

L'APPEL DU DIVIN EN L'HOMME, ENTRE ORIENT ET OCCIDENT

Par **Abdenmour Bidar**



La lecture attentive des maîtres de sagesse chrétienne, hindoue, islamique, fait surgir l'hypothèse, entre eux, d'une expérience spirituelle commune et qui, bien qu'elle ait aussi des différences, peut être exprimée synthétiquement comme l'expérience du divin faite en l'homme – comme si, au point culminant de la vie intérieure, les catégories et les réalités jusque-là séparées du divin et

de l'humain se rencontraient, s'unissaient, perdaient une extériorité donc relative pour apparaître comme foncièrement, ou ultimement, inséparables.

Nous lirons ainsi, pour nous en rendre compte, Maître Eckhart (1260-1328) du côté chrétien, Adi Shankara (VIII^e siècle) du côté de l'hindouisme et Abd el Kader (1808-1883) du côté du soufisme, la voie initiatique de l'islam. Ces auteurs ne sont évidemment pas choisis au hasard : dans leurs traditions respectives, ils sont reconnus et salués comme des références majeures, des modèles de réalisation spirituelle et de transmission. Ils ont vécu à des époques et dans des cultures religieuses très différentes, mais ils témoignent, chacun selon le génie propre à sa tradition, que l'Appel du divin

en l'homme lui vient d'un Tout-Autre qui se révèle aussi immanent en l'être humain qu'il lui est transcendant. Ainsi la relation à Dieu – qu'il soit le Père, Allâh ou Brahma – est-elle vécue par ces sages (et par bien d'autres de leurs coreligionnaires fameux, théologiens, mystiques, gnostiques dont le nom est resté dans l'histoire mais dont, faute de place, nous ne pourrions faire ici la mention) comme expérience paradoxale et radicale d'une identité avec l'altérité pure, d'une infusion dans l'individualité de ce que l'hindouisme nomme le Purusha ou Purshottama, la Personnalité divine ultime, que la *Katha Upanishad* invite à chercher au cœur de soi, alors même que pourtant il transcende l'être et le non-être, c'est-à-dire le manifesté et sa source infinie dans le non-manifesté :

Au-dessus des sens se trouve le mental, au-dessus du mental se trouve la pure lumière (sattwa) ; au-dessus de la pure lumière, se trouve le majestueux Atman ; au-dessus du majestueux Atman se trouve le Non-Manifesté. Au-dessus du Non-Manifesté, se trouve le Purusha, omnipénétrant, sans signe emblématique. Celui qui le connaît est libéré et parvient à l'immortalité (2, III, 7-8). Le Purusha, de la taille d'un pouce, siège en tant que l'Atman intérieur dans le cœur des créatures. On doit l'extraire du corps avec précaution, comme on tire la tige hors d'un brin d'herbe. On doit le connaître comme étant le Resplendissant et l'Éternel – oui, connaître le Resplendissant et l'Éternel (2, III, 17).¹

Précisons, avant d'examiner les correspondances entre cette sagesse hindoue et les sagesse chrétienne et islamique, que nous avons choisi ces trois traditions parce que ce sont celles que nous connaissons le mieux, et non pas parce qu'elles auraient le privilège d'exprimer quelque chose que les autres traditions spirituelles ne recèleraient pas. Chacun trouvera sans doute, avec tel ou tel autre univers spirituel, bien des résonances de ce même thème qui semble

1 108 *Upanishads*, Traduction et présentation Martine Buttex, Dervy, 2012, pp. 252-253.

constituer un universel effectif, selon ce que Frijthof Schuon (1907-1998) nommait « l'unité transcendante des religions »². Il ne s'agit pas là, dès lors, sur ce thème de la rencontre entre l'humain et le divin, d'opérer un illégitime syncrétisme, c'est-à-dire un rapproche-

ment aussi hasardeux qu'abusif, mais d'y relever une convergence centrale entre traditions spirituelles, tout en reconnaissant – ce que nous ferons – que chacune des trois que nous avons choisi de mobiliser se dirige vers ce point de convergence, et en témoigne, d'une façon aussi singulière que partageable avec les autres.

À l'hindouisme qui invite à chercher en soi-même le Purusha, la Personnalité divine, le christianisme et l'islam répondent en écho. ”

À l'hindouisme qui invite à chercher en soi-même le Purusha, la Personnalité divine dont l'individualité mortelle n'est que le reflet transitoire dans cet

état d'existence, le christianisme et l'islam répondent en écho. Le premier interroge en ce sens par la bouche de l'apôtre Paul, dans la 1^{ère} Epître aux Corinthiens (16-17) : « Ne savez-vous pas que vous êtes un sanctuaire de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le sanctuaire de Dieu, cet homme, Dieu le détruira, car le sanctuaire de Dieu est saint, et ce sanctuaire, c'est vous ». Quant à l'islam, le Coran (L,16) insiste sur le fait que l'univers entier est une théophanie, une manifestation divine, dont le cœur humain est cependant un lieu privilégié car, dit ici le divin au sujet de l'être humain : « Nous sommes plus proche de lui que sa propre veine jugulaire ».

Mais il reviendra aux exégètes mystiques de ces deux traditions d'explicitier cela, comme le fait Abd el Kader lorsqu'il commente la parole du prophète Mohammed selon laquelle « viendra un jour où le soleil se lèvera à son couchant ». C'est alors que la proximité

2 Frijthof Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, NRF Gallimard, 1948.

intime entre humain et divin se révélera, que l'être humain se connaîtra divin, parce que symboliquement cette image du soleil qui se lève à l'ouest signifie ceci : le « soleil véritable, source à la fois des lumières sensibles et spirituelles », est « désigné par le verset : « Allâh est la Lumière des cieus et de la terre » (Coran, XXIV, 35). Son lever à son couchant, c'est le moment où il se dévoile et apparaît dans le lieu où il s'était caché et occulté, c'est-à-dire dans l'âme humaine, laquelle est le voile et l'occident du Soleil de la Réalité essentielle. Ce lever au couchant qui est l'âme, c'est pour cette dernière la connaissance de soi : « Celui qui connaît son âme connaît son Seigneur divin »³. Abd el Kader témoignera plus loin dans le même ouvrage d'une ouverture intérieure personnelle correspondant, sur le plan de l'expérience mystique, à ce que cette conception dit, elle, sur le plan doctrinal :

*« Je suis Dieu, je suis créature ; je suis Seigneur et serviteur,
« Je suis le Trône, je suis la natte qu'on piétine ; je suis l'enfer
et l'éternité bienheureuse,
« Je suis l'eau, je suis le feu ; je suis l'air et la terre
« Je suis le combien et le comment ; la présence et l'absence,
« Je suis l'essence et l'attribut ; la proximité et l'éloignement,
« Tout être est mon être ; je suis le Seul, l'Unique »⁴.*

L'identification au divin, l'absorption de soi en Dieu, ne fait pas ici disparaître l'individualité humaine : c'est le « je suis » humain d'Abd el Kader qui parle de son intégration dans une individualité infiniment plus vaste, de la cessation de l'illusion d'être une individualité mortelle, séparée du tout, et de la prise de conscience d'être une individualité divine, ce que le philosophe Mohammed Iqbal (1873-1938) nommera « l'Ego Ultime », précisant que le divin n'est autre que cette individualité suprême. « Mais », explique-t-il, « il est difficile de comprendre ce qu'est exactement un individu » car « l'individualité est une affaire de degrés et n'est pas pleinement

3 Abd el Kader, *Écrits spirituels*, traduits et présentés par Michel Chodkiewicz, Points Sagesses, Seuil, 1982, p. 80.

4 Ibid., p. 177.

réalisée même dans le cas de l'unité apparemment close [achevée] de l'être humain » et ce n'est qu'en se découvrant divin que l'être humain peut enfin accéder au degré de l'individualité plénière ou

« ego parfait »⁵. Ainsi la conception de Dieu en islam est-elle bien plus complexe qu'on le croit habituellement, la distance entre un Dieu absolument transcendant et un être humain réduit à n'être qu'une créature dérisoire constituant seulement la croyance de base, la sous-culture religieuse commune qui n'a aucune conscience qu'en réalité le Coran et les plus

Ainsi la conception de Dieu en islam est-elle bien plus complexe qu'on le croit habituellement. ”

grands esprits de cette tradition disent tout autre chose, à savoir la mystérieuse liaison entre humain et divin, le partage entre homme et Dieu d'une nature individuelle dont le mot « Dieu » exprime la signification ultime, que l'être humain a vocation à réaliser au terme de son parcours spirituel personnel – et qui attend l'humanité comme son saut évolutif final.

Voilà tout ce que dit Iqbal, déplorant à ce titre qu' « il est surprenant de voir que l'unité de la conscience humaine », c'est-à-dire son union avec le divin que peut réaliser la conscience de soi de l'être humain, et « qui constitue le centre de la personnalité humaine », ne soit « jamais réellement devenue un point d'intérêt dans l'histoire de la pensée Musulmane ». Et ce, alors même que cette unité vécue de l'humain et du divin fut l'expérience constamment attestée par l'histoire de la sainteté en islam, Iqbal citant plus particulièrement le cas archétype du mystique soufi Mansour Hallâj (858-922) : « Le développement de cette expérience dans la vie religieuse de l'islam a atteint son point culminant dans les mots bien connus de Hallâj : « Je suis la Vérité créatrice » et « la véritable interprétation de cette

5 Mohammed Iqbal, *La reconstruction de la pensée religieuse en Islam*, traduction et présentation par Abdennour Bidar, NRF Gallimard, 2020, p. 151-152.

expérience, par conséquent, n'est pas [celle de] la goutte tombant dans la mer, mais la réalisation et l'affirmation hardie dans une phrase immortelle de la réalité et de la *permanence de l'ego humain dans une personnalité plus profonde*⁶ ».

À ce sacrifice du divin en l'homme doit répondre [...] un sacrifice par l'être humain de toute prétention à exister par lui-même. »

Ce thème d'une « personnalité plus profonde » que l'être humain est appelé à réaliser, et qui indique l'orientation par excellence de la vie spirituelle, paraît tout aussi prégnant dans le christianisme. Dans le sillage de Paul, déjà cité, Saint Augustin confesse à Dieu que, le cherchant au-dessus et en dehors de lui, il finit par s'apercevoir que « vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon

âme la plus profonde », sans cesser d'être pourtant « au-dessus de mes plus hautes cimes »⁷. Nous retrouvons bien ici les thèmes, d'une part, de la révélation finale du divin en soi, de la divinité « suessentielle »⁸ de l'âme humaine, et, d'autre part, ce vertigineux paradoxe d'un divin qui, sans perdre de son altitude métaphysique, de son infinité, vient pourtant se sacrifier dans la finitude humaine.

Le sens du sacrifice est ici aussi capital qu'il est complexe : le divin, en effet, qui se donne tout entier dans la particularité, mortalité, misère et dérision de chaque individualité humaine, se sacrifie cependant sans se perdre, parce qu'il se disperse sans pour autant se diviser, demeurant tout entier lui-même en chacune de ses manifestations par le complexe âme-corps qui constitue la forme de l'être humain ; et à ce sacrifice du divin en l'homme doit

6 *Ibid.*, pp. 196-198. Nous soulignons.

7 Saint Augustin, *Les Confessions*, traduction et présentation par Joseph Trabucco, GF Flammarion, 1964, p. 57.

8 C'est-à-dire au-delà même de l'esse, l'être.

répondre, selon la mystique chrétienne développée de manière particulièrement remarquable par maître Eckhart, un sacrifice par l'être humain, sacrifice de toute prétention à exister par lui-même, afin que ce divin se révèle en lui comme ce qui le soutient dans l'être et qui anime de part en part son être entier.

Le maître rhénan exprime cela en répétant inlassablement que le divin ne se communique à l'âme qu'au fur et à mesure que celle-ci approfondit son humilité jusqu'à se vider d'elle-même. « J'ai dit un jour dans un monastère : L'image propre de l'âme est là où ne se trouve formé ni d'extérieur ni d'intérieur que ce qu'est Dieu lui-même (...) Aussi longtemps [donc] l'homme a-t-il temps et espace et nombre et multiplicité et quantité, il n'est pas du tout comme il faut, et Dieu lui est lointain et étranger. C'est pourquoi notre Seigneur dit : Qui veut devenir mon disciple, *il lui faut se laisser soi-même*⁹ (...) »

Toutes créatures, en elles-mêmes, ne sont rien. C'est pourquoi j'ai dit : Laissez le rien et saisissez-vous d'un être accompli » et alors, « quand la créature regarde Dieu, elle prend là son être » et « là où est Dieu, là est l'âme, et là où l'âme est, là Dieu est »¹⁰. Mais cette expérience du divin ne peut survenir qu'au terme de l'exercice de toute une vie qu'Eckhart explicite encore ainsi : « lorsque j'en viens à ne me configurer à rien », c'est-à-dire lorsque je chasse de moi-même toute image de moi-même et du monde, toute conscience de moi-même aussi bien que tout désir et toute peur de quoi que ce soit « et que je rejette et répudie ce qui est en moi, alors je puis me trouver établi dans l'être nu de Dieu » ; car Dieu ne répond qu'à l'appel de celle ou celui en qui toute image même de Dieu s'est éteinte, « et il faut qu'en moi ne soit manifeste rien d'égal ni aucune image, car il n'est aucune image qui nous ouvre la déité ni son être »

9 Nous soulignons.

10 Maître Eckhart, *Les Sermons*, Sermon X, traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Spiritualités Vivantes, Albin Michel, 2009, ppp. 134-145.

et à l'inverse « resterait-il quelque image en toi ou quelque chose égale, tu ne deviendrais jamais un avec Dieu »¹¹.

Telle est la voie de l'amour exclusif de Dieu qui, ainsi, ne laisse subsister dans l'âme aucune image du monde et aucune image même sublime du bien-aimé divin : rien ne rassasie cet amour que la présence même de Dieu, au-delà de toutes ses représentations, et Eckhart prie finalement « pour que nous nous élevions d'un amour à l'autre et devenions unis en Dieu et demeurions en cela éternellement bienheureux, qu'à cela Dieu nous aide. Amen. »¹².

Peut-on concevoir pleinement la dignité propre de l'être humain, dont l'affirmation fonde tout humanisme, sans interroger la possible dimension divine de notre humanité ? ”

Ce thème de l'âme qui se vide d'elle-même pour répondre à l'appel du divin est très développé aussi par le maître hindou Adi Shankara, qui nous invite à considérer comme pure illusion le fait, pour un être humain, de se considérer comme ayant un être à part de la réalité et de la présence divine : « Les notions « moi-même » et « appartenant à moi-même » sont imaginées par nescience » et « Si vous savez que les désirs, les efforts et

le sens même du « je » individuel et de « mien » sont, de par leur nature même, vides de toute connexion avec l'Atmân [Le Soi divin], demeurez ancrés dans votre propre Soi [l'expression singulière en chacun du Soi divin unique]. Quelle est alors l'utilité de faire des efforts ? »¹³. Des efforts pour devenir ou obtenir ce qui est déjà là, seul réelle, seul présente : la Personnalité divine. Celui que Adi Shankara nomme le « libéré » de l'illusion, dit : « Que pourrait-il rester à réa-

11 Ibid., Sermon 76, pp. 589-596.

12 Ibid. Sermon 75, p. 588.

13 Shankara, *Les Mille Enseignements*, Traduit par Anasuya, Arfuyen, 2013, p. 129.

liser pour moi, l'éternel libéré, qui suis la lumière de la conscience pure ? Dans cette lumière, on ne trouve jamais l'ignorance » ; et pour lui il n'y a pas davantage d'effort à fournir pour rejoindre le Soi divin qu'il n'y a d'affranchissement à viser ou à atteindre vis-à-vis de quelque condition limitative que ce soit, car « étant donné que le Soi est au-delà du temps, de l'espace, de toute direction ou circonstance particulière, l'ascète qui contemple constamment le Soi est libre des restrictions propres à ces domaines »¹⁴.

Le sujet de l'appel du divin en l'homme est immense, et nous n'en avons donné ici qu'un bref aperçu à partir de l'esquisse d'une comparaison entre la façon dont des sages hindous, chrétiens, musulmans, enseignent de façon analogue que cet appel est, en l'être humain, celui de sa véritable identité. Cela pose la question du lien de l'anthropologie avec la théologie, mais aussi celui de la véritable dimension de l'humanisme. Peut-on concevoir pleinement la dignité propre de l'être humain, dont l'affirmation fonde tout humanisme, sans interroger cette possible dimension divine de notre humanité, ou tout au moins selon Blaise Pascal (1623-1662) la réalité de « ce qui en l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu. »¹⁵ ?

D'autres ont approfondi le thème de cet appel du divin entre Orient et Occident, et pour les lecteurs désireux d'étudier plus avant la question, nous recommandons en particulier le livre de Reza Shah-Kazemi, *Shankara, Ibn 'Arabî et Maître Eckhart, La voie de la transcendance*¹⁶.

On y trouve développé ce qui n'a été ici qu'abordé : la conviction étayée qu'entre Orient et Occident, rien ne ressemble davantage à un sage qu'un sage d'une autre tradition ; les deux témoignent que la distance entre humain et divin est d'autant plus importante, que

14 Ibid., pp. 131-132.

15 Blaise Pascal, *Pensées*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, p. 1207.

16 Collection Théôria, L'Harmattan, 2010.

son illusion agit d'autant plus, que l'être humain est spirituellement immature ; que l'appel du divin ne retentit pas du dehors, mais du dedans de nous-mêmes ; et que dès lors, si une communication universelle peut s'installer entre les êtres humains sur toute la planète, c'est parce que l'universel est en chacun d'eux, la qualité intrinsèque du divin étant bien le caractère universel de sa réalité. Quelle leçon peuvent donc tirer de cela nos vœux d'une paix universelle ?