
 Les yeux tant désirés
 Que je porte dessinés dans mon cœur!

XII

Détournez-les, vos yeux, mon Bien-Aimé,
Voici que je prends mon vol.

L'Époux

Reviens, ma Colombe
Car le cerf blessé
Apparaît sur le sommet de la colline,
Attiré par l'air de ton vol qui le rafraîchit.

XIII

L'Épouse

Mon Bien-Aimé est comme les montagnes,
Comme les vallées solitaires et boisées
Comme les îles étrangères,
Comme les fleuves aux eaux bruyantes,
Comme le murmure des zéphyrus pleins d'amour;

XIV

Comme la nuit tranquille
Lorsque commence le lever de l'aurore,
Comme la musique silencieuse,
Comme la solitude harmonieuse,
Comme le festin qui charme et remplit d'amour.

XV

Notre lit est tout fleuri,
Entouré de cavernes de lions
Tendu de pourpre,
Établi dans la paix,
Couronné de mille boucliers d'or.

XVI

Sur la trace de vos pas
Les vierges courent le chemin
Le choc de l'étincelle,
Le vin apprêté
Leur fait exhaler un baume divin.

XVII

Dans le cellier intérieur
 De mon Bien-Aimé j'ai bu; et quand j'en sortis
 Dans toute cette plaine
 Je ne connaissais plus rien,
 Et je perdis le troupeau que je suivais précédemment

XVIII

Là il me donna son cœur
 Là il m'enseigna une science pleine de suavité,
 Et moi je lui donnai en réalité
 Tout ce qui est à moi, sans rien me réserver,
 Là je lui promis d'être son Épouse.

XIX

Mon âme s'est employée
 Ainsi que toutes mes richesses à son service
 Désormais je ne garde plus de troupeau
 Et je n'ai plus d'autre office:
 Ma seule occupation est d'aimer.

XX

Si donc sur la place publique
 Je ne suis à partir de ce jour ni vue ni rencontrée,
 Vous direz que je me suis perdue,
 Que marchant comblée d'amour,
 Je me suis constituée perdue, et j'ai été gagnée.

XXI

De fleurs et d'émeraudes
 Cueillies dans les fraîches matinées
 Nous ferons des guirlandes
 Fleuries dans votre amour
 Et tressées par un seul de mes cheveux.

XXII

Ce seul cheveu
 Que vous avez vu voler sur mon cou,
 Que vous avez considéré sur mon cou
 Vous a retenu prisonnier,
 Et un seul de mes yeux vous a blessé.

XXIII

Quand vous me regardiez,
 Vos yeux imprimaient en moi votre grâce.
 Aussi vous m'aimiez avec tendresse
 Et les miens méritaient par là
 D'adorer ce qu'ils voyaient en vous.

XXIV

Daignez donc ne pas me mépriser,
 Parce que vous m'avez trouvé le teint noir
 Vous pouvez bien désormais me regarder,
 Car depuis que vos yeux se sont fixés sur moi
 Vous avez laissé en moi la grâce et la beauté.

XXV

Faites la chasse aux renards
 Car déjà notre vigne est en fleur,
 Durant ce temps nous prendrons des roses
 Pour en faire un bouquet en forme de pomme de pin,
 Mais que personne ne paraisse sur la montagne.

XXVI

Arrête-toi, Aquilon sans vie;
 Viens, vent du Sud qui réveille les amours
 Souffle à travers mon jardin
 Afin que ses parfums se répandent
 Et le Bien-Aimé se rassasiera au milieu des fleurs.

XXVII

L'Époux

L'Épouse est donc entrée
 Dans le jardin de délices qu'elle désirait,
 Et joyeuse elle repose,
 Le cou penché
 Sur les doux bras du Bien-Aimé.

XXVIII

Là, sous le pommier,
 Vous me fûtes fiancée,
 Là je vous donnai la main,
 Et vous fûtes rachetée
 Là où votre mère perdit l'innocence.

XXIX

Ô vous oiseaux légers
 Lions, cerfs, daims bondissants,
 Monts, vallées, rivages,
 Eaux, vents, ardeurs,
 Et vous, craintes qui veillez la nuit,

XXX

C'est par la suavité des lyres
 Et le chant des sirènes que je vous conjure
 Que vos colères cessent,
 Ne touchez pas le mur
 Pour que l'Épouse dorme avec plus de sécurité.

XXXI

L'Épouse

Ô nymphes de Judée,
 Tant que sur les fleurs et les rosiers
 L'ambre répand son parfum,
 Restez dans les faubourgs,
 Et veillez à ne pas toucher le seuil de nos portes.

XXXII

Cachez-vous, Époux Bien-Aimé,
 Tournez votre face vers les montagnes,
 Et veuillez n'en rien dire,
 Mais regardez les compagnes
 De celle qui s'en va par les îles étrangères.

XXXIII

L'Époux

La blanche colombe
 Est entrée dans l'arche avec le rameau,
 Et déjà la tourterelle
 A trouvé son compagnon tant désiré
 Sur les rives verdoyantes.

XXXIV

Dans la solitude elle vivait,
 Dans la solitude elle a placé son nid,
 Dans la solitude la conduisait
 Seul son Bien-Aimé
 Blessé lui-même d'amour dans la solitude.

XXXV

L'Épouse

Jouissons l'un de l'autre, ô mon Bien-Aimé
 Et allons nous voir dans votre beauté
 Sur la montagne et sur la colline
 D'où coule l'eau limpide,
 Pénétrons plus avant dans la profondeur.

XXXVI

Et ensuite nous irons
 Jusqu'aux hautes cavernes de la pierre
 Qui sont très cachées,
 C'est là que nous entrerons
 Et nous y goûterons le suc des grenades.

XXXVII

Là vous me monteriez
 Ce que mon âme désire
 Là vous me donneriez aussitôt,
 Ô vous qui êtes ma vie
 Ce que vous m'avez donné l'autre jour.

XXXVIII

L'aspiration de l'air,
 Le chant de la douce philomèle,
 Le bois avec ses attraits
 Dans la nuit sereine
 Ainsi que la flamme qui consume sans causer de souffrance.

XXXIX

Personne ne regardait,
 Aminadab, non plus, n'a pas paru
 Le siège était levé,
 Et la cavalerie
 Descendait à la vue des eaux

L'analyse structurale et théologique de ce poème faite au colloque par Gutierrez est bien appréciable. Il ne serait pas inutile de rappeler quelques points sur lesquels il insiste: La beauté littéraire du poème est incontestable. Le cantique spirituel ressemble à une pièce de théâtre dont les principaux acteurs sont le Christ et l'âme. Il constitue tout un voyage spirituel pour l'âme qui se constitue elle-même en colombe. Les deux héros ont chacun une marque, c'est bien la blessure du cœur. C'est elle qui occasionne ce voyage aussi bien pour le Cerf blessé que pour la colombe. Ce voyage spirituel est aussi un combat qui oppose l'âme à elle-même; mais ce combat est d'avance gagné par elle en entrant dans les cavernes du Christ. Cette victoire est accompagnée de la divinisation au cœur même de la Sainte Trinité. Ce voyage culmine dans le mariage spirituel qui est à la fois un amour et un abandon total à Dieu et à son Eglise.²⁰⁶ Et pour clore sa réflexion théologique sur plusieurs strophes, l'auteur résume ce voyage spirituel en ces termes:

Du point de vue théologique nous nous trouvons devant une âme qui désire trouver Dieu. Elle le cherche partout. Elle questionne les créatures qui lui répondent. Mais la réponse ne la satisfait pas. C'est seulement dans la foi qu'elle pourra rencontrer son Dieu. L'époux l'interpelle. Lui aussi a une blessure d'amour. En passant par le clair-obscur des fiançailles spirituelles, elle arrive enfin au mariage. L'âme se livre totalement à Dieu et Dieu se donne à l'âme. C'est dans le Verbe incarné le Christ qu'elle embrasse Dieu [...] Elle est divinisée. Elle devient Dieu par participation [...]²⁰⁷.

²⁰⁶ M. GUTTIEREZ. «Le Cantique Spirituel: analyse structurale et théologique» in *La mystique africaine*, pp. 263-269.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 281.

Cette conclusion me semble cadrer avec la pensée de saint Jean. Mais elle ne nous montre pas comment ce désir, cette blessure d'amour, cette rencontre et cette divinisation se dessinent dans le poème pour mettre en lumière la phénoménologie de l'union mystique.

C'est pourquoi, je me propose de procéder autrement pour arriver peut-être à la même conclusion, mais en soulignant cette phénoménologie à travers le mouvement interne et les symboles du Canticum.

A. Unité et mouvement interne

Comme mentionné plus haut, ce poème a été composé en trois étapes. Mais quand on le lit, il ne trahit pas son unité interne ou sa cohérence.

Celle-ci lui vient du fait que les strophes, même si elles peuvent être prises séparément, demeurent complémentaires et par conséquent, dépendantes les unes des autres et reflètent ainsi le principe d'interanimation. Les formes interrogatives, l'alternance des strophes mettant en dialogue l'Époux et l'épouse, les mots-agafes et même la structure interne, favorisent, à coup sûr, cette unité qui fait de toutes ces strophes un tout cohérent. Dès le début du poème, s'ouvre la problématique. La double-interrogation que constituent les deux premiers vers ne peut qu'appeler une réponse: «Où vous êtes-vous caché, Ô Bien-Aimé, et pourquoi m'avez-vous laissée gémissante?» Toute la première strophe finalement constitue une présentation de cette problématique amoureuse qui est le thème central et qui se cherche une

solution. Où est-il cet amoureux, ce bien-aimé qui a blessé cette amoureuse gémissante de douleurs? Qui la lit s'attendrait aux autres strophes qui suivent. Et la question formulée à la strophe IX rapproche celle-ci de la première:

«Pourquoi donc avez-vous blessé
Ce cœur, et ne l'avez-vous pas guéri?
Puisque vous me l'avez ravi
Pourquoi le laissez-vous ainsi?
Et n'emportez-vous pas le larcin que vous avez commis? (Str IX)»

Elle porte pratiquement sur les éventuelles conséquences logiques de la problématique exprimée dans la première strophe. Il doit donc y avoir un enchaînement logique entre les strophes qui se trouvent entre les Str. I et IX. On pourrait constater la même chose pour le restant des strophes. Chacune dépend des autres.

À considérer les mots-agrafes, cet enchaînement se vérifie encore: prenons le mot »gémissante« n'est-il pas remplaçable par les vers: «Dites-lui que je languis, que je souffre et que je meurs» (CS II, 5) «Mais ce qui me laisse mourante.» (CS VII, 4-5); «Lorsque tendent à te faire mourir [...]» (CSVIII, 3-4)? Un seul mot d'un vers est évoqué sous différentes formes dans certains autres, devenant ainsi un fil conducteur, un trait d'union entre les vers et même entre les strophes. Le mot «blessé», quant à lui, revient cinq fois (Str.I, 4; VII, 3; IX, 1; XII, 4; XXII, 5). On pourrait allonger la liste de pareils mots. Tous contribuent à l'unité interne du poème comme chaque membre d'un corps. Si la forme interrogative appelle d'autres strophes à répondre, la mise en dialogue de l'Époux et de l'Épouse, épouse et créatures, permet un mouvement

dialectique entre les strophes et crée ainsi l'enchaînement des strophes et des idées. La demande faite aux créatures (Str. IV) trouve une réponse à la strophe V. Et cette réponse provoque un monologue d'indignation (Str. VI-IX). Le dialogue entre l'Époux et l'Épouse semble commencer à la strophe XII. Même si l'Époux est moins bavard (Str. XII, 3-5; Str XXVII-XXX; XXXIII-XXXIV) et l'Épouse bien loquace (XIII-XXVI; XXXI-XXXII; XXXV-XXXIX), le dialogue s'adressant tantôt à l'un, tantôt à l'autre et même aux tiers, donne au poème l'allure d'une palabre qui ne finit qu'avec le dernier mot.

Plus important encore, la structure interne permet de déceler le mouvement intérieur qui se dessine à travers tout le poème: ce mouvement est une démarche très humaine qui mobilise toutes les énergies pour un seul but: retrouver le Bien-Aimé. Cette démarche se veut d'abord ascendante: un cri d'angoisse intense d'une épouse blessée par l'absence de son Époux exprime le désir de retrouver celui-ci par tous les moyens (CS I-XII). Ce désir anxieux et angoissant atteint son paroxysme quand, comme par un coup de foudre, l'âme s'entend dire:

«Reviens ma colombe
Car le cerf blessé
Apparaît sur le sommet de la colline
Attiré par l'air de ton vol qui le rafraîchit.» (CS XII)

Ici la descente est amorcée, l'objet du désir est retrouvé. La souffrance cède à la joie, le chagrin à l'exultation et l'angoisse à la paix. D'où ce long monologue de l'Épouse marqué par l'admiration de l'Époux, la joie de contempler sa beauté et la

jalousie qui pousse l'envie d'aller jusqu'au mariage (CS XIII-XVI). Après ce temps de fiançailles, l'Épouse n'aspire plus qu'à l'union d'amour-passion que les strophes CS XVII-XXVI décrivent tantôt avec des images des fiançailles et du mariage, tantôt avec celles de l'alliance²⁰⁸. Cette descente s'accompagne de la célébration de l'union qu'il faut défendre contre les ennemis extérieurs (CS XXVII-XXXI) et de l'évocation des effets de cette union: désir de la solitude en vue d'une solitude partagée avec le Bien-Aimé (CS XXXII-XXXIV), la beauté du Bien-Aimé, le bonheur de l'amour sublime, le don du Bien-Aimé, la douceur, la connaissance du secret et le soupir de l'apaisement (CS XXXV-XXXIX).

Ainsi, le thème du désir marque toutes les strophes. Il s'en est allé vers le sommet de la rencontre pour en redescendre apaisé en vue de se déployer dans la célébration et la jouissance faisant de la structure du cantique, une structure bien parfaite comme en témoigne Damaso Alonso:

La structure globale de ce poème, le plus long de saint Jean de la Croix, est du point de vue littéraire parfaite: vélocité condensée de la voie purgative et de la voie illuminative, ample chant de l'Épouse, jeux et délices des fiançailles, chant alterné des Époux dans le mariage spirituel, parfaite union et parfait élan de l'âme qui aspire aux suprêmes délices²⁰⁹.

En recherchant l'unité et la cohérence des vers et des strophes, étant donné l'importance de l'interanimation des phrases comme clé de lecture, j'en suis parvenu

²⁰⁸ Lit (CSXV, 1); étincelle (CS XVI3); cœur (CS XVIII, 1), les yeux (XXIII) appartiennent à la catégorie d'images liées aux fiançailles ou au mariage. Colombe blanche (XXXIII); l'arche, le rameau (CS XXXIII, 2) évoquent l'alliance de Noé.

²⁰⁹ A. DAMASO cité in D. POIROT. *Op. cit.*, p. 200.

à déceler le thème central du désir angoissé et son double mouvement de la montée et de la descente. Ce double mouvement restructure l'unité du poème mais en même temps, car il s'agit du désir et de l'angoisse, restructure aussi la personne. Ce dernier point n'a pas été élucidé. Les symboles employés pourront bien le faire.

Ce poème, de part son thème central, dévoile l'union mystique comme réponse à un désir ascendant que rejoint à un certain point, un autre désir descendant celui-ci. Elle se caractérise d'abord par la tension, possiblement ce que Gutierrez a appelé «le combat de la personne contre elle-même», et par la paix, l'unification, la jouissance, le don de l'un à l'autre et la connaissance mutuelle. L'âme est dans le Bien-Aimé comme celui-ci est en elle. Elle est transformée.

B. Le symbole et l'unification

Les symboles et les allégories sont innombrables dans le CS: air, blessure, cavernes, cellier, centre, cerf, cheveu, cœur, colombe, eau, envol, faubourgs, feu, fiançailles, mariage, flèche, fleurs, fleuves, forêts, bocages, frontières, grenade, îles, jardin, lit, miroir, monts, collines, musique, prairie, terre, vent, vin, yeux, source, sein [...] Je vais me limiter, aux symboles des quatre éléments, de l'échelle et du centre de soi. Cette limitation est relative à l'unification de la personne.

a) Les quatre éléments

À travers les deux dernières strophes, les quatre éléments se trouvent explicitement nommés à l'exception de la terre qu'il faut supposer dans le terme «bois»:

L'aspiration de l'air
Le chant de la douce philomèle
Le bois et ses attraits
Dans la nuit sereine

Ainsi que la flamme qui consume sans causer de souffrance:

Personne ne regardait
Aminadab, non plus, n'a pas paru
Le siège était levé,
Et la cavalerie
Descendait à la vue des eaux (XXXVII-XXXVIII).

Il s'agit, de l'air, la terre (bois), la flamme et les eaux. À la strophe XIII, trois de ces éléments peuvent être trouvés: les montagnes et les vallées suggèrent la terre, les fleuves aux eaux bruyantes, l'eau, et le murmure de zéphyrs, l'air. C'est surtout dans son commentaire de la strophe IV que le Saint mystique identifie les forêts aux quatre éléments: «Elle appelle forêts les éléments qui sont la terre, l'eau, l'air et le feu [...] Ainsi chaque espèce d'animaux vit dans un élément [...]»²¹⁰.

Ces éléments, quand on les fait travailler les uns sur les autres, constituent un tout uniforme. Leur présence chez Jean de la Croix »se trouve en bonne place»²¹¹.

²¹⁰ Oeuvres complètes de Saint Jean de la Croix, trad. Du P. Grégoire de Saint-Joseph, éd. du Seuil, 1947, p. 710.

²¹¹ C. BEAUDOUIN. *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, éd. Fayard, 1957, p. 248.

Et selon le même auteur, ces éléments se retrouvent chez les personnalités en quête de leur unité et de leur centre. Or, ces éléments se retrouvent dans le CS où le désir angoissé cherche à être comblé. Il y a donc rapport entre leur présence et l'union-unité ou l'unification de la personne. Ce rapport se trouve par ailleurs confirmé dans le commentaire des strophes CS XXXVIII et XXXIX:

L'épouse indique maintenant cinq choses qui renferment tous ses désirs: la première, l'aspiration de l'air: l'amour dont nous avons parlé, son principal désir; la seconde, le chant de la philomèle,: la jubilation qu'elle éprouve à louer Dieu; la troisième, le bocage avec ses attraits: la connaissance des créatures et de l'harmonie qui règne entre elles, la quatrième, la contemplation pure et sublime; la cinquième, la flamme d'amour qui consume sans causer de souffrances [...] ²¹².

Et plus loin, Jean de la Croix identifie les eaux avec «les faveurs et délices spirituelles dont Dieu lui donne la jouissance dans cet état ²¹³.»

Pour lui les cinq choses qui renferment tous les désirs de l'âme rendent l'union plus riche. Mais cette union n'est possible que quand elle rencontre l'unification de tous les éléments de la personnalité. Les symboles de l'échelle et du centre de soi vont le démontrer.

²¹² Oeuvres complètes de Saint Jean de la Croix trad. du P. Grégoire de Saint Joseph, Paris, éd. du Seuil, 1947, p. 890.

²¹³ *Ibid.*, p. 901.

b) Les symboles de l'échelle et du centre de soi

Le symbole de l'échelle évoque une ascension graduelle, progressive. Jean de la Croix en parle dans son commentaire de la strophe CS XVII. En expliquant le «cellier intérieur» (CS XVII, 1) il déclare:

Pour donner quelque idée de ce cellier et expliquer ce que l'âme veut laisser entendre, il faudrait que le Saint-Esprit [...] Ce cellier est le degré le plus élevé et le plus intime d'amour qu'elle puisse atteindre en cette vie; voilà pourquoi elle l'appelle cellier intérieur, [...] Nous pouvons dire que ces degrés d'amour, celliers d'amour, sont au nombre de sept [...] ²¹⁴.

Et c'est en arrivant à ce cellier intérieur que le mariage spirituel s'accomplit. Là, note le saint de Fontiveros »C'est Dieu qui se communique à l'âme dans une gloire admirable et la transforme en lui, Dieu et l'âme ne font plus qu'un, comme le cristal et le rayon de soleil qui le pénètre, comme le charbon et le feu [...] ²¹⁵.»

Une pareille ascension ou une pareille union exige que toutes les zones de la personnalité soient mobilisées pour converger vers le même point et le même but. Or, ce même point, c'est bien le centre de l'âme, et ce même but, l'union avec Dieu. Le symbole du centre de soi pourra confirmer encore le rapport entre l'union et l'unification de la personnalité.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 785-786.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 786.

c) Le symbole du centre de soi

Dieu se cache au centre intime de l'âme. Pour le trouver, il faut retrouver ce centre. Mais ce centre, n'est-il pas le lieu d'unification de la personne? Et si en plus, il devient le lieu d'union avec Dieu, c'est que la recherche de soi ou l'intégration de soi et la recherche de l'union avec Dieu, sans se confondre, coïncident au centre de l'âme. Laissons parler le Saint lui-même:

Ô Verbe, ô Époux, montrez-moi le lieu où vous vous êtes caché? Par ces paroles elle demande au Verbe de lui manifester son essence divine, car le lieu où le Fils de Dieu est caché est, d'après saint Jean (I, 18) le sein du Père, c'est-à-dire l'Essence divine inaccessible au regard mortel et cachée à l'intelligence humaine [...] Il faut remarquer ici que pour trouver cet époux autant qu'on le peut en cette vie, que le Verbe, en union avec le Père et le Saint-Esprit, réside essentiellement au plus intime de l'âme où il se cache [...] Aussi l'âme qui doit le trouver par union d'amour doit détacher sa volonté de toutes les choses créées, entrer dans un profond recueillement au-dedans d'elle-même, et là, entretenir des rapports pleins d'affection et d'amour [...] ²¹⁶.

Ici, le Saint de Fontiveros rejoint Saint Augustin qu'il cite à la p. 690: «Seigneur, je ne vous ai point trouvé en dehors de moi; c'est que je vous cherchais mal au dehors, puisque vous êtes en moi».

C'est dans la même perspective que l'âme tourne le dos aux créatures, aux loisirs habituels, pour être totalement dans l'Époux comme elle répond aux objecteurs de conscience à la strophe XX:

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 688-690.

Si donc sur la place publique
 Je ne suis à partir de ce jour ni vue ni rencontrée
 Vous direz que je me suis perdue
 Que marchant comblée d'amour,
 Je me suis constituée perdue, et j'ai été gagnée.

Le centre de l'âme devient un lieu de jouissance de deux amoureux. Les symboles d'ordre buccal témoignent de cette jouissance..

d) Les symboles d'ordre buccal soi

Ces symboles peuvent faire penser aux fixations infantiles et anciennes. Mais le langage symbolique, de par sa force de passer d'une sphère de vie à une autre, aide Jean à dépasser ces fixations. Il porte l'âme vers l'objet qui peut mieux combler, Dieu.

En effet, quand l'Épouse parle de l'Époux (CS XIII-XIV), on a l'impression de se trouver devant une belle vue spectaculaire dessinée par les éléments de la nature et qu'elle est en train de déguster; le spectaculaire ici rejoint l'appétit de la bouche: la vue qui est concernée par les montagnes, les vallées, les îles étrangères rivalisent avec l'ouïe qu'évoquent les fleuves aux eaux bruyantes et le murmure des zéphyrs, pour aboutir enfin au «festin qui charme et remplit d'amour». Dans ce seul vers, l'image buccale de festin vient coiffer toutes les autres images faisant ainsi du Bien-Aimé, non seulement un objet à voir, à toucher, une voix à entendre mais aussi et surtout une nourriture de fête bien attrayante par son charme et son amour. L'image du vin (CS XVI) vient prolonger celle du festin. On ne peut dire mieux que de reprendre le vers: «Le vin apprêté leur fait exhaler un baume divin» (CS XVI, 4-5).

La strophe XVII vient renchéris et consolider le stade buccal: «De mon Bien-Aimé j'ai bu [...]». Le verbe «rassasier» est même utilisé dans la strophe XXVI: «Et le Bien-Aimé se rassasiera au milieu des fleurs» (CS XXVI, 5). À la strophe XXXVI, au sommet de l'union transformante en Dieu, l'épouse dira: «C'est là que nous entrerons et nous y goûterons le suc des grenades». Même la connaissance du Bien-Aimé n'échappe pas à ce stade buccal: «Là il m'enseigna une science pleine de suavité» (CS XXXVI, 4-5). La jouissance est même l'objet d'une invitation explicite de la part de l'épouse:

Jouissons l'un de l'autre, ô mon Bien-aimé
 Et allons nous voir dans votre beauté
 Sur la montagne et sur la colline
 D'où coule l'eau limpide
 Pénétrons plus avant dans la profondeur (CS XXXV)

Mais cette jouissance n'est nullement une auto-affection; elle est le fruit du don réciproque comme en témoignent les expressions «l'un de l'autre» et «nous voir» ou comme le confirme le commentaire de la strophe XXXVI: «Nous goûterons le suc des grenades; l'Époux le goûte, puis il lui donne à goûter, et elle à son tour le lui donne à goûter, de telle sorte que tous les deux ensemble en ont la jouissance²¹⁷.»

Le langage symbolique utilisé est donc porteur de virtualités buccales qui rappellent dans une certaine mesure les fixations du stade oral, mais ces fixations n'emprisonnent pas l'auteur dans la régression, par contre il y puise la force affective

²¹⁷

Ibid., p. 884.

pour continuer sa marche. L'appétit de l'amour s'augmente et rapproche l'âme de son Bien-Aimé qui est par idéalisation Dieu.

La relecture du *Cantico* comme poème permet de le situer parmi les chants d'amour courtois du temps de son auteur. Ces amoureux, ces blessés que le poète de Dieu appelle l'Époux et l'Épouse, la bien-aimée et le Bien-Aimé, semblent jouer le jeu d'un amour-passion où l'absence de l'un brise le cœur de l'autre et provoque une démarche d'amour nourrie par la contemplation de la nature et la beauté de l'un et de l'autre. La rencontre qui fait exalter l'Épouse et fait la joie de l'Époux est chantée par celle-ci avec des expressions et images qui au premier niveau, reflètent les touches des amoureux: ce regard, ce cheveu, ce lit, ces fleurs, ce cœur, cette jouissance jusqu'à se perdre l'un dans l'autre... Tout semble profane. Et la description est si bien soignée que d'aucuns penseraient que Jean de la Croix dévoile là ses propres touches amoureuses comme le suggère Charles Beaudoin parlant des strophes XXXV-XXXVII: «On sent que la touche sensible, extrêmement délicate est aussitôt, selon la leçon même du Saint, détachée de son objet humain et élevée en Dieu». Mais la touche est là, et nous préférons qu'il en soit ainsi²¹⁸.» Et E. Mveng ne s'est pas trompé en disant: «le lecteur superficiel ou non averti ne peut que s'exclamer: Qui donc a appris à Jean de la Croix le raffinement de cette anatomie et de cette gestuelle des amants?²¹⁹»

²¹⁸ CH. BEAUDOIN, *Op. cit.*, p. 242.

²¹⁹ E. MVENG. «La voie initiatique de Saint Jean de la Croix» in *La mystique africaine*, p. 334.

Il est vrai que le poème exprime le besoin d'altérité, le besoin d'amour et d'union mais en lisant le commentaire et en sachant que Jean de la Croix s'est inspiré du Cantique des Cantiques, on est vite remis sur la trajectoire divine.

L'amour humain sert de symbole pour l'amour divin. L'altérité qui met en face de l'Autre, passe par les autres mais pour s'achever dans l'Autre. L'Époux, c'est le Christ et l'Épouse, l'âme. L'âme fait monter son désir vers le Christ et le Christ descend vers l'âme pour l'introduire dans l'Amour trinitaire dont le lieu d'épiphanie est le centre même de l'âme. Les trois faveurs que l'âme demande caractérisent cette union d'amour: «l'âme demande trois grâces réservées à l'amour: la première, de jouir de l'amour et d'en savourer la douceur; la seconde, de devenir semblable au Bien-Aimé; la troisième de connaître les trésors et d'approfondir les secrets du Bien-Aimé²²⁰.» La jouissance de l'amour, la ressemblance ou la transformation et la connaissance du secret du Bien-Aimé, voilà qui résume l'union mystique dans le Cantico. Mais comment tout cela se manifeste-il, je pense que la Vive Flamme va y répondre.

²²⁰ *Oeuvres spirituelles...*, *op. cit.*, p. 873.

CHAPITRE III

«LA VIVE FLAMME D'AMOUR» ET L'UNION MYSTIQUE

Dans son analyse faite au Colloque de Kinshasa, le professeur Dirven a jeté les bases utiles à la compréhension du poème «Vive flamme d'amour». En effet, en excluant du christianisme tout refus scientifique ou religieux de l'expérience de l'Absolu, il a légitimé, à la suite non seulement de l'auteur de ce poème, mais aussi de l'Évangile, la possibilité de communication entre Dieu et l'homme. Pour lui, le Dieu des chrétiens est un Dieu qui est là présent dans un homme historique qui marche avec nous.²²¹ Rien donc d'étonnant que ce Dieu communique avec l'homme et parfois d'une manière extraordinaire comme Jean de la Croix, à qui il se réfère, le déclare au sujet de l'union mystique:

Il ne faut pas s'étonner que Dieu accorde des grâces si élevées, si sublimes et si extraordinaires à des âmes qu'il veut combler de délices. Car lorsque nous considérons qu'il est Dieu et une bonté sans borne nous n'y trouverons rien de déraisonnable. Le Seigneur a en effet dit: «Si quelqu'un m'aime, le Père, le Fils et le Saint-Esprit viendront en lui et y établiront leur demeure²²².

En rappelant les dispositions nécessaires à l'union mystique, il rejoint l'auteur de «Vive flamme d'amour» qui insiste dans la Montée et la Nuit Obscure sur les nécessaires purifications de la part de l'homme qui devront céder à la véritable purification que Dieu lui-même opère dans l'âme.

En passant en revue certains symboles comme brûlure, flamme et feu, touche et main, les lampes, les cavernes, les ombres et j'en passe, il démontre là l'importance

²²¹ E. DIRVEN. «Actualité de la Vive Flamme d'Amour» in *La mystique africaine*, p. 285.

²²² *Ibid.*, pp. 285-286.

du langage symbolique et la nécessité de le décoder si l'on veut comprendre le langage de saint Jean de la Croix.

Trois affirmations méritent l'attention: Saint Jean de la Croix distingue l'union simple et l'union toute embrasée d'amour²²³. La deuxième affirmation est celle qui considère l'Union comme l'œuvre de la Sainte Trinité, la main désignant le Père, la touche, le Fils et la brûlure, l'Esprit- Saint.²²⁴

La troisième affirmation consiste en ceci que

la transformation en Dieu est expérimentée comme une mort de l'humain à soi-même, une perte ou sortie de soi. L'homme devient un avec la totalité de l'Absolu qui se communique, mais tout: intelligence, mémoire, volonté, substance, tout dépend de l'Absolu [...]²²⁵.

Ce sont là des affirmations qui reviennent dans le commentaire que le Saint lui-même fait du poème concerné. Elles me semblent essentielles pour l'union mystique comme saint Jean de la Croix la présente. Mais l'analyse de Dirven, et en particulier sa dernière affirmation, aurait pu suivre le fil évolutif du phénomène mystique dans ce poème. Et ainsi, elle aurait pu permettre la mise en confrontation avec la mystique africaine, car c'est à cela qu'étaient destinés non seulement son exposé mais aussi les autres de la II^e partie des Actes du Colloque.

Je me propose donc de faire d'abord la relecture du poème pour en saisir

²²³ *Ibid.*, p. 287.

²²⁴ *Ibid.*, p. 290.

²²⁵ *Ibid.*, p. 290.

l'unité ou le mouvement interne pour ensuite essayer de le comprendre à la lumière du commentaire de saint Jean avant de conclure par une description sommaire d'union mystique comme phénomène.

A. Le texte et la relecture

I

Ô vive flamme d'amour,
 Comme vous me blessez avec tendresse
 Dans le centre le plus profond de mon âme!
 Puisque vous ne me causez plus de chagrin
 Achevez votre œuvre, si vous le voulez bien,
 Déchirez la toile qui s'oppose à notre douce rencontre.

II

Ô brûlure suave
 Ô plaie délicieuse,
 Ô douce main, ô touche délicate
 Qui a la saveur de la vie éternelle
 Qui paye toute dette!
 Qui donne la mort et change la mort en vie

III

Ô lampes de feu
 Dans les splendeurs desquelles
 Les profondes cavernes du sens
 Qui était obscur et aveugle
 Donnent avec une perfection extraordinaire
 Chaleur et lumière, tout à la fois, à leur Bien-aimé.

IV

Avec quelle douceur et quel amour
 Vous vous réveillez dans mon sein
 Où vous demeurez seul en secret
 Et avec votre aspiration savoureuse
 Pleine de biens et de gloire
 Quelle délicatesse vous mettez à m'embraser d'amour!

Ce poème est le plus court des poèmes de Jean de la Croix mais il n'est nullement le moins important. Son mouvement interne ou son unité, peut être retracé grâce à sa structure technique, à des formes grammaticales, à l'usage des contraires et à celui des symboles.

Du point de vue technique, les quatre strophes qui constituent le poème ont chacune six vers dont quatre ont six pieds et deux douze pieds (vers 3 et 6). Quant à la rime, les vers impairs (1, 3, 5) riment respectivement avec les vers pairs (4, 6, 2). On remarque aussi que les vers qui ont le même nombre de pieds riment entre eux; c'est le cas du vers 3 et du vers 6 et les autres ne font pas exception. La rime assure l'unité des vers entre eux et par conséquent celle de chaque strophe. Indirectement, elle assure l'unité de tout le poème car la cadence basée sur la rime demeure identique pour toutes les strophes. Grâce à la rime, les vers s'interaniment et se soutiennent mutuellement.

Du point de vue grammatical, il convient de relever les exclamations et les mots apostrophes. Les exclamations rendues par les particules «ô» et l'adjectif interrogatif «quel», expriment l'intensité avec laquelle l'âme ressent l'action du Bien-Aimé en elle. Mais en même temps, ils mettent en évidence les mots-apposés qui sont en même temps des sujets. C'est ainsi qu'à la première strophe le «ô» met en évidence le sujet «vive flamme». C'est celle-ci qui blesse, qui ne cause plus de chagrin et qui doit achever son œuvre et déchirer la toile. Vive flamme, mis en apposition devient

la plaque tournante de toute la strophe. Les quatre «ô» de la deuxième strophe en font autant avec «brûlure, plaie, main, touche» qui semblent désigner la même réalité prédominante et sujet qui a la saveur, qui paye la dette et donne la mort en la changeant en vie. On pourrait en dire autant pour le «ô» de la Strophe III et les «quelle» de la strophe IV.

La vive flamme (Str. I); brûlure (Str. II), lampes de feu (Str. III), embraser (Str. IV) renvoient à la même réalité: la flamme.

Blessé (Str. I, plaie (Str. II), profondes cavernes (Str. III) renvoient à la blessure. Tous ces mots témoignent de l'interdépendance des strophes entre elles et permettent de tracer le fil d'idée sous-adjacent au poème: la bien-aimée est touchée au centre de son âme par la flamme d'amour qui la blesse, provoque en elle le désir de plus en plus croissant de l'union totale. Cette flamme est la cause de la brûlure et de la plaie qu'elle ressent en elle. Elle se présente comme des lampes de feu qui lui donnent chaleur et lumière et la couronnent de gloire dans l'embrasement d'amour. Quant à l'usage des contraires, il permet d'avoir sous les yeux, le double aspect de l'action de la flamme dans l'âme de la bien-aimée. Les contraires assurent également le lien entre les différentes strophes.

Considérons les différents binômes des contraires qui émergent de ce poème: Le binôme «blessure-tendresse» porte l'idée de toute la strophe I: la flamme, tout en blessant ne cause pas de tort, par contre, elle provoque la tendresse et pousse le désir d'aimer jusqu'au paroxysme. Le binôme «mort-vie» apparaît à la deuxième strophe:

la brûlure et la plaie qui s'en suivent évoquent la mort. La flamme brûle pour transformer; elle fait des plaies pour guérir. Et les adjectifs: suave, délicieuse, douce, délicate évoquent la vie et même la vie éternelle. Le dernier vers n'est que la conséquence de cette action ambiguë de la flamme: «Qui donne la mort et change la mort en vie».

Dans la troisième strophe, le binôme «obscurité-lumière» évoque l'âme qui était dans l'obscurité mais qui vient de retrouver la lumière qu'elle est même capable de donner à son Bien-Aimé. Mais quelle est cette obscurité et quelle est cette lumière? La suite du texte pourra y répondre.

À la quatrième strophe se retrouve le binôme «secret-gloire». Celui qui agit à partir du centre de l'âme couvre celle-ci de gloire indicible. La flamme d'amour a provoqué la blessure, la plaie profonde, la mort dans l'obscurité et dans le secret. Et c'est elle aussi qui fait abonder dans l'âme la tendresse, la vie, la lumière et la gloire; quel crescendo dans la contrariété!

Si la structure technique, les formes grammaticales, et l'usage des contraires permettent de saisir le mouvement interne du poème, la symbolique utilisée permet à la fois la saisie de ce mouvement et la compréhension du poème car elle fait passer du sens premier, ordinaire, au sens second, celui que l'auteur a voulu exprimer en utilisant les symboles. Et ceux-ci peuplent bien ce poème: flamme, blessure, toile, brûlure, plaie, main, touche, dette, lampes de feu, splendeurs, cavernes, sein, secret, etc. sont autant de symboles dont l'analyse pourrait donner lieu à une autre thèse. Je

vais cependant prendre quelques-uns pour parvenir à mieux comprendre ce poème; et pour ce, le recours au commentaire de Jean de la Croix s'impose.

1. Vive flamme d'amour

Ce symbole est exprimé autrement dans toutes les strophes: brûlure suave (Strophe II, 1); lampes de feu (Strophe III, 1), chaleur et lumière (Strophe III, 6); embraser d'amour (Strophe IV, 6). Et dans chacune de ces expressions, il est enrichi d'autres propriétés ou plutôt, ses propriétés sont mises en exergue par l'une ou l'autre de ces expressions.

La flamme naturelle est l'effet du feu; elle est capable d'éclairer, de réchauffer et même de brûler celui qui ose la toucher. Mais dans ce poème, cette flamme symbolise l'Esprit-Saint. Celui-ci est senti par l'âme:

comme un feu qui, non seulement la consume et la transforme en un suave amour, mais qui, de plus brûle en elle, et [...] lance des flammes; cette flamme [...] baigne de gloire l'âme elle-même et lui confère un rafraîchissement de vie éternelle²²⁶.

Et du côté de l'âme, les actes sont aussi appelés des flammes car ils sont bien pleins d'amour:

a contracté l'habitude même de l'amour; elle est semblable au bois qui est toujours incandescent; ses actes sont des flammes qui jaillissent du feu de l'amour et s'élancent avec d'autant plus de force que le feu de l'union est plus intense [...] Dès lors qu'elle est divinisée et mue par Dieu, tous ses actes sont divins²²⁷.

²²⁶ SAINT JEAN DE LA CROIX. *Oeuvres spirituelles, op. cit.*, p. 914.

²²⁷ *Ibid.*, p. 915.

Comme l'âme est transformée dans cette flamme d'amour, toute la Trinité lui est communiquée; elle baigne dans la vie divine et c'est pour cela que la flamme est taxée de «vive», selon Jean de la Croix:

Cette flamme est dite vive parce que l'effet qu'elle produit est tel qu'il la fait vivre en Dieu spirituellement et sentir la vie de Dieu²²⁸.

Cette flamme blesse l'âme avec une tendresse de vie divine; elle la blesse et l'attendrit d'une manière si profonde et si intime qu'elle se liquéfie en amour²²⁹.

Tous les jets et blessures causés par cette flamme constituent la fête que l'Esprit Saint célèbre au centre même de l'âme.

Le Saint de Fontiveros définit ce centre comme «le point extrême où peut parvenir son être, sa vertu, la force de son opération et de son mouvement, et qu'elle est incapable de dépasser²³⁰.» Or le même Saint appelle ce centre Dieu sur la même page. Ainsi, le centre profond de l'âme coïncide avec Dieu. L'âme étant appelée à rentrer dans son centre profond qui est Dieu n'a d'autre moyen que l'amour. Ce dernier est défini comme «une inclination de l'âme, une force ou une faculté qu'elle possède pour aller à Dieu, c'est par l'amour qu'elle s'unit à lui». Et son mouvement vers ce centre et donc vers Dieu est progressif et relatif aux degrés d'amour qu'elle a:

²²⁸ *Ibid.*, p. 917.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 917-918.

²³⁰ *Ibid.*, p. 920.

il suffit [...] qu'elle ait un degré d'amour, car un seul suffit pour qu'elle lui soit unie par la grâce; si elle en possède deux, elle s'unira à lui et s'enfoncera davantage en lui en pénétrant dans un autre centre plus intérieur [...] Quand enfin, elle arrivera au dernier degré, elle sera blessée jusqu'au plus intime d'elle-même par l'amour de Dieu. C'est alors qu'elle sera transformée et illuminée aussi complètement qu'elle en soit capable dans son être, dans ses puissances et dans sa vertu, de telle sorte qu'elle est semblable à Dieu²³¹.

Devant toutes ces merveilles divines dont elle est l'objet, l'âme s'écrie: «Ô vive flamme d'amour, comme vous me blessez avec tendresse.»

La flamme est donc l'Esprit-Saint qui embrase d'amour l'âme et la blesse à son centre le plus intime. Cette blessure provoque les actes enflammants de la part de l'âme, et le désir d'union plus intense et plus haute qui serait elle-même, la vision béatifique. Mais il y a des toiles qui empêchent cette vision.

Toile: La toile dans la vie ordinaire peut empêcher le passage même des corps fins. Le symbole de la toile désigne tout obstacle à l'union totale avec Dieu. Et Juan en distingue trois:

La première est temporelle et renferme toutes les créatures; la seconde est naturelle et comprend les opérations et les inclinations purement naturelles; la troisième est sensitive et regarde l'union de l'âme et du corps. Il s'agit de cette dernière toile²³².

Pratiquement, comme tous les mouvements et les jets de feu que la flamme produit au moyen de l'air enflammé sont destinés à l'entraîner au centre de sa sphère, ainsi

²³¹ *Ibid.*, p. 922.

²³² *Ibid.*, p. 936.

«tous les mouvements de l'Esprit Saint, quoi que d'une merveilleuse efficacité pour absorber l'âme dans la gloire, n'opèrent l'absorption totale que lorsque le temps est venu d'entrer parfaitement dans le Christ²³³.» Cependant, pour en arriver là, il faut la mort naturelle, la séparation du corps et de l'âme. C'est cette union entre ces deux que l'âme déplore sous le symbole de la toile.

2. Le symbole des lampes de feu

Les lampes ont la capacité de donner la lumière et la chaleur. En effet, à la strophe III, Jean de la Croix parle de ces lampes de feu (vers 1) qui donnent chaleur et lumière, tout à la fois, à leur Bien-Aimé (vers 6). Mais de quelles lampes s'agit-il?

Dans l'explication de la strophe III, Jean de la Croix indique que ces lampes sont des connaissances que l'âme a acquises sur l'être de Dieu et sur ses attributs:

L'âme exalte son Époux et lui rend grâce des hautes faveurs qu'elle reçoit de son union avec lui. C'est par-là que lui sont venues toutes les connaissances sur son Être, qui sont toutes pleines d'amour [...] Désormais elle peut mieux connaître et aimer celui qui l'a tant comblée de ses dons²³⁴.

Toutes ces connaissances sont donc des fruits de l'union avec Dieu. Or, connaître Dieu c'est bien découvrir ses attributs qui au fond sont constitutifs de l'être de Dieu, de telle sorte qu'en découvrant chacun, c'est Dieu même que l'on découvre. C'est ainsi que Jean de la Croix appelle ces attributs des «lampes de feu». Comme Dieu renferme

²³³ *Ibid.*, p. 1010.

²³⁴ *Ibid.*, p. 973.

dans l'unité et la simplicité de son Être toutes les vertus et toutes les grandeurs de ses attributs d'amour, il les communique à l'âme:

Dès lors qu'il est toutes ces choses, il peut quand il lui plaît donner à l'âme La connaissance de ses attributs. Alors elle voit distinctement en lui toutes ses vertus et toutes ses grandeurs, à savoir sa toute-puissance, sa sagesse, sa bonté, sa miséricorde [...], elle voit également que chacun de ces attributs est l'être même de Dieu dans une seule de ses personnes, le Père, le Fils ou le Saint-Esprit [...] car chacun de ces attributs est Dieu lui-même, et étant Dieu, est une lumière infinie et un feu divin infini [...] ainsi, chacun de ses attributs est pour l'âme une lampe qui l'éclaire et lui donne la chaleur de l'amour [...]²³⁵.

Et comme chaque attribut de Dieu est une lampe, Dieu lui-même «est pour l'âme une foule de lampes réunies qui, chacune en particulier, l'éclairent de la sagesse infinie et l'embrasent d'amour²³⁶.»

Les attributs divins comme la toute-puissance, la sagesse, la bonté, la justice, la force, la miséricorde, etc. correspondent chacun à une lampe qui donne à l'âme la chaleur de l'amour de Dieu selon la propriété de chacun. Ainsi, il y aura la lampe de la toute-puissance, la lampe de la sagesse, lampe de la bonté, etc.²³⁷. Et quand toutes ces lampes éclairent l'âme et la réchauffent, celle-ci est bien embrasée du feu de l'amour et bien éblouie par la lumière de la connaissance à ne regarder que la manière

²³⁵ *Ibid.*, p. 974.

²³⁶ *Ibid.*, p. 975.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 975-976.

dont elle communique cette chaleur et cette lumière comme le décrit le poète de

Dieu:

la manifestation que Dieu fait de lui-même à l'âme, et qui, à mon avis, est la plus grande qu'il puisse y avoir en cette vie, est comme une infinité de lampes qui lui donnent la connaissance et l'amour de Dieu [...] Elle est aussi abondante que s'il y avait beaucoup de lampes, chacune embrase l'âme d'amour; la chaleur de l'une favorise la chaleur de l'autre, la flamme de l'une augmente la flamme de l'autre, et la lumière de l'une rend plus vive celle de l'autre, parce que chacun de ces attributs fait connaître l'autre, et ainsi toutes ces lampes ne font qu'une lumière et un feu, quand chacune d'elles est déjà une lumière et

un feu. L'âme est alors immensément absorbée par ces flammes délicates, blessée d'amour d'une manière subtile par chacune d'elles, mais plus blessée encore par toutes ces flammes réunies et plus vivante dans l'amour de Dieu²³⁸.

Ces lampes de feu sont aussi selon l'auteur «les eaux vives de l'Esprit-Saint comme celles qui descendirent sur les Apôtres» Elles sont donc l'Esprit Saint qui est à la fois eau et feu:

Voilà pourquoi, tant que cet Esprit de Dieu est caché dans les veines de l'âme, il ressemble à une eau suave et délicieuse qui étanche la soif de l'esprit; mais en tant qu'il sert au sacrifice d'amour qui est offert à Dieu, il se transforme en vives flammes de feu [...] Aussi l'âme leur donne ici le nom de flammes car non seulement elle en goûte la suavité comme celle des eaux limpides, mais elle s'en sert comme de flammes pour s'embraser de l'amour de Dieu²³⁹.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 976-977.

²³⁹ *Ibid.*, p. 980.

L'âme qui jouit ainsi de ces lampes «devient Dieu par une participation à sa nature et à ses attributs que nous désignons ici sous le nom de lampes de feu»

3. Le symbole des cavernes

Le propre des cavernes est d'être profondes, ainsi le Saint appelle les cavernes, les puissances de l'âme notamment la mémoire, l'entendement et la volonté. Ces puissances sont si profondes que pour se remplir, elles n'ont besoin que de l'infini, donc de Dieu.

«Quand, en effet, souligne Jean de la Croix, les puissances sont détachées et purifiées, la soif, la faim et le désir de leur sens spirituel est intolérable».

Par conséquent, l'entendement vide de tout créé éprouve la soif de Dieu qui le porte vers les eaux de la sagesse de Dieu. La volonté vide de tout créé éprouve la faim de Dieu si vive qu'elle tombe en défaillance... Cette faim est la perfection de l'amour à laquelle elle aspire. Et la mémoire vide de tout créé se consume et se fond dans l'attente de la possession de Dieu. Leur désir de Dieu est plus noble et plus profond, et ce désir est la vraie disposition pour s'unir à lui. Les lampes de feu viennent combler ces puissances, non seulement elles acquièrent la connaissance de Dieu et son amour, mais aussi la connaissance des créatures et l'amour pour elles. Elles connaissent les créatures dans et par le Créateur:

L'âme voit alors avec évidence que toutes les créatures sont distinctes de Dieu, en tant qu'elles sont créées; elle les voit en lui avec leur force, leur provenance et leur vigueur. Elle comprend si bien que par son être infini, Dieu est

éminemment toutes ces choses, qu'elle les connaît mieux en lui qu'en elles-mêmes; et c'est là une jouissance inexprimable qui provient de ce réveil de Dieu [...] l'âme connaît les créatures par Dieu, et non pas Dieu par les créatures; c'est là connaître les effets par leur cause et non la cause par les effets; cette dernière manière de connaître est secondaire, mais l'autre est essentielle²⁴⁰.

Ainsi donc, la transformation dans l'union se fait et l'âme est glorifiée et absorbée en

Dieu:

son entendement est l'entendement de Dieu; sa volonté est la volonté de Dieu; sa mémoire est la mémoire éternelle de Dieu; ses délices sont les délices de Dieu. Sa substance n'est pas la substance de Dieu parce qu'elle ne peut pas se transformer substantiellement en lui; néanmoins, dès lors qu'elle lui est unie et qu'elle est absorbée en lui, elle est Dieu par participation²⁴¹.

La Vive Flamme d'Amour m'a paru chanter la deuxième forme d'union évoquée par Dirven: je veux dire l'union embrasée d'amour. Cette union est pour Jean de la Croix, la plus haute qu'on puisse atteindre dans cette vie.

L'âme de la «Vive Flamme d'Amour» a déjà franchi les étapes des fiançailles spirituelles, elle est même en plein mariage spirituel qui vise l'union la plus parfaite et la plus complète possible avec Dieu. Son désir du Bien-Aimé, sa soif et sa faim de Dieu ont rencontré une réponse d'amour divin par le truchement du Saint-Esprit, d'où le symbole de la flamme, culminant dans celui des lampes de feu. L'union embrasée me semble être la manifestation de Dieu dans ses attributs et par conséquent la

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 1038-1039.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 970.

connaissance de Dieu. Cette connaissance est telle qu'elle entraîne, de la part de l'âme, des actes d'amour étincelants comme des flammes. En connaissant le Créateur dans ses attributs, l'âme a le privilège de contempler et de connaître les créatures par et dans le Créateur. Dans cette union faite de connaissance et d'amour, l'âme se fond en Dieu, est transformée en Dieu et elle est Dieu par participation, non pas à sa substance mais bien à ses attributs. Et cette union embrasée donne le goût de la vie éternelle et même le désir de la mort physique, seul obstacle ou toile à l'union totale et permanente dans l'autre vie

CHAPITRE IV

LA NUIT OBSCURE ET L'UNION MYSTIQUE

A) Le texte du poème²⁴² et la relecture

I

Par Une Nuit Profonde
Étant pleine d'angoisse et enflammée d'amour,
Oh! L'heureux sort! Je sortis sans être vue,
Tandis que ma demeure était déjà en paix.

II

J'étais dans les ténèbres et en sûreté
Quand je sortis déguisée par l'escalier secret
Oh! L'heureux sort! J'étais dans les ténèbres et en cachette,
Tandis que ma demeure était déjà en paix.

III

Dans cette heureuse nuit,
Je me tenais dans le secret, personne ne me voyait,
Et je n'apercevais rien
Pour me guider que la lumière
Qui brûlait dans mon cœur.

IV

Elle me guidait
Plus sûrement que la lumière du midi
Au but où m'attendait
Celui que j'aimais,
Là où nul autre ne se voyait.

V

Ô nuit qui m'avez guidée!
Ô nuit plus aimable que l'aurore!
Ô nuit qui avez uni L' Aimé avec sa bien-aimée
Qui a été transformée en lui.

²⁴²

Ce texte provient de la traduction faite par le Père Grégoire de Saint-Joseph in Saint Jean de la Croix, *Oeuvres Spirituelles*, Paris, éd. du Seuil, 1947.

VI

Sur mon orné de fleurs,
 Que je gardais tout entier pour lui seul,
 Il resta endormi,
 Et moi, je le caressais
 Et avec un éventail de cèdre je le rafraîchissais.

VII

Quand le souffle provenant du fort
 Soulevait déjà sa chevelure,
 De sa douce main posée sur mon cou il me blessait,
 Et tous mes sens furent suspendus.

VIII

Je restai là et m'oubliai,
 Le visage penché sur le Bien-Aimé.
 Tout cessa pour moi, et je m'abandonnai à lui.
 Je lui confiai tous mes soucis
 Et m'oubliai au milieu des lis.

Ce poème est selon les connaisseurs, le plus parfait des poèmes de Jean de la Croix aussi bien pour la forme que pour le fond.²⁴³ Il ne comprend que huit strophes. Et pourtant, le Docteur mystique y a consacré deux longs commentaires à l'allure philosophico-théologique qui se recourent par moments, bien qu'ayant été écrits sous des perspectives différentes. «*La Montée du Carmel*» ou *La Subida* et «*La Nuit obscure*» ou *En Una Noche Oscura* ont le même but: éclairer les âmes dans leur cheminement vers l'union avec Dieu par amour. Mais ce cheminement, par étapes, est présenté dans la *Subida* sous la bannière de l'âme qui doit s'efforcer d'escalader jusqu'au sommet, la montagne où il n'y a que «*La Gloire de Dieu*». C'est en vertu de cela que Jean de la Croix y parle de la «*nuit active*». Dans «*La Nuit Obscure*», par

243

D. POIROT. *Jean de la Croix, poète de Dieu*, éd. du Cerf, 1995, p. 226.

contre, c'est Dieu qui relaie l'homme. C'est lui qui agit et qui introduit l'âme à travers toutes les étapes, alors que celle-ci est passive. D'où la notion de la «nuit passive». Dominique Poirot résume bien cela dans l'introduction à son ouvrage consacré aux pensées du poète de Dieu: *La Montée du Carmel*, activement et *La Nuit Obscure*, passivement, guident sur le chemin ardu de Dieu.²⁴⁴

Dans les lignes qui suivent, je chercherai à repérer d'abord le mouvement interne et l'unité de ce poème. Je le ferai à partir du terme nuit comme mot-agrafe, et comme idée; et ensuite je saisirai le terme nuit comme symbole pour enfin, à partir des contraires, compléter la physionomie de l'expérience mystique telle qu'elle émerge de ce poème.

1. Mouvement et unité interne

Le fil conducteur qui frappe et autour duquel s'organisent aussi bien le mouvement interne que l'unité de ce poème, c'est le mot «nuit». En le suivant d'abord comme mot, ensuite comme idée et enfin comme symbole je pourrai percevoir ce mouvement et cette unité qui feront rejaillir non seulement le sens de la nuit mais aussi celui de l'union mystique.

²⁴⁴

JEAN DE LA CROIX, *Pensées rassemblées par Dominique Poirot*, Paris, éd. du Cerf, 1997, p. 7.

a) Nuit comme mot

Ce mot est celui qui revient le plus souvent. On le retrouve cinq fois et dans les strophes de grande importance (str.I, 1; III, 1; V, 1, 2, 2). Dans la première strophe, c'est l'annonce de tout le thème du poème qui est faite, et le mot nuit renforcé par l'adjectif profonde se retrouve l'unique substantif du premier vers. Dans la troisième strophe, non seulement il est l'unique substantif du premier vers mais, l'épithète qui le précède «heureuse» ne le met pas moins en exergue. Notons que c'est l'unique strophe, où ce mot est employé avec un autre mot qui lui est contraire: lumière (str. III, 4). Et la cinquième strophe fait usage de ce mot d'une manière exceptionnelle: «nuit» revient ici trois fois. Ce mot est apostrophé comme une personne respectable, on utilise la deuxième personne du pluriel pour s'adresser à lui: Ô nuit qui m'avez guidée! Ô nuit plus aimable que l'aurore! Ô nuit qui avez uni l'aimé avec sa bien-aimée qui a été transformée en lui. Ce mot est pratiquement au centre de l'action, c'est lui le sujet. Il se retrouve dans un même vers avec un autre mot qui lui est directement contraire: «aurore».

Il maintient l'unité du poème. Le fait qu'il ait des épithètes qui varient d'une strophe à une autre, joue le rôle de trait d'union entre strophes et montre que sa compréhension n'est pas totale dans une seule strophe: elle est dite profonde (str. I, 1), et puis heureuse (str. III, 1), et enfin guide et aimable (str. V, 1, 2). C'est en mettant ensemble tous ces qualificatifs, que l'on pourra mieux saisir le sens du mot «nuit». En outre, je constate que grammaticalement, par «Une nuit profonde» (str. I, 1) est un complément circonstanciel de temps qui appelle un verbe principal dont il dépend. Or celui-ci se trouve au quatrième vers de la même strophe: «Je sortis sans être vue» (str. I, 4). Dès le premier vers, l'appellation «nuit profonde» intrigue l'esprit. Elle fait penser à une profondeur qui n'est autre que le caractère ténébreux de la nuit. Cette insistance montre que «nuit profonde» a besoin d'autres épithètes et compléments déterminatifs pour être bien comprise. Et c'est ce que font les autres vers de cette strophe et les strophes restantes ne font que compléter les propriétés de cette nuit. Celle-ci est une occasion inattendue et bienfaisante (str. I, 3). Elle a permis à une personne éprise d'amour et angoissée (str. I, 2) de sortir à l'insu de tout le monde, car cette nuit-là ses tourments étaient apaisés (str. I, 3-4). Le moyen pour parvenir à cet apaisement est indiqué à la strophe II, 2: «Par l'escalier secret» et à la troisième par: «Pour me guider que la lumière» (str. III, 4-5).

b) Nuit comme idée

Cette idée est présente dans tout le poème. Outre les endroits où elle est utilisée comme substantif, il y a des expressions qui renvoient à elle: à ne considérer

que les premiers vers des strophes I, II, III, et V, on se rend compte qu'il s'agit de la même nuit mais qui revient sous d'autres expressions. C'est ainsi que l'expression «nuit profonde» (str. I, 1) est reprise sous une autre forme: «Dans les ténèbres» (str. II, 1). À la troisième strophe, c'est la même nuit qui est dite «bénie» (str. III, 1) tandis qu'à la cinquième, c'est aussi elle qui est chantée comme «guide» (str. V, 1). Le changement d'ambiance survenu à la cinquième strophe coupe le poème en deux parties distinctes. Les quatre dernières chantent l'union qui a lieu dans la nuit. C'est donc l'idée de la «nuit» qui est centrale. Le chiasme qui termine la strophe V²⁴⁵ semble indiquer l'importance de cette idée de la «nuit» qui seule a su conduire au but: l'union de l'Aimé avec l'aimée. Stinissen a raison de considérer ce poème comme le résumé de la démarche mystique. Son texte précise les contours du mouvement interne:

le poème de la nuit obscure propose en quelque sorte en un raccourci stylisé et admirablement dramatisé tout le parcours mystique, depuis le départ dans la nuit jusqu'au seuil de la vision béatifique, après l'union d'amour qui n'en est que l'ébauche, l'annonce ou la promesse dans la nuit, un personnage féminin s'échappe secrètement, sous un déguisement, de sa demeure pour aller rejoindre son amant, dans un lieu isolé, où la rencontre a lieu. L'union des amants se réalise au cœur de la nuit. L'aventure de l'amour se prolonge dans l'enlacement des amants avant le sommeil et l'oubli de tout».²⁴⁶

²⁴⁵ Dans certaines traductions, les deux derniers vers de la Strophe V se présentent en forme de chiasme basé sur l'Aimé et l'aimée: «L'Aimé et l'aimée, l'aimée en son Aimé transformée.

²⁴⁶ B. SESE. *La petite vie de Saint Jean de la Croix*, cité par D. Poirot. *Op. cit.*, p. 231.

C'est aussi l'idée de la nuit qui fait le tampon entre les strophes qui décrivent l'évasion (I, II, III, IV) et celles qui chantent et décrivent l'union. Ainsi donc, pour appréhender l'idée de la nuit, il faudra prendre en compte toutes les strophes et tous les vers car, plus on avance, plus ils enrichissent l'idée de la nuit d'autres significations. Mais quel est au fond le sens ou les sens de cette «nuit» dans ce poème?

L'étude du même mot comme symbole pourrait donner une réponse.

2. «Nuit» comme symbole

«Nuit» ne peut être employé que métaphoriquement dans ce poème. C'est un symbole à plusieurs connotations. Si dans son sens courant, il désigne cette partie du temps qui va s'obscurcissant du crépuscule à minuit et puis en s'éclaircissant de minuit à l'aurore, il doit, dans ce poème avoir des sens seconds qui font de lui, un polysème générateur de sens. Elle est à la fois, nuit d'évasion et nuit purificatrice. C'est en tant qu'élément purificateur qu'elle nous dévoile la conception que Jean de la Croix a de Dieu, du monde et de l'homme.

Premièrement, «*La Nuit obscure*» rappelle la *nuit d'évasion* du cachot de Tolède en 1579. Étant donné que «*En Una Noche Oscura*» a été composé après l'évasion, il y a lieu de penser que le Docteur Mystique s'est inspiré largement de l'expérience de cette évasion. L'insistance sur la profondeur de la nuit (Str. I, 1), la considération du corps comme une maison et par conséquent une prison d'où il faut

partir (Str. I, 5; II, 5), l'escalier utilisé, et la peur d'être vu et rattrapé renvoient aux sentiments profonds d'un prisonnier évadé qu'il fut lui-même.

Deuxièmement, à lire les commentaires de saint Jean de la Croix lui-même, on découvre que cette nuit d'évasion est identifiée avec la *purification de l'âme* qui est en marche vers l'union avec Dieu par amour. Stinissen dit que le thème central est «la nuit», la nuit polyvalente, s'il en est, puisque Jean de la Croix identifie cette nuit obscure de son évasion avec la purification de l'âme, qui elle-même est multiple²⁴⁷.» Et de l'évasion de Tolède, il y a passage vers l'évasion mystique qui, à travers diverses étapes, aboutit à l'union tant recherchée. Comme purification, la «nuit obscure» est aussi révélatrice de la conception que Jean de la Croix a de Dieu et de l'homme, du Créateur et de la créature, du sensible et du spirituel qu'il met constamment en contraste comme étant des extrêmes qui se rencontrent dans l'âme et font souffrir celle-ci. Ceci ressort de l'explication qu'il donne dans *En Una Noche Oscura* de la troisième sorte de souffrances et de peines que l'âme endure en cette nuit. Celles-ci ont pour cause

ces deux extrêmes, le *Divin* et l'*Humain* qui se réunissent ici. Le divin c'est la contemplation purificatrice, et l'humain c'est l'âme qui est le sujet de cette contemplation. Le divin l'investit pour la perfectionner et la renouveler afin de la rendre divine; il la dépouille de toutes ses affections habituelles et propriétés du vieil homme auxquelles elle est très unie, très attachée et très assimilée. Il l'avilit et détruit si bien la substance spirituelle en l'absorbant dans si profondes ténèbres que l'âme

²⁴⁷

Ibid., p. 8.

se sent anéantie et défaillante à la vue de ses misères et que l'esprit endure une mort cruelle (N.O. II, 6, pp. 562-563).

Dieu est transcendance; il est le TOUT alors que les créatures, l'homme y compris, ne sont que néant; «Tout l'être des créatures comparé à l'être infini de Dieu n'est que néant» (M.C. I, 6, p. 38). «La bassesse de ces dernières est en effet éloignée de la grandeur du Créateur que les ténèbres ne le sont de la lumière» (M.C. I, 6, p. 37). «Les créatures elles-mêmes, qu'elles soient du ciel ou de la terre, comparées à Dieu ne sont rien», affirme saint Jean de la Croix à la suite de Jérémie qu'il interprète à sa manière: «*Aspexi Terram, et Ecce Vacua Erat, et Nihil; et Coelos, et Non Erat Lux In Eis*; j'ai regardé la terre, elle était vide et néant; j'ai considéré les cieux, et ils étaient sans lumières». Expliquant ces paroles de Jérémie, le mystique de la nuit explicite:

Quand il dit qu'il a vu la terre vide, il donne à entendre que toutes les créatures de la terre n'étaient rien, et que la terre elle-même n'était rien; quand il dit qu'il a considéré les cieux et qu'il les a vus sans lumière, il veut dire que toutes les lumières du ciel comparées à Dieu, ne sont que les pures ténèbres. (Ibid.)

Le «tout de Dieu» et «le néant des créatures» ne sont pas seulement établis par rapport à l'être et aux bassesses des créatures mais aussi aux qualités que l'on peut leur attribuer: la beauté, les grâces et les attraits, la bonté, la sagesse, l'habileté, la souveraineté, la liberté, les délices, les douceurs, les richesses et la gloire des créatures ne sont que le contrepois de leurs contraires quand on les compare à ce que Dieu est. «Leur beauté n'est que souveraine laideur, leurs grâces et attraits ne sont que

disgrâce souveraine et souverain déplaisir; leur bonté est une souveraine malice, leur sagesse et habileté sont une pure et souveraine ignorance» (MC I, 6, pp.38-40).

La grandeur de Dieu est tellement exaltée et la bassesse des créatures si mise à nu que l'âme n'a d'autre choix que de n'aimer que Dieu de tout son être et de toutes ses forces si elle veut parvenir à l'ineffable union d'amour avec Dieu. Mais comme elle est portée naturellement vers les créatures, la rencontre de celles-ci avec le Divin en elle, la purifie en lui infligeant des atroces souffrances. Dans l'intuition profonde de Jean de la Croix, Dieu se pose donc comme toute transcendance. Il est comme une montagne qui pour être escaladée il faut des ténèbres, et donc la nuit: «plus la lumière et la clarté de Dieu sont élevées, plus elles sont ténèbres profondes pour l'homme», dit St Paul; C'est là également la pensée de David qui dans le psaume dit: «Par la splendeur de sa présence les nuées se sont formées» (Ps XVIII, 13); c'est-à-dire pour l'entendement naturel dont les lumières ne sont que ténèbres épaisses, dit Isaïe:

Obtenebrata est In Aligine Ejus (Is. V, 30): «Dieu a pris les ténèbres pour se cacher et pour s'envelopper, et la tente qui l'abritait, c'étaient les eaux ténébreuses qui se trouvaient dans les nuées de l'air» signifie la contemplation obscure et la sagesse divine dont les âmes sont investies (N.O, II,16.).

Comme Dieu est entouré de ténèbres, il est appelé aussi «nuit»:

Il en est ainsi comme de la lumière naturelle: plus elle est claire, plus elle éblouit et obscurcit la pupille du hibou; plus on veut fixer le soleil en face, et plus on éblouit la puissance visuelle et on la prive de lumière; cette lumière dépasse la faiblesse de l'œil. (N.O, V, p.559) Le terme où l'âme tend, c'est-à-dire Dieu; comme elle il est incompréhensible et infiniment parfait, on peut bien l'appeler une nuit obscure pour

l'âme en cette vie. (MC., I, 2, p.30). Et sa lumière est appelée divine et obscure lumière (MC., II, 2, p.98).

Ainsi sur le plan cognitif, Dieu demeure transcendant, et ineffable pour l'homme.

Toute connaissance et tout l'homme sont radicalement incapables de Dieu. Convaincu de cette inconnissance, Jean de la Croix a construit sa doctrine comme l'affirme

Yves Pellé Douel, sur la négation:

C'est à partir de là que tout s'ordonne et s'organise dans la doctrine de saint Jean de la Croix. Si l'on perd de vue ce sommet de la montagne environnée de nuées, alors il faut renoncer absolument à comprendre quoi que ce soit, et de la négation systématique et brûlante de tout ce qui est créé et l'ascension incompréhensible dans la flamme de l'incrée²⁴⁸.

Dieu est donc «nuit»; non pas qu'il soit ténèbres mais bien parce qu'il est une lumière vive qui enténébre l'homme. Sa lumière est tellement intense, elle excède l'entendement à tel point que quand (l'âme) elle s'en rapproche, elle l'aveugle et le plonge dans l'obscurité» (N.O. XVI).

Et c'est cette obscurité qui protège l'âme contre ses ennemis, prétend l'auteur de la «Nuit Obscure»:

Si on veut arriver à suivre la voie sûre, il faut nécessairement fermer les yeux, et marcher dans les ténèbres pour esquiver les ennemis domestiques, c'est-à-dire nos sens et nos puissances. L'âme se trouve donc cachée ici et sous une bonne garde dans une nuée ténébreuse qui est autour de Dieu (N.O. XVI, p.622). En réalité, Dieu n'est pas entouré de nuée: il n'en est pas ainsi en réalité; mais cela paraît tel pour notre faible entendement; il est aveuglé par cette lumière immense; il est ébloui, il est incapable de s'élever à une telle hauteur (N.O. I, 5).

²⁴⁸

Y. PELLE DOUEL. *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*. Paris, éd. du Seuil, 1982, p. 96.

La foi qui est le meilleur moyen pour accéder à Dieu est aussi «nuit» pour l'âme. Elle est le deuxième motif pour lequel l'état par lequel il faut passer pour parvenir à l'union avec Dieu, est appelé «nuit»: le second motif, écrit l'auteur de la *Subida*, vient du moyen que l'on emploie ou du chemin par lequel l'âme doit passer pour arriver à l'union. Ce moyen est la foi, qui, obscure elle aussi, est pour l'entendement comme une nuit (MC, I, 2). Cette nuit de la foi est plus terrible et plus obscure que celle des sens. Elle correspond par ailleurs, selon le Docteur Mystique à minuit. Elle a rapport avec la partie supérieure de l'homme ou partie raisonnable. Elle est plus intérieure et plus obscure dès lors où elle prive l'âme de la lumière de la raison ou, pour mieux m'exprimer, qu'elle aveugle (MC II, 1). Une autre raison C pour laquelle la foi est une nuit pour l'âme C est qu'elle nous dit des choses que nous n'avons jamais vues ni comprises, soit en elles-mêmes, soit dans des objets qui leur ressembleraient, puisqu'il n'y en a pas (N»O» V). Face aux puissances naturelles, elle s'avère impitoyable. Elle est pour elles une nuit obscure. La déclaration de l'âme le laisse évidemment entrevoir: c'est dans la pauvreté, l'abandon, le dénuement de toutes les pensées de mon âme, c'est dans les ténèbres de mon intelligence, dans les angoisses de ma volonté, dans les afflictions et les chagrins de ma mémoire, que je suis sortie; je me suis abandonnée aveuglément à la foi pure qui est une nuit obscure pour toutes mes puissances naturelles de l'âme en puissances divines:

Toutes les forces et toutes les affections de l'âme se sont
renouvelées dans les perfections et les délices de la divinité.

Cela signifie que mon entendement est sorti d'humain et de naturel qu'il était, il est devenu divin, ma volonté est sortie d'elle-même en se faisant divine. Il faut en dire tout autant de la mémoire. (Ibid.)

La foi est l'unique voie qui se présente à l'âme qui soit efficace et sûre si l'on veut parvenir au sommet de la montagne. Elle se caractérise par le non-savoir ou la nescience, le rien ou le «*Nada*» qu'il faut accepter de la main de Dieu si l'on veut arriver au tout ou «*Todo*». Les souffrances qu'elle inflige à l'âme sont intenable: «Le sens et l'esprit sont pour ainsi dire opprésés par un poids immense et invisible; ils souffrent et endurent une telle agonie qu'ils regarderaient la mort comme un soulagement et un bonheur» (Ibid.).

L'auteur décrit plus horriblement encore ces souffrances:

L'âme y souffre, par l'absence de tout appui, de toute perception, l'impression de vide angoissant d'un pendu ou de quelqu'un qu'on retient dans un air irrespirable. Elle est soumise au tourment d'une désassimilation intérieure. Il est en quelque sorte nécessaire que l'âme se détruise et s'anéantisse; cette destruction intérieure, elle l'éprouve dans sa substance même (Ibid.).

Le but de toute cette purification est noble eu égard aux avantages que l'âme en retirera:

L'âme est appelée à posséder dans l'état de perfection tous les biens qui feront son bonheur; elle s'y achemine par le moyen de cette nuit purificatrice, et comme cette jouissance affectera sa substance et ses puissances, il est nécessaire que d'abord et radicalement elle se voie en elle-même et se sente vide, pauvre et étrangère à tout (MC. I, 2,).

C'est ici que l'anthropologie de saint Jean de la Croix se dévoile.

L'homme sanjuaniste est composé de deux parties dont l'une est dite inférieure et sensible et l'autre supérieure, rationnelle et spirituelle. La première est constituée des cinq sens externes dont la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût. Elle comprend aussi les sens intérieurs parmi lesquels l'imagination, la fantaisie et une partie de la mémoire trop liée aux images. La deuxième est le domaine de trois puissances notamment, l'entendement, la mémoire proprement dite et la volonté. Mais au-delà d'elle, il y a le centre de l'âme considéré comme métapsychologique et comme la substance de l'âme informée directement par Dieu. C'est le lieu même de la communication entre Dieu et l'âme.

Cet homme est marqué par le désir qui ne peut être assouvi que dans l'amour de Dieu selon le Docteur Mystique. Quand lui-même utilise le mot «désir» au singulier, il veut désigner une concentration de désir passionné, orientée vers Dieu, c'est-à-dire pour exprimer un désir qui a déjà subi le processus de purification.²⁴⁹ Et quand il l'utilise au pluriel, il indique les différents appétits. Il devient plus exigeant encore quand il emploie le verbe «désirer»: l'âme doit désirer avec tout son désir de venir à «ce qu'elle ne peut savoir en cette vie et qui ne peut tomber en son cœur» (MC 2, 4). Ce désir devient comme le moteur qui propulse l'âme vers l'union avec Dieu. Aussi, engendre-t-il sur son passage, une constellation de termes comme ansia,

²⁴⁹

M. S. ROLLAN. «Amour et désir chez Jean de la Croix», *La Nouvelle Revue Théologique* (NRT) 113, 4, Juillet-Août 1991, p. 503.

appétit, passion, inclination et qui en convergeant dans la volonté forment la psychologie proprement sanjuaniste.²⁵⁰ C'est donc cet homme de désir et d'appétits qui recherche Dieu. Mais comme ses appétits sont extravertis et orientés vers des créatures, il convient qu'il passe par les nuits pour rentrer dans la zone centrale de son âme et y rencontrer Dieu. Dans la *Subida*, saint Jean définit la nuit comme purification des tendances et rejoint cette idée: «par nuit, nous entendons ici la mortification du goût sous tous ses rapports». On peut dire que la mortification de nos tendances est une nuit pour l'âme. Car l'âme, en purifiant ses tendances sous tous les rapports est comme dans les ténèbres et ne voit rien (MC I, 3).

Fidèle à sa conception de Dieu comme le Tout qu'il faut désirer et rechercher et à celle de l'homme comme un être de désir et compartimenté, Jean de la Croix parle de la nuit des sens et de la nuit de l'esprit et en chacune d'elles, il y a comme deux modes, actif et passif. Actif quand l'acteur principal est l'âme elle-même, passif quand c'est Dieu qui plonge celle-ci dans la nuit. Progressivement, la nuit s'applique sur tous les sens aussi bien externes qu'internes et puis sur chacune des puissances à savoir l'entendement, la volonté et la mémoire. C'est cette nuit qui permet à l'âme de se libérer de toutes les attaches extérieures à elle-même, détourner son désir vers ces attaches pour le tourner vers Dieu. Et au bout du compte, l'homme est divinisé: son entendement devient l'entendement de Dieu, la volonté coïncide avec celle de Dieu alors que la mémoire ne retient plus que les choses divines.

²⁵⁰

Ibid., p. 504.

3. L'exclusion des Contraires symbole

Ce principe philosophique selon lequel les «deux contraires ne peuvent être contenus dans un même sujet» (MC I, 4, pp. 36-ss) est appliqué par Jean de la Croix pour insister encore sur les nuits nécessaires. En effet, toutes les affections qu'elle (âme) porte aux créatures sont de pures ténèbres alors que Dieu est pure et simple lumière. Comme «lumière et ténèbres» sont incompatibles, sans ressemblance, ni rapport, il s'en suit que la lumière de l'union divine ne peut pas s'établir dans une âme, si tout d'abord ses affections aux créatures n'en ont pas été chassées (MC I, 4, pp. 36-37). Comment peuvent-elles l'être sinon à travers les diverses nuits dont il a été question plus haut!

En opposant Dieu, comme le Tout, aux créatures, comme le néant, et en opposant aussi leurs attributs respectifs comme l'ont montré le texte que j'ai déjà cité (MC I, 4, pp. 36-42), Jean de la Croix ne fait qu'accentuer la contrariété dont la suppression ne peut provenir que de la nuit totale. L'âme n'a pas de choix à faire car le choix C entre la grandeur, la lumière, l'être infini, la beauté infinie, la grâce, la bonté infinie, la sagesse infinie, la liberté, la souveraineté, les délices et les douceurs, le néant, la laideur, la disgrâce, la malice, l'ignorance, l'esclavage, l'angoisse, les tourments et l'amertume, la pauvreté et la misère extrême de la créature C est donc clair, il convient de prendre tous les moyens pour posséder Dieu et tous ses biens.

Le *Todo et le Nada* trouvé sur le dessin sanjuaniste du Mont Carmel et repris dans la *Subida* est une mise ensemble des contraires qui met encore plus clairement l'unique choix comme prioritaire: dans la première partie, c'est la logique qui part du but positif soumis à un moyen négatif qui prime:

«Pour arriver à goûter tout, veillez à n'avoir goût pour rien
 Pour arriver à savoir tout, veillez à ne rien savoir de rien
 Pour arriver à posséder tout, veillez à ne posséder quoi que ce soit de rien
 Pour arriver à être tout, veillez à n'être rien en rien» (MC I, 13,).

Le *Tout* est opposé au *Rien*; Le *Goût* comme but a pour moyen le *Non-goût*, le *Savoir* choisit pour moyen le *Non-savoir*, la *Possession* passe par la *Non-possession*, l'*Être* par le *Non-être*.

Et dans la deuxième partie, le *Non-goût*, le *Non-savoir*, la *Non-possession*, le *Non-être*, deviennent à la fois but et moyen; on se trouve dans une impasse. Jean de la Croix conduit par le chemin qui n'est pas chemin, vers un but qui n'est pas but, vers un tout qui semble être à la fois le rien:

«Pour arriver à ce que vous ne goûtez pas, vous devez passer par ce que
 Vous ne goûtez pas
 Pour arriver à ce que vous ne savez pas, vous devez passer par où
 Vous ne savez pas
 Pour arriver à ce que vous n'êtes pas, vous devez passer par ce que
 Vous n'êtes pas.» (Ibid)

Dans la troisième partie, le langage cesse d'être négatif pour devenir positif, comme nous pouvons le constater:

«Quand vous vous arrêtez à quelque chose, vous cessez de vous

Abandonner au Tout,
 Car pour venir du Tout, il faut se renoncer du tout au tout,
 Et quand vous voudrez avoir tout, il faut l'avoir sans rien vouloir.
 Car si vous voulez avoir quelque chose en tout, vous n'avez pas
 Purement en Dieu votre trésor.»

L'homme plongé dans la nuit de la foi, vers le non-être par une échelle de non-goût, non-savoir, non-possession. Cette échelle concerne ses affections face aux créatures. Mais ce non-être, ce que lui n'est pas, c'est Dieu. Il est en quelque sorte détruit en tant qu'être humain en Dieu. Alors le paradoxe demeure mais l'homme finit par être mis à sa vraie place devant Dieu. La place qu'il doit recevoir de ce dernier mais sans la posséder en tant que créature.

Si la «Montée du Carmel» s'arrête à ce quelque chose, à cette place de créature non possédée, «La Nuit Obscure» par contre arrive là où le chemin cesse d'être chemin. Il s'agit du chemin étroit de la vie éternelle qui n'aboutit que dans l'union d'amour avec Dieu où tout ce qui est humain devient divin alors que l'homme se perd totalement en Dieu. Il faudrait savoir par ailleurs que les strophes du poème sont chantées par l'âme après avoir atteint ce sommet sans issue de la contemplation infuse (N.O. Prologue) ou de la contemplation passive (N.O. str. I, 9, 10, 12, 13). Sur ce chemin de l'esprit, on chemine humainement sans savoir et divinement dans l'ignorance. N'est-ce pas qu'il s'agit de ce sentier qui est dans la mer où les sentiers et traces ne sont pas connus (N.O. str. II, 17). Il est le sentier de la nescience, où monter c'est descendre et descendre monter et qui mène dans la solitude vers l'union d'amour avec Dieu.

Le rôle des contraires qui est de viser la transformation totale de l'homme en Dieu est formidablement rendu par l'image du feu que le Saint emploie au chapitre X de la «Nuit Obscure». Comme le feu transforme le bois en détruisant les éléments contraires à son action comme l'eau, la couleur, la beauté, l'odeur pour le rendre aussi brillant que lui, ainsi le feu divin de l'amour de contemplation purifie l'âme tout d'abord de ses éléments contraires: ses souillures, humeurs mauvaises (cf. N.O. X)

À travers les contraires, la nuit donne la lumière, la nescience conduit à la sagesse qui ne relève pas de l'ordre cognitif mais de l'ordre de l'amour, la non-possession conduit à la possession, le non-être à l'être de Dieu, etc.

Nul doute, le symbole de la nuit est vecteur de sens. Si son sens premier appartient à la temporalité, ses sens seconds eux sont multiples et ils font passer d'un registre de vie à un autre.

La nuit comme souvenir psychologique de la fameuse nuit d'évasion de la prison de Tolède qu'a connue le Docteur mystique va au-delà de la temporalité et fait souffler le vent de la libération, du passage de la mort à la vie, de la souffrance à la joie. Le prisonnier ne trime plus dans l'obscurité du petit cachot, il a vu la lumière libératrice pointer à l'horizon. Et cette nuit-là, c'est le moins que l'on puisse dire fut une source d'inspiration, une muse pour le poète-compositeur de «*En una Noche Oscura*».

La nuit comme action purificatrice oriente chez Jean de la Croix, le sens de l'existence humaine vers Dieu et Dieu seul. Elle dévoile un combat contre une altérité

infectée, une extraversion du désir qui empêche l'homme de rentrer vers son centre où se trouve sa vraie identité qui est celle d'être dieu avec Dieu dans l'union d'amour. Elle exalte la grandeur de Dieu tout en mettant à nu la bassesse de l'homme contraignant ainsi celui-ci à trouver l'orientation juste de sa vie à travers des contraires et des extrêmes qui provoquent en lui les vertiges.

Cette nuit, attribuée tantôt à Dieu, tantôt à l'âme, tantôt à la foi et appliquée non sans rigueur sur les sens et les puissances ou facultés de l'homme, a servi de chemin, qui finalement s'est avéré un non-chemin, accordant à l'homme une échelle du non-savoir, de la non-possession, du non-goût et finalement du non-être mais qui, au fond, provoque l'auto-destruction de l'homme acharné à devenir ce qu'il ignore. C'est une véritable théologie négative et une approche négative de l'homme que ce symbole fait découvrir chez Jean de la Croix. Mais peut-être, fallait-il passer par là pour se retrouver, se consoler comme tant de lecteurs de *«En una Noche Oscura»* dont parle un des analystes contemporains de Jean de la Croix qui considère ce poème et ses commentaires comme un livre de consolation: celui qui lit «La Nuit obscure» jusqu'au bout se sent consolé. Et dans la consolation l'obscurité devient transparence. La souffrance physique et psychique, l'angoisse, l'abandon, tout acquiert un sens, car en tout cela Dieu est à l'œuvre.²⁵¹ En plus, cette nuit, s'avère aussi bien dans la *Subida* que dans *En Una Noche Oscura*, le chemin obligatoire pour parvenir

²⁵¹ W. STINISSEN. «L'actualité de Saint Jean de la Croix» in *La Nouvelle Revue Théologique* (NRT) 113, 4 Juillet-Août 1991, p. 493.

à cette union mystique qui est au fond, la rencontre de deux altérités que représentent le Bien-Aimé et la bien-aimée. Mais il y a lieu de se demander si la disqualification de tous les éléments humains de l'homme est nécessaire pour obtenir la consolation de Dieu. Ne risque-t-elle pas de conduire vers le mépris de l'homme qui est fait à l'image de Dieu? Ne pourra-t-elle pas anéantir l'homme au point d'empêcher l'auto-construction de celui-ci?

Le symbole de la nuit est un héritage que Jean de la Croix a reçu. Mais il s'en est approprié jusqu'à en faire le centre de sa théologie et de son anthropologie: Dieu se dévoile comme inconnaissable et cependant, l'homme est appelé à le connaître dans la nescience; il est le Tout mais l'homme qui n'est rien est appelé à s'unir à lui par amour. Unir le «Tout» avec le «rien», à quel résultat parviendrait-on, le rien a-t-il une quelconque consistance face ou dans le Tout?

Le désir de l'homme, ses affects et ses puissances doivent être plongés dans le feu purificateur de la nuit, mais qu'en reste-t-il d'humain? Là Jean de la Croix ne le montre pas et certainement pas dans *«En una Noche Oscura»*.

Conclusion de la partie IV

Au bout de cette triple analyse, force est de constater que l'union mystique est une relation désirante qui s'enracine d'abord dans l'homme. Le langage utilisé à travers les trois poèmes, reflète cet enracinement: les symboles, qu'ils se réfèrent aux épousailles ou à l'alliance, le mouvement qui traverse chacun des poèmes, tout porte

la marque de l'humus humain et la vie du Saint de Fontiveros n'est pas sans impact sur ces écrits: les difficultés rencontrées tant en famille que dans la vie des couvents ne sont pas étrangères à l'inspiration des symboles de la nuit, de la montée et des atroces purifications.

Chanter l'amour avec sa jouissance et ses délices comme dans le Cantique spirituel ou magnifier ses effets transformateurs comme dans la «Vive Flamme d'Amour», ne peut provenir que d'un homme qui savait aimer et qui connaissait bien le mystère de l'homme comme être de désir, susceptible de déception mais aussi de grandes joies. La relation désirante fait sortir l'homme de lui-même à la recherche des autres êtres: hommes, animaux, plantes, minéraux, eau, etc.

Mais l'objet de la relation désirante de Jean de la Croix, c'est Dieu comme Fils pour le «Cantique spirituel», Dieu comme Esprit-Saint pour la «Vive Flamme d'Amour», et Dieu comme Père et Créateur pour la «Nuit Obscure».

Mais cet objet n'est facilement repérable qu'à travers les commentaires alors que les poèmes exhalent le parfum humain.

Du soubassement humain à l'enracinement en Dieu, le langage mystique de saint Jean fait voyager le lecteur, c'est un voyage aride et tortueux mais qui finit par combler. La relation désirante, pour être fixée en Dieu, doit être désorientée des autres objets dont les sens et les puissances de l'homme ont l'habitude de se délecter. *La Montée du Carmel* et *la Nuit Obscure* sont à cet effet plus méthodiques et même quelque peu sévères.

La mystique comme relation désirante, a besoin d'un vide, de la soif et de la faim. Et ce vide, ce me semble, c'est l'absence de Dieu. Jean de la Croix, aurait-il fait l'expérience de l'absence de Dieu lors de ses atroces souffrances? Le premier vers du Cantique spirituel: «où vous êtes-vous caché» suggère cette expérience. Au creux du cachot de Tolède où il commença à écrire ce poème, l'auteur se serait senti abandonné de Dieu.

Ce vide, cette absence de Dieu, attise le désir de sortir de soi pour aller à la recherche de Dieu. Ce n'est pas pour rien que Dieu est exalté dans ses grandeurs et ses bontés au détriment des bassesses des créatures, c'est tout justement pour pousser l'homme à ne désirer que Dieu. Un pareil désir ne peut qu'être amoureux comme en témoignent les symboles des épousailles et du feu. L'homme aime Dieu et ce dernier l'aime aussi. Ils s'aiment à tel point qu'ils se désirent et se donnent l'un à l'autre. La «Vive flamme d'amour » et une bonne partie du *Cantico* chantent cela.

L'union mystique comme relation désirante implique, selon Jean de la Croix, la connaissance. La connaissance de soi est première: connaître ses sens, ses puissances et la manière dont ils s'ouvrent au monde, permet à l'homme de les maîtriser et de les orienter vers Dieu. La connaissance de Dieu est seconde: dans l'union, Dieu se dévoile à l'homme dans tous ses attributs et dans son être. Mais la question est de savoir si ces attributs ne sont pas ceux que le mystique connaît déjà de par sa foi et la théologie et qu'il transporte comme bagage dans son élan vers Dieu. Pour saint Jean de la Croix, cette connaissance devient supérieure, éclairée.

Cependant, comme elle est un don de Dieu, le poète de Dieu ose l'appeler «Nescience» car au fond Dieu est inconnaissable par notre propre entendement. C'est bien là un paradoxe.

La connaissance des créatures est troisième et semble être la conséquence de la connaissance de Dieu. Elles sont mieux connues en Dieu et par Dieu et non le contraire.

La relation désirante qui aboutit à cette connaissance dans l'union, est aussi transformatrice. Comme le feu transforme le bois en feu, ainsi l'union avec Dieu divinise l'homme à tel point que ce dernier devient Dieu par participation aux attributs divins. Ses actes deviennent aussi actes divins. Il aurait manqué de peu pour qu'il devienne aussi Dieu dans sa substance.

Le mouvement de cette relation désirante est complexe. Il part du centre de l'homme vers Dieu et constitue donc une sortie de soi, un exode vers, mais en même temps il réfléchit vers le même centre. Car, pour Jean de la Croix, Dieu est au centre de l'âme et non au dehors. Et c'est dans cette partie de l'homme que la communication se fait entre l'homme et Dieu. C'est là que l'union a lieu même si ses effets peuvent être perceptibles au dehors ou dans les autres parties de l'homme.

La joie, les délices et même la gloire accompagnent cette relation désirante où sont les fruits de son aboutissement dans l'union avec Dieu.

Le *nada* et le *todo* de la «Montée du Carmel» enferment cette relation dans un cercle où règnent un combat constant contre soi-même et une recherche de Dieu

qui est toujours à recommencer. Comme chemin de perfection, l'union mystique mène là où il n'y a ni chemin, ni connaissance véritable, mais où l'amour de Dieu engloutit l'amour humain. L'altérité est réduite car la distance est brisée. Mais cette altérité demeure un point de départ et un point d'arrivée pour celui qui fait cette expérience dite mystique.

L'union mystique, pour me résumer, est, chez Juan, caractérisée par la relation désirante, un exode de soi vers un Dieu Un et Trine. Elle est aussi l'amour réciproque entre l'homme et Dieu, la connaissance aussi bien de soi, que de Dieu et des choses, mais cette connaissance est en réalité une «nescience». La transformation de l'homme en Dieu est sa résultante la plus marquante et son mouvement relationnel va du centre et revient au centre de l'âme.

Elle suppose pour être expérimentée une purification qui engendre un vide, la soif et la faim de Dieu.

Comparer cette mystique sanjuaniste à la mystique africaine déjà décrite dans la partie précédente, jettera-t-il une lumière réciproque pour une réciprocité de compréhension? À supposer que le Saint de Fontiveros soit venu d'Afrique noire, quel aurait été son langage mystique?

Ce sont là des questions essentielles à ce travail et qui ne peuvent trouver d'échos que dans la partie suivante.

PARTIE V

CONFRONTATION OU CIRCULARITÉ?

L'effort déployé à travers les parties précédentes comportait un triple objectif: saisir les enjeux du Colloque de Kinshasa pour lequel Saint Jean de la Croix est, en définitive, le «révéléateur d'authenticité» pour la «mystique africaine», essayer de comprendre celle-ci à partir des terrains mentionnés par le colloque, et appréhender la mystique sanjuaniste à travers les trois poèmes majeurs du Saint de Fontiveros. Pour en arriver là, il a fallu une approche globale de la mystique tant dans la Bible que dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Cette approche m'a permis de parvenir à une notion heuristique de la mystique comme «expérience du divin» dont le talon d'Achille est l'altérité.

Nul doute, cet effort a projeté comme à l'avant-scène mon hypothèse de travail: «si Jean de la Croix est révéléateur d'authenticité pour la mystique africaine, celle-ci l'est aussi par rapport à sa mystique. Autrement dit, la compréhension de la mystique sanjuaniste est une pré-compréhension de la mystique africaine tout comme la compréhension de celle-ci constitue une pré-compréhension de celle-là.»

Deux écueils à cette hypothèse doivent être écartés: la prétention à l'équation entre les deux mystiques, et le syndrome de la théologie des pierres d'attente. Le premier est exclu de mon esprit pour la bonne raison que l'historicité des textes des deux mystiques ainsi que le monde qu'ils véhiculent ne peuvent pas la permettre. La différence des uns implique celle des autres. Le deuxième ressemblerait au «kabidialisme» et au concordisme que j'ai, dans la première partie, condamnés à l'instar de Bimwenyi Kweshí. Et en outre, il ne s'agit pas, dans ce travail, de trouver

des «bons points pré-existants» dans la mystique africaine que l'on pourrait «sanjuaniser» sans plus. Il s'agit, par contre, de trouver les bases anthropologiques et phénoménologiques des deux mystiques pour voir dans quelle mesure le lecteur de l'une acquiert des dispositions à saisir l'autre.

Cela dit, il convient de reconnaître à cette partie sa centralité et son importance. Si les parties précédentes ont permis de saisir les données propres de la mystique de Jean de la Croix et de la mystique africaine, elles n'ont pas rejoint l'effort de confrontation entre les deux, déployé par le Colloque. Et ce travail revient à cette partie qui se veut la charnière de toute la recherche.

Mais à la différence du Colloque, j'exclus d'emboîter le pas à la logique d'une confrontation qui d'emblée suppose un vainqueur et un vaincu, le meilleur et le moins bon. Je me situerai plutôt dans le cadre des rapports de circularité qui se dessinent entre les deux quand on veut les comprendre. Et c'est en raison de cela que l'intitulé de cette partie prend la forme interrogative: Confrontation ou Circularité?

Comment démontrer cette circularité sinon en partant des résultats des parties III et IV qui ont été respectivement consacrées à la mystique négro-africaine et la mystique sanjuaniste.

Or, à regarder de près, quelques traits saillants peuvent ici constituer des points de mire autour desquels tournera l'argumentation développée dans cette partie.

Le premier, c'est bien le langage caractérisé notamment par son double procédé de métaphorisation et d'auto-implication. Comment le langage, chez les deux

protagonistes concernés, utilise-t-il ce double procédé pour parvenir à dire l'expérience mystique bien individuelle tout en créant un espace d'universalité où les deux compréhensions se rencontrent et s'enrichissent mutuellement? Telle sera l'investigation du premier chapitre intitulé: le langage mystique ou lieu commun.

Le second point de mire me semble être le contenu de l'expérience mystique. La question du contenu ou de l'horizon ultime avait été débattue au Colloque. Mais la manière dont elle a été posée l'a rendue quasi caduque à cause du rapide évanouissement de la notion d'intermédiaire dans la spiritualité négro-africaine, comme je l'ai montré dans la partie I. En plus, la notion de mystique comme «expérience du divin» trouvée au terme de la partie II, vient établir la chaîne vitale dont les maillons sont inséparables. Elle inclut dans le terme «divin», non seulement Dieu mais aussi les esprits parmi lesquels, les fondateurs, les génies et les ancêtres qui ont marqué et marquent encore la vie de leurs descendants. De là découle la bi-dimensionnalité de la mystique négro-africaine qui se déploie bien entendu dans l'unique sens vectoriel à deux stations: celle des esprits et celle de Dieu. Les orants, les médiums et les initiateurs *mkpangos* n'échappent pas à cette bi-dimensionnalité. Une lecture attentive de la partie III ne peut que le confirmer. L'élan mystique chez Jean de la Croix à travers les poèmes majeurs, brise les stations et s'épanouit dans la Trinité Sainte où chacune des personnes divines est concernée par cet élan.

À ce niveau, la question qui me paraît pertinente n'est donc pas celle de l'horizon ultime mais bien celle de savoir comment chacune des deux mystiques

s'approche de son contenu et le perçoit, et dans quelle mesure, chacune d'elles comporte un lieu de complaisance universelle. C'est aussi à ce lieu que la circularité annoncée devrait se jouer. Le deuxième chapitre s'étendra sur ces questions et sera intitulé: Le contenu mystique, pomme de discorde ou lieu de convergence.

Délibérément laissé à l'ombre, le troisième point qui est relatif à la christologie devrait nécessairement surgir. Au colloque, la mystique africaine avait été en procès dans la mesure où la préoccupation des intervenants et des organisateurs était de la voir évoluer vers la mystique chrétienne africaine. Faudrait-il rappeler que l'un des intervenants avait fait de la Christologie, une condition *sine qua non* pour l'émergence d'une théologie et partant, d'une mystique africaines. Par ailleurs, dans la partie IV, le Christ occupe une place de choix dans la mystique de saint Jean de la Croix. Je dois donc revenir sur ce problème non pas comme un point de mire de la circularité mais comme une porte ouverte au problème christologique et à la possibilité d'une mystique chrétienne africaine. D'où le titre du chapitre III: Vers une mystique chrétienne africaine?

CHAPITRE I

LE LANGAGE MYSTIQUE OU LIEU COMMUN

Le langage demeure une porte d'entrée ou le premier «adhésif» sans lequel une culture, un type de langage particulier, voire l'homme tout court resteraient une forêt impénétrable pour qui voudrait, comme à l'aventure, l'appréhender. Se démarque-t-il selon les domaines où il est utilisé? Alors il s'ouvre à la diversification correspondant à ces domaines. C'est ainsi que l'on pourrait dire: aux scientifiques, le langage scientifique, aux philosophes, le langage philosophique, aux théologiens et religieux, le langage religieux et aux spirituels, le langage des spirituels. L'articulation de différents langages que Malherbe présente dans son livre *Le langage théologique à l'âge de la science* est le reflet raisonné d'une telle diversification.

Le langage mystique appartient à la catégorie du langage des spirituels. Pour le comprendre, j'ai eu recours, du moins pour les deux mystiques en présence, aux textes sacrés négro-africains et aux poèmes majeurs de saint Jean de la Croix. Ce recours témoigne de la nécessité de passer par le langage comme premier adhésif si l'on veut comprendre une mystique.

À l'instar de tout langage spirituel, le langage mystique contourne son incapacité de «rendre au moyen de propositions intelligibles, une expérience pour laquelle le langage ne peut fournir de termes dont le sens serait fixé par référence à la perception externe²⁵²» en recourant à la métaphore ou à la symbolisation.

Ce recours appelé «métaphorisation» est manifeste aussi bien chez Jean de la Croix que dans les textes négro-africains analysés. J'ai déjà touché d'une manière ou

²⁵² J.F. MALHERBE. *Le langage théologique à l'âge de la science, lecture de Jean Ladrière*, éd. du Cerf, Paris, 1985 pp. 190-191.

d'une autre à l'explicitation des symboles mais sans rechercher cet espace d'universalité et sa résonance chez le lecteur ou l'auditeur. Et c'est bien cela qu'il faut faire ici. Je le ferai en prenant particulièrement le symbole de la nuit, chez Jean, et quelques vers caractéristiques dans les prières et chants négro-africains, étudiés dans la partie III. La deuxième caractéristique du langage mystique, c'est qu'il est, dans son mode d'effectuation, essentiellement auto-implicatif. On ne peut nullement séparer l'expression de l'expérience ni celle-ci de celui qui l'a vécue. Le langage mystique, étant une variante du langage de la foi, comporte les aspects inséparables d'acte d'expression d'un état intérieur vécu, d'acte d'engagement d'où découle une conduite envers autrui.²⁵³ À travers ce triple aspect d'acte de langage de la foi, le sujet est bien impliqué dans son expérience à tel point que l'expression en porte les marques. À travers le langage mystique de Jean de la Croix et à travers des textes négro-africains, il me faudra montrer comment les locuteurs sont bel et bien impliqués, mais sans cesser de laisser un espace d'universalité.

A. La métaphorisation

Le nombre des métaphores dans les poèmes de Jean de la Croix est impressionnant. Les titres tels que *Subida*, *Noche oscura* et *Llama del amor viva* sont des symboles organisateurs des poèmes. Et quand on lit aussi bien les poèmes que les commentaires, on constate volontiers comment les symboles, les métaphores et les

²⁵³ J.F. MALHERBE. *Op. cit.*, p. 191.

allégories s'enchevêtrent pour dire et essayer d'explicitier l'indicible. L'ouvrage de G. Morel déjà cité amasse et interprète toutes ces figures de style que le Saint de Fontiveros a employées non sans habileté dans ses ouvrages. Comme l'objectif, ici, n'est nullement d'analyser tous les symboles, je choisis le symbole de la «nuit» déjà analysé dans la partie IV pour objet d'application de ce procédé.

Si symboles, métaphores et allégories cohabitent dans les écrits de saint Jean de la Croix, il n'en est pas autrement dans les textes sacrés négro-africains. C'est pratiquement à chaque vers de la prière ou du chant que le négro-africain utilise l'un ou l'autre symbole ou métaphore. Se mettre à les passer tous au peigne fin équivaldrait à une nouvelle thèse. Il me suffira d'en choisir quelques-uns.

Pour réussir l'opération, je me suis inspiré de l'application que Ladrière a faite de la métaphorisation sur la première strophe du poème *Llama del amor viva* et du recours au procès métaphorique de Fontanier qu'a fait Museka dans son approche des noms et titres attribués aussi bien à Dieu qu'à Jésus-Christ.²⁵⁴

Prenons d'abord le symbole de la «nuit» chez Jean de la Croix. Je l'ai analysé dans la partie précédente et j'en ai conclu qu'il était présent d'une manière spectaculaire dans le poème *En una Noche Oscura* et qu'il était l'unique symbole dont la compréhension conduirait à la saisie de tout le parcours mystique tel qu'il est exprimé chez le Docteur mystique. En plus, ce symbole à multiples sens, a une puissance vectorielle qui a réussi à maintenir l'unité du poème. En l'abordant comme

²⁵⁴ L. MUSEKA. *Op. cit.*, pp. 263-265.

un simple mot, comme une idée et comme symbole, je suis donc parvenu à toutes ces conclusions. Il s'agit ici de le cerner de plus près pour voir comment la métaphorisation ou la symbolisation, fait ressortir des sens nouveaux tout en laissant tel qu'annoncé dans l'introduction à ce chapitre, un espace d'universalité.

Soit la première strophe de *En una Noche Oscura*:

«Par une nuit profonde
Étant pleine d'angoisse et enflammée d'amour,
Oh ! L'heureux sort ! Je sortis sans être vue,
Tandis que ma demeure était déjà en paix.»

Si la métaphorisation ou la symbolisation est un procédé «qui consiste à tirer parti de la charge symbolique intrinsèque de certains termes» et que le symbole met «en rapport deux significations, en superposant pour ainsi dire à une signification première déjà disponible une signification seconde qui est visée à travers la première et ne pourrait être appréhendée autrement»²⁵⁵, cette strophe est un lieu de vérification de ce procédé.

Le sujet principal s'en trouve indiqué par le pronom personnel «Je». Et ce «Je» féminin renvoie à l'âme qui indique le registre central où l'intention sémantique compte orienter la création des sens seconds. Ce registre, c'est bien le registre spirituel. Les prédicats attribués à l'âme appartiennent à d'autres registres: enflammée renferme la flamme qui elle relève du registre physique de la combustion; l'amour et l'angoisse, proviennent du registre affectif ou sentimental. Et le verbe «sortir» qui

²⁵⁵

J. LADRIÈRE. *Op. cit.*, p. 74.

exprime l'action de l'âme est du registre du mouvement. Et les circonstances de ce mouvement appartiennent l'une à la temporalité, et c'est la nuit; et l'autre aux formes spatiales, et c'est la demeure que vient renforcer la paix relevant, elle, du registre sentimental.

La nuit, en son sens premier d'une partie du temps caractérisée par l'obscurité, a déjà en elle une charge affective dans la mesure où elle peut être rassurante pour certains et apeurante pour certains autres. La nuit n'a ni hauteur ni profondeur, ces mesures n'appartiennent pas à la temporalité. En lui adjoignant donc l'adjectif «profonde» du registre spatial, Jean de la Croix la rend abyssale; il n'y a rien de plus angoissant qu'un abîme plein d'obscurité, et l'angoisse qui s'empare de l'âme rend compte de ce caractère angoissant de la nuit. Elle introduit dans les profondeurs de l'être, dans cette obscurité intérieure qui est «le dénuement spirituel de toutes les choses aussi bien sensibles que spirituelles» dont Jean de la Croix parle dans l'introduction au livre II de la *Subida*.

La flamme, avec tout ce qui la caractérise d'inconsistance, de subtilité, et d'effet paradoxal aussi bien destructif que purificateur ne peut être séparée de la «nuit» dont elle annonce déjà la fonction purificatrice. Mais il y a l'amour qui est la cause du mouvement et celui-ci s'origine dans la demeure de l'âme, qui, à cause de la nuit, semble pacifiée.

Rapprochée de l'adjectif «profonde», la nuit opère la première transgression sémantique qui fait passer de la temporalité à la spatialité. Elle symbolise ainsi la

sensation que produit un abîme sans fond sur quiconque y descendrait ou regarderait. Elle apparaît comme un drôle de passage en profondeur qui effraie à la manière d'un abîme.

Quand on la rapproche de l'angoisse, elle opère une deuxième transgression faisant passer du registre temporel au registre sentimental. Elle symbolise l'effet paralysant de l'angoisse et indique son action purement intérieure.

À côté de «enflammée», c'est une autre transgression qu'elle opère, elle passe du registre de la temporalité au registre physique de la combustion. Elle symbolise alors l'effet purificateur et transformateur de la flamme.

À côté du mot amour, c'est le passage du temporel à l'affectif. Et cet amour qualifié d'«enflammant» prête à la «nuit» son mode d'action sur celui qui l'éprouve. La nuit devient aussi envahissante que l'amour.

Mais toutes ces transgressions, dotant la nuit de plusieurs sens, convergent vers l'âme. Et ici, on passe de la temporalité à la spiritualité: à l'instar d'un abîme, la nuit place l'âme dans une situation ambiguë faite d'angoisse et d'amour; comme la flamme, elle voudrait bien la purifier, la transformer, la libérer pour qu'elle sorte de sa demeure entendue comme: ses sens, ses puissances et même son centre. Ici, la nuit n'est donc pas la nuit du temps mais bien cette action purificatrice de la grâce divine dans l'âme qui veut atteindre l'union d'amour avec Dieu. Elle s'identifie même à cet exode de soi et au dénuement intérieur qu'il implique en vue de l'union qui est bien signifiée à la strophe V., ce chant dédié à la nuit.

«O nuit qui m'avez guidée !
 O nuit plus aimable que l'aurore !
 O nuit qui avez uni l'aimé avec sa bien-aimée
 Qui a été transformée en lui»

Si l'on applique le même procédé à toutes les strophes et aux commentaires où le mot «nuit» ou son équivalent sont employés, on se rendrait bien compte comme Baruzi, que A ce symbole a été préféré pour traduire plastiquement l'expérience mystique en sa nudité.²⁵⁶ Ce dernier auteur a même raison de considérer le symbolisme nocturne comme un symbolisme cosmique dont Jean avait besoin pour «décrire la région nue où sa contemplation se perd».²⁵⁷ La partie IV, en son troisième chapitre, a montré comment la nuit exprime les négations successives jusqu'à faire arriver l'âme là où il n'y a plus de chemin, la faisant chevaucher entre le *Nada* et le *Todo* jusqu'à sa propre auto-destruction.

À lire le poème, on s'aperçoit que nulle part, Dieu n'est identifié à la nuit, c'est par contre dans les commentaires que la nuit s'applique, je l'ai montré précédemment, à Dieu, à la foi, et même à l'âme. La symbolisation ici est orientée vers une expérience qui est difficile à décrire et qui ne s'enferme pas dans un être particulier. Elle donne à l'expérience évoquée, un espace d'universalisation. Elle témoigne ainsi de la véritable contribution du langage à l'expérience: «fournir à celle-ci une armature

²⁵⁶ J. BARUZI. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931, p. 307.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 315.

qui la structure en lui donnant l'appui d'une articulation discursive [...] et de lui offrir un espace d'universalisation²⁵⁸.»

Supposons qu'un lecteur africain lise le poème *En una Noche Oscura*, le symbole de la «nuit» ne le surprendra pas, dès le départ, il aura l'impression que le champ abordé est un champ dangereux et plein d'embûches; le symbolisme de la nuit éveillera en lui l'idée que la nuit est le temps où opèrent les forces du mal correspondant *mutatis mutandis* aux ennemis de l'âme dont parle le Saint de Fontiveros. L'expérience de l'angoisse, de l'abîme et de l'amour enflammé ne lui sera pas étrangère. L'invitation à amasser ses forces et sa prudence se fera ressentir. Mais en même temps, il aura du mal à déterminer qui est ce Bien-Aimé et cette bien-aimée dont le poète de Dieu tait les noms.

Il sera orienté vers le domaine spirituel, il participera même dans une certaine mesure à l'expérience évoquée sans en saisir la totalité comme la traduction symbolique d'une expérience vécue ne fait que donner «des indications relativement précises sur la région dans laquelle se situe l'expérience spirituelle et même sur son mode de structuration, sur certaines de ses propriétés intrinsèques» mais sans être équivalente à l'expérience même.

La chose serait plus facile pour lui si Jean de la Croix avait évoqué le symbolisme de la nuit en ces termes:

«Toi, nuit, l'abîme où l'on ne peut descendre

²⁵⁸ J.-F. MALHERBE. *Op. cit.*, p. 191; aussi J. LADRIÈRE, *Op. cit.* p. 80.

Toi, qui éveilles, et l'angoisse et le feu de l'amour
 Tu es ma chance, cache-moi aux yeux de mes ennemis
 Car je suis prêt à me laisser conduire par toi
 Vers Celui qui m'attend, ce Dieu de mon amour.»

Dès la première strophe, les protagonistes sont connus et le rôle de la «nuit» évoqué. En commençant ainsi, Jean de la Croix se serait couvert du manteau langagier négro-africain. Mais qu'à cela ne tienne, la symbolisation oriente bien le lecteur grâce à cet espace d'universalisation que le langage dégage en vertu de sa «puissance autonome de construction» qui lui permet de «donner une forme virtuelle à une expérience qui n'a pas nécessairement été réalisée déjà par celui qui les entend ou les lit, à partir de ce qu'il a déjà acquis et compris». En ce sens, «le langage appelle la réalité qu'il décrit et ainsi rend visible, dans le cercle purement intelligible de la parole, ce dont ni les sens ni le sentiment, ni même la pensée conceptuelle ne peuvent avoir l'appréhension»²⁵⁹.

Cette puissance est encore rendue plus manifeste par la compréhension partielle du symbole car les symboles en contenant eux-mêmes l'indication de leur propre transgression sémantique, permettent au lecteur «qui saisit une métaphore» de percevoir « ce qui est visé en comprenant le sens premier de cette métaphore²⁶⁰.»

Chez Jean de la Croix, la métaphorisation s'organise à partir d'une métaphore, ou symbole principal, à laquelle sont associées d'autres métaphores en vue de

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 192-193.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 192.

parachever le sens ou faire resurgir les sens seconds. Si le «symbole nocturne» est le symbole-cadre pour le poème *En una Noche Oscura*, «le symbole nuptial» le sera pour le *Cantico* et «le symbole du feu» ou de la flamme pour *Llama del Amor Viva*. Cette métaphorisation est d'autant plus forte que le lyrisme qui l'accompagne est en mesure d'insinuer les plus fines nuances d'une expérience. En chantant l'expérience dans un cadre techniquement général et en utilisant les symboles qui ne se rattachent pas nécessairement et uniquement à la mystique chrétienne, Jean ouvre cet espace où peut le rejoindre n'importe quel lecteur de n'importe quelle culture.

Prenons à présent «le symbole solaire», chez le négro-africain. Cela paraîtrait peut-être drôle que je passe du symbole nocturne chez Jean de la Croix au symbole solaire comme si je changeais radicalement de registre. La première raison de ce choix découle de ma méthode de travail. Je n'ai pas l'intention de faire la liste de tous les symboles qui se trouvent à la fois chez Jean de la Croix et dans les textes mystiques négro-africains. Il faut éviter, ai-je souligné, le concordisme. La deuxième raison, et la plus profonde, c'est que dans les poèmes majeurs de Jean de la Croix, le symbole solaire n'est pas explicitement employé mais c'est dans les commentaires qu'il est utilisé, il ne s'applique pas à Dieu directement. À l'inverse, dans les textes négro-africains, le symbole de la nuit n'est pas appliqué à Dieu. Là où il est utilisé, je l'ai déjà mentionné, il indique le temps où opèrent les forces occultes. Revenons à l'analyse. Soit les trois premiers vers de la prière C:

1. <i>Mvidi Mukulu Maweja Nangila</i>	1. Esprit Aîné <i>Maweja</i> de toute bonté
2. <i>Diba katangila cishiki</i>	2. Soleil qu'on ne peut regarder fixement
3. <i>Wa kutangila bamosha nsense</i> »	3. Qui (le) regarde est brûlé par ses rayons»

Contrairement au poème sanjuaniste, ici, l'allocataire est connu et nommé. (V1). Le terme «*Diba* ou Soleil» n'est pas un simple symbole mais bien un «nom-métaphore» de Dieu. Il n'est pas le vrai nom de Dieu, et pour être complet, il faut lui adjoindre tout ce qui se trouve aux vers 2 et 3. Dès lors, ce nom-métaphore, appelé aussi «nom de-force», devient un nom-amplifié. La prière *Luba* d'où est tiré ce nom-amplifié, s'inspire du *Kasala* comme dit précédemment.²⁶¹ Rappelons-nous que le but du *Kasala* est d'émouvoir, de provoquer l'union clanique avec les héros et inciter ces derniers à l'action.

Le chant *Kasala*, tout comme la prière qui s'en inspire, n'organise pas ses symboles autour d'un symbole-cadre qui donnerait l'unité au chant comme chez Jean de la Croix; il s'organise en petites unités comme le signale Faïk-Nzuji:

*Le Kasala [...] est un long poème qui évoque les différentes personnes et événements d'un clan [...] exalte par de grandes louanges ses membres défunts et/ou vivants et déclame leurs hauts faits et gestes. Ces événements, personnes et hauts faits, y apparaissent dans l'ensemble en petites unités narratives ou descriptives achevées, présentant apparemment peu de liens entre elles*²⁶².

²⁶¹ J'ai abordé la question du *Kasala* dans la partie III en m'inspirant de Bimwenyi. Deux ouvrages littéraires peuvent être lus avec intérêt: C. FAÏK NZUJI. *Kasala, chant héroïque luba*, Kinshasa, PUZ, 1974 et P. MUFUTA KABEMBA. *Le chant Kasala des Luba*, Paris, éd. Julliard, 1968.

²⁶² C. FAÏK NZUJI. *Ibid.*, p. 21.

La prière C est une série de noms-amplifiés évoquant les attributs de Dieu. Il sera difficile d'établir un lien logique entre tous les noms-amplifiés employés dans cette prière *Luba*, et pourtant, l'unité de la prière est réussie non pas en fonction du symbole mais bien du rythme et de l'élan lyrique ou poétique de l'orant. Le symbole étant un nomBmétaphore, il convient de rappeler, ici, le lien qui existe entre le nom et la parole. La parole est, de par elle-même, efficace, car elle appartient, comme dirait Bimwenyi, à l'instance verbique. Et quand elle est rythmée ou priée, elle redouble sa force d'action. C'est pourquoi, Museka, pour distinguer les mystiques oriental et chrétien du mystique négro-africain, écrit: « La parole priante est donc détentrice d'une force d'action et c'est bien ainsi que l'orant africain la conçoit. C'est sans doute la raison pour laquelle, là où l'hindou ascète privilégie le *jnana-yoga* (ou plongée méditative et silencieuse dans l'intériorité pour rencontrer le divin); là où le chrétien contemplatif affirme avec le frère Roger: le silence est le tout de la prière et Dieu nous parle dans un souffle de silence, il nous atteint dans cette part de solitude intérieure qu'aucun être humain ne peut combler; l'Africain lui, ne peut séparer sa prière de tout un ensemble de comportements expressifs et notamment de la parole, sans laquelle cette prière lui semblerait manquer d'efficacité²⁶³.»

Cette assertion de Museka ne signifie pas que le silence n'a pas sa place dans la culture *Luba*. Ici n'est donc pas le lieu de le démontrer.

²⁶³

L. MUSEKA. *Op. cit.*, p. 351.

La parole est une véritable force, capable d'évoquer, de convaincre et de mettre en branle toutes les autres forces. Hampate Ba l'a bien compris quand il écrit:

Si la parole est force, c'est parce qu'elle crée le lien de va-et-vient, générateur de mouvement et de rythme, et donc de vie et d'action [...] Pour que la parole produise son plein effet, il faut qu'elle soit scandée rythmiquement, parce que le mouvement a besoin de rythme, lui-même fondé sur le secret des nombres [...] Dans les chants rituels et les formules incantatoires, la parole est.. la matérialisation de la cadence. Et si elle est considérée comme pouvant agir sur les esprits, c'est parce que son harmonie crée des mouvements, mouvements qui engendrent des forces, ces forces agissant sur les esprits qui sont eux-mêmes des puissances d'action²⁶⁴.

En parlant du sens de la parole dans les cultures négro-africaines, Luneau et Vincent Thomas résument ce que Hampate Ba vient de dire: «Et le verbe dans cette civilisation africaine [...] qu'il soit parole, rythme ou symbole, n'est pas seulement logos ni instrument de la communication entre humains; il est puissance, force et action autant que sens²⁶⁵.» Et dans la prière choisie, le verbe est tout cela à la fois, mais il est encore plus que ça, il est «nom».

La nomination est par elle-même un acte sacré. Le nom chez les Luba indique la personne elle-même, la situe dans son rapport avec lui-même, avec la société et avec le monde (visible et invisible). Nommer quelqu'un, c'est le rendre présent. Le nom est en d'autres termes «vérificateur de la puissance du verbe». C'est «l'expression par excellence de l'être-force, déclenchement des puissances vitales et principe de

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 349.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 343.

leur cohésion».²⁶⁶ Et Madiya Nzuzi dira encore plus explicitement: «La puissance du verbe et son pouvoir de modifier le cours des choses se manifestent avec force dans le choix des noms et dans l'intention qui motive ce choix^{267.}»

Et comme pour rapprocher davantage la parole et le nom, Museka voudrait que s'applique à ce dernier, ce que Komo-Dibi dit de celle-là:

La parole est tout
 Elle coupe, écorche
 Elle modèle, module
 Elle perturbe, rend fou
 Elle guérit ou tue net
 Elle amplifie, abaisse selon sa charge
 Elle excite ou calme les âmes»²⁶⁸

Riche du nom-amplifié et de la parole rythmée, le mystique négro-africain va vivre l'union avec le divin, en évoquant tout ce qui, à travers son observation sensible, a des traits qui font raisonner dans sa conscience spirituelle ce qu'il croit applicable à ceux qui appartiennent à la sphère divine.

Revenons donc à notre exemple. Comme nous l'avons vu pour la prière négro-africaine, l'Orant commence par nommer celui à qui la prière s'adresse. Parce qu'il s'agit de Dieu ici, il est d'abord nommé car le dialogue doit s'établir entre l'orant et l'Autre. Apparemment on dirait qu'il y a le monologue, alors que chez Jean de la

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*

Croix, particulièrement dans le Cantique spirituel, le dialogue est formellement établi entre l'Époux et l'Épouse. Et puis, vient l'attribution des noms-métaphores:

Le mystique sait pertinemment que Dieu n'est pas le soleil, et pourtant il l'appelle Soleil et d'un coup, il amplifie le nom Soleil comme pour montrer le dénominateur commun qui rapproche Dieu et le soleil. Dieu est donc ce soleil que l'on ne peut fixer au risque d'être ébloui et même brûlé par ses rayons. En rapprochant Dieu et le soleil par le biais de l'amplification du nom, le mystique présentifie Dieu dont il contemple la beauté écrasante qui fait que l'on ne peut vraiment pas s'approcher totalement de Dieu ou le connaître pleinement. C'est un véritable procès métaphorique à la Fontanier qui se joue ici: la négation, la synthèse et l'affirmation. La création des sens par métaphorisation me paraît même similaire chez Jean de la Croix et le mystique africain.

Dieu,

«Le soleil que l'on ne peut fixer, qui le fixe sera brûlé [...]».

Le terme central dans ce nom-amplifié, c'est bien «fixer», il renvoie non pas à une quelconque activité mécanique mais bien à la «vue» ou au «regard humain»; sa répétition dans la deuxième partie s'accompagne du terme «brûler» relatif à la combustion, à la radiation ou au feu. Dans la première partie du nom, il y a le terme auquel est attribuée négativement l'action de fixer et positivement celle de «brûler». Le «fixer» joue comme point d'équilibre entre d'un côté le soleil et de l'autre le «brûler». L'interanimation entre ces trois termes provenant des contextes différents

(astral, visuel et combustif) fait ressortir les attributs du soleil: il est très beau, réchauffant, irradiant, éblouissant et totalement inaccessible au regard humain. Il s'en vient à symboliser l'effet du feu et opère une première transgression sémantique. Comme le feu brûle ceux qui le touchent, ainsi le soleil brûle ceux qui le regardent. Mais la structure intentionnelle à laquelle doit se référer l'interprétation, n'est pas le «soleil» mais bien Dieu qui est nommé ici métaphoriquement «Soleil»; c'est à lui que renvoie le soleil sans qu'il ne soit soleil lui-même.

On passe alors du domaine astral au domaine divin: dire à Dieu: «Tu es le Soleil», c'est mettre en présence Dieu (domaine divin), soleil (domaine astral) incluant fixer (domaine visuel) et brûler (combustif). Il y a, grâce à l'interanimation entre ces termes venus de différents contextes, une deuxième transgression qui cette fois est dirigée par le terme «soleil» qui attribue à Dieu ce qui lui appartient en propre. À travers tout cela, se vérifie ce que dit P. Ricoeur au sujet de l'interprétation: «L'interprétation se réfère à une structure intentionnelle de second degré, qui suppose qu'un premier sens est constitué où quelque chose est visé à titre premier, mais où ce quelque chose renvoie à autre chose qui n'est visé que par lui²⁶⁹.»

Appliquons le procès métaphorique: Dieu n'est pas soleil ontologiquement; cette négation est indéniable. Mais il y a, entre Lui et le soleil, le point commun eu égard aux yeux humains: sa beauté éblouissante et sa toute-puissance empêchent l'homme de le regarder comme le soleil empêche les yeux de le fixer à cause de ses

²⁶⁹

P. RICOEUR cité par MUSEKA. *Op. cit.*, pp. 186-187.

rayons. Dieu est donc pour l'Orant aussi beau et aussi inaccessible que le soleil. Mais plus, quand Dieu est ainsi nommé, il reflète comme dans un miroir sa beauté et sa toute-puissance pour que l'Orant le contemple car la nomination et la force de la parole le présentent.

On pourra prendre n'importe quel nom-métaphore à travers chants et prières du négro-africain, et l'on constatera le multiple temps de transgression sémantique qui permet le jaillissement du second sens. Mais ce jaillissement est rendu emballant par les deux éléments moteurs «nom et parole rythmée». Le fait que l'allocutaire soit nommé oriente plus facilement le lecteur ou l'auditeur vers le référent principal qui est pour cet exemple, Dieu. En outre, le négro-africain utilise les symboles qui ne sont pas à résonance exclusivement négro-africaine; ce faisant, il sauve l'espace universel où le lecteur de Jean de la Croix peut le rejoindre ne fût-ce que partiellement.

À travers la métaphorisation, qui est un procédé universel, les deux mystiques se recourent et permettent que la compréhension de l'une, du moins au niveau langagier, entraîne la précompréhension de l'autre. Même si les différences culturelles habillent les symboles d'une couleur locale, l'appartenance de ceux-ci au niveau des symboles primaires, permet leur pré-compréhension et la circularité interculturelle comme le dirait Mbuyi Kabandanyi:

Les symboles appartenant au premier niveau (primaire) peuvent être retrouvés sous une forme ou une autre, dans toutes les cultures et ils véhiculent parfois les mêmes sens.

C'est en les étudiant que l'on peut atteindre et comprendre un langage universel à toutes les cultures²⁷⁰.

B. L'Auto-implication

Le langage des spirituels est auto-implicatif. Or, dans les formes auto-implicatives du langage, le locuteur, écrit J.F. Malherbe,

déclare, en effet, ne fût-ce qu'implicitement, assumer, à l'égard d'autrui une attitude particulière ou se lier à une obligation relative à ses actions futures. Par un tel acte de langage, le locuteur se trouve engagé dans sa subjectivité, en vient à opérer sur soi-même et, par conséquent contribue à se faire soi-même²⁷¹.

Quelle est donc cette attitude particulière sinon la foi et ses implications diverses, car il s'agit ici, non pas de n'importe quel autrui, il s'agit de l'Autrui, l'Autre à qui s'adressent les spirituels. Et partant de la formule «je crois», Ladrière considère tout acte de langage de la foi comme étant un triple acte: acte d'expression, d'engagement et du type conduite. L'acte du croyant «consiste à faire que ce qu'il proclame devienne effectif en lui; en ce sens on peut dire que l'acte de foi est l'effectuation de son contenu.²⁷²» Cela est vrai, pourvu qu'effectuation ne soit synonyme de création comme si le croyant forgeait de toutes pièces cet Autre qui est l'existant par excellence.

²⁷⁰ MBUYI KABANDANGI, «Réflexions sur les langages du sacré, à partir des données positives», in *Médiations africaines du sacré*, actes du III^e colloque international du CERA, CERA, vol. XX-XXI, n. 39-42, Kinshasa, 1986-1987, p. 190.

²⁷¹ J.-F. MALHERBE, *Op. cit.*, p. 192.

²⁷² *Ibid.*, pp. 192-193.

En racontant l'expérience mystique, Jean de la Croix exprime sa foi en un Dieu Un-et-Trine, ce Dieu de Jésus Christ qui fait grâce de l'union mystique à quiconque s'ouvre à lui. Et en tant qu'expression de cette foi, l'union mystique stimule à l'engagement d'abandon total, de dénuement spirituel comme prélude à l'expérience. Rien, et alors plus rien si ce n'est que ce Dieu seul, ne comptera dans la vie et comportements de Jean de la Croix.

Poser la question de l'auto-implication, c'est poser du coup celle du rapport entre l'expression, le texte qui est là, la doctrine et l'expérience qui y est décrite. En d'autres termes, c'est chercher à savoir dans quelle mesure l'auteur de ces textes raconte non pas une expérience à laquelle il serait étranger mais bien son expérience, du moins à titre partiel.

Il convient de rappeler qu'il y a une connexion entre l'expression et l'expérience. Celle-là participe à la vertu de celle-ci; elle en porte les marques. Et l'expression fournit à l'expérience une armature grâce à l'articulation discursive. Or, cette articulation «détache le locuteur de l'individualité de son expérience et offre à celle-ci un espace d'universalisation». Et c'est bien cette universalisation qui rend difficile la saisie du locuteur à travers les textes qui racontent l'expérience. Le locuteur qui me préoccupe, c'est d'abord Jean de la Croix. Raconte-t-il sa propre expérience? Et comment détecter cela dans les textes?

Jean de la Croix est reconnu comme l'un de ceux qui se cachent derrière leurs écrits. Ses écrits ne sont pas des autobiographies, la recherche d'indices référant à sa propre expérience ne serait pas chose aisée. Voici comment Baruzi le présente:

Mais, si les mystiques qui se racontent eux-mêmes risquent de nous faire trop insister sur ce qu'ils ont vu ou voulu voir et de nous faire méconnaître ce qui, en eux, s'élaborait au-delà de leur regard, ceux en revanche qui se sont réfugiés en leur œuvre ont peut-être transcrit de cette manière les plus fines nuances de leur nature. Jean de la Croix appartient à ce second type²⁷³.

Mais comment détecter ces plus fines nuances chez Jean de la Croix qui a voulu se dérober à la vigilance des plus curieux?

D'abord, il y a sa *biographie* qui, à certains égards, a des résonances subtiles dans ses écrits; quelques exemples pourraient bien suffire à le signaler. Le titre *Subida del Monte Carmelo* n'est pas étranger à ses efforts à lui à vivre en carme déchaux et aux multiples difficultés qu'il a vécues pour réformer le Carmel en compagnie de Thérèse d'Avila. Mais, comme pour se mettre en retrait, il présente la *Subida* comme une adresse à ses confrères: «Mon but principal, d'ailleurs, n'est pas de m'adresser à tous, mais seulement à quelques membres de notre Ordre des primitifs du Mont Carmel [...] qui m'en ont fait la demande [...]». Et pourtant, la manière dont la *Subida* présente le cheminement, déborde le cadre purement carmélitain. Tout homme qui veut cheminer sérieusement dans la foi, y trouve son

²⁷³

J. BARUZI, *Op. cit.*, p. 228.

compte. De l'individualité, le Docteur mystique, en passant par un petit groupe, ouvre les portes à l'universalité de son message.

La symbolique de la «nuît» et le parcours qu'elle dessine, ont été souvent associés la première à sa nuit historique d'évasion de Tolède et à de multiples souffrances atroces qu'il a vécues depuis sa tendre enfance; le deuxième à sa propre vocation. La composition des dernières strophes du *Cantico* a eu pour contexte, une rencontre particulière avec les sœurs. Je pourrais évoquer aussi la direction spirituelle de tous ceux qui se confiaient à lui qui lui a permis un étalage franc et peu charitable à l'endroit de ceux qu'il considérait comme de mauvais directeurs spirituels. La liste est bien longue, et elle pourra convaincre du fait que bien que caché, Jean est présent dans ses œuvres. Il n'y est pas présent à la manière de Sainte Thérèse. Arthur Symons nous en avertit: «À lire les poèmes de Saint Jean de la Croix, il n'est pas aisé de se rappeler qu'il fut un réformateur monastique²⁷⁴.»

Si je prends par exemple le Cantique Spirituel, le cri de souffrance accuse sa propre souffrance comme l'indique en d'autres termes, un de ses commentateurs contemporains:

Mais, dans cet étroit cachot de Tolède, en dépit des impressions contraires, il n'y fut pas étouffé; en dépit de sa foi nue, ou plutôt à cause d'elle, il ne fut pas écrasé sous la meule: un jour, comme une lame jaillie du fourreau, le désir de l'Absolu jaillit de son corps et de son cœur à l'état pur [...] des profondeurs béantes en lui comme d'immenses plaies, il cria

²⁷⁴

Ibid., p. 228.

vers le Seigneur, il fut ce cri. Ainsi naquit le *Cantico*; de ses larmes, de son sang, de sa chair, de son esprit²⁷⁵.

. Après la biographie, viennent les textes eux-mêmes. Il est vrai que les poèmes le cachent terriblement. Mais les commentaires, eux, montrent qu'il parle à partir de l'expérience «qu'il assume de façon effective au moment même où il tente de la décrire». Dans le prologue au *Cantico*, non seulement il se soumet à l'autorité de l'Église, mais il dit aussi ses champs d'inspiration: la science, l'expérience et surtout les «divines Écritures». Même s'il voulait se passer de son expérience et de sa science, il n'exclut pas totalement le recours à ces deux piliers. Ses propres paroles l'exprimeraient mieux que quiconque:

Afin que mes paroles inspirent plus de confiance, je n'affirmerai rien de moi-même, je ne me fonderai ni sur ma propre expérience, ni sur ce que j'aurai appris par mes relations avec d'autres personnes spirituelles, bien que j'ai dessein de m'aider de ces deux sources de connaissance. Je ne le ferai que lorsque des textes des divines Écritures seront venus donner confirmation et lumière, au moins en ce qui semble plus difficile à entendre.

N'oublions pas que les commentaires explicitent le poème qui lui, raconte l'expérience mystique. Si Jean parle d'une expérience propre à lui, c'est bien celle exprimée symboliquement dans le poème. Son recours constant aux Saintes Écritures est partiellement ce subterfuge qui permet de faire d'une expérience individuelle, une expérience ouverte à tous ceux qui se réclament de la Bible. C'est aussi là un aveu

²⁷⁵

G. MOREL. *Op. cit.*, p. 104.

implicite du lien existant entre son expérience et ce qu'il a écrit. Même en ce qui concerne les poèmes.

Ceux-ci ne précèdent pas l'expérience, ils en découlent. Le texte ci-dessus l'atteste: «Avant d'entamer l'explication de ce chant, dit Bil du poème de *En Una Noche Oscura*, il convient de faire remarquer que l'âme le chante alors qu'elle est déjà parvenue à l'état de perfection».

Dans le prologue du poème *Llama del Amor Viva* Jean se dévoile plus réaliste et laisse planer un soupçon qu'il se dit lui-même à travers ses poèmes: «Ceci posé et en prévenant le lecteur que je resterai toujours au-dessous de la réalité, parce qu'une peinture ne reproduit jamais que très imparfaitement l'original, je prendrai la hardiesse de parler, en m'appuyant toujours sur les divines Écritures». S'il parle de l'original, n'est-ce pas de son expérience qu'il s'agit et qui est contenue dans les poèmes? La peinture, ne serait-elle pas l'explication qu'il en fait à travers les commentaires dont on sait qu'ils ont été rédigés postérieurement aux poèmes?

Jean semble engagé dans ce qu'il décrit au point de s'en remettre à l'Esprit Saint, à l'Eglise et à toutes les critiques. N'est-ce pas là signes manifestes de sa foi et de son auto-implication? Le prologue à la *Subida* est encore plus explicite et complet que celui au *Cantico* à ce sujet:

Pour dire quelque chose de cette nuit obscure je ne m'appuierai donc ni sur la science ni sur l'expérience, qui toutes les deux peuvent faillir et nous égarer, mais tout en m'aidant autant que je pourrai de l'une et de l'autre, je recourrai d'abord, pour tout ce qu'avec l'assistance divine il me

sera donné de dire ou à tout le moins dans les points les plus importants et difficiles à entendre- aux divines Écritures. En les suivant, nous ne pouvons nous égarer, puisque c'est l'Esprit Saint lui-même qui parle. Que si je tombe en quelque erreur, soit en m'appuyant sur le texte sacré, soit en parlant de moi-même, mon intention, je le déclare, n'est pas de m'écarter du vrai sens et de la doctrine de la sainte Mère Église catholique. En pareil cas, je m'en remets et je m'assujettis non seulement à son jugement, mais à tout meilleur avis, quel qu'il soit qui pourra en être porté.

Jean «présente l'expérience comme vraie, authentique et se reconnaît en elle et s'engage à en attester la vérité devant toutes les critiques ou demandes d'explication qui pourraient lui être adressées». À travers les commentaires, il rapporte cette expérience en tout ce qu'elle a d'éprouvant, de purifiant et de transformant et invite ceux qui lui ont demandé d'écrire, et partant, à tous ceux qui cheminent dans le même sens que lui, à s'adonner totalement et radicalement à cette expérience dont la richesse est à la dimension divine. Toutes les conditions d'auto-implication décrites par Ladrière se trouvent là réunies.²⁷⁶

Plus profondément encore, le recours à la poésie et aux symboles, s'il est bien analysé, pourra montrer qu'au-delà d'une universalisation apparente, il y a bien les touches personnelles d'une expérience vécue par celui qui la raconte. Reprenons en exemple le symbole de la «nuit». Il est rendu dans *En una Noche Oscura* par de diverses expressions; en étudiant ce symbole comme mot et comme idée dans la partie précédente, j'ai relevé la plupart de ces expressions. On peut en citer quelques-

²⁷⁶ J. LADRIÈRE. *Op. cit.*, pp. 79-80.

unes: nuit, ténèbre(s), obscur, cachette, secret, n'apercevais rien... À travers toutes ces expressions, il y a l'idée de l'obscurité qui est sous-jacente et qui traverse ces mots. Et quand on y ajoute les termes: abîme, *Nada*, le *todo*, le chemin sans chemin, la nescience... On se rend compte que non seulement, Jean a aimé la nuit physique et l'a admirée, mais qu'il y eût, comme le dit Baruzi, «une minute où Jean de la Croix l'(obscurité intérieure) a suscitée en lui par une décision théorique et une expérience vécue [...]»²⁷⁷.

Qu'il chante la nuit dans le poème ou qu'il l'explicite dans le commentaire, Jean de la Croix semble donner un paysage intérieur où se sont épanouies toutes ces images qui ont fini par aboutir au symbole de la nuit. Je pourrai dire à la suite de Baruzi que, «par un prodige de l'imagination mystique, la «nuit» est à la fois la plus intime traduction de l'expérience et l'expérience elle-même²⁷⁸.»

C'est donc Jean de la Croix lui-même qui a éprouvé en son être propre, la négation du monde sensible, l'ardente évasion hors de nos routes intérieures, l'expérience abyssale, la soudaine découverte, dans l'Absolu mystique, de cette beauté plastique naguère rejetée d'un geste si âpre²⁷⁹.

Le changement de l'état lyrique dans le poème de la Nuit à la strophe V, marque un cri d'amour qui est l'aboutissement d'un désir, d'une volonté de trouver dans la négation absolue symbolisée par la nuit, l'amour absolu qui fait éclater le

²⁷⁷ J. BARUZI. *Op. cit.*, p. 306.

²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 322-323.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 331.

lyrisme jusqu'à son paroxysme. Un pareil élan lyrique ne peut provenir que d'un cœur éprouvé et surpris!

Est-il nécessaire d'ajouter encore ce que j'ai dit des symboles liés aux quatre éléments dont les psychologues comme Baudouin disent qu'ils accusent chez Jean un besoin d'unification de la personnalité ou de ces symboles qui rappellent le stade oral et qui montrent selon le même psychanalyste que l'élan mystique traverse les efforts que le mystique lui-même a déployés à travers sa croissance psychique; ceci confirmerait le lien qu'il y a entre l'expression et l'expérience qu'elle renferme. L'auto-implication de Jean dans ses écrits m'a semblé moins explicite que ne l'est l'universalisation.

L'usage d'un lyrisme poétique commun aux humains, le recours symbolique et le sens didactique lui ont permis de présenter l'expérience d'une manière générale et universelle, tout en accusant ici et là son individualité. Et ce faisant, il laisse l'autre le rejoindre quelque part. Si l'auto-implication chez Jean est si subtile, il n'en est pas ainsi chez le mystique négro-africain. Celui-ci n'hésitera pas à citer son nom en plein chant ou en pleine prière. C'est le cas par exemple de Mbelu dans le chant *Ku maayi kwa Mukendi*. Quand elle se sent progressivement habitée par l'esprit fondateur, elle chante:

<p><i>«Kazeela welela mbila ku maayi Kazeela wa bukola Mukendi Kalobu Kazeela cyena munvwa bilenga Mbelu Mukendi Makaaya aa mbidi m-bintonda Kalobu mutu ne nshingu m-binsaama»</i></p>	<p><i>«Kazeela qui lança des appels de l'étang Kazeela, l'homme fort Mukendi Kalobu Kazeela, je ne me sens pas bien, moi Mbelu Mukendi, j'ai des douleurs au niveau des épaules Kalobu, j'ai mal à la tête et au cou»</i></p>
---	---

Elle décrit l'expérience ici à travers les signes extérieurs. Et pourtant, c'est elle qui invoque Mukendi à venir habiter une autre femme. Pendant qu'elle invoque l'esprit fondateur en faveur de celle-ci, elle-même se trouve d'emblée habitée par Kalobu. En outre, son chant évoque pratiquement l'essentiel du mythe de connaissance ce mythe se retrouvent bien quand ils entendent ce chant. Le chant devient comme un cri du credo que lance Mbelu vers cet esprit fondateur à multiples qualités. Elle est adepte toute convaincue. C'est ainsi qu'elle encourage les autres à se tourner vers Mukendi dans le chant «Lombaayi kwa Mukendi». Tout ce qu'elle dit de Mukendi, non seulement respecte les données du mythe, mais provient aussi de son expérience personnelle de contemplation de cet EspritBFondateur des Mikendi.

L'Orant africain, qui se situe face à Dieu, ne citera pas son nom, mais il signalera ceux pour qui il prie. Et son expérience de Dieu reflète la foi de son peuple à ce Dieu des ancêtres. Les noms-métaphores sous lesquels il évoque Dieu, dessine le profil de Dieu connu dans sa culture. Il suffit d'analyser tous ces noms pour se faire

un très beau tableau figurant Celui qui est inaccessible mais en même temps proche des hommes. Il assume donc cette foi et reconnaît en Dieu tous les traits issus bien sûr de sa culture, mais qui ne sont pas exclusivement de sa culture. Le rythme qu'il donne à sa prière est de lui, l'agencement des noms-métaphores aussi. La prière, même si elle provient du terroir ancestral, il l'actualisera pour lui et pour la communauté. Il est même considéré comme l'initié, seul habilité à entrer en contact avec l'Autre en temps opportuns.

Son engagement de foi se dessine à travers cette image de Dieu qu'il présente, et son implication, certaine. Quant bien même sa prière répéterait l'expérience de ses prédécesseurs, l'Orant africain se sait possesseur d'une puissance du Verbe, capable non seulement d'actualiser cette expérience mais aussi faire que l'union souhaitée s'effectue en lui pour le bien de sa communauté. En utilisant les symboles ouverts à plusieurs, il donne accès à l'universalité. C'est ainsi qu'en le lisant, le lecteur de saint Jean de la Croix se retrouvera, à quelques égards, à travers les prières du mystique négro-africain.

Le symbole est un langage d'homme, commun à tout homme. L'homme en use pour dire sa relation à l'Autre car celle-ci ne peut pas être traduite en langage ordinaire comme le dit Wilson L. King:

C'est précisément parce que l'homme cherche avant tout dans la religion le contact avec l'Autre, ou qu'il se sent mystérieusement attiré vers cette Altérité invisible, par tout ce qui peut survenir et qu'il peut constater dans sa vie quotidienne, qu'il en vient à se servir de symboles pour

exprimer ce qu'il ressent, et qui n'est pas traduisible en langage ordinaire²⁸⁰.

Jean de la Croix a usé des symboles systématiques auxquels il a associé d'autres symboles pour dire son expérience mystique. L'exemple du symbole de la nuit a été une pièce maîtresse à conviction. Il a su s'appuyer sur le sens premier pour en créer d'autres. En même temps qu'il dit son expérience, il a tenté de cacher ses marques personnelles au bénéfice d'une universalisation qui, ai-je précisé, permet la rencontre des lecteurs d'autres cultures que la sienne. Tout en étant impliqué et bien engagé, il a su s'effacer à travers l'emploi des symboles à caractère universel, à travers le recours constant à la Bible et aux autres mystiques, ses prédécesseurs, à travers le caractère didactique de ses commentaires et le lyrisme de ses poèmes.

Le mystique négro-africain a fait aussi usage des symboles mais non systématiques. Les symboles chez les médiums sont moins universels que ceux de l'Orant. Mais le processus de métaphorisation a rejoint celui de Saint Jean, car c'est en vue de créer des sens seconds, que tous les deux ont fait recours aux symboles.

Le mystique négro-africain, tout en disant sa propre expérience ou même en répétant l'expérience des autres, fait sienne celle-ci grâce à l'usage du nom-métaphore et de la «parole rythmée». Engagé pour la communauté pour laquelle il est l'initié par excellence, le mystique négro-africain, traduit la foi de son peuple et les

²⁸⁰ J.-F. MALHERBE. *Op. cit.*, p. 188.

préoccupations de celui-ci à travers un langage quelque peu ouvert au monde, tout en restant quelque peu réservé aux initiés.

À travers ce que nous avons dit de la métaphorisation et de l'auto-implication, le langage s'est donc avéré un lieu commun où l'individualité cohabite avec l'universalité à l'instar du néant et de l'être. C'est grâce à l'espace d'universalisation créé par l'un et l'autre des mystiques que la circularité est rendue possible entre la précompréhension de l'un et celle de l'autre. Mais le langage, fut-il symbolique et auto-implicatif, ne suffit pas pour tout dire de l'expérience. D'où la nécessité de considérer, dans le chapitre suivant, le contenu. Permet-il aussi cette circularité ou la bloque-t-il comme une pomme de discorde?

CHAPITRE II

CONTENU, POMME DE DISCORDE OU LIEU DE CONVERGENCE?

Si le chapitre précédent a constitué une démonstration relevant du niveau langagier, il est maintenant impératif de descendre en profondeur, de percer la coquille pour qu'à partir du dedans, nous fassions émerger cet espace universel où, comme déjà dit plus haut, se joueraient les pré-compréhensions des deux mystiques concernées. Cette descente n'est nullement la considération de l'analyse langagière comme superficielle ou moins importante. Elle annonce tout simplement le changement de niveau. Si le langage a été le vecteur indicateur de sens, la foi, elle, ne s'arrête pas au sens même, à moins que celui-ci coïncide avec ce qu'elle appelle Dieu. Une telle descente ne peut être possible que grâce à une échelle qui n'est pas seulement un moyen mais aussi un élément bien constitutif de la mystique. Il s'agit, l'on s'en doute, de l'Altérité.

J'ai déjà souligné l'importance de l'Altérité qui est au fond, à la source des religions et partant des mystiques. L'échelle ne vaut que dans la mesure où elle permet de toucher le fond. Or le fond, dont il est question ici, est un abîme sans fond, un chemin sans chemin hypothéquant d'une certaine manière l'objectivité du contenu de l'expérience mystique. Quel est-il finalement, aussi bien pour le négro-africain que pour Jean de la Croix? Ce divin auquel j'ai fait allusion dans la définition que j'ai adoptée de la mystique, peut-il ou non être pomme de discorde? Et dans quelle mesure la mystique négro-africaine et la mystique sanjuaniste peuvent-elles être à ce niveau «révélatrice d'authenticité», l'une pour l'autre? C'est là bien une reprise de ce

qui est central dans ce travail. Je m'en vais donc tenter de démontrer cette assertion en revenant sur l'«altérité» et le «divin».

A. L'Altérité ou le consensus facile

S'il y a dans les structures anthropologiques, un élément qui constituerait l'unanimité entre les deux protagonistes, c'est bien l'Altérité. Celle-ci est à entendre d'abord, selon André Lalande, comme le caractère de ce qui est autre que moi. C'est le positionnement du moi face au non-moi, de l'ipseité à l'altérité, du sujet à l'objet. Mais ce positionnement ici revêt le caractère de l'intentionnalité chère à Husserl et ses disciples. L'être-au-monde implique nécessairement une ouverture jamais stoppée tant que la conscience est encore vive. Celle-ci ne peut se replier sur elle-même comme prétendrait un esprit cartésien. Mais plus encore cette altérité donne la solidité au désir et par conséquent comprend en elle-même une charge affective qui fait que l'autre, quel qu'il soit, provoque dans la conscience des réactions de rejet ou d'adhésion. C'est donc cette altérité qui est à la base de la foi, de la religion, de l'amour, de la mystique, etc.

C'est le désir violent qui emporte le mystique du *Cantico* au-delà de lui-même, en extase, pour accueillir le Bien-Aimé. Comment avoir ce désir sinon après avoir posé et reconnu le Bien-Aimé comme un autre et un tout autre? Quand Jean de la Croix pose la foi comme l'unique chemin qui conduit vers l'union, il reconnaît implicitement cette Altérité tout en la situant en Dieu. Il en est de même pour le mystique de la *Noche Oscura*, même si le désir ici est quelque peu édulcoré grâce à

la symbolique nocturne, il n'est pas moins ardent pour conduire non seulement à la rencontre de celui qui attend, mais aussi à un oubli extatique qui termine en beauté ce poème. Et dans la *Vive Flamme d'Amour*, c'est le désir qui se transforme en désir enflammé car il a atteint son objet. La partie précédente nous a mis sur la piste de ce désir en considérant l'homme sanjuaniste comme essentiellement un homme de désir. Et chez Jean de la Croix, tant que l'altérité s'arrête aux créatures, que celles-ci soient sensibles ou spirituelles, elle est une altérité désabusée; elle doit donc aller au-delà d'elles, pour s'abîmer en Dieu. Mais une fois en Dieu, et comme par un mouvement réfléchi, elle s'en revient en regardant les créatures, d'un regard divin. Elle retrace cette chaîne enflammée qui l'unit à Dieu et aux créatures déjà divinisées. Le mouvement qu'elle dessine part du centre de l'homme vers l'extérieur comme si elle montait vers les cîmes où se trouverait Dieu et puis rejoint ce même centre considéré comme le lieu où Dieu informe l'homme.

Ai-je anticipé sur le contenu même en parlant déjà de Dieu? Cette altérité n'est-elle pas d'abord ce mouvement obscur, insaisissable qui propulse l'homme, et tout homme vers ce qui est plus-que-lui-même? Le mystique négro-africain pour qui, «l'homme est un Je dialogal nécessairement et toujours déjà inclus dans le Nous et reconnaissant le primat du Nous au sein de l'ici» pour reprendre les termes de Tshiamalenga, n'échappe pas à ce mouvement. Son caractère dialogal paraît même incrusté dans l'acte de création, à en croire des lectures des mythes négro-africains de

la création.²⁸¹ S'il s'est reconnu comme un «tard-venu», c'est parce qu'il a reconnu les autres (les choses et les êtres) et «Autrui» à qui ces derniers appartiennent et grâce à qui, eux et lui, ont la vie et l'existence. Ce «Autrui» que sous d'autres cieux est appelé «Autre» n'est nullement seul dans son univers invisible, il est avec certains autres, et avec eux constitue, ce que Bimwenyi appelle «l'Improbable». Le négro-africain agit et vit comme s'il était en communication continue avec, non seulement ses co-vivants, mais aussi avec le monde de l'Improbable. Il sait que l'Improbable lui est proche mais aussi tout autre que lui. Cette conviction contredit les allégations de Calame-Griaule qui pense que les négro-africains dans leur prière, mettent Dieu au même pied d'égalité qu'eux. Museka a contredit et non sans raison ces allégations²⁸². Vivant toujours «tourné - vers - l'Autre» et sachant que le regard de Celui-ci est toujours tourné vers lui, le mystique négro-africain, se reconnaît comme étant essentiellement «être-avec» à tous les niveaux de son être. Quand il sort de lui-même pour invoquer la présence de l'Autre ou des autres, il se sait mandaté au service de la

²⁸¹ O. Bimwenyi-Kweshi affirme, après sa relecture des mythes Luba et Bambara de création, que la spiritualité africaine est une spiritualité de dialogue et de communion: «Spiritualité du dialogue au niveau ontologique comme au niveau éthique. Spiritualité du respect de l'autre et de l'accolade ontologique. Dialogue enraciné dans l'amour qui déclenche la création de l'univers et, en particulier de l'homme, moitié de Dieu. Le mortel n'atteint la plénitude qu'en aspirant à la communion complète et parfaite avec son autre moitié. Donc spiritualité de la communion, ici verticale» in *La prière africaine*. Actes du II^e colloque international du 10 au 12 janvier 1994, Kinshasa, éd. Baobab, 1994, p. 111.

²⁸² Dans son ouvrage déjà cité, Museka relève une pensée de G. Calame-Griaule concernant la prière africaine du patriarche Dogon: Cette prière, précise G. Calame, «amorce un circuit d'échange entre l'humain et le divin, échange qui suppose une identité de structure entre les deux termes de message (l'Orant et la puissance visée [...])». L. MUSEKA. *Op. cit.*, pp. 349-350. Et en réponse à cet auteur Museka écrit: «Il faut d'ailleurs se garder de forcer la note à propos de la prière africaine traditionnelle. Celle-ci non plus (par rapport à la prière chrétienne) ne pouvait supposer une identité de structure entre le mortel et le Tout-Puissant qu'il prie [...]. Puisque la distance entre les deux a toujours été tenue pour incommensurable. Au contraire, les noms [...] ainsi que bien de dictons de la sagesse spirituelle populaire manifestent un sens aigu de la gratuité des dons de Dieu à l'homme, ex.: «kabiëna kulula, Mulopo ngubipapa bantr` Tu ne les conquiers pas de haute lutte, c'est Dieu

communauté. Il vit véritablement non seulement son «être-avec-au-monde» mais aussi «son-être-pour-dans l'invisible». Quand bien même il conviendrait de dire qu'il vit en altérité d'une manière permanente, il faudra noter particulièrement l'intensification de celle-ci en temps de crise communautaire. Son anthropologie, je l'ai déjà souligné, considère l'homme comme un être menacé, étant toujours en quête d'alliés forts dont le plus fort est l'Autre. Mais en termes constitutifs, il ne parlerait pas d'homme à la manière sanjuaniste qui frise le dualisme (corps-âme, sensible-spirituel...) bien que finissant par unifier le même homme. Pour le négro-africain et particulièrement le *mntu Luba*, tout corps est doué d'une force mystérieuse qui lui permet d'agir et d'interagir. Cela vaut du corps humain, animal, végétal et non vivant. Cette force est un pouvoir, ce n'est pas une âme. En conséquence, pour lui, le problème de distinction ne se pose nullement entre le psychique (l'âme) et le physique (le corps), mais bien entre les degrés de la force dont est doué tout être visible et invisible. Si l'on peut parler de dualité chez lui, celle-ci se situera entre

l'homme apparent, corporel, visible et mortel d'une part et, d'autre part, de l'homme Bvéritable, corporel, invisible et immortel. L'homme apparent est aussi corporel et aussi complet que l'homme véritable [...] Il ne s'agit pas d'une dualité d'opposition des essences ou co-essences au sein d'un même existant²⁸³.

Conscient du fait des degrés de force et blessé particulièrement par les

lui-même qui les donne aux hommes» (cf. L. MUSEKA, p. 350, note 58).

²⁸³ TSHIAMALENGA NTUMBA. «L'a priori pragmatique-corporel en liturgie, approche philosophico-théologique», *Méditations africaines du Sacré* [...]. Actes du III^e colloque international du Centre d'études des Religions Africaines (CRA) vol. XX-XXI, 39-42 (1986-1987), p. 51.

situations qui diminuent cette force dans la communauté, il se laisse glisser dans le désir profond de communion et de libération, et ce désir ou mieux, cette force le propulse vers l'Improbable ou se laisse envahir par l'Improbable pourvu que la force soit augmentée. C'est ainsi que l'Orant fait recours à la fois à l'Autre et aux autres, et son mouvement rejoint le mouvement ascendant du Docteur espagnol tandis que la réponse de «l'Autre et des autres» constitue la partie descendante concrète et non imaginée. Le médium, lui, attend passivement la descente en lui des autres qui le transforment en réceptacle ou leur monture. Et c'est spectaculaire, la vie éclate en danse, transe, révélations, rythmes et cris. Mais attention, *Maweja Nangila* n'est pas dans tout cela, même si le lien du mouvement vital avec lui n'est pas rompu. Il s'agit ici uniquement des esprits. Le mouvement extatique ne se signale qu'au moment où les esprits le quittent alors que chez le Docteur mystique, l'extase et l'oubli surviennent lors de la rencontre.

Comment donc ne pas comprendre la mystique africaine si l'on comprend déjà celle de Jean de la Croix et vice-versa quand on sait qu'ils sont tous mus par ce qui les habite et les fait se découvrir comme «existants» simplement à ce niveau du pilier qu'est l'altérité. Tous les deux sont mus en direction de l'Autre, par ce qui est constitutif de leur structure anthropologique respective et, en tant que telle, se présente comme ce lieu d'universalité qui permet au regard et au cœur, à la conscience et à l'être, de tendre vers. Comment ne peuvent-ils pas s'enrichir mutuellement quand on sait que le désir psychologique qui met en branle l'altérité,

se situe chez l'autre au niveau de l'être et de l'existence et s'appelle désir-force, mettant ainsi à nu la différence de conception anthropologique et communautaire.

L'effort de purification du désir en vue de le commuer en *appetido di Dio* chez l'un pourrait bien inspirer l'autre. L'un serait un oublieux de ses co-êtres et l'autre un «surchargé» dans leur montée vers les cîmes ou leur descente dans le fond sans fond.

B. Le Divin ou pierre d'achoppement

Le Saint de Fontiveros se retournerait dans sa tombe, et certains le soutiendraient dans son mouvement, s'il savait qu'on le compare au mystique négro-africain.

La première raison est bien simple: dans ses commentaires, il rejette en bloc les devins... Quand il parle des dons et grâces surnaturelles et de ceux qui mettent leur joie en eux, il déclare:

Le mal va plus loin encore. La joie prise dans ces œuvres et la soif qu'on en a croissent à ce point que d'un pacte tacite avec le démon- et les prodiges de cette nature sont souvent l'effet d'un pacte semblable - on en arrive à cet excès de témérité de faire avec lui un pacte exprès et manifeste, se constituant ainsi volontairement le disciple et l'allié du démon. De là viennent les sorciers, les enchanteurs, les magiciens, les devins de toutes sortes.. (Subida III,30, 5) [...] C'est en voulant imiter les prophètes du vrai Dieu que tous ces devins et magiciens, qui habitaient au milieu d'Israël et que Saül détruisit dans toute la contrée, étaient tombés dans tant d'abominations et séduisaient tant le monde (1 Sm 28,3-9)²⁸⁴.

²⁸⁴ Jean de la Croix. *Oeuvres complètes*, traduction par Mère Marie-du-Saint-Sacrement, éd. établie, révisée et

Or, j'ai osé citer parmi les mystiques négro-africains, les médiums qui, à certains égards, se rapprochent des devins auxquels le Docteur mystique s'en prend. Cependant, si les devins de son temps pactisaient avec Satan, les devins dont il est question ici le combattent en même temps que ceux qui le servent en semant le mal, la mort, la souffrance et j'en passe. Chez les *Bena Mikendi* par exemple, et je l'ai déjà dit, à son temps, l'exorcisme est pratiqué. Par ailleurs ces types de devins sont considérés et même appelés à juste titre des «anti-sorciers» (Kadiebbe et Lufuluabo). Ils n'entrent donc ni dans la catégorie des devins alliés du démon ni dans celle des sorciers qu'évoque le Docteur mystique. Faudrait-il le dire, le mot sorcier indique dans la culture négro-africaine toute autre réalité que dans l'Occident.

La deuxième raison, c'est que, procédant par la négation, Jean de la Croix rejette tout ce qui n'est pas Dieu, qu'il soit de l'ordre sensible ou spirituel. Mais, chez les médiums africains, il s'agit des esprits fondateurs, etc.; des êtres créés. En rejetant les créatures, aussi bien sensibles que spirituelles, Jean de la Croix rejetterait en bloc ces esprits qui viennent habiter les médiums africains tout autant qu'il rejeterait les visions d'un saint ou d'un ange dont ses contemporains étaient plus qu'épris. Lui ne recherche qu'à s'unir à Dieu et Dieu seul.

La troisième raison, dans son mouvement de négation, il parvient à sous-estimer les visions, les extases, les révélations... la transe... Alors que ces phénomènes accompagnent les mystiques négro-africains.

La dernière raison, elle, est aussi simple voire banale que la première. Jean parle tout le temps d'âme à moins que cette âme soit comprise dans le sens de «personne» comme le note Poirot. Ce terme provoquerait l'Africain pour qui c'est l'homme dans toute son intégralité qui s'avance vers ceux-là qui lui ont fait don de la parole créatrice et de la vie. En outre, le mystique africain, dans son élan vers Dieu n'abandonne ni sa communauté, ni le cosmos, ni même la communauté des défunts-ancêtres, car il est convaincu de la chaîne vitale qui ne peut se casser sans causer de dommages aux vivants. Alors que Jean de la Croix récupère les créatures ou pour mieux dire, les regarde autrement à partir de Dieu jusqu'à les identifier dans une certaine mesure avec Dieu car il les reconnaît comme divinisées, le mystique africain porte les créatures et voit derrière elles l'Improbable qu'il recherche sans cesse et implore ce dernier de regarder autrement ces créatures, particulièrement celles qui sont confrontées à la puissance du mal.

Toutes ces raisons font comprendre le pourquoi du titre de ce chapitre. La discorde s'établit ici pour celui pour qui «l'amour, c'est travailler à se dépouiller pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu» (MC II,5,7). Mais cette discorde n'est pas seulement en rapport avec la mystique africaine, elle constitue un défi pour la mystique chrétienne en général, qui a connu Thérèse d'Avila, elle qui s'accommodait

des visions et attachait beaucoup d'importance aux révélations, aux visions et à l'extase. Ou encore tous ceux qui, à l'instar de Suso, n'ont pas cessé de considérer l'humanité du Christ comme l'unique chemin qui mène vers la Divinité ou encore, pour se rapprocher davantage de la situation complexe de son temps, ces «illuminés» de tous genres qui peuplèrent l'Espagne de cette époque.

Il est évident que le système de Saint Jean de la Croix est très rigoureux «dans l'élimination de tout ce qui est illusoire»; cependant, il n'a pas réussi toujours, à en croire Baruzi, à transposer en un langage strict l'expérience vécue qui divinise l'âme et ranime l'univers. On lui reconnaît le mérite d'avoir prôné cette négation: « Jean de la Croix est bien, de tous les mystiques catholiques orthodoxes, celui qui a le plus nettement exclu de sa contemplation tout ce qui n'est pas Dieu²⁸⁵», et d'avoir éclairé quelque peu le voyage de la Psyché du monde sensible qu'elle nie jusqu'au «Dieu sans mode où elle s'abîme et à l'univers qu'une perception substantielle lui fait découvrir²⁸⁶.» Le paradoxe auquel il fait aboutir l'homme et que j'ai déjà souligné ne peut le démentir. Il est vrai qu'à plusieurs égards, les différences comme celles évoquées ci-dessus subsistent et la négation absolue ne peut être qu'une pierre d'achoppement. La foi et la théologie chrétiennes qui chez Jean posent comme Dieu, le Dieu-Un-et-Trine de Jésus Christ ne peuvent que les accentuer. Mais au-delà de ces différences, et avant même de donner un nom à ce divin en fonction des

²⁸⁵ J. BARUZI. *Op. cit.*, p. 374.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 371.

représentations qu'on s'en fait ou que l'on a reçues, le mystique africain et Jean de la Croix se meuvent dans cette tension qui s'origine dans la nature complexe de l'homme, cette «bête angélique» que la Bible considère comme fait de terre et à l'image de Dieu se situant ainsi, pour paraphraser Jean Desclos²⁸⁷, entre «l'humus et l'azur», se sentant «un peu bête et un peu dieu», toujours appelé, on ne sait par quelle indéfinissable Être, à se recentrer sur la «gratuité de l'être, sur le bonheur d'être tout simplement et de se savoir capable de faire advenir le plus-être». Il sent en lui «le je ne sais quoi» de Jean de la Croix ou même l'Improbable du mystique africain qui l'invite à aller plus loin jusqu'à s'abîmer dans ce «lac boueux» africain ou dans «l'abîme sans fond» de Jean de la Croix. On dirait que son être et son existence se dévoilent comme «béance et ouverture à l'Absolu, à plus-que-soi» faisant ainsi de son identité spirituelle à la fois essentiellement a-religieuse et source du religieux authentique. C'est donc au niveau de cette ouverture que le dialogue entre Jean de la Croix et le mystique africain devrait s'amorcer et la compréhension mutuelle s'établir. C'est aussi à ce niveau que l'on pourrait découvrir la parenté cachée inspirant la rencontre entre Jean de la Croix et la mystique africaine. Ainsi, comprendre l'un, dans sa quête mystérieuse, obscure et commune à tous les humains, baliserait le chemin de la compréhension de l'autre. Ici, l'orant, le médium, l'initiateur africain et Jean de la Croix ne peuvent que se retrouver face à un Invisible qui appelle sans se laisser

²⁸⁷ JEAN DESCLOS. «Libres propos sur le croire et le cru», document inédit composé dans le cadre du cours: Anthropologie spirituelle 1998-1999.

complètement saisir. Cet Invisible qui, chez le mystique africain, finit par recevoir le nom d'ancêtre, de génie et au plus haut niveau d'Être suprême, constitue ce divin à multiples visages à telle enseigne que l'on peut se demander s'il y a un espace, un être, qui ne baigne dans «les eaux divines» ou pour mieux dire avec Teilhard de Chardin, «un milieu divin» dans l'univers négro-africain. Et le même Invisible que l'on recherche sans le savoir, se dévoile en Jésus Christ comme ce Dieu d'amour Un-et-Trine qui, pour les chrétiens, et certainement pour Jean de la Croix, ne peut être dit sans référence au Fils. Et à ce niveau où l'Innommable est nommé, la discorde se renforce mais sans briser le dépassement de l'un et de l'autre, pour se reconnaître comme «oiseaux du même plumage» en quête de ce même Dieu sans ou avec les autres, ou même avec Jésus-Christ seul. Là on noterait une nette différence de style, entre les poèmes de Jean de la Croix disant le cru expérimenté ou vécu et les commentaires théologico-philosophiques et didactiques qui mettent en avant pratiquement le croire dogmatique et un arrangement d'un bon initiateur qui permet aux initiés de mieux comprendre et saisir le vécu sans toutefois le saisir. Le mystique africain n'a pas laissé de commentaires, peut-être, est-ce pour cela qu'il nomme chacun de ses protagonistes par son nom pour éviter la confusion? Tous les deux semblent nous dire quelque chose sur leur relation avec Dieu plus que sur Dieu lui-même. Les symboles utilisés mettent en relief certains attributs de Dieu: sa toute-puissance, son omniscience, sa justice, sa bonté, son amour, son ineffabilité, sa prodigalité, sa providence, etc. rejoignant les représentations de Dieu dans l'univers

négro-africain pour l'Africain, dans la théologie chrétienne de son temps pour Jean de la Croix. Mais l'expérience même est à peine dite qu'elle devient ineffable. La connaissance que l'on a de Dieu de l'expérience mystique est une science. Personne, fut-il un grand mystique ne pourra épuiser l'inépuisable richesse de l'être de Dieu. Les paroles du Saint lui-même l'expriment à merveille pour une âme extasiée:

L'âme, alors ne sent pas la ténèbre, ne voit pas non plus la lumière, elle n'appréhende rien qu'elle sache, de ce monde nouveau, ni de l'autre. Et de la sorte l'âme demeure parfois comme en un grand oubli. Elle ne sut pas où elle entrait ni ce qui s'était produit. Et il lui a semblé que le temps n'avait point passé en elle [...] (Subida, II, 13).

CHAPITRE III

DE LA MYSTIQUE NÉGRO-AFRICAINE À LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE NÉGRO-AFRICAINE

Le préjugé chrétien dont j'ai parlé dans la première partie n'était pas un vain mot. La connaissance de la mystique négro-africaine qui semblait être l'objectif primordial a vite été légué à l'arrière-plan. Le Colloque visait ce passage de la mystique traditionnelle africaine à la mystique chrétienne africaine dont le meilleur guide serait Jean de la Croix. Je l'ai dit à son temps, l'émergence de cette mystique est assortie d'une condition *sine qua non* selon un des intervenants, Godé Iwele: l'émergence d'une christologie africaine. Pour lui, Jésus-Christ, sa personne et son œuvre constituent le critère définitif et la norme décisive de ce passage²⁸⁸.

Pour parvenir à l'émergence d'une christologie africaine, la recherche du «trait le plus marquant du Christ pour les Africains» s'impose car ce trait serait comme «lame de fond» de la mystique chrétienne africaine tant rêvée.

Dans la première partie de ce travail, j'ai donné mon point de vue de cette subordination de la mystique chrétienne africaine à une christologie africaine. Non pas que je veuille mettre le Christ entre parenthèses, mais je veux affirmer l'antériorité de l'expérience spirituelle ou mystique par rapport aux «élucubrations» aussi bien théologiques que christologiques.

Ce chapitre se veut une fenêtre ouverte sur l'avenir. Et, par conséquent, au lieu de prétendre à présenter la christologie africaine, il va plutôt tenter de répondre aux questions suivantes: quel est le rôle du Christ dans la mystique sanjuaniste? Quel sera

²⁸⁸ G. IWELE. «Mystique et Christologie en Afrique» in *La mystique africaine*, p. 159.

celui de Jean de la Croix dans le passage ci-dessus-mentionné et où est le lieu de la faisabilité d'un tel passage?

A. La centralité du Christ et la mystique sanjuanistec

La mystique de Jean de la Croix est tout entière christocentrique. Les poèmes, en dépit de leur caractère hermétique, l'ont confirmé à la lumière de leurs commentaires. *L'Esposa* ou *l'Amado* du *Cantico*, c'est le Christ. Jean de la Croix l'affirme à plusieurs reprises notamment dans l'explication qu'il donne de la strophe I: «Dans cette première strophe, l'âme éprise d'amour pour le Verbe, Fils de Dieu, son Époux, aspirant à s'unir à lui par la vue claire de son essence, lui expose ses amoureuses angoisses et lui reproche son absence».

Pour Jean de la Croix, le Fils est la porte obligée pour quiconque voudrait s'unir au Père. Dans son commentaire du vers 1 de la même strophe: «Où t'es-tu caché», le Saint déclare:

C'est comme si elle disait: Verbe, mon Époux, montre-moi le lieu de ta retraite. Ce qui équivaut à lui demander la manifestation de sa divine essence, car le lieu de la retraite du Fils de Dieu, nous dit saint Jean, c'est le sein du Père (Jn 1,18).

Qui peut donc nous introduire dans ce sein sinon le Christ en sa qualité de Médiateur Homme-Dieu? En plus, ce Fils de Dieu est considéré comme ce «Cerf blessé dont le propre est de se tenir dans les lieux élevés et de se précipiter, s'il est blessé, dans la fraîcheur des eaux» (CSA 12,8,10).

En una Noche Oscura et la *Subida* ne manquent pas non plus de parler de cet *Amado* comme de celui qui attend de s'unir à sa bien-aimée. À travers leurs commentaires, le Christ apparaît comme un modèle à imiter, dans sa vie, sa passion et sa mort pour ressusciter avec lui. C'est dans ce sens que les commençants sont invités explicitement à imiter le Christ s'ils veulent avancer, je cite: «Il faut entretenir un désir habituel d'imiter le Christ en toutes choses, en se conformant à sa vie qu'il faut étudier afin de la reproduire et de se comporter en tout comme il se comporterait lui même» (MC II,7,5).

Et le vide-dépouillement qu'il faut créer en soi, n'est-il pas selon le Saint de Fontiveros, à l'image de la «mort et l'anéantissement de la partie sensible que le Christ subit en esprit durant sa vie et effectivement lors de sa mort» (MCII,7,10)? «Y-a-t-il d'excellente représentation pour une personne vraiment pieuse si ce n'est que le Christ crucifié» (MC III,35,5)?

La Vive flamme d'amour présente le Christ comme *toque delicado*, «toucher exquis de la main du Père dont l'Esprit est cette flamme d'amour qui embrase l'âme. Je cite encore Jean de la Croix: «Ô Verbe, Fils de Dieu, touche exquisite qui par la délicatesse de ton être divin pénètre subtilement la substance de mon âme! Tu l'absorbes avec une suavité infinie totalement en toi-même, au milieu d'une abondance de divines délices [...] » (VFA II,16).

C'est donc ce «toucher», le Christ qui donne l'esprit qui plonge l'âme dans ces divines délices: «Cette flamme d'amour [...] c'est l'esprit de son Époux, c'est l'Esprit

Saint que l'âme sent en elle-même, non seulement comme un feu qui la consume et la transforme suavement en amour, mais comme un brasier qui jette des flammes [...] » (VFA I,3).

À travers tout cela, l'on peut voir que le Christ apparaît comme Médiateur entre l'homme et Dieu, le rôle que lui attribue la Tradition dont Jean de la Croix est l'héritier. Homme-Dieu, il permet à l'âme de passer par lui pour découvrir sa divinité et par conséquent, il l'introduit, grâce à l'action de l'Esprit Saint, au cœur même de la Sainte Trinité. Médiateur il l'est en même temps que le chemin, la porte dont on ne peut se passer et le premier mystique, le modèle à imiter.

Mveng a eu raison de considérer la mystique sanjuaniste comme la célébration du miméma du Christ où le disciple est invité à «reproduire, par sa propre vie, la copie conforme de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ²⁸⁹.»

Cette imitation n'est pas extérieure, elle correspond à la configuration toute intérieure qu'il faut recevoir du Christ lui-même. Dominique Poirot, dans sa présentation des Oeuvres Complètes de Jean de la Croix, insiste sur cette intériorité et sur la *sequela Christi* quand il écrit:

Il s'agit certes d'une configuration à recevoir, non d'une imitation extérieure [...] La contemplation du Christ doit entraîner une efficacité, laquelle passe par la négation ne pas, ne pas [...] Le vide [...]. Est cette purification nécessaire, dans le spirituel comme dans le temporel, qui ne peut prendre tout

²⁸⁹

E. MVENG. *Op. cit.*, p. 342.

son sens que si elle est vécue à la suite du Christ et de sa croix²⁹⁰.

C'est donc cette imitation qui conduit peu à peu à l'union mystique telle qu'elle est présentée dans les œuvres de Jean de la Croix. Le commençant, devenu progressant, du méditant au contemplant, des fiançailles au mariage mystique, finit par vivre cette union comme une «célébration cosmique des Noces de l'Agneau²⁹¹.»

Le Christ se dévoile à travers ce cheminement mystique comme le médiateur et le modèle si incontournable que le Saint de Fontiveros met les paroles suivantes dans la bouche du Père, s'adressant à quiconque lui demanderait une vision, une révélation...:

Je t'ai dit toutes choses dans ma Parole, qui est mon Fils, il ne me reste plus rien à te répondre ni à te révéler. Fixe les yeux sur lui seul, car j'ai tout enfermé en lui: en lui j'ai tout dit et tout révélé. Tu trouveras en lui au-delà de ce que tu peux désirer et demander. Il est toute ma parole, toute ma réponse, il est toute vision et toute révélation. Je vous ai tout répondu, tout dit et tout manifesté, tout révélé en vous le donnant pour frère, pour compagnon, pour maître, pour héritage et pour récompense [...] (MC II,22,5).

Le Christ est donc, comme le dirait Poirot, «commencement, milieu et fin du parcours que décrit et propose Jean de la Croix». La foi en lui est le chemin sûr pour parvenir à l'union mystique. Jean de la Croix a radicalisé la médiation du Christ au point de déconcerter les non-chrétiens, les musulmans, les juifs, les bouddhistes, les

²⁹⁰ D. POIROT. *Op. cit.*, p. 28-29.

²⁹¹ E. MVENG. *Op. cit.*, p. 342.

tenants de la religion africaine traditionnelle et ceux qui dans les Églises chrétiennes flirtent avec le merveilleux: révélations, etc.

Peu importe cet agacement, Jean de la Croix présente ce qu'il croit fermement. Son rôle à lui, face aux croyants et non-croyants, serait de conduire ou de montrer le Christ et la manière de croire en lui et de l'imiter. Pas plus que le missionnaire, il a à annoncer le Christ et témoigner de lui au niveau spécifique de l'expérience mystique. Jean Paul II résume ce rôle dans son homélie du 4-XI-1982 à Ségovie:

Jean de la Croix invite l'homme d'aujourd'hui à une recherche honnête qui le conduise à la source même de la Révélation qui est le Christ, Parole et don du Père. Il persuade cet homme de faire abstraction de tout ce qui peut être un obstacle pour la foi, et il le place devant le Christ [...]²⁹².

B. Jean de la Croix et l'émergence de la Mystique africaine chrétienne

C'est surtout ces dernières années, et surtout à partir du Colloque qui a déclenché ce travail, que l'on a vu apparaître des efforts évidents de faire connaître Jean de la Croix aux Africains. Et particulièrement en République Démocratique du Congo, les recherches vont bon train, les carmes ne croisent pas les bras et l'Archevêque de Kinshasa, le Cardinal Etsou projette la traduction en langues vernaculaires des œuvres du Docteur mystique. Un autre Colloque, organisé du 10 au

²⁹²

JEAN PAUL II. *Homélie à Ségovie*, le 4-IX-1982, cité par D. Poirot in *op. cit.*, p. 26.

12 Janvier 1994 est le reflet de tous ces efforts²⁹³. On y traite de la prière africaine et on y exprime le souhait de voir surgir un «prier africain incarné» grâce à la lumière des grands priants du Carmel parmi lesquels, Jean de la Croix. Et pour la première fois, «la culture africaine a été tenue comme source des discours théologiques sur la prière chrétienne incarnée» reconnaît l'éditeur.

Somme toute, Jean de la Croix n'est pas premier à arriver sur la Terre africaine. Des messagers de la Bonne Nouvelle ont présenté le Christ. Et celui-ci a été accueilli par les Africains tant bien que mal. Tantôt comme visiteur déconcertant, tantôt comme porteur de la nouvelle vie, progressivement, grâce aux efforts d'inculturation du message, le Christ est en train de se sentir chez lui en Afrique. Kabasele se montre d'un génie poétique exceptionnel quand il conclut ses analyses sur les innovations liturgiques, pour ne citer que celles-ci: «Derrière décors, signes, symboles, langues liturgiques, c'est Dieu lui-même qui intervient comme Hôte de l'Afrique; c'est Dieu qui se proclame à nouveau «Emmanuel» en Afrique; c'est le Dieu d'Israël qui se fait nôtre²⁹⁴.»

Le travail des messagers venus d'ailleurs et du terroir africain a porté et continue à porter ses fruits. Les Africains sont en train de répondre au Christ.

Quand survient Jésus Christ ou son messager aux beaux pieds sur les collines africaines, écrit Bimwenyi, il trouve un peuple

²⁹³ *La prière africaine. Actes du II^e colloque international du 10 au 12 Janvier 1994, Kinshasa, éd. Baobab, 1994.*

²⁹⁴ FR. KABASELE LUMBALA. *Le Christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, éd. Karthala, 1993, p. 87.

déjà en chemin, déjà-en-train-de-répondre à l'appel-à-être et à mieux-être ou à plus-être [...] Il faudra quelque chose comme un éclair de sens sur la fin du jour comme à Emmaüs, ou quelque chose comme le coup de foudre sur le chemin de Damas ou encore une éclaircie thaborique, au cours ou au terme de la liturgie ou quasi liturgie de l'accueil du visiteur Jésus. Quelque chose comme l'expérience de la révélation et l'expérience corrélatrice de la foi-adhésion, pour enclencher le processus de changement radical²⁹⁵.

Et une fois reconnu comme «le visible du Père», «Jésus Christ est chez lui, parmi les siens. Il aide ceux-ci à accomplir leur sublime destinée²⁹⁶.»

Jean de la Croix, en l'acceptant comme quelqu'un qui peut apporter quelque chose en Afrique, devient l'un de «ces témoins revêtus de diverses tenues ou bures, mais tous habités par l'Esprit et prêts à de nouvelles aventures pour le Christ, et rendus inventifs par l'amour». En tant que tel, il arrive avec tout ce qui le caractérise de sa vie, de sa culture, de sa personnalité, et comme le Christ qu'il veut présenter, rencontre cet Africain Ben-train-de-répondre-à-l'appel-à-la-nouvelle-vie-lancé par le Christ. Ayant lui-même répondu au Christ, ce n'est pas la foi qu'il apporte au chrétien africain, mais l'audace de radicaliser sa foi. J'ai dit plus haut, à la suite de Baruzi, que le mérite de Jean de la Croix est d'être l'unique parmi les mystiques chrétiens catholiques, à prôner la négation de tout ce qui est créature. En plus, il apporte un chemin initiatique qui trouve un autre chemin qu'il ne peut pas prétendre remplacer

²⁹⁵ O. BIMWENYI KWESHI. «Émergence. À l'aurore du christianisme africain» in *Bulletin de Théologie africaine* (BTA) vol. I,2 (juillet-décembre 1979) pp.195-203.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 113.

totallement sans déstabiliser celui qui l'accueille. Comme messenger, il devra éviter de faire écran au Christ lui-même, et comme homme, se laisser accueillir par la culture africaine, le premier écho de la voix de Dieu pour l'Africain. Ainsi son langage, son talent poétique et symbolique d'un côté, et de l'autre le langage africain et la puissance de la parole, aideront l'Africain à dire sa foi en ce Dieu qui s'est rendu visible et à la chanter jusqu'à laisser tout son être à l'action du divin.

Un peu comme dirait Stinissen, «il s'agit d'habiller Jean de la Croix du pagne multicolore, et de l'entraîner dans une randonnée en cette Afrique aux mille visages²⁹⁷.» Mais Stinissen oublie que ce pagne en Afrique Noire sert à la danse et pour qu'il tienne, il faut savoir bien le nouer. Non, au lieu d'habiller Jean à partir d'ailleurs, laissez-le venir apprendre à nouer ce pagne et à danser en l'honneur du Christ devenu Africain avec les Africains. C'est à ce prix que son message qui se recoupe à travers les lieux universels séduira l'Africain. Sinon, ce sera du vernis à l'instar de la première évangélisation de l'Afrique.

C. Le lieu de la christologie et la mystique africainec

Dans le Colloque de 1994, ce qui m'a impressionné, c'est le fait qu'en plus des discours des théologiens, on ait fait place aux témoignages. Ainsi, les témoignages de Kibwila-Yala, de Nana, d'une moniale et de Mpundu Joseph²⁹⁸. En écoutant ceux

²⁹⁷ G. STINISSEN cité par NTUMBA. *Art. cit.*, p. 180.

²⁹⁸ A.-M. KIBWILA-YALA. «À l'école de prière: une pastorale initiatique de la mystique évangélique» in *La*

qui sont sur le terrain, on peut découvrir comment le Christ est accueilli et comment on tente de vivre l'union à lui et l'engagement social en son nom.

Kabasele Lumbala, a parlé au Colloque précédent, des expériences qui se font dans les communautés du Kasayi, comme la mystique des saints et il est encore plus incisif dans son livre cité. Il montre dans ce livre comment les réflexions christologiques et théologiques sont occasionnées par les situations que vivent les communautés.

Une prière pascalle, adressée à l'honneur du Christ dans une des communautés du Kasayi et qu'il donne en partie, montre comment les communautés chrétiennes africaines se mettent à l'écoute et veulent faire la synthèse de leur rencontre avec le Christ:

«Oheh, oheh, oheh,
venez voir l'oiseau qui,
même s'il vole à travers une forêt touffue,
Où s'entrelacent lianes et épines,
Jamais ne se crève l'œil;
Venez voir l'arc-en-ciel qui arrête la pluie,
Et qui tient le ciel dans ses bras
Venez voir la termitière,
Vie qui grouille et bat dans la terre profonde,
Sans que jamais la pluie et la sécheresse l'effraient.
Venez voir notre Agneau de Pâque, pour nous immolé
Qui a vaincu la mort et renouvelé la vie [...] » (p.98-99)

prière africaine, pp. 45-70. «Une moniale du Carmel, Témoignage de vie contemplative en Afrique» in *ibid.* pp. 71-76. NANA, «La prière du laïc au cœur du monde» in *ibid.*, pp. 77-84. J. MPUNDU. *Prière et engagement en Afrique* in *ibid.*, pp. 117-125.

Selon Kabasele, ce sont les différents titres, donnés spontanément à Jésus Christ dans les diverses chansons composées par les communautés de base, qui ont tracé les perspectives d'une «Christologie africaine».

En commentant la prière ci-dessus, il dit: «Toutes ces images dessinent un visage complexe, celui d'un Christ qui apparaît comme l'Aîné, l'ancêtre ou le proto-ancêtre, libérateur, un Christ à qui sied suprêmement le pouvoir²⁹⁹.»

Tous ces traits du visage africain du Christ sont des symboles qui, eux-mêmes, dévoilent en voilant, c'est-à-dire ne disent pas tout du Christ, car ce dernier reste l'au-delà de tous les modèles. Aucune image, aucun mot du langage humain, ne peuvent épuiser la richesse du Christ; mais on ne peut dire Jésus Christ et son mystère qu'à travers nos langages; c'est cela le paradoxe de l'incarnation, et de toute démarche humaine en face du divin. [...]

Et c'est là des chances que l'Afrique constitue pour le christianisme: elle rend compte, dans ses efforts pour nommer Jésus, de l'immensité du mystère du Christ. Elle contraint le monde chrétien à dépasser le monolithisme occidental dans l'expérience du salut en Jésus Christ... Ils entendront «une voix nouvelle dans la polyphonie catholique³⁰⁰.»

Tout cela montre que le lieu d'émergence d'une christologie africaine ou même de la mystique chrétienne africaine est la communauté africaine. C'est dans les communautés qu'elles plongent leurs racines. Quand on aura mis à la disposition des

²⁹⁹ FR. KABASELE LUMBALA. *Op. cit.*, pp. 98-99.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 101-102.

communautés le message sanjuaniste, si ce n'est pas encore fait, on verra si une «nouvelle extase» va surgir. Les différentes expériences et témoignages devront être minutieusement étudiés pour l'élaboration théologique, mais la mystique aura déjà fait son bout de chemin. Que l'on oublie pas la règle d'or de Ngindu Mushete: «C'est à ces communautés incarnées et enracinées dans la vie de leurs peuples, qu'il incombe au premier chef d'approfondir l'Évangile et d'alimenter par leur vie et leurs questions la réflexion des théologiens³⁰¹.»

Conclusion de la partie V

Confrontation ou circularité, tel a été le titre donné à cette dernière partie de cette recherche. Au terme de l'argumentation, il m'apparaît évident que la circularité, sans effacer toute trace de confrontation, convient mieux que celle-ci. Mais c'est une circularité qui s'enrichit, comme une spirale s'élargit.

La première raison se situe au niveau du langage comme l'indique le premier chapitre. Le langage symbolique et sa double procédure de métaphorisation et d'implication ont mis en lumière ce lieu d'universalité générateur de sens et garantie universelle de toute transvaluation. Qu'il soit bien échaffaudé et structuré à l'instar de Jean de la Croix, ou simple et d'une certaine manière décousue à l'Africaine; qu'il emprunte ses symboles de la Bible, du milieu courtois du 16^e siècle ou du terroir

³⁰¹ A. NGINDU MUSHETE. *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, éd. l'Harmattan, 1989 cité par Fr. KABASELE Lumbala, in *Le Christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, éd. Karthala, 1993, p. 96.

négro-africain, le langage symbolique met au diapason deux versions de l'humanité, apparemment opposées, mais profondément complémentaires. En saisissant la version du hispano-chrétien de l'humanité du temps de Jean de la Croix, l'on croise sans le savoir celle du négro-africain, et l'on s'apprête à la comprendre et *vice-versa*. Ainsi, de la compréhension du langage symbolique de Jean, découle la pré-compréhension de celui des négro-africains, et l'inverse est vrai.

En outre, la diversité du style que nourrit le background conceptuel a montré que le Saint castillan et le négro-africain du Kasaï ou d'ailleurs, peuvent s'enrichir mutuellement. Les prières et chants sacrés du négro-africain sont difficilement traduisibles en une langue occidentale, fût-elle l'espagnol ou le français. L'importance de la parole, de la nomination et en particulier des noms-métaphores rend quiconque traduirait ces prières et chants plus *trahitor* que *traductor*. Ils sont simples d'apparence mais la complexité qui, par ailleurs, provoque le rythme et la poésie, n'est nullement à mettre en doute. C'est toute une richesse dont Jean de la Croix, s'il veut vraiment rencontrer le mystique négro-africain, ne peut se passer. Et vouloir traduire Jean de la Croix en langues africaines, n'est pas non plus chose aisée. J'ai essayé de mettre le langage africain dans la bouche de Jean de la Croix, et la difficulté n'est pas simplement oratoire. Le caractère hermétique de ses poèmes, son usage tout azimut des symboles relevant du contexte courtois peuvent donner lieu à des traductions qui scandaliseraient le négro-africain. Par contre, la beauté de sa versification, son effort de coordonner les symboles à partir d'une symbolique centrale pour donner une

harmonie et une unité aux poèmes, peuvent bien enrichir le négro-africain. Le traducteur devra faire attention à cela.

À ce niveau langagier, ce n'est ni Jean de la Croix qui révèle l'authenticité au négro-africain, ni le négro-africain qui révèle l'authenticité à celui-là, mais ils se dévoilent, l'un à l'autre, à partir de leur authenticité réciproque propre.

La deuxième raison porte sur l'altérité. En se découvrant comme des êtres Bau- monde et appelés sans cesse à se dépasser et à s'ouvrir non seulement aux autres mais aussi à cet Absolu qui fascine et appelle à «plus-être», les deux mystiques se dévoilent, l'une à l'autre, comme des oiseaux d'un même plumage convoqués à voler plus haut et plus loin. Que l'une part du désir, et l'autre du désir-force, démarque leurs styles réciproques et montre comment le psychologique peut apprendre de l'ontologique et vice-versa. Le mouvement ascendant qui prédomine chez Jean de la Croix et chez l'Orant négro-africain constitue cette percée du désir ardent qu'entourent les circonstances diverses. Cependant, que la percée se transforme au retour-sur-soi ou au centre de l'âme, pour utiliser l'expression sanjuaniste, est quelque peu inconnu de l'Orant négro-africain qui, au-delà du sentiment de se sentir en présence du divin, ne voit la vraie descente que dans les effets de sa sortie pour la communauté. Si la montée de Jean de la Croix paraît individualiste, personnaliste, celle de l'Orant africain est holistique et communautaire car elle emmène les soucis et les joies communautaires vers le sommet où se trouve Le-Plus-Fort et se sait accompagné par ses co-existants.

Par rapport aux «médiums», la descente ou retour sur soi n'est pas ce recueillement, cette contemplation qui rend parfois l'homme inerte, mais bien la descente des esprits en eux qui explose en cris de joie et en danses rythmées au son du tam-tam et d'autres instruments de musique. Une explosion de joie chez l'un et une explosion de paix chez l'autre ne peuvent qu'indiquer le chemin vers une synthèse paix-joie. Ne reproche-t-on pas au rite zaïrois son caractère bruyant comme si l'on voulait exprimer le besoin de recueillement à la sanjuaniste?³⁰² En effet, marqué par son appartenance à l'oralité, le négro-africain sait que sa civilisation est «une civilisation où le mode de communication privilégie la parole et la considère comme une puissance mystérieuse et participante du dynamisme de l'être», civilisation où «je parle donc je suis; je parle, donc je fais; je parle, donc je suis en communion avec les autres³⁰³...» Le Négro-africain prie avec tout son corps, son rythme, ses gestes, ses cris de joie et de peine, des motifs de ses vêtements liturgiques, les pas de danse et les signes-symboles dont il couvre parfois son corps; tout cela appartient à sa prière et la constitue. La rencontre avec Dieu est une fête pour l'homme intégral. Prie-t-il

³⁰² B. BOUJO. Dans sa plaquette intitulée: «Le diaire d'un théologien africain, éd. de l'Église d'en bas», il fulmine contre l'apparence agitée du rite zaïrois en ces termes: «Parfois dans le rite eucharistique zaïrois, on a l'impression que l'extérieur prime sur la vraie piété; trop de bruit, trop de gestes, trop d'agitations, trop de chants qui font essouffler l'assemblée. Celle-ci ne dispose pas de temps de pause comme méditation qui fait qu'on reflète le mystère au plan personnel. Le collectif ne devrait pas noyer l'individuel et le personnel [...] Il faut que l'individu intériorise les richesses communautaires, rencontre Dieu dans un moment de «je-tu» sans oublier le «nous-tu». Par ailleurs, le même auteur est cité par V. NTUMBA KAPAMBU qui cite parmi les bienfaits sanjuanistes le recueillement, dans son intervention très remarquée au Colloque II in «La vision sanjuaniste de la prière et le chrétien africain» in *La prière africaine*, p. 179.

³⁰³ O. BIMWENYI-KWESHI. «Congrégation de la Sainte Trinité et exigences d'inculturation in *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines*, Actes du colloque international de Kinshasa du 19-25 février 1989 cité par V. NTUMBA KAPAMBU in *ibid.*, p. 177.

profondément? C'est lui-même qui est en mesure de répondre, le théologien qui le critique de l'extérieur et qui assiste à la messe comme un curieux, doublé d'un esprit critique, ne peut y voir que distraction et désordre. Cependant, le juste milieu est à appeler de tous les vœux. Il sera peut-être atteint à travers l'auto-critique des communautés chrétiennes africaines vivantes. Recueillement ou explosion de joie, peu importe, le fait est là: ce qui est «manque» pour l'un et gain pour l'autre, c'est plutôt un enrichissement dans la diversité qu'une confrontation. L'Africain ne sera jamais totalement Jean de la Croix et celui-ci ne sera jamais totalement négro-africain. Si donc l'on entend par «révélation de l'authenticité», le fait que la rencontre avec l'autre, provoque un choc qui aide l'autre à se ressaisir, l'on comprend alors que cette révélation n'est pas unidirectionnelle, elle est par contre réciproque. Mais si l'on entend par «révélation d'authenticité», un dévoilement par Jean de la Croix de ce que le mystique négro-africain doit être en conformité avec son être profond et avec le Christ, alors Jean de la Croix usurperait le rôle qui revient de droit au Christ lui-même. Le missionnaire prendrait la place de Celui qui l'a envoyé. Le témoin du mariage se substituerait à l'Époux.

Une note amère se situe sur le plan du contenu et aussi sur la méthode d'atteindre son objectif. À cet effet, s'il y a un dénominateur commun, c'est que toute mystique, et certainement les deux concernées ici, baignent dans les eaux divines; elles font l'expérience du «divin» auquel elles tendent de toutes leurs forces comme la réflexion sur l'altérité l'a démontré. Ici l'humain s'ouvre dans sa dimension de

transcendance à la quête de l'Absolu invisible mais toujours situé en un champ aimanté irrésistible pour l'homme. À ce niveau, le domaine anthropologique et spirituel s'étend jusqu'au moment où l'Absolu est nommé et par conséquent jusqu'au point où la théologie prend la relève. Les poèmes de Jean de la Croix, sans les commentaires, sont baignés dans le premier domaine tandis que les commentaires viennent les introduire dans le domaine théologique. Au niveau donc de la théologie, même si *Maweja Nangila* n'est pas différent du Dieu de Jésus-Christ que Jean de la Croix prétend atteindre, la manière de le définir comme étant Un et Trine, fait une nette différence. Et quand on y ajoute le principe de négation de toutes les choses comme méthode, la montée, accompagnée non pas du mépris, mais de l'abandon des créatures, trace un trajet différent de la percée africaine où toutes les créatures cachent l'Invisible et sont chemins vers lui. La descente sur soi chez Jean de la Croix qui regarde les créatures à partir de Dieu les transforme en contenu de la mystique sanjuaniste où la contemplation de Dieu entraîne non seulement sa propre divinisation mais aussi celle de toutes les créatures qu'il contemple. Chez le négro-africain, le retour tout comme l'inhabitation ne valent que dans la mesure où leurs effets viennent augmenter la force de la communauté et renouer la chaîne vitale rompue. Les créatures, aussi bien que le mystique lui-même, sont baignés dans le divin mais ils ne deviennent jamais *Maweja Nangila* ou même un des esprits. Et le problème de la connaissance qui n'est que nescience, évoqué dans la partie précédente, demeure posé à l'endroit de Jean de la Croix.

En dépit de toutes ces différences, le négro-africain et Jean de la Croix touchent sans toucher au même fond mais qu'ils décrivent différemment à cause des représentations reçues de leurs milieux respectifs.

Le passage de la mystique négro-africaine à la mystique chrétienne africaine, est conditionné certes par l'intégration du Christ dans la vie des chrétiens africains. Mais les communautés chrétiennes africaines qui ont accueilli le Christ, sont certainement en train de vivre, à leur manière, leur union au Christ. C'est elles qui donneront les échos de leurs témoignages mystiques, comme c'est elles qui ont donné aux théologiens africains, les pistes qui conduisent à la Christologie.

Dans ce passage, l'importance de Jean de la Croix ne doit pas être exagérée. Il est vrai que lui, par sa méthode progressive et sa foi radicale, montrerait le Christ comme tant d'autres missionnaires l'ont fait, mais ce n'est pas lui qui fera du chrétien africain un mystique, c'est plutôt l'accueil qui lui sera réservé par l'un ou l'autre qui fera de celui-là un mystique ou non. Les carmes africains n'ont donné aucun témoignage d'une union mystique à la lumière de Saint Jean; les carmélites interrogées par Kabasele ou celle qui a donné son témoignage au Colloque de 1994, ont avoué n'avoir pas atteint ce niveau. Si eux qui sont nourris au lait sanjuaniste constamment n'ont pas pu, c'est que le rôle de Jean de la Croix ne sera pas perçu sans peine, quand bien même les Carmes tiendraient à préciser:

L'Église africaine a pour tâche d'exprimer et de vivre les méthodes d'oraison sanjuanistes en style africain. Il ne s'agit pas de reproduire, dans les jeunes Églises d'Afrique, des

copies conformes de Jean de la Croix, ni une manière figée de prier: il est question d'enraciner ces diverses méthodes d'Oraison et le charisme sanjuaniste dans un univers culturel concret, pour qu'en surgissent, sous les impulsions particulières du Saint-Esprit, des formes nouvelles et une manière de prier typiquement africaine³⁰⁴.

Avec ou sans Jean de la Croix, ce «prier typiquement africain» surgira. Ses grains sont là, laissons-les germer car après tout:

La prière des chrétiens africains chantera le salut en Jésus Christ, sa Seigneurie; elle louera le Père, elle invoquera l'Esprit; mais elle le fera différemment, car l'homme africain, dans la mesure où il est lui-même, est différent de tout homme, parce qu'il est situé différemment, il est conditionné par d'autres situations socioculturelles. Sa prière sera marquée par d'autres rythmes, par des réseaux d'oralité, par un autre discours théologique, par une mystique différente³⁰⁵.

Quant aux titres et noms de force donnés à Jésus, que l'on se détrompe, il est présomptueux de croire qu'avec un titre le plus marquant et le plus redondant, on ferait surgir une mystique chrétienne africaine. On oublie que dans la vie spirituelle, personne ne vit jamais la totalité du mystère. Chacun s'accroche à un aspect ou deux, et c'est progressivement et partiellement que la connaissance du mystère se dévoile. Tous les négro-africains ne seront pas frappés avec la même intensité par un même titre ou nom donné à Jésus. L'histoire des dévotions et même de la mystique chrétiennes nous le montre à suffisance.

³⁰⁴ V. NTUMBA KAPAMBU. *Art. cit.*, p. 173.

³⁰⁵ FR. KABASELE LUMBALA. «Prier à l'africain» in *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* cité par V. NTUMBA KAPAMBU, *art. cit.*, p. 174.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de ce travail, la rencontre tant souhaitée, aussi bien par les intervenants du colloque que par ses organisateurs, entre la mystique africaine et la mystique sanjuaniste, m'apparaît légitime, mais pas à titre exclusif. «La parenté non déclarée» qui la rend possible est une plate-forme qui touche n'importe quelle mystique. Ici, il n'y a ni pauvre ni riche, chaque mystique enrichit l'autre de ce qui l'en distingue.

Cependant, il convient de noter ce qui a vicié l'intention du colloque: vouloir lire la mystique africaine à partir de Jean de la Croix pour mieux la comprendre. Et cela, sous l'œil vigilant du cyclone chrétien empressé d'emmener au baptistère ce qu'on ne connaît encore que très mal.

Appelés à se rencontrer plutôt qu'à s'affronter, Jean de la Croix et le mystique négro-africain peuvent s'enrichir de leur diversité étant tous deux immergés dans les eaux du confluent où la provenance propre des eaux fluviales et des eaux maritimes est à peine perceptible.

Le colloque, en surestimant Jean de la Croix, n'a pas aidé les deux mystiques à répondre à cet appel. Il les a enfermés dans une bipolarisation de force dont la trajectoire est le passage obligé du mystique négro-africain au baptistère chrétien par la médiation du guide universel ou mieux encore, du «révélateur d'authenticité» qu'est Jean de la Croix. Le colloque a oublié que, même dans ce passage, les deux mystiques devraient marcher main dans la main, ayant les coeurs ouverts et assoiffés du Divin Maître dont la rencontre même mille fois répétée, demeure une aventure

toujours à renouveler et pleine de surprises. En face du même Seigneur, il reviendra à chacun d'inventer et de réinventer sa touche pour goûter combien la présence attrayante de Celui que l'on recherche sans souvent le savoir comble et permet de s'accomplir.

C'est là au fond l'aboutissement actuel d'un itinéraire qui a commencé avec le colloque mais dont l'horizon appelle de nouveaux itinéraires et s'ouvre aux critiques et à l'avenir. Il a été tissé de cinq parties dont la cinquième est fondamentale.

La première et la deuxième parties m'ont conduit au cœur même du débat qui a eu lieu au colloque pour déceler non seulement l'auto-évolution de la mystique africaine vers la mystique chrétienne africaine par le truchement de Jean de la Croix, mais aussi les méandres d'un terme aux contours peu sûrs et capables de semer la confusion et la tourmente dans les esprits même les plus avertis. Les tergiversations concernant l'existence de la mystique africaine, les tentatives de définir la mystique elle-même, la litanie des titres et bienfaits du Docteur mystique, n'ont pu que me déterminer à conclure que le colloque était mal parti et qu'il fallait le faire basculer dans la direction inverse. Face à l'inflation des expressions employées pour définir le phénomène mystique, il m'a fallu ensuite procéder à une triple investigation: du colloque, de la Bible et de l'histoire de la spiritualité chrétienne, pour trouver une description-définition qui serait une donnée heuristique et conciliatrice de toutes les tendances. La mystique comme expérience du divin, m'a semblé en définitive mieux placée pour répondre à ce souhait.

La première étape, avant toute mise en présence, doit passer par la compréhension, si partielle soit-elle, de la mystique africaine à partir de son propre bosquet. Et ceci n'est possible qu'à travers le retour aux textes fondateurs et aux personnes-ressources. D'où le recours à l'analyse des chants et prières relevant des piliers suggérés dans le colloque et même du champ oublié et pourtant très important et habituel, celui des orants. Cette analyse est faite dans la partie III. La mystique africaine s'y est révélée comme multiple.

Chaque corporation a sa mystique: les chasseurs, les forgerons, les initiateurs, les guérisseurs, les médiums, les orants, et j'en passe. Approcher cette mystique ne peut être exhaustif à moins que l'on soit résolu à en faire le travail de toute une vie. Elle est révélatrice de l'union-communion de tous les êtres, visibles et invisibles. Elle peut être une mystique des esprits comme dans le cas des médiums, ou une mystique de Dieu et des esprits en ce qui concerne les orants. Le besoin qui la fait jaillir, est prioritairement communautaire avant d'être personnel. Le mystique négro-africain est le porte parole de sa communauté en détresse auprès des alliés les plus forts. La force de la parole rythmée jointe à la symbolisation et aux manifestations corporelles lui donne une ambiance festive. Se reconnaissant comme un «être-tourné-vers l'Improbable», il nourrit son altérité et l'oriente vers une trajectoire à plusieurs stations. Tantôt l'Improbable descend dans l'homme, tantôt l'homme monte vers l'Improbable mais sans jamais s'identifier à lui.

La deuxième étape est l'approche de Jean de la Croix lui-même. Cette approche ne doit pas partir de ce que les autres ont dit sur le Saint de Fontiveros ni même de ses commentaires. Elle doit partir des poèmes qui constituent, à mon avis, l'expression spontanée et la plus naturelle. Et c'est pourquoi, la quatrième partie est l'analyse de trois poèmes majeurs de Jean de la Croix. À travers eux, la mystique s'est manifestée comme une **relation désirante** ancrée dans l'humus humain qu'a connu Jean de la Croix, du Dieu de Jésus Christ, Un-et-Trine. Cette **relation désirante** passe par la négation qui n'est pas le mépris de toutes les créatures mais bien une mise entre parenthèses de tout le créé et la connaissance de soi pour n'aboutir qu'en Dieu qui, en renvoyant au centre de l'homme, le divinise et le fait connaître autrement les créatures, elles-mêmes divinisées. Le Docteur Mystique est considéré au colloque comme «révéléateur d'authenticité» pour la mystique africaine au sens où il peut la faire mieux connaître et la conduire à Jésus Christ.

C'est cette considération qui a déclenché mon hypothèse de travail affirmant la réciprocité entre les deux mystiques et attribuant le rôle de révéléateur d'authenticité à Jésus-Christ. La cinquième partie a servi de mise en présence et celle-ci a dévoilé comment, au niveau de la compréhension, il y a un lieu d'universalité où baignent les mystiques et qui fait que la compréhension de l'une constitue non une révélation d'authenticité de l'autre, mais bien une pré-compréhension. Le langage symbolique, l'altérité et l'ouverture à l'Absolu et à plus-être m'ont permis de le démontrer.

Sur son cheminement vers la mystique chrétienne négro-africaine, la mystique traditionnelle s'ouvre à Jean de la Croix, pour qu'ensemble, ils se mettent en présence de Jésus-Christ, la pierre d'angle incontournable pour toute mystique chrétienne. Mais leur pas de danse, en sa présence, ne pourra jamais être le même, chacun se devra d'être inventif. En outre, l'accueil de Jean de la Croix est un accueil réservé à un messager comme il y en a eu tant d'autres. Et à ce titre, il ne sera pas l'affaire des théologiens en premier lieu, il concerne les communautés chrétiennes africaines. C'est en second lieu que les théologiens devront expliciter le fruit de cet accueil. Le lieu d'éclosion de la mystique chrétienne négro-africaine demeure donc ces communautés.

Les recherches devront se continuer: la traduction des œuvres de Jean de la Croix en langue africaine devra tenir compte de la double sensibilité qui se cache tant dans le langage sanjuaniste que dans le langage négro-africain. La mystique négro-africaine est encore mal connue, et je ne prétends pas l'avoir mieux connue en ce moment de conclure ce travail. Être à l'écoute des différents piliers traditionnels, être aussi à l'écoute des communautés chrétiennes africaines, conduira à l'appréciation de plus en plus grande de la mystique traditionnelle et à la découverte de ce qui a déjà germé dans les cœurs des chrétiens africains, particulièrement ceux qui seront familiers de Jean de la Croix.

Sur le plan pastoral, sensibiliser les communautés à la richesse mystique du terroir négro-africain et de la tradition chrétienne ouvrirait les voies qui permettront

d'arrêter l'érosion que les marchands des idéologies et des mouvements mystico-esotériques provoquent dans les rangs des Églises chrétiennes institutionnalisées.

Sur le plan socio-économique, il est plus qu'impératif de voir comment la mystique peut guérir le négro-africain de la pauvreté anthropologique et l'inciter à l'action pour le bien-être intégral de tous. Sinon, elle ne sera qu'opium et fuite des problèmes quotidiens des peuples de ce continent.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

I. - SUR JEAN DE LA CROIX ET LA MYSTIQUE AFRICAINE

La Mystique africaine. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 400^e anniversaire de la mort de Saint Jean de la Croix, Kinshasa du 13 au 16 Janvier 1992, éd. Baobab 1993, 371, 13-16 JANVIER 1992 .

BUKASA KABONGO, Justin. « Jean de la Croix sous le regard d'un croyant africain d'aujourd'hui », pp.233-244.

CARDINAL ETSOU, Frédéric. « Jean de la Croix, un guide toujours actuel », pp.17-26.

DIRVEN, Édouard. « Actualité de la Vive Flamme d'Amour », pp.283-300.

GUTIERREZ, Miguel. « Le Cantique Spirituel: analyse structurale et théologique », pp.263-282.

IWELE , Godé. « Mystique et Christologie en Afrique», pp.159-202.

KABASELE LUMBALA, François. « L'expérience mystique de nos communautés chrétiennes », pp.129-144.

KABASELE LUMBALA, François. « Mystique dans la sémiologie africaine», pp.129-144.

LUDIONGO NDOMBASI, E. « La spiritualité des chefs investis chez les Kongo», pp. 97-116.

LUYEYE LUBOLOKO, François. « Les 16 mystiques des *Bilenge ya Mwindi* », pp.145-158.

MAES, Koen. « La spiritualité mystique de la Croix et de la Passion », pp.205-216.

MVENG, Engelbert. « La voie initiatique de Saint Jean de la Croix », pp.321-346.

NGIMBI NSEKA. « Expérience de soi et religion traditionnelle en Afrique », pp.85-96.

NTEDIKA KONDE. « La mystique africaine traditionnelle en Afrique », pp.65-84.

POIROT, Dominique. « La grâce baptismale et les étapes de la vie spirituelle chez Saint Jean de la Croix. Le baptême est une alliance avec Dieu », pp. 245-262.

RODRIGUEZ, José Vicente. « La mystique sanjuaniste: Protagonisme de Dieu et protagonisme de l'homme », pp.301-320

TSHIBANGU TSHISHIKU, Tharcisse(Mgr). « Saint Jean de la Croix, un messager de la vie mystique et religieuse pour notre temps », pp.347-352.

VANDERSTRAETEN, Sebast. « Saint Jean de la Croix, révélateur d'authenticité, rapport final du Colloque », pp.353-367.

ZUAZUA , Damase. « Liminaire », pp. 9-11.

ZUAZUA, Damase. « Saint Jean de la Croix, mystique universel », pp.27-46.

II.- DE OU SUR JEAN DE LA CROIX

1. OUVRAGES

BARUZI, Jean. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e éd., Paris, éd. Félix Alcan, 1931, 740 p.

CHAMPAGNE, René. *Le mur et le poème, essai sur la vie et la pensée de Jean de la Croix*, Sainte-Foy, éd. Anne Sigier, 1992, 173 p.

CUGNO, Alain. *Saint Jean de la Croix*, Paris, éd. Fayard, 1979, 264 p.

FRANÇOIS DE SAINTE MARIE, *Initiation à Saint Jean de la Croix*, 2^e éd. Paris, éd. du Seuil, 1950, 208 p.

GAGEAC, Pierre. *Saint Jean de la Croix dans son voyage au bout de la nuit*, éd. Gabalda, Paris, 1958, 153 p.

GAUCHER, GUY. *Jean et Thérèse, flammes d'amour*, Paris, éd. du Cerf 1996, 204 p.

GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras del Mystico Doctor San Juan de la Cruz*, edicion critica, y la mas correcta y completa de las publicadas hasta hoy con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, y un epilogo del Excmo. Sr. D. Juan Vazquez de Mella, Tomo segundo,

Toledo, Libreria y encuadernacion de Viuda e Hijos de J. Pelaez, 1912, 724 p.

GUILLET, Louis. *Ce que croyait Saint Jean de la Croix*, Tournai, nouvelles éd. Mame, 1976, 208 p.

JEAN DE LA CROIX, *Œuvres spirituelles*. Traduction du Révérend Père Grégoire de Saint Joseph, Paris, éd. du Seuil, 1947, 1305 p.

JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*. Traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement, édition établie, révisée et présentée par Dominique Poirot, Paris, éd. du Cerf, 1997, 1871 p.

LAUZAREL, Pierre. *Le chardonneret de Dieu*, (Anne de Jésus), Jean de la Croix, Paris, éd. Téqui, 1992, 384 p.

LAUZAREL, Pierre. *Quand l'amour tisse un destin*, Paris, éd. Médiaspaul, 1985, 364 p.

LUCIEN-MARIE(P). *L'expérience de Dieu, actualité du message de Saint Jean de la Croix*. Coll. A Cogitatio Fidei » 36, Paris 1968, 364 p.

Dieu parle dans la nuit, Saint Jean de la Croix, sa vie, son message, son milieu, Collectif, Paris, éd. Mediaspaul, 1991, 388 p.

MOREL, Georges. *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*. Tome I. *Problématique*. Coll. « Théologie » 45, Paris, éd. Montaigne, 1960, 255 p.

MOREL, Georges. *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*. Tome II, *Logique*. Coll. « Théologie » 46, Paris, éd. Montaigne, 1960, 349 p.

MOREL, Georges. *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*. Tome III. *Symbolique*, Coll. « Théologie » 47, Paris, éd. Montaigne, 1960, 349 p.

PELLÉ DOUËL, Yvonne *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*. Coll. « Maîtres spirituels », Paris, éd. du Seuil, 1982, 189 p.

POIROT, Dominique. *Jean de la Croix, ami et guide pour la vie*. Paris, éd. du Cerf, 1990.

POIROT, Dominique. *Jean de la Croix, poète de Dieu*. Coll. « Épiphanie-Carmel

Documents » Paris, éd. du Cerf, 1995, 376 p.

POIROT, Dominique. *Jean de la Croix et l'union à Dieu*. Coll., « L'aventure intérieure », Paris, éd. Bayard, 1996, 268 p.

SESÉ, Bernard. *Petite vie de Jean de la Croix*. Avant propos de Dominique Poirot, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1996, 158 p.

STINISSEN, Guido. *Découvre-moi ta présence, rencontres avec Saint Jean de la Croix*. Préface de Conrad de Meester, Coll. « Épiphanie-Carmel », Paris, éd. du Cerf, 1992, 369 p.

B. - ARTICLES ET EXTRAITS DES LIVRES

BERNARD, Charles-André. « L'itinéraire de Saint Jean de la Croix », *Traité de théologie spirituelle*. Coll. « Théologies », Paris, éd. du Cerf, 1986, 492p., pp.406-414.

COGNET, Louis. « La prépondérance espagnole, Saint Jean de la Croix » in *La spiritualité moderne*. Coll. « Histoire de la spiritualité chrétienne » 3, tome III, Paris, éd. Aubier, 1966, 511p., pp. 101-145.

GRAEF, Hilda, « Les contemplatifs, Saint Jean de la Croix », in *L'héritage des grands Mystiques, étapes de la spiritualité chrétienne*. Coll. « Église et spiritualités », Paris-Fribourg, éd. Saint Paul, 1968, 424 p., pp.346-366.

LACOSTE, JEAN-Yves. « De la certitude au dénuement, Descartes et Jean de la Croix », in *Nouvelle Revue Théologique*. Tome 113, 4(juillet-août) 1991, pp.516-534.

MARITAIN, Jacques. « Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation, Todo Y Nada », in *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4^e éd. Paris, éd. DDB & Cie, 1946, pp. 615-768.

MOUROUX, Jean. « Note sur l'affectivité sensible chez Saint Jean de la Croix », in

L'expérience chrétienne, introduction à une théologie. Coll. « Théologie » 26, Paris, éd. Aubier, 1954, 376 p., pp. 312-323.

NGINDU MUSHETE, Alphonse. « Applications et prolongements: Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique », in *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière.* Coll. « Recherches africaines de théologie » 7, Kinshasa , 1978, pp. 342-358.

NTUMBA , Valentin. « La prière selon Saint Jean de la Croix », in *La prière africaine.* pp.161-182.

ROLLAN, Maria del Sagrario. « Amour et désir chez Jean de la Croix », in *Nouvelle Revue Théologique.* Tome 113,4(juillet-août) 1991, pp. 498-515.

STINISSEN, Wilfrid. « L'actualité de Saint Jean de la Croix » in *Nouvelle Revue Théologique* tome 113,4(juillet-août), 1991, pp.481-497.

VARENNE, Jean-Michel. « Jean de la Croix: le veilleur de la nuit mystique », *Les mystiques chrétiens d'Occident.* Coll. « Patrick Ravignat » Paris, éd. MA, 1986, 166 p., pp. 110-124.

III. - SUR LA VIE SPIRITUELLE ET MYSTIQUE AFRICAINE

A- ACTES DES COLLOQUES

African Religion: a Symposium, New York-London-Lagos, NOK publishers 1977, 390 p.

Colloque sur les religions, Abidjan, 5-12 avril 1961, Paris, éd. Présence Africaine, 1972.

L'Afrique et ses formes de vie spirituelle, actes du deuxième Colloque International du *Cahiers des Religions Africaines (CRA),* vol XXIV,47(1989-1990), 2è éd. Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa (FCK), 1990, 407 p.

La notion de la personne en Afrique Noire. Actes du colloque organisé (dans le cadre des colloques du CNRS) à Paris (11-17 octobre 1971) par Mme G. Dieterlen, Directeur de Recherche du CNRS, Paris, éd. du CNRS, 1973.

La prière africaine. Actes du deuxième colloque international du 10-12 Janvier 1994, Kinshasa, éd. Baobab, 1994, 285 p.

Le charisme de la vie consacrée, actes de la quinzième semaine théologique de Kinshasa 14-20 avril 1985, Coll. A Semaines Théologiques de Kinshasa », Kinshasa, éd. FTC, 1985 pp. 199-220.

Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou 16-22 août 1970, Paris, éd. Présence Africaine, 1972.

Les religions africaines traditionnelles. Rencontres internationales de Bouake, Paris, éd. Seuil, 1972.

Médiations africaines du Sacré, célébrations créatrices et langage religieux, actes du III^e Colloque international du CERA Kinshasa 16-22 février 1986, Kinshasa, éd. FTC 1987 in CRA Vol. XX-XXI, 39-42 (1986-1987) Kinshasa, éd. FCK, 1987, 563p.

Personnalité Africaine et Catholicisme, Paris, éd. Présence Africaine, 1963.

Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire, Actes du Colloque de Strasbourg, 16-18 Mai 1963, Paris, PUF 1965.

Religions Africaines et Christianisme, Actes du Colloque international de Kinshasa, 1978, CERA, 1979.

Théologies du Tiers-Monde, du conformisme à l'indépendance, le Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements, du 5 au 12 août 1976, Paris, l'Harmattan, 1977, 274p.

Tradition et modernisme en Afrique Noire. Rencontres internationales de Bouaké, Paris, éd. du Seuil, 1965.

B. - OUVRAGES

BIMWENYI KWESHI, Oscar. *Discours théologique négro-africain, problème des fondements*, Paris, éd. Présence Africaine, Paris, 1981.

BUAKASA, TKM, *Lire la religion africaine*, Ottignies, éd. Dimandja, 1988.

CEEBA(éd.), *Noms théophores d'Afrique*, CEEBA II, 45, Bandundu, 1977.

DE ROSNY, Éric. *Les yeux de ma chèvre, sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala(Cameroun)*, Paris, éd. Plon, 1981, 458 p.

DE ROSNY, Éric. *L'Afrique des guérisons*, Paris, éd. Karthala, 1992, 223p.

ELA, Jean B Marc. *Ma foi d'Africain*, Paris, éd. Karthala, 1985.

Fourche, J. A. Tiarko. *Les communications des indigènes du Kasai avec les âmes des morts*, Bruxelles: Hay, 78 p.

FROELICH, JC, *Animismes, les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, éd. de l'Orante, 1964.

GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Paris, éd. Fayard, 1966, 222 p.

KABASELE LUMBALA François et al. *Chemins de la christologie africaine*, Paris, éd. Desclée, 1986, 324 p.

KABASELE LUMBALA. François. *Alliances avec le Christ en Afrique*, Paris, 2^e éd. Karthala, 1994, 379p.

KABASELE LUMBALA. François. *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, éd. Karthala, 1993, 127 p.

LUFULUABO MISEKA, François. *L'anti-sorcier face à la science*, Mbujimayi, 1977.

- MASAMBA MA MPOLO, *La libération des envoûtés*, Coll. » Études et documents africains », Yaoundé, éd. Clé, 1976, 160 p.
- MATUNGULU OTENE, *Une spiritualité bantu de l' » être avec », heurs et lueurs d'une communion*, éd. Saint Paul-Afrique, Kinshasa, 1991, 156 p.
- MBITI, John . *The prayers of African Religion*, Maryknoll, new york, éd. Orbis Books, 1975, 193 p.
- MULAGO GWA CIKALA MUSHARHAMINA, Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, éd. PUZ , 1973 Kinshasa, 182 p.
- MVENG. Engelbert(dir). *Spiritualité et libération en Afrique*, Coll. » Médiations religieuses » Paris, éd. L'Harmattan, 1987, 123 p.
- MVIENA Pierre. *Univers culturel et religieux du peuple Beti*, Yaoundé, éd. Saint Paul, 1970, 207 p.
- NEWEL S. BOOTH, (éd.) *African Religion: a Symposium*, New York-London-Lagos, NOK publishers 1977, 390 p.
- NGUEMA - OBAM, Paulin. *Aspects de la Religion Fang, essai d'interprétation de bénédiction*, Paris, éd. Karthala, 1983, 99 p.
- SHORTER Aylward. *Prayer in the Religious Traditions of Africa*, London, éd. Oxford University Press, 1975.
- THOMAS, Louis B Vincent et LUNEAU René. *La terre africaine et ses religions*, l'Harmattan, Paris, 1980, 335 p.
- THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU René. *Les religions d'Afrique noire, textes et traditions sacrés*, Coll. » Le trésor spirituel de l'humanité » A s.n. » 2è éd., Paris, éd. Fayard-Denoël, 1981, 407 p.
- ZAHAN, Dominique. *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Coll. » Bibliothèque scientifique » » s.n. » Paris, éd Payot 1970, 207 p.

ZAHAN, Dominique. *Sociétés d'initiation chez les Bambara, Le N'domo et le Korè*, Paris, éd. Mouton et Co, 1960.

ZAHAN, Dominique. *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Coll. » Le monde d'Outre-mer, 1ère série, XVIII », Paris-La Haye, éd. Mouton & Co, 1963.

C. - THÈSES DE DOCTORAT

BIMWENYI-KWESHI, Oscar, Discours théologique négro-africain, problème des fondements, thèse (PH. D.), Louvain, 1977, 796 p.

MUSEKA NTUMBA, Lambert. *La nomination africaine de Jésus-Christ: Quelle Christologie?* Thèse (PH. D.), Louvain-la-Neuve, 1988.

D. - ARTICLES

BASTIDE, Roger. « Le château intérieur de l'homme noir », in AA. VV. *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à L. Febvre*. Paris, éd. A. Colin, 1953.

BIMWENYI KWESHI, Oscar. « Dieu dans la théologie africaine », *B.T.A.* vol. V, n. 9, jan-juin 1983.

BIMWENYI. KWESHI, Oscar. « Émergence à l'aurore du christianisme africain », in *B.T.A.*, vol. I, n.2(juillet-décembre), 1979.

BOKA di MPASI. « Libération de l'expression corporelle en liturgie africaine », in *Concilium* 152, n. 2, 1980.

BUJO, B. Nos ancêtres, ces saints inconnus, in *Bulletin de Théologie africaine*, I, n.2, 1979.

IGIRUKWAYO Z. ET NTUMBA KAPAMBU V. « Spiritualité africano-sanjuaniste. À l'heure de la rencontre », in *Carmel-Afrique*, n.9, 1992.

MASSON, Joseph. « Croyance et recours au Suprême dans la tradition d'Afrique noire », *NRT*, tome 113/ n. 2 Mars-Avril 1991, pp. 219-238.

MAURIER, Henri.. « Religions d'Afrique Noire », in *La vie spirituelle*, n. 665 (Mai-Juin), pp.327-347.

Mveng Engelbert. « Essai d'anthropologie négro-africaine », in *BTA* I, n. 2, 1979.

IV. INSTRUMENTS ET ÉCRITS AUXILIAIRES

AUGÉ, Marcel. *Le Dieu-Objet*, Paris, éd. Flammarion, 1988, 148 p.

BEAUDE, Jean . *La mystique*, Paris, éd. du Cerf, 1990, 123p.

BERNARD, Charles André (a cura di). *La spiritualità come Teologia, simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 25-28 April 1991, Roma*, ed. Paoline, 1993, 358 p.

BERNARD, Charles André. « Spiritualité et inculturation », in *Studia missionalia*, vol. 44, 1995, pp. 207-228.

BERNARD, Charles André. « Structures et passivité dans l'expérience religieuse », *NRT*, t. 100, n. 5 (Sept-Oct) 1978, pp. 643-678.

BERNARD, Charles André. *La prière chrétienne, essais pour notre temps*, Paris-Bruges, éd. DDB, 1967, 390 p.

BIBLE TOB, Paris, éd. Du Cerf, 1972.

BOUYER, LOUIS. « La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères », in *Histoire de la Spiritualité chrétienne I*, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1966, 647 p.

BUAKASA, T.K.M. L'impense du discours: «kindoki» et «nkisi» en pays kongo du Zaïre. 2e éd. rev. et corr., Kinshasa: Faculté de théologie catholique, 1980, 317p.

COGNET Louis. *Les problèmes de la spiritualité*, Coll. » Introduction à la vie chrétienne », Paris, éd. du Cerf, 1967, 189 p.

DE FIORES STEFANO et GOFFI Tullo(dir.) , *Dictionnaire de la vie spirituelle*, adaptation française par VIAL François, Paris, éd. du Cerf, 1983.

ELA, Jean Marc. *Le cri de l'homme africain*. Paris: éd. l'Harmattan, 1980. 173 p.

EVDOKIMOV, Paul. *Les âges de la vie spirituelle. Des pères du désert à nos jours*, Paris, DDB, 1980, 235 p.

FAÏK-NZUJI, C. *Kasala, chant héroïque luba*, préface de Leo Stappers, Lumbumbashi, éd. PUZ 1974, 251 p.

FOURCHE J.A.T. ET MORLIGHEM, *Une Bible Noire*, éd. Max Arnold, Bruxelles, (1973).

HEBGA MEINRAD, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, éd. Karthala, 1995, 206 p.

KABASELE LUMBALA, François. *Symbolique chrétienne et symbolique bantu, rencontre dans la liturgie*, Kinshasa, 1991.

KABASELE LUMBALA. François et al. *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Desclée, 1989.

KABASELE LUMBALA François. « Prier à l'africain » , in *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines*. Actes du Colloque intern. Kinshasa, 19-25 Février 1989.

- KAZADI NTOLE. *Essai d'étude ethnolinguistique des chants des cultes du Butembo et des Mikendi (chez les Bahemba et les Baluba du Zaïre, Paris III, éd. Sorbonne Nouvelle 1982, 266 p.*
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. *Les Seigneurs de la Forêt, essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, 490 p.*
- LADRIÈRE Jean. *L'articulation du sens, II. Les langages de la foi, Coll. » Cogitatio Fidei », Paris, éd. du Cerf, 1984, 350 p.*
- LOSSKY Victor. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, Coll. » Foi vivante », Paris, éd. Cerf, 1990, 248 p.*
- MALHERBE Jean François. *Souffrir Dieu, la prédication de Maître Eckhart, Coll. » Théologies », Paris, éd. du Cerf, 1992, 119 p.*
- MALHERBE Jean François. *Le langage théologique à l'âge de la science, Lecture de Jean Ladrière, Coll. » Cogitatio Fidei », Paris, éd. du Cerf, 1985, 262 p.*
- MARITAIN Jacques. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, 4^e éd. Paris, éd. Desclée De Brouwer et Cie, 1946.*
- MESLIN, Michel. *L'expérience humaine du divin, éd. du Cerf, Paris, 1988, 421p.*
- MESSI METOGO, Eloi. *Théologie africaine et ethnophilosophie, Coll. » Points de vue », Paris, éd. l'Harmattan, 1985, 124 p.*
- MIRCEA ELIADE, *Le sacré et le profane, Paris, éd. Gallimard , 1965, 186 p.*
- MIRCEA Eliade. *Aspects du mythe, coll. « idées nrf » Paris, éd. Gallimard, 1963, 247 p.*

- MUSEKA NTUMBA, Lambert. *Le christianisme africain et l'impératif de l'inculturation*, Kananga, éd. Grand Séminaire de Malole, 1993.
- MVENG Engelbert. *L'Afrique dans l'Église, paroles d'un croyant*, Paris, éd. l'Harmattan, 1985.
- MVENG, Engelbert. *L'art d'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, éd. Mame, 1964, 159 p.
- NGINDU MUSHETE, Alphonse, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Coll. « médiations religieuses » « s.n. », Paris, éd. L'Harmattan, 1989, 156 p.
- NGWEZI YA KUIZA, Hyacinthe. *Jésus-Christ, peut-il être africain*, préface de S.E. Mgr l'Archevêque Martin Bakole wa Ilunga, Marquain, éd. Hovine, 1993, 188 p.
- NYAMITI C. *Christ as our ancestor*, Zimbabwe, 1984.
- NOUWEN Henri J.M. *Les trois mouvements de la vie spirituelle*, traduit de l'anglais par Ghislaine Roquet c.s.c. Québec, éd. Bellarmin, 1998, 211 p.
- OLA BALOGUN et al. *Introduction à la culture africaine*, prolégomènes par Alpha I Sow, New York, Unesco 1977, 311 p.
- RAVIER, A.(dir.) *La mystique et les mystiques*, préface de Henri de Lubac, Paris, éd. DDB, 1965. 1122 p.
- SCHILLEBEECKX E. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, traduit du néerlandais par Hélène Cornelis-Gevaert, Paris, éd. du Cerf, 1992, 381 p.
- SESBOUÉ, Bernard. *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur, essai sur la rédemption et le salut*. Coll. « Jésus et Jésus-Christ » 33, Paris, éd. DDB, 1988, 400 p.

- TANQUEREY Adolphe. *Précis de théologie Ascétique et mystique*, 8^e éd. Paris-Tournai- Rome, éd. Desclée et Cie, 1924, 1000 p.
- TEMPELS, Placide. *La Philosophie bantoue*, Paris, éd. Présence Africaine, 1949, 123 p.
- TSHIBANGU Tharcisse. *La théologie comme science au XX^eme* , préface par M.D. Chenu, postface par J. Ladrière, Kinshasa, PUZ, 1980, 248 p.
- TUTU, Desmond. *Prisonnier de l'espérance, présentation et choix de textes par Bruno Chenu*, Paris, éd. le Centurion, 1984, 157 p.
- VACANT A. et al.(dir). *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome X^e, partie II, *Messe-Mystique*, Paris, éd. Letouzey et Ané, 1929.
- VERGOTE Antoine. *Dettes et désirs, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, éd. du Seuil, 1978, 316 p.
- VILLER, Marcel et al. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1932-
- VITRE, MarieMadeleine. « À la recherche d'une herméneutique du symbole », *Nouvelle Revue Théologique*, t.111/n.4 (Juillet-Août) 1989; pp.500-521.