

DES MODES DE L'ORAISON

Le mode le plus élémentaire de l'oraison — du contact entre l'homme et Dieu - est sans doute la prière au sens le plus ordinaire du mot, car elle est l'expression directe de l'individu, de ses désirs et de ses craintes, de ses espoirs et de sa gratitude. Cette prière est cependant moins parfaite que l'oraison canonique qui, elle, a un caractère universel du fait que Dieu en est l'auteur et que le sujet parlant n'est pas l'individu singulier, mais l'homme comme tel, l'espèce humaine ; aussi cette oraison ne contient-elle rien qui n'intéresse l'homme, tout homme, ce qui revient à dire qu'elle englobe, « éminemment » ou par surcroît, toutes les prières individuelles possibles ; elle peut même les rendre superflues, et en fait, les Révélationes permettent ou recommandent la prière individuelle, mais ne l'imposent pas. La prière canonique marque son universalité et sa valeur intemporelle en s'exprimant le plus souvent par la première personne du pluriel, et aussi en utilisant de préférence une langue sacrée ou liturgique, donc symboliquement universelle, en sorte qu'il est impossible, pour celui qui la récite, de ne pas prier pour tous et en tous.

Quant à la prière individuelle, elle a incontestablement sa raison d'être dans notre nature, car c'est un fait que les individus diffèrent entre eux et qu'ils ont des destins et des désirs différents⁹⁷. Cette prière a pour but, non seulement l'obtention de faveurs particulières, mais aussi la purification de l'âme : elle défait les nœuds psychiques, ou en d'autres termes, elle dissout les coagulations subconscientes et épuise bien des poisons secrets ; elle extériorise, devant Dieu, les difficultés, défaillances et crispations de l'âme, ce qui présuppose que celle-ci soit humble et véridique, et cette extériorisation - opérée au regard de l'Absolu - a la vertu de rétablir l'équilibre et de ramener la paix, en un mot, de nous ouvrir à la grâce⁹⁸. Tout ceci, la prière canonique nous l'offre également et

⁹⁷ Chez les *Avatâras*, toute prière personnelle devient polyvalente et canonique, tels les Psaumes ; mais ces grands Messagers nous donnent en même temps l'exemple de la prière spontanée, puisqu'ils ne répètent guère les prières d'autrui, et ils nous montrent en tout cas que la prière canonique doit être dite avec spontanéité, comme si elle était la première et la dernière de nos oraisons.

⁹⁸ Le sacrement de pénitence se fonde sur ces données, en y ajoutant une vertu compensatrice particulière de nature céleste. La psychanalyse présente un procédé analogue, mais en mode satanique, en remplaçant le surnaturel par l'infra-naturel : à la place de Dieu, il y a la nature dans ce qu'elle a d'aveugle, de ténébreux et d'inhumain. Le mal, pour les psychanalystes, n'est pas ce qui est contraire à Dieu et aux fins dernières de l'homme, mais ce qui trouble l'âme, la cause de l'inquiétude fut-elle bonne ; aussi l'équilibre résultant de la psychanalyse est-il

a fortiori, mais l'esprit humain est en général trop faible pour en extraire tous les remèdes qu'elle comporte.

Le caractère personnel de la prière non-canonique n'implique pas quelle soit dépourvue de règles, car l'âme humaine - comme les Psaumes le montrent admirablement - est toujours pareille dans ses misères et ses joies, et partant dans ses devoirs envers Dieu ; il ne suffit pas que l'homme formule sa demande, il doit exprimer aussi la gratitude, la résignation, le regret, la résolution, la louange. Dans la demande, l'homme vise une faveur quelconque, pourvu qu'elle soit de nature à être agréable à Dieu, donc à la Norme universelle ; le remerciement, c'est la conscience de ce que toute faveur du destin est une grâce qui pourrait ne pas être ; et s'il est vrai que l'homme a toujours quelque chose à demander, il est tout aussi vrai, pour dire le moins, qu'il a toujours des raisons de gratitude ; sans celle-ci, il n'y a pas de prière possible. La résignation, c'est l'acceptation anticipée du non-exaucement de telle demande ; le regret ou la contrition - la demande de pardon - implique la conscience de ce qui nous oppose à la Volonté divine ; la résolution, c'est le désir de remédier à telle transgression, car notre faiblesse ne doit pas nous faire oublier que nous sommes libres⁹⁹ ; la louange enfin signifie, non seulement que nous rapportons toute valeur à sa Source ultime, mais aussi que nous voyons toute épreuve sous le rapport de sa nécessité ou de son utilité, ou sous son aspect de fatalité et de grâce. Si la demande est un élément capital de la prière, c'est parce que nous ne pouvons rien sans l'aide de Dieu ; une résolution n'offre aucune garantie - l'exemple de saint Pierre le montre - si nous ne demandons pas cette aide.

*
**

Un autre mode d'oraison est la méditation ; le contact entre l'homme et Dieu devient ici celui entre l'intelligence et la Vérité, ou des vérités relatives contemplées en vue de l'Absolu. Il y a une certaine analogie extérieure entre la méditation et la prière individuelle du fait que dans les deux cas, l'homme formule spontanément sa pensée ; la différence, qui importe infiniment plus, c'est que la méditation est objective et intellectuelle - à moins qu'il ne s'agisse

d'ordre animal au fond, ce qui est parfaitement contraire aux exigences de notre immortalité. Chez l'homme, les déséquilibres peuvent et doivent être résolus en vue d'un équilibre supérieur, conformément à la hiérarchie spirituelle des valeurs, et non dans quelque béatitude quasi végétale ; on ne peut guérir un mal humain en dehors de Dieu.

⁹⁹ Logiquement, regret et résolution sont inséparables, mais on peut concevoir un regret sans résolution, lequel est tiédeur ou désespoir, et aussi une résolution sans regret, laquelle est de l'orgueil, à moins d'avoir un fond de sagesse. Il ne s'agit pas ici en premier lieu de sentimentalité, mais de dispositions volitives, qu'elles s'accompagnent ou non de sentiments.

de réflexions imaginatives, voire sentimentales, ce que nous n'avons pas en vue ici - tandis que la prière est subjective et volitive. Dans la méditation, le but est la connaissance, donc une réalité qui dépasse, en principe, l'ego comme tel ; le sujet pensant est alors, à rigoureusement parler, l'intelligence impersonnelle, donc l'homme et Dieu à la fois, l'intelligence pure étant le point d'intersection entre la raison humaine et l'Intellect divin.

La méditation agit, d'une part, sur l'intelligence dont elle « réveille » tels « souvenirs » consubstantiels et, d'autre part, sur l'imagination subconsciente qui finit par s'incorporer les vérités méditées, d'où une persuasion Foncière et quasi organique. L'expérience prouve qu'un homme peut faire de grandes choses même dans des circonstances défavorables, pourvu qu'il se croie capable de les accomplir, tandis qu'un autre, mieux doué peut-être, mais doutant de lui-même, ne fera rien même dans des circonstances favorables ; l'homme marche sans crainte sur la terre plate, mais l'imagination peut l'empêcher de faire un seul pas quand il doit passer entre deux abîmes. On voit par là l'importance de la méditation sous le seul rapport de l'autosuggestion ; dans la vie spirituelle comme dans d'autres domaines, il est précieux d'être intimement persuadé, et des choses vers lesquelles nous tendons, et de notre capacité de les atteindre, avec l'aide de Dieu.

La méditation est essentiellement - définie en langage védantin - l'« investigation » (*vichâra*) conduisant à l'assimilation de la vérité théorique, puis le « discernement » (*viveka*) entre le Réel et l'irréel ; il y a là deux niveaux, l'un ontologique et dualiste, et l'autre centré sur le Sur-Etre ou le Soi, et par conséquent non-dualiste ; c'est toute la différence entre la *bhakti* et le *jnâna*.

La concentration pure est, elle aussi, une oraison, à condition d'avoir une base traditionnelle et d'être centrée sur le Divin ; cette concentration n'est autre que le silence¹⁰⁰ qui, lui, a été appelé un « Nom du Bouddha » à cause de sa connexion avec la notion du vide¹⁰¹.

*
* *

Nous avons distingué la prière canonique d'avec la prière individuelle en disant que dans celle-ci, c'est tel individu qui est le sujet, tandis que dans celle-là, le sujet est l'homme comme tel ; or il est une oraison où c'est Dieu lui-même qui est en quelque sorte le sujet, et c'est la prononciation d'un Nom divin

¹⁰⁰ « Le Père a dit une parole, et ce Verbe fut son Fils, et cette parole il la dit sans fin dans un silence éternel, et c'est dans ce silence que l'âme l'entend » (Saint Jean de la Croix : *Sentences et avis spirituels*, 307).

¹⁰¹ *Shunyâmârti* « Manifestation du Vide » est un des Noms du Bouddha. L'oraison silencieuse des Indiens de l'Amérique du Nord, laquelle présuppose un esprit symboliste et le cadre de la nature vierge, offre des analogies frappantes avec le *Zen*.

révélé¹⁰². Le fondement de ce mystère, c'est, d'une part, que « Dieu et son Nom sont identiques » (Râmakrishna) et, d'autre part, que Dieu lui-même prononce son Nom en Lui-même, donc dans l'éternité et en dehors de toute création, en sorte que sa parole unique et incréée est le prototype de l'oraison jaculatoire et même, en un sens moins direct, de toute oraison. La première distinction que l'intellect conçoit dans la nature divine est celle du Sur-Etre et de l'Etre ; or l'Etre étant pour ainsi dire la « cristallisation » du Sur-Etre, est comme la « Parole » de l'Absolu, dans laquelle celui-ci s'exprime, se détermine ou se nomme¹⁰³. Une autre distinction qui s'impose ici, et qui dérive de la précédente par succession principielle¹⁰⁴, est celle de Dieu et du monde, du Créateur et de la création : de même que l'Être est la Parole ou le Nom du Sur-Être, de même le monde - ou l'Existence - est la Parole de l'Être, du « Dieu personnel » ; l'effet est toujours le « nom » de la cause¹⁰⁵.

Mais tandis que Dieu, en se nommant lui-même, premièrement se détermine comme Être et deuxièmement, à partir de l'Être, se manifeste comme Création - c'est-à-dire qu'il se manifeste « dans le cadre du néant » ou « en

¹⁰² Dans son *Gourdin pour l'illusion*, Shankara chante : « Contrôle ton âme, retiens le souffle, distingue le transitoire du Vrai, répète le saint Nom de Dieu, et calme ainsi le mental agité. A cette règle universelle applique-toi de tout ton cœur et de toute ton âme ». La connexion entre la discrimination métaphysique et la pratique incantatoire est d'une importance capitale. Nous retrouvons cette même connexion dans cette *Stance sur la robe ocre* (des *sannyâsîs*), également de Shankara : « Chantant *Brahma*, le mot de la Délivrance, méditant uniquement sur « Je suis *Brahmâ* », vivant d'aumônes et cheminant librement, béni, certes, est le porteur de la robe ocre ».

¹⁰³ Dans la Thora, Dieu dit à Moïse : « Je suis Celui qui suis » (*Eheieh asher Eheieh*) ; ceci se réfère à Dieu en tant qu'Être, car ce n'est qu'en tant qu'Être que Dieu crée, parle et légifère, le monde n'existant que par rapport à l'Être. Dans le Coran, cette même parole est rendue de la manière suivante : « Je suis Dieu (*Anâ 'Llâh*) ; cela signifie que l'Être (*Anâ*, « *Moi* ») dérive du Sur-Être (*Allah*, ce Nom désignant la Divinité sous tous ses aspects sans restriction aucune) ; c'est ainsi que la formule coranique se réfère au Prototype divin de la prononciation du Nom de Dieu. *Anâ 'Llâh* signifie implicitement que « Dieu et son Nom sont identiques » - puisque l'Être « est » le Sur-Être en étant son « Nom » - et partant : le « Fils » est Dieu, tout en n'étant pas le « Père ». Ce qui fait la puissance métaphysique de la formule hébraïque, c'est le retour de l'« être » sur lui-même ; et ce qui donne sa force à la formule arabe, c'est la juxtaposition, sans copule, du « sujet » et de l'« objet ».

¹⁰⁴ Par « descente » (*tanazzulah*), comme diraient les Soufis.

¹⁰⁵ Ce rapport se répète sur le plan de l'Être même, où il faut distinguer entre le « Père » et le « Fils » - ou entre la « Puissance » et la « Sagesse » - le « Saint-Esprit » étant intrinsèquement « Béatitude-Amour » et extrinsèquement « Bonté » ou « Rayonnement ». C'est là la perspective trinitaire « horizontale » ou ontologique ; selon la perspective « verticale » ou gnostique - prénicéenne si l'on veut - nous dirons que l'Esprit Saint « procède » du Sur-Être comme Toute-Possibilité et « demeure » dans l'Être comme ensemble des possibilités créatrices, tout en « rayonnant » dans l'Existence, ce qui est en rapport avec le concept de la « création par amour ».

dehors de lui-même », donc « en mode illusoire »¹⁰⁶ - l'homme, lui, décrit le mouvement inverse en prononçant le même Nom, car celui-ci est, non seulement Être et Création, mais aussi Miséricorde et Rédemption ; dans l'homme, il ne crée pas, mais au contraire « défait », et cela d'une manière divine puisqu'il ramène au Principe. Le Nom divin est un « isthme » métaphysique (au sens du mot arabe *barzakh*) : « vu de Dieu », il est détermination, limitation, « sacrifice » ; vu de l'homme, il est libération, illimitation, plénitude. Nous avons dit que ce Nom, invoqué par l'homme, est néanmoins toujours prononcé par Dieu ; l'invocation humaine n'est que l'aboutissement « externe » de l'invocation éternelle et « interne » de la Divinité. Il en va de même pour toute autre Révélation : sacrificielle pour l'Esprit divin, elle est libératrice pour l'homme ; la Révélation, quels qu'en soient la forme ou le mode, est « descente » ou « incarnation » pour le Créateur, et « montée » ou « ex-carnation » pour la créature¹⁰⁷.

La raison suffisante de l'invocation du Nom est le « souvenir de Dieu » ; or celui-ci n'est autre, en dernière analyse, que la conscience de l'Absolu. Le Nom actualise cette conscience et, en fin de compte, la perpétue dans l'âme et la fixe dans le cœur, si bien quelle pénètre tout l'être et en même temps le transmue et l'absorbe. La conscience de l'Absolu est la prérogative de l'intelligence humaine, et c'est aussi son but.

Ou encore : nous sommes unis à l'Un par notre être, par notre pure conscience et par le symbole. C'est par le symbole - la Parole - que l'homme, dans l'oraison centrale et quintessentielle - réalise et l'Être et la Conscience, celle-ci dans celui-là et inversement. La perfection d'Être, laquelle est l'Extinction, est préfigurée par le sommeil profond, et aussi, à d'autres égards, par la beauté et la vertu ; la perfection de Conscience, laquelle est l'Identité - ou l'Union si l'on préfère - est préfigurée par la concentration, et aussi, *a priori*, par l'intelligence et la contemplation. La beauté ne produit pas la vertu, certes, mais elle favorise d'une certaine manière une vertu préexistante ; de même, l'intelligence ne produit pas la contemplation, mais elle élargit ou approfondit une contemplation naturelle. L'Être est la perfection passive, et la Conscience, la perfection active. « Je dors, mais mon cœur veille. »

¹⁰⁶ Il est absurde de reprocher à la Création de ne pas être parfaite, c'est-à-dire de ne pas être divine, donc incréée. Dieu ne peut pas vouloir que le monde soit, et en même temps que le monde ne soit pas le monde.

¹⁰⁷ Il y a eu des controverses, dans l'amidisme japonais, sur la question de savoir si les invocations du Bouddha doivent être innombrables ou si au contraire une seule invocation suffit pour le salut, la seule condition étant, dans les deux cas, une foi parfaite et, en fonction de celle-ci, l'abstention du mal, ou l'intention sincère de cette abstention. Dans le premier cas, l'invocation est envisagée du côté humain, donc au point de vue de la durée, tandis que dans le second, elle est conçue dans sa réalité principielle, donc divine et partant intemporelle ; le *Jodo-Shinshu*, comme d'ailleurs le *Japa-Yoga* hindou, a combiné les deux perspectives.

*
* *

Pourquoi l'Être est-il « Parole » ou « Nom »¹⁰⁸ plutôt que « Pensée », « Acte », « Sacrifice », et pourquoi l'oraison jaculatoire n'est-elle pas elle aussi pensée, acte, sacrifice, et ainsi de suite ? Nous répondrons

d'abord qu'il est parfaitement exact que l'Être a tous ces aspects, et bien d'autres encore ; ces aspects se retrouvent dans toute Révélation. Cependant, la parole, d'une part réalise tous les aspects possibles d'affirmation, et d'autre part a une sorte de précellence du fait que c'est elle qui distingue l'homme le plus sensiblement de l'animal. La parole implique la pensée, puisqu'elle en est l'extériorisation, mais la pensée n'implique pas la parole ; d'une façon analogue, la parole, tout en étant elle-même un acte, ajoute à ce caractère une dimension nouvelle d'intelligibilité. De même encore, la parole a un côté sacrificiel en ce sens qu'elle limite ce qu'elle exprime ; et quant à l'oraison jaculatoire - laquelle étant parole, est à la fois pensée, acte et sacrifice - elle comporte encore un aspect sacrificiel ou ascétique du fait qu'elle exclut toute autre préoccupation du cœur et quelle est, par là, une « pauvreté » ou un *vacare Deo*. Ou encore : l'homme, en naissant, manifeste sa voix avant tout autre faculté, et ce cri est déjà une oraison - inconsciente sans doute - à titre de préfiguration ou de symbole ; de même pour le dernier rôle du mourant, ou son dernier souffle, la voix et le souffle relevant du même symbolisme.

Il va sans dire que toute activité normale reflète à sa manière l'Acte éternel de Dieu : ainsi, un tisserand pourrait dire que l'Être est le premier « tissage » divin, en ce sens que le Sur-Être y tisse les possibilités principielles — les « Noms divins » — et que l'Être à son tour tisse les manifestations existentielles, donc les Anges, les mondes, les êtres¹⁰⁹ ; tout homme n'est cependant pas tisserand, mais tout homme parle, ce qui montre bien que la parole l'emporte sur les activités secondaires et plus ou moins « accidentelles » ; celles-ci sont trop extérieures pour être assimilables à des « oraisons », mais elles peuvent véhiculer l'oraison en vertu de leur qualité symbolique¹¹⁰. En

¹⁰⁸ Maître Eckhart dit dans son commentaire de l'Évangile de saint Jean que « le Père ne voit, n'entend, ne dit, et ne veut rien d'autre que son propre Nom. C'est au moyen de son Nom que le Père voit, entend, et se manifeste. Le Nom contient toutes choses. Essence de la Divinité, il est le Père Lui-même... Le Père te donne son Nom éternel,

¹⁰⁹ C'est cette seconde proposition qu'adoptera l'artisan en fait, la première étant du ressort de la métaphysique pure, qui n'entre pas nécessairement dans les vues d'une initiation artisanale, donc à base cosmologique.

¹¹⁰ C'est ainsi qu'il faudrait comprendre toute activité fondamentale et naturellement « rituelle », le geste du semeur par exemple, ou le travail du maçon ; Dieu n'est-il pas celui qui sème les

d'autres termes, une occupation quelconque, artisanale ou autre - pourvu qu'elle soit « naturelle » - est un support spirituel non seulement grâce au symbolisme qui lui est inhérent, ce qui serait insuffisant, mais avant tout en vertu de l'oraison contemplative qui s'y superpose et qui met le symbole en valeur.

*
* *

Le principe selon lequel la « prière du cœur » peut remplacer tous les autres rites - à condition d'une maturité spirituelle suffisante - se rencontre dans l'Hésychasme, mais il est encore beaucoup plus accusé dans les voies hindoues et bouddhiques, où l'abandon des oraisons ou pratiques rituelles générales est considéré comme chose normale et parfois même comme une *conditio sine qua non*. La raison profonde en est qu'il faut distinguer entre le domaine de la « Volonté divine » et celui de la « Nature divine » ; celle-ci « est ce qu'elle est » et s'exprime par le seul Nom, tandis que celle-là projette dans le monde humain des volontés différenciées - et forcément relatives - et s'exprime par des oraisons complexes, qui correspondent à la complexité de la nature humaine¹¹¹. Cependant, les rites - de caractère purificateur ou sacramental notamment - peuvent être considérés comme des adjuvants nécessaires de l'oraison du cœur ; il y a là un point de vue qui relève d'une perspective différente de celle que nous venons d'envisager, et qui convient mieux à certains tempéraments.

Nous hésiterions sans doute à parler de ces choses si d'autres - Européens aussi bien qu'Asiates - n'en parlaient, et si nous ne vivions pas à une époque qui exige toutes sortes de témoignages et où

la Miséricorde compensatrice simplifie bien des choses, ce qui ne saurait signifier que tout devienne facilement accessible. De toute évidence, un moyen spirituel n'a de sens qu'à l'intérieur des règles que lui assigne la tradition qui le propose, qu'il s'agisse de règles externes ou internes ; rien n'est plus hasardeux que de se livrer à des « improvisations » sur ce terrain. Cette réserve ne manquera pas de surprendre ceux qui estiment que l'homme est libre à tous égards devant Dieu, et qui demanderont de quel droit nous entendons soumettre l'oraison à des conditions et l'enfermer dans des cadres ; la réponse est simple, et c'est la Bible elle-même qui la donne : « Tu ne prononceras pas le Nom de Yahweh, ton Dieu, en vain, car Yahweh ne laissera pas impuni celui qui prononcera en vain son Nom » (Ex XX, 7 et Dt V, 11). Or l'homme est *a priori* « vain » selon certains critères spirituels, ceux précisément qui interviennent

possibilités cosmiques dans la *Materia prima* et, dans l'âme, les vérités et les grâces, et n'est-il pas le « Grand Architecte de l'Univers » ?

¹¹¹ Il y a là toute la différence entre la forme et l'essence, laquelle s'insinue dans tous les domaines. Si « au Ciel on n'épouse pas et on n'est pas épousé », cela se rapporte au mode ou à la forme, non à l'essence ; si par contre le Paradis abrite des houris, cela se rapporte à l'essence et non au mode ; et c'est en vue de l'essence que saint Bernard a pu parler de « torrents de volupté ».

quand il s'agit de méthodes directes et « mystagogiques » ; l'homme n'est donc pas absolument libre, abstraction faite de ce que la Liberté absolue n'appartient qu'à Dieu seul. N'a de valeur salvatrice que ce qui est donné par Lui, non ce qui est pris par l'homme ; or c'est Dieu qui a révélé ses Noms, et c'est Lui qui en détermine l'usage ; et si, d'après l'Apôtre, « celui qui mange de ce pain (divin) sans en être digne, mange sa propre condamnation » (1 Co XI, 27-29), il en va de même de l'usage présomptueux des oraisons jaculatoires.

Cela étant admis, nous pouvons revenir au côté positif de la question : quel que soit son degré d'opportunité suivant les circonstances et les milieux, l'oraison jaculatoire résulte en somme de ces deux exigences de la prière : perfection et continuité. « Priez sans arrêt », dit l'Apôtre (1 Th V, 17)¹¹², et aussi : « Pareillement, l'Esprit

vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que dans nos prières il nous faut demander, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous par des gémissements ineffables » (Rm VIII, 26)¹¹³.

*
* *

¹¹² En se fondant sur l'Évangile : « Il leur adressa encore une parabole, pour montrer qu'il faut prier toujours et sans se lasser » (Le XVIII, 1), « Veillez donc et priez sans cesse, afin que vous soyez trouvés dignes d'échapper à tous ces maux... » (*ibid.* XXI, 36), Saint Bernardin de Sienna dit dans un sermon que « le nom (de Jésus) est origine sans origine » et qu'il « est aussi digne de louange que Dieu lui-même » ; et encore : « Tout ce que Dieu a créé pour le salut du monde est caché dans ce Nom de Jésus ». (San Bernardino da Siena: *Le Prediche Volgari*, ed. P. Ciro Cannarozzi.) Ce n'est point par hasard que Bernardin a donné à son graphique du Nom de Jésus l'aspect d'un ostensor : le divin Nom, porté dans la pensée et dans le cœur, à travers le monde et à travers la vie, est comme le Saint Sacrement porté en procession. Ce graphique (I H S, signifiant *lêsoûs*, mais interprété en latin comme *In Hoc Signo ou Jesu Hominum Salvator*, et souvent transcrit en caractères gothiques) se décompose, sous sa forme primitive, en trois éléments - droite verticale, droite redoublée et liée, ligne courbe - et contient ainsi un symbolisme à la fois métaphysique, cosmologique et mystique ; il y a là une analogie remarquable, non seulement avec le nom *Allâh* écrit en arabe, lequel comporte également les trois lignes dont nous venons de parler (sous la forme de l' *alif*, des deux *lam* et du *hâ*), mais aussi avec le monosyllabe sanskrit *Om*, qui se compose de trois *mâtrâs* (A U M) indiquant un « enroulement » et par là un retour au Centre. Tous ces symboles marquent, en un certain sens, le passage de la « coagulation » à la « solution ».

¹¹³ « À toute heure, invoquons-le, Lui, l'objet de nos méditations, afin que notre esprit soit toujours absorbé en Lui, et que notre attention se concentre chaque jour sur Lui » (Nicolas Cabasilas : *La vie en Jésus-Christ*). Ce que l'invocation du divin Nom est pour les autres prières, l'Eucharistie l'est pour les autres sacrements : « On reçoit l'Eucharistie en dernier lieu, parce que précisément on ne peut aller au-delà, ni rien y ajouter : car, d'évidence, le premier terme appelle le suivant, et celui-ci le dernier. Or, après l'Eucharistie, il n'est plus rien vers quoi on puisse tendre : il faut s'arrêter là, et songer au moyen de conserver, jusqu'au bout, le bien acquis » (*ibid.*).

Les Noms divins ont leurs significations, qui sont particulières parce que relevant de tel langage révélé, et universelles parce que se référant au Principe suprême. Qui invoque une Divinité, énonce une doctrine : qui dit « Jésus », dit implicitement que « le Christ est Dieu »¹¹⁴, ce qui signifie que Dieu est « descendu » afin que l'homme puisse « monter »¹¹⁵; de plus, dire que « Dieu est devenu homme », signifie du même coup que l'homme est déchu, puisque la raison suffisante de la descente divine est le fait que l'homme se trouve « en bas » ; Dieu s'« incarne » parce que l'homme est « chair », et celle-ci est chute, passion et misère. Le christianisme prend son point de départ dans l'aspect volitif de l'homme, il se greffe pour ainsi dire, non sur ce que notre nature a de fondamentalement théomorphe, mais sur l'« accident » - pratiquement décisif pour la majorité - de notre chute ; mais à partir de ce point de vue - et ceci est capital - la tradition chrétienne peut donner accès à la gnose et rejoindre ainsi les perspectives se fondant sur le théomorphisme intellectuel de l'être humain, ce que lui permet l'analogie évidente - et éblouissante — entre le Christ et l'Intellect, de même que l'idée de la « déification » qui en dérive.

Dire que « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu »,¹¹⁶ signifie en dernière analyse - si nous voulons poursuivre cette réciprocité jusqu'à ses ultimes fondements - que la Réalité est entrée dans le néant afin que le néant puisse devenir réel. Si l'on nous objecte ici que le néant, n'étant rien, ne peut jouer aucun rôle, nous répondrons par deux questions : comment s'expliquer l'existence de l'idée même du néant ? Comment se fait-il qu'il y a un « rien » sur le plan des relativités et dans l'expérience de tous les jours ? Le néant n'a ni être ni existence, certes, mais il n'en est pas moins une sorte de « direction » métaphysique, un quelque chose que nous pouvons concevoir et poursuivre, mais jamais atteindre ; le « mal » n'est autre

¹¹⁴ C'est-à-dire : « Le Christ seul est Dieu » - non pas « Dieu est le Christ » - comme le soleil seul est « notre soleil », celui de notre système planétaire. Nous n'avons pas à revenir ici sur la question - pratiquement inexistante pour l'immense majorité des chrétiens anciens et même modernes - de savoir où se situent les limites du « système planétaire » qu'est le christianisme ; il y a là tout le problème de la réfraction du céleste dans le terrestre, ou plus précisément de la concordance entre la Lumière divine et les différents réceptacles humains.

¹¹⁵ Et parce que l'Absolu est entré dans l'homme, dans l'espace, dans le temps, le monde et l'Histoire sont devenus comme absolus, d'où le danger d'une conception antimétaphysique du « réel », ou la tentation d'engager Dieu - l'Absolu devenu en quelque sorte humain et historique - dans le « courant des formes » ; ceci n'est pas sans rapport avec un « personnalisme » théologique qui voudrait substituer le Divin humanisé au Divin-en-soi, tel qu'il se révèle à l'intellect pur. Quand nous disons « absolu » en parlant du Verbe ou de l'Être, ce n'est pas en méconnaissant que ces aspects sont métaphysiquement du domaine relatif, dont ils marquent le sommet *in divinis*, mais parce que, par rapport au cosmos, tout aspect de Dieu est absolu.

¹¹⁶ Saint Irénée : « À cause de son immense amour, Dieu s'est fait ce que nous sommes, pour nous rendre ce qu'il est ».

que le « néant manifesté » ou l'« impossible rendu possible ». Or le mal ne vit jamais de sa propre substance, qui est inexistante, mais il ronge ou pervertit le bien, de même que la maladie ne saurait exister sans le corps qu'elle tend à détruire ; le mal, dit saint Thomas, est là pour permettre l'avènement d'un plus grand bien, et en effet, les qualités ont besoin des privations correspondantes pour pouvoir s'affirmer distinctement et séparativement.

Mais la réciprocité christique a tout d'abord un sens d'amour, eu égard à son souci d'efficacité salvatrice : le Nom du Christ signifie que Dieu a aimé le monde afin que le monde aime Dieu ; et puisque Dieu aime le monde, l'homme doit aimer son prochain, en répétant ainsi sur le plan humain l'amour de Dieu pour le monde. De même encore, l'homme doit « perdre sa vie » parce que Dieu s'est sacrifié pour lui¹¹⁷ ; la croix est l'instrument et le symbole de cette rencontre sacrificielle, elle est comme le point d'intersection entre l'humain et le divin. Le christianisme se présente avant tout comme une réciprocité volitive entre le Ciel et la terre, non comme un discernement intellectif entre l'Absolu et le relatif ; mais ce discernement ne s'en trouve pas moins inclus dans la réciprocité comme telle, en sorte que la perspective chrétienne ne saurait l'exclure : le Sujet se fait objet afin que l'objet devienne Sujet, ce qui est la définition même du mystère de la connaissance. La gnose se fonde - « organiquement » et non artificiellement - sur le symbolisme polyvalent de l'Incarnation et de la Rédemption, ce qui implique qu'une telle « symbiose » soit dans la nature des choses et par conséquent dans l'« intention divine ».

Le Nom du Christ est « Vérité » et « Miséricorde » ; toutefois, cette seconde qualité se cristallise d'une façon particulière dans le Nom de la Vierge, si bien que les deux Noms apparaissent comme une

polarisation de la Lumière divine. Le Christ est « Vérité et Puissance », et la Vierge « Miséricorde et Pureté »¹¹⁸.

*

**

Avant d'aller plus loin, il nous faut ouvrir ici une parenthèse : dans l'un de nos précédents ouvrages, nous avons dit que le chrétien ne peut être qu'un enfant du siècle ou un saint, tandis que le musulman - ou le Juif - peut être un

¹¹⁷ Dans le rite eucharistique, l'homme mange ou boit Dieu afin d'être mangé ou bu par Lui ; les « élus des élus » sont ceux qui boivent et qui sont bus, dans un vin divin où il n'y a plus ni « Toi » ni « Moi ».

¹¹⁸ Sur beaucoup d'icônes, la Sainte Vierge exprime la miséricorde par son attitude inclinée et en quelque sorte spiroïdale, tandis que la sévérité du visage marque la pureté sous son aspect d'invulnérabilité ; d'autres icônes expriment uniquement cette pureté en soulignant la sévérité des traits par une position très droite, d'autres encore expriment la seule miséricorde en combinant l'inclinaison du corps avec la douceur du visage.

exotériste ou un ésotériste, et que ce n'est qu'en vertu de cette seconde qualité qu'il réalise la sainteté ; dans l'islam, disions-nous, il n'y a pas de sainteté en dehors de l'ésotérisme, et dans le christianisme il n'y a pas d'ésotérisme en dehors de la sainteté¹¹⁹. Pour bien comprendre ceci, il faut se rappeler que, logiquement et en principe, l'exotérisme transcendé par le Christ est la loi mosaïque ; or celle-ci, comme tout exotérisme proprement dit - et par conséquent comme la *shari'ah* musulmane - exige essentiellement l'observance sincère¹²⁰ d'un ensemble de prescriptions, tandis que le christianisme entend remplacer la Loi « extérieure » ou la « lettre » par une attitude « personnelle » et qualitative, tout en devenant dogmatiste à son tour¹²¹. Cette « coagulation » partielle et conditionnelle est due, non à des circonstances imprévues — ce qui est d'ailleurs exclu en pareil cas - mais à l'intention première du divin Fondateur, qui envoya les Apôtres « prêcher à toutes les nations » ; or la sainteté ramène cet exotérisme « de fait » à son essence, qui est ésotérisme « de droit » - sur le plan de l'amour et par opposition à l'extériorité de la Loi juive¹²² - et c'est ce qui nous a permis d'écrire qu'il n'y a pas d'ésotérisme chrétien, « bhaktique

¹¹⁹ *Perspectives spirituelles et faits humains* (partie *Contours de l'esprit*).

¹²⁰ Sans cet élément de sincérité, qui résulte de la foi, l'observance des prescriptions ne serait d'aucune utilité.

¹²¹ C'est sans doute cette dogmatisation ou « cristallisation » d'un « vin » initiatique qui fait dire aux musulmans - détenteurs comme les Juifs d'un exotérisme *de jure* - que le message (*risalah*) chrétien s'est « corrompu » - définition bien exotérique, certes, mais instructive au point de vue qui nous intéresse ici. Rappelons que pour les Soufis, le Christ n'a apporté qu'une *haqiqah* (vérité « intérieure »), idée qui est d'ailleurs propre à l'islam comme tel, puisqu'à la parole du Christ : « Mon royaume n'est pas de ce monde », le Prophète « répond » en quelque sorte : « Je ne vous apporte pas que les biens de l'autre monde, je vous apporte aussi ceux de ce monde-ci », à savoir des règles concrètes pour le comportement individuel et social. Comme nous l'avons écrit dans l'un de nos précédents ouvrages, « si l'ésotérisme ne concerne pas tout le monde, c'est, analogiquement parlant, parce que la lumière pénètre telles matières et non pas telles autres, tandis que, s'il doit parfois se manifester au grand jour, comme ce fut le cas chez le Christ et, à un moindre degré d'universalité, chez un El-Hallâj, c'est parce que, toujours par analogie, le soleil illumine indistinctement tout ; donc, si « la Lumière luit dans les ténèbres », dans le sens principal ou universel dont il s'agit ici, c'est parce qu'elle manifeste une de ses possibilités, et une possibilité est par définition quelque chose qui ne peut pas ne pas être, étant un aspect de l'absolue nécessité du Principe Divin » (*De l'unité transcendante des religions*, chap. *Nature particulière et universalité de la tradition chrétienne*). Cette exotérisation d'un ésotérisme était pour l'Occident la dernière planche de salut, les autres structures traditionnelles étant soit épuisées pour lui, soit de toutes façons inapplicables ; mais cette « anomalie » fut du même coup la cause indirecte et « à rebours » - bien que providentielle - du « scandale qui doit arriver », et elle seule peut expliquer la multitude et l'extension des erreurs en Occident, ou certains traits paradoxaux tels que l'habitude de jurer et de blasphémer, singulièrement répandue en terre chrétienne, mais inconnue en Orient. C'est ce que l'islam, qui veut être totalité normative et équilibre intemporel, a implicitement prévu.

¹²² Il ne s'agit pas ici de la Kabbale, qui étant ce que *Moysi doctrina velat*, est comme un « christianisme avant la lettre », à certains égards tout au moins.

», en dehors de la sainteté. Mais il y a encore une autre dimension à envisager : le christianisme comporte par surcroît un ésotérisme au sens absolu, à savoir, précisément, la gnose ou la « théosophie »¹²³ ; ce ne sera donc pas la seule sainteté à base volitive et affective, mais aussi la doctrine sapientielle et à plus forte raison la sainteté qui s'y réfère, que nous pourrions qualifier d'« ésotérisme », si nous avons une raison d'utiliser ce terme en soi irréprochable ; et rappelons à cet égard la corrélation entre la « Paix » du Christ et la contemplation pure¹²⁴. La gnose, tout en dépassant sous un certain rapport la « foi » et l'« amour » - puisque la connaissance dépasse en fin de compte la pensée et la volonté — en représente, sous un autre rapport, le mode quasiment divin.

*
* *

Dans l'islam, la doctrine implicite du Nom de Dieu est l'Unité ; par Unité, il faut entendre que Dieu est l'Absolu et qu'il n'y a qu'un seul Absolu ; que c'est cet aspect global d'évidence ou d'absoluité qui « unifie », c'est-à-dire transmue et délivre. Qui dit *Allâh*, dit qu'« il n'y a pas de Vérité ou d'Absolu si ce n'est la seule Vérité, le seul Absolu » (paraphrase de la *Shahâdah* : *Lâ ilaha illâ 'Llâh*), ou en termes védantins : « Le monde est faux, *Brahma* est vrai » ; ou encore : « Rien n'est évident, si ce n'est l'Absolu ». Et ceci revient à dire que l'islam prend son point de départ, non dans notre nature déchue et passionnelle, mais dans le caractère théomorphe et inaltérable de notre humanité, donc dans ce qui nous distingue de l'animal, à savoir l'intelligence objective et en principe illimitée ; or le contenu normal de l'intelligence - celui pour lequel elle est faite - est l'Absolu-Infini ; en un mot, l'homme, c'est l'intelligence à la fois intégrale et transcendante, « horizontale » et « verticale », et le contenu essentiel de cette intelligence est en même temps notre délivrance ; l'homme est délivré par la conscience de l'Absolu, son salut est le souvenir de Dieu.

Par conséquent, le seul fait que nous soyons hommes, nous oblige à « devenir Un » ; nous n'avons pas le choix, car nous ne pouvons demander au destin de faire que nous soyons des oiseaux ou des fleurs ; nous sommes condamnés à l'Infini. Un récipient oblige à un contenu : s'il n'y avait ni eau, ni lait, ni vin, les cruches ou les outres n'auraient aucun droit à l'existence ; de même pour notre esprit, lequel est fait pour connaître l'Evidence qui délivre. L'état humain engage à

¹²³ La « théosophie » véritable est à la théologie ce que la gnose est à la foi, bien que, à un autre point de vue, la gnose et la théosophie ne puissent se situer, respectivement, en dehors de la foi et de la théologie.

¹²⁴ Nous avons traité toutes ces questions dans *Perspectives spirituelles et faits humains* (partie *Connaissance et amour*).

un « connaître », et celui-ci engage à un « être » : croire « sincèrement » ce qu'implique le Nom *Allâh* - à savoir que *lâ ilaha illâ 'Llâh* - c'est du même coup assumer les conséquences de cette conviction et professer, en la pratiquant, l'Unité sur tous les plans, social aussi bien que spirituel ; ce qui est normatif — c'est-à-dire facteur d'équilibre ou d'union¹²⁵ - sur un plan quelconque, se révèle par là même comme une manifestation de l'Unité, ou comme une participation à elle. Il n'y a pas d'*imân*, (« foi » unitaire) sans *islam* (« soumission » à la Loi), et il n'y a ni l'un ni l'autre sans *ihsân* (« vertu » spirituelle), c'est-à-dire sans approfondissement ou réalisation ; qui accepte l'Un, s'est déjà donné (*aslama*) à Lui, sous peine de se perdre dans une « hypocrisie » (*nifâq*) mortelle¹²⁶. Admettre l'existence d'une relativité quelconque, peut n'obliger à rien, ou n'oblige qu'à une position relative ; admettre l'Absolu, oblige au tout.

Mais le Nom *Allâh*, outre son aspect de Vérité ou d'Evidence, comporte aussi l'aspect de Miséricorde, et il équivaut alors à la formule de consécration : « Au Nom de Dieu (unique), l'infiniment Bon ou Bienheureux (en Soi) et l'infiniment Miséricordieux (à l'égard du monde) » (*bismi Llahi Er-Rahmâni Er-Rahîm*)¹²⁷. Cette Miséricorde, Dieu la manifeste par ses Révélations, et aussi par les symboles et dons de la nature, le mot « signe » (*ayah*) se référant aux deux catégories, surnaturelle l'une et naturelle l'autre ; le sens de la formule de consécration est donc tout à fait voisin de celui du second témoignage de foi : « Mohammed est l'Envoyé de Dieu »¹²⁸. Le témoignage que Dieu est Un énonce l'absorption de l'humain ou du terrestre par la « Vérité », tandis que le témoignage que Mohammed — et avec lui tous les Révélateurs¹²⁹ - est l'Envoyé

¹²⁵ Équilibre quant à la collectivité et union quant à l'individu ; mais il n'y a là aucune scission radicale, l'individu ayant également besoin d'équilibre et la collectivité participant à sa manière, par la religion, à l'union. Dire que la collectivité est autre chose que l'individu, ne signifie pas qu'il y ait là une incompatibilité radicale, ou que ces deux pôles de la condition humaine n'influent pas chacun sur l'autre. La morale est l'ascèse de la collectivité, comme l'ascèse est la morale de l'individu.

¹²⁶ Le mosaïsme - le « judaïsme » proprement dit - met tout l'accent sur l'élément *islâm*, ou plus précisément sur l'aspect formel - ou formaliste - de cet élément, si bien que la qualité salvatrice est ici l'« israélité » de l'homme, son rattachement à un cadre divin, et non *a priori* un caractère préexistant dans la nature humaine.

¹²⁷ Dans cette formule, la *Basmalah*, le premier terme - « au nom de Dieu » - indique la causalité divine, tandis que les deux Noms divins qui suivent énoncent, l'un la « Substance divine » - ou la « Béatitude sous-jacente » - du cosmos, et l'autre la Miséricorde divine en tant qu'elle entre dans le cosmos par influences discontinues et le nourrit « successivement » de ses dons et de ses grâces.

¹²⁸ La différence entre la *Basmalah* et la seconde *Shahâdah* consiste en ceci que celle-ci procède « de bas en haut » et celle-là de « haut en bas » : la *Basmalah* est la formule de la manifestation divine, de la création, de la révélation, tandis que la seconde *Shahâdah* énonce au contraire la montée, la réalisation, la voie.

¹²⁹ D'après saint Thomas, la foi en l'existence (la réalité) de Dieu et la foi en la Providence sont indispensables au salut : « Dans l'existence de Dieu sont contenues toutes les choses que nous croyons exister (être réelles) éternellement en Dieu ; et dans la foi en la Providence sont

du Dieu Un, marque l'effusion des vertus et des grâces dans le monde ou dans l'âme, et compense ainsi ce que le premier témoignage a de négatif à l'égard du cosmos. Si le premier témoignage atteste que « le monde est faux, *Brahma* est vrai », le second ne nous permet pas d'oublier que « toute chose est *Âtmâ* »¹³⁰.

Le Coran indique les conditions - et trace le cadre - de l'oraison du Nom « isolé » (*mufrad*) ou « suprême » (*azham*), en enjoignant d'invoquer *Allâh* « avec humilité et en secret », et aussi « par crainte et par désir » (VII, 55 et 56) ; il dit également : « Soyez fermes et souvenez-vous beaucoup de Dieu » (VIII, 45), sans négliger l'aspect de quiétude : « N'est-ce point par le souvenir de Dieu que les cœurs se reposent en sécurité ? » (XIII, 28). Il s'en dégage la doctrine suivante: nous devons craindre Dieu - et en fait, nous ne craignons que Lui, sans le savoir - c'est-à-dire que nous ne devons pas « prononcer son Nom en vain » (Ex XX, 7), voire avec une intention impure d'approbation humaine ou de gloire, ou même de magie ; nous devons désirer Dieu — et en fait, nous ne désirons que Lui, sans le savoir¹³¹ - c'est-à-dire que nous devons prononcer son Nom « de tout notre cœur, de toute notre âme et de tout notre pouvoir » (Dt VI, 5)¹³² ; quant à l'humilité, elle est nécessaire, car elle est la conscience de notre néant, laquelle est déterminée par la conscience de la Toute-Réalité ; et quant au secret, le Nom divin l'exige, car ce nom n'a aucun caractère de dévotion collective, son domaine n'étant point la Loi commune. Mais le secret a aussi un sens tout intérieur et se réfère alors au « cœur » comme siège symbolique du Soi ; enfin, la fermeté et la fréquence du « souvenir » vainquent l'espace et le temps, le monde et la vie ; et quant au « repos des cœurs », ce n'est qu'en Dieu que nous trouvons la Paix.

Le nom *Allâh* contient toutes ces significations. *Allah*, qui est l'Unique, est par là même la grande Paix : Réalité pure, il ne comporte aucun déséquilibre ni aucune étroitesse. Son Nom est la Paix qui fait taire tous les bruits du monde, que ce soit autour de nous ou en nous- mêmes, suivant ce verset : « Dis : *Allâh* ! puis laisse-les à leurs vains discours. » (Coran, VI, 91)¹³³. Ainsi ce Nom jette sur

incluses toutes les dispensations de Dieu dans le temps en vue du salut des hommes » (II, II, 1,7).

¹³⁰ Du côté chrétien et au point de vue de la gnose, l'assertion que le Christ seul est Dieu combine à sa manière les deux témoignages de l'islam, ou plutôt les deux angles de vision qui s'y réfèrent en métaphysique.

¹³¹ L'amour de Dieu implique celui du prochain, de même que la crainte de Dieu implique la fuite devant le péché, donc la crainte de ses conséquences.

¹³² Ceci équivaut, malgré la diversité des applications possibles, au ternaire hindou *jnâna*, *bhakti* et *karma*.

¹³³ « La plus noble des paroles est la mention *d'Allâh* », dit le Prophète, ce qui signifie que ce Nom contient toutes les paroles, et rend superflues toutes les paroles. « Chaque créature - chante Mahmûd Shabistârî - a son existence du Nom unique, dont elle vient et auquel elle

les choses de ce monde ou de notre âme comme une immense nappe de neige qui éteint tout, et qui unit tout dans une même pureté, et dans un même silence débordant et éternel.

*
* *

L'hindou qui invoque *Shrî Râma* abandonne son existence propre pour celle de son Seigneur ; c'est comme s'il dormait et que

Râma veillait et agissait pour lui ; il dort en *Shrî Râma*, dans la forme divine de l'invoqué, qui assume toutes les charges de la vie du fidèle et le ramène en fin de compte dans cette forme divine et immuable même. La doctrine de *Râma* est contenue dans le *Râmâyâna* : le mythe retrace le destin de l'âme (*Sitâ*) ravie par la passion et l'ignorance (*Râvana*) et exilée dans la matière, aux confins du cosmos {*Lanka*). Toute âme adonnée à *Shrî Râma* s'identifie à *Sitâ*, l'héroïne enlevée, puis délivrée¹³⁴. *Râdha*, l'éternelle épouse de *Krishna*, donne lieu au même symbolisme ; et qui dit *Krishna*, énonce la sagesse cachée dans le *Mahâbhârata* et explicitée dans la *Bhagavadgîta*, qui en est la synthèse et la fleur.

*
* *

L'invocation du Bouddha *Amitâbha* - le *Logos* en tant qu'il « transmigre » en accumulant les « mérites » et que, étant le *Logos*, il retourne « de plein droit » à sa plénitude originelle et nirvanique - cette invocation se fonde sur une doctrine de rédemption, celle du « Vœu originel ». *Amitâbha* — *XAmida* japonais — est la Lumière et la Vie du Bouddha Shakyamûni ; en invoquant *Amitâbha*, le fidèle entre dans un halo doré de Miséricorde, il trouve la sécurité dans la lumière bienheureuse de ce Nom ; il s'y retire avec un parfait abandon et aussi une parfaite gratitude¹³⁵. Tout l'amidisme tient en ces mots : pureté, invocation, foi : s'abstenir du mal, invoquer le Nom, avoir confiance¹³⁶. *Amitâbha* est Lumière et Vie¹³⁷ ; son Nom porte le fidèle

retourne avec des louanges sans fin ». « Dieu a maudit tout ce qui se trouve sur terre, sauf le souvenir (l'invocation) de Dieu » (*Hadith*).

¹³⁴ L'épreuve de *Sitâ - Râma* doutant de sa fidélité - se réfère à la discontinuité entre le « moi » et le « Soi », au hiatus dans le dialogue incommensurable entre l'âme et le Seigneur ; la répudiation de *Sitâ* et son retour à sa mère la Terre, signifie que l'ego comme tel reste toujours l'ego. Mais la *Sitâ* éternelle n'est autre que *Lakshmi*, épouse de *Râma-Vishnu*, et c'est elle qui est, *in divinis*, le prototype de l'âme.

¹³⁵ Dans l'amidisme, la gratitude est ce que nous pourrions appeler le « stimulant moral ».

¹³⁶ Cette trinité concerne toute voie fondée sur la puissance des Noms divins. L'abstention du mal est la condition passive ; la foi ou la confiance est la condition active.

¹³⁷ C'est l'aspect *Amitayus* - issu du front d'*Amitâbha* - qui se réfère plus particulièrement à la « Vie infinie ». Quand le Bouddha historique parle des « Bouddhas précédents », c'est comme s'il parlait de lui-même, en ce sens qu'ils incarnent les aspects de sa nature et qu'ils sont de son essence, ou de l'essence du Bouddha unique et universel, l'*Adi-Buddha*, qui est le « corps céleste

vers le « Paradis de l'Ouest » (*Sukhâvati*) ; le fidèle suit le Nom solaire jusqu'à sa consommation, « à l'Ouest »¹³⁸ - il le suit jusque « dans l'au-delà », laissant le monde derrière lui, dans la nuit - ce soleil qui, ayant traversé la « ronde de l'Existence », est « ainsi allé » (*tathâgâta*), ou qui est « parti, parti sans retour, parvenu à l'autre rive » [*gâte, pâragâte, parasamgâtê*].

*
* *

L'oraison implique une alternative intérieure, un choix entre une imperfection surgissant de notre nature, et le « souvenir de Dieu », qui est perfection par son moteur premier aussi bien que par son objet. Si cette alternative est avant tout intérieure - sans quoi nous n'aurions droit à aucun acte externe - c'est parce que l'oraison peut se superposer à tout acte licite ; de même, si l'alternative est relative et non absolue — sans quoi nous n'aurions droit à aucune pensée en dehors de l'oraison - c'est parce que l'oraison peut, sinon se superposer à toute pensée belle ou utile, du moins continuer à vibrer au cours d'une telle pensée ; et alors l'articulation mentale, bien qu'excluant pratiquement l'oraison - dans la mesure où le mental ne peut Faire deux choses à la fois — n'interrompt pourtant pas le « souvenir » aux yeux de Dieu. En d'autres termes, de même que l'oraison ne peut se superposer à un acte illicite ou vil, de même le parfum de l'oraison ne peut subsister pendant une pensée contraire aux vertus ; en outre, il va sans dire que la vibration de l'oraison en l'absence de son articulation - quand le mental est engagé ailleurs - présuppose

» - le *Dharma-kâya* - de tous les Bouddhas. Dans l'amidisme, c'est *Amitâbha* qui s'identifie au Bouddha universel ; à un autre point de vue, ainsi que nous venons de le dire, les Bouddhas « mystiques » personnifient des aspects de Shakyamûni, en ce sens qu'*Amitâbha, Vairochana, Akshobhya, Ratnasambhava* et *Amoghasiddhi* - les cinq « *Dhyâni-Buddhas* » - se réfèrent chacun à l'un des grands moments de la vie du Bouddha historique, mais aussi, a priori, à l'un des grands cycles cosmiques, sans oublier les « régions » cosmiques et les aspects ou fonctions de l'Intellect universel, ceux-ci étant représentés, entre autres, par des facultés mentales et celles-là par les directions de l'espace. En dehors de la perspective spécifiquement amidiste, c'est *Vairochana* - en tant que *Mahāvairochana* (jap. *Daînichî*) - qui s'identifie à l'*Adi-Buddha* et qui, se tenant « au centre », produit par irradiation les quatre autres « *Dhyâni-Buddhas* ». En langage hindou, l'*Adi-Buddha* ou *Vairochana* - et *Amitâbha* ou Shakyamûni en tant qu'ils s'identifient à eux - seront Chit (le *Purusha* illuminateur, mais non créateur) et son reflet cosmique *Buddhi* ou *Sarasvatî*.

¹³⁸ Quant à l'Est, il indique le Paradis du Bouddha *Akshobhya* (jap. *Ashuku*), vainqueur du démon (*Mâra*) ; l'Est est attribué également - en dehors de la quinquinité des « *Dhyâni-Buddhas* » - au Bouddha Bhaishajyaguru (*Yakushi*), qui chasse les maladies comme le soleil levant chasse les ténèbres, et dont la miséricorde concerne plus particulièrement ce monde terrestre, tandis que celle d'*Amitâbha* se manifeste dans l'autre monde.

chez le sujet l'oraison habituelle, car il n'y a pas de parfum sans fleur ; elle présuppose aussi l'intention de persévérer dans l'oraison en l'intensifiant ; c'est ainsi que le « passé » et l'« avenir », l'acquis et l'intentionnel, participent à la continuité inarticulée de la prière.

La vie n'est pas, comme le croient les enfants et les mondains, une sorte d'espace rempli de possibilités qui s'offrent à notre bon plaisir ; elle est un chemin qui va, en se rétrécissant, du moment présent à la mort. Au bout de ce chemin, il y a la mort et la rencontre avec Dieu, puis l'éternité ; or, toutes ces réalités sont déjà présentes dans l'oraison, dans l'actualité intemporelle de la Présence divine.

Ce qui importe, pour l'homme, n'est pas la diversité des événements qu'il peut subir et qui s'échelonnent sur ce fil magique qu'est la durée, mais la persévérance dans le « souvenir » qui nous sort du temps et nous élève au-dessus de nos espoirs et de nos craintes. Ce souvenir se situe déjà dans l'éternité ; la succession des actes n'y est qu'illusoire, l'oraison étant une ; elle est, par là même, déjà une mort, une rencontre avec Dieu, une éternité de béatitude.

Qu'est-ce que le monde, sinon un écoulement de formes, et qu'est-ce que la vie, sinon une coupe qui, apparemment, se vide entre deux nuits ? Et qu'est-ce que l'oraison, sinon le seul point stable - fait de paix et de lumière - dans cet univers de rêve, et la porte étroite vers tout ce que le monde et la vie ont recherché en vain ? Dans la vie d'un homme ces quatre certitudes sont tout : le moment présent, la mort, la rencontre avec Dieu, l'éternité. La mort est une sortie, un monde qui se ferme ; la rencontre avec Dieu est comme une ouverture vers

une infinitude fulgurante et immuable ; l'éternité est une plénitude d'être dans la pure lumière ; et le moment présent est, dans notre durée, un « lieu » presque insaisissable où nous sommes déjà éternels - une goutte d'éternité dans le va-et-vient des formes et des mélodies. L'oraison donne à l'instant terrestre tout son poids d'éternité et sa valeur divine ; elle est la sainte barque qui conduit, à travers la vie et la mort, vers l'autre rive, vers le silence de lumière - mais ce n'est pas elle, au fond, qui traverse le temps en se répétant, c'est le temps qui s'arrête pour ainsi dire devant son unicité déjà céleste.