

# LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Jean de la Croix KAELIN

L'expérience mystique du soi (1)

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1981, tome 77, p. 79-106

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

# L'expérience mystique du soi

Première partie

*L'article qui suit constitue le quatrième dossier d'un cours par correspondance qui en comporte cinq. Le Père Jean de la Croix Kaelin, O. P., a rédigé ce cours pour répondre à la question sans cesse renaissante : « **Pourquoi serait-on chrétien, plutôt que musulman ou bouddhiste ?** »*

*Les deux premiers dossiers de ce cours ainsi que le cinquième présentent l'originalité du christianisme, tandis que le troisième (dû à la plume d'un autre spécialiste, le Père Jomier) est consacré à l'Islam.*

*Toutes les personnes qui voudraient se procurer le cours complet (200 pages environ, prix 30 francs) peuvent en faire la demande à l'adresse suivante : Mlle Marie-Christine Varone, chemin des Roches 12, 1700 Fribourg. (La Rédaction.)*

## **Introduction**

Il est, dans toutes les religions et dans toutes les civilisations, des hommes et des femmes qui ont une telle soif d'Absolu, une telle impatience, un tel désir de l'êtreindre, cet Absolu, dès ici-bas, que toute leur vie est tendue vers ce but. Pour y arriver, ils sont prêts à toutes les ruptures.

Les succès humains leur semblent dérisoires. Ils le savent d'instinct : aucune révolution, si légitime, si nécessaire soit-elle, ne les conduirait au terme. Réussie, elle établirait certes une humanité fraternelle dans la justice et dans la paix. Mais ils sentent bien que même cette conquête si ardemment souhaitée ne répondrait pas à leur attente. Ils veulent le Tout et comprennent qu'ils doivent se tourner vers l'intérieur. On les appelle, sans toujours bien savoir ce qu'on entend par là, des mystiques. (Voir annexe I)

Et voilà que, dans l'histoire des civilisations, deux grands courants se dessinent.

Pour l'un, le Tout est au cœur de nous-mêmes, caché en nous, plus secret que notre moi. Il est notre vraie nature, le plus souvent méconnue, fascinés que nous sommes par les choses extérieures, les réussites sociales, les apparences.

Pour le second, le Tout n'est pas nous. Il est un Autre, le Dieu vivant, transcendant toute réalité créée. Mais la Révélation nous affirme *qu'il est venu au-devant de nous et qu'il habite en celui qui veut bien l'accueillir*. L'accueil commence dès l'adhésion de la foi mais il ne s'achève vraiment que par la transformation de tout l'être dans et par l'Esprit-Saint. Le présent dossier étudie l'expérience mystique du Soi. Les témoignages sont trop nombreux, en Occident et en Orient, pour qu'on en néglige l'importance et qu'on ne cherche pas à en connaître le sens. C'est surtout l'Asie qui sera ici notre guide, l'Inde en particulier. Depuis bientôt trois mille ans, des Sages s'y succèdent qui nous présentent leur sagesse comme la réponse définitive attendue par tous ceux qui ne veulent pas se contenter des réalités périssables et limitées.

Une multitude de groupes se forment en Occident pour boire à cette source. Des milliers d'hommes et de femmes se mettent à l'école de maîtres venus d'Asie ou instruits en Asie. Parmi les adeptes de ces groupes, la plupart sans doute viennent de familles chrétiennes. Ils ont été baptisés. Ils ont délaissé l'Eglise et la vie sacramentelle, n'y ayant pas trouvé, disent-ils, l'invitation à se jeter dans l'aventure spirituelle ni l'aide pour y cheminer. Ces abandons posent certainement une grave question aux parents chrétiens, aux prêtres et à tous les éducateurs religieux. Ce n'est point ici le lieu de répondre à cette question. Il faut d'abord essayer de *comprendre*. Quelles que soient les voies par lesquelles tant d'hommes, tant de jeunes surtout, sont venus à ces religions asiatiques, quelles que soient les motivations qui les y poussent, nous nous efforcerons de saisir quelle nourriture leur est offerte dans ces communautés et pourquoi beaucoup, après y avoir goûté, persévèrent.

Le but de ce dossier n'est pas de faire une étude sociologique de ce phénomène. C'est une réflexion théologique qui nous est demandée et

donc d'abord la présentation d'une spiritualité qui ne nous est pas familière.

Plusieurs livres paraissent actuellement pour dénoncer les dangers que font courir certaines sectes qui prétendent offrir la sagesse orientale à tout venant. Il ne faut pas nier la réalité des faits qui motivent ces accusations ni leur gravité. Nous devons cependant aller plus loin. Qu'une montre à dix francs ne nous donne pas satisfaction n'est pas un argument contre l'horlogerie ! S'arrêter aux aberrations de certains pour condamner l'ensemble serait faire preuve de myopie autant que d'injustice. S'il y a quelque chose à mettre en question, il faut le montrer, non dans des sous-produits frelatés, mais dans ce que les maîtres de l'Inde nous offrent de meilleur.

Tel est le propos de ce dossier.

## I. LE CONTEXTE SPIRITUEL

### 1. Une étrange expérience

#### A. *Témoignage*

C'était environ six semaines avant que je ne quitte Madura pour de bon que le grand changement survint dans ma vie. Ce fut tout à fait soudain. Je me tenais seul dans une pièce située au premier étage de la maison de mon oncle. J'étais rarement malade, et ce jour-là ma santé n'était pas en cause, mais une soudaine et violente peur de la mort me surprit. Rien dans mon état de santé ne justifiait cela, et je n'essayai pas de le justifier ou de découvrir s'il y avait quelque raison de crainte. Je sentis simplement « je vais mourir » et me mis à penser à ce qu'il fallait faire. Il ne me vint pas à l'esprit de consulter un docteur, mes aînés ou des amis ; je sentais qu'il me fallait résoudre le problème par moi-même et sur-le-champ.

Le choc produit par la peur de la mort conduisit mon esprit vers l'intérieur et je me dis à moi-même mentalement, sans vraiment donner forme aux mots : « Maintenant, la mort est venue ; que signifie-t-elle ?

Qu'est-ce qui meurt ? C'est ce corps qui meurt. » Et aussitôt j'interprétais intimement la scène de la mort. Je m'étendis, les membres allongés, aussi raide que si la rigidité de la mort était survenue et j'imitai un cadavre de façon à donner une plus grande réalité à la recherche. Je retins mon souffle et gardai les lèvres étroitement closes afin qu'aucun son ne puisse être articulé. « Eh bien ! maintenant, me dis-je, ce corps est mort. Tout rigide, il va être porté au bûcher et là brûlé et réduit en cendres. Mais suis-je mort avec la mort de ce corps ? Le corps est-il " Je " ? Il est silencieux et inerte, mais je sens toute la force de ma personnalité et même la voix du " Je " en moi qui s'en distingue. Donc, je suis Esprit transcendant le corps. Le corps meurt, mais l'Esprit qui le transcende ne peut être atteint par la mort. Cela signifie que je suis l'Esprit qui ne meurt pas. » Tout ceci n'était pas une vague pensée, mais jaillissait en moi avec intensité en tant que vérité vivante que je percevais directement, presque sans aucune intervention de la pensée. « Je » était quelque chose de très réel, la seule chose réelle dans mon état présent, et toute l'activité consciente liée à mon corps était centrée sur ce « Je ». A partir de ce moment, le « Je » ou Soi concentra son attention sur lui-même par une puissante fascination. La peur de la mort s'était évanouie une fois pour toutes. Dès lors, l'absorption dans le Soi continua, sans interruption. D'autres pensées pouvaient aller et venir comme les différentes notes de musique, mais le « Je » continuait comme la note fondamentale *shruti* \* qui est sous-jacente et se mêle à toutes les autres notes <sup>1</sup>.

## B. *Questions au pied levé*

L'homme qui, à l'âge de dix-sept ans, a vécu cette expérience peu commune est connu dans l'Inde et bien au-delà. Son nom est Râmana Maharshi. Il est mort en 1950, comptant parmi les grands maîtres spirituels de notre temps.

L'événement qu'il a décrit dans ces quelques lignes a bouleversé sa vie. D'un coup, sans préparation, sans l'avoir voulu, il avait retrouvé une

\* Les mots marqués d'un astérisque sont expliqués en fin d'article.

<sup>1</sup> Râmana Maharshi, *Œuvres réunies*, pp. 8-9.

expérience spirituelle dont la tradition hindoue porte témoignage depuis près de deux mille ans. Le choc fut tel qu'après quelques semaines, il quitta secrètement son foyer pour vivre au pied d'une montagne sacrée, à Tiruvannamalai, lieu où il demeura jusqu'à sa mort. Sortant rarement du silence, et uniquement pour donner son enseignement à ceux qui venaient à lui, il se tenait immergé dans l'Être absolu, Conscience suprême et Béatitude infinie, identifié à lui.

Au cours des siècles, beaucoup d'hommes et de femmes ont tout quitté, leurs biens, leur métier, leur famille, pour rejoindre un *guru* dans l'espoir de parvenir eux aussi, avec son aide, à cette expérience suprême où l'âme connaît une plénitude sans failles, exemptée des morsures de la douleur et de la peur de la mort.

Expérience sur laquelle ont écrit de nombreux Sages. Parmi eux, un nom que nous retrouverons : Maître Shankara, qui vécut au 8<sup>e</sup> siècle de notre ère et qui est considéré comme la plus haute autorité en la matière.

Lorsqu'il entre en contact avec leur doctrine ou avec leur témoignage de vie, le lecteur chrétien se pose spontanément un certain nombre de questions :

— La première chose qui le frappe, c'est *l'absence d'un Dieu personnel*. On parle du Soi, de *Brahman* \*. Mais *Brahman* n'est pas un Toi auquel ferait face le moi du fidèle, un Toi, amour consumant et imprévisible liberté. (Voir annexe II.)

— Les traits dominants de l'expérience ici visée se disent *en termes de connaissance*, de délivrance, de paix, de béatitude, et non pas d'amour.

— Le Sage est *centré sur ce qu'il y a de plus intime en lui-même*. Ne donnons pas à cette introversion un sens égoïste, car il est disposé à se perdre pour rejoindre l'Absolu. Il reste que la relation à l'autre s'estompe jusqu'à disparaître complètement, que l'autre soit le Dieu personnel, le prochain ou le monde et son devenir.

— Le Sage *rayonne la paix et la béatitude*. D'où lui viennent-elles ?

Ces questions s'éclaireront par la suite, nous l'espérons.

## 2. Pour situer cette expérience

### A. Raisons d'un choix

L'expérience du Soi n'est pas la seule que connaisse la spiritualité hindoue. La majorité de ceux qui s'engagent résolument dans la quête de l'Essentiel choisissent d'autres voies, moins arides et moins solitaires. Dans la *bhakti* \*, voie de la dévotion, l'hindou se donne par amour au Dieu qu'il a élu et son désir le plus profond est de s'unir à lui. Chemin qui nous est plus familier mais que nous n'explorerons pas, car l'objet de ce dossier est l'expérience du Soi, celle que décrit Râmana Maharshi et dont Maître Shankara a établi la doctrine.

Pourquoi ce choix ?

- parce que l'expérience du Soi représente l'apport le plus original de l'Inde.
- parce qu'elle est considérée par beaucoup de ceux qui suivent d'autres voies comme la plus élevée.
- parce que les « missions » qui viennent d'Asie en Occident et qui rassemblent des milliers d'adeptes sont le plus souvent dominées par cette tendance.
- parce que d'autres spiritualités orientales connues chez nous, comme le bouddhisme, rejoignent souvent pour l'essentiel ce type d'expérience, même si le contexte philosophique, les techniques spirituelles et les formes religieuses présentent de notables différences.

*« Il y a dans le monde deux espèces d'hommes qui rejettent la notion du Dieu personnel : ce sont la brute humaine qui n'est pas encore capable de le concevoir, et quelques très rares individus qui se sont élevés au-dessus de cette conception jusqu'à celle de l'Absolu indifférencié. »<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> Vivekânanda (cité par J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, p. 467).

## B. *Quelques données sur l'Hindouisme*

### **Les origines**

Quand les Aryens occupèrent les plateaux de l'Iran et de l'Afghanistan, vers l'an 3000 avant Jésus-Christ, quand, vers 1500, certains d'entre eux s'implantèrent en Inde, ils amenèrent avec eux leurs dieux et leur religion.

Les documents les plus anciens dont nous disposons pour connaître cette religion sont les *Veda* \*. Ce sont les Ecritures sacrées qui remontent, pour les parties les plus anciennes, au 2<sup>e</sup> millénaire avant Jésus-Christ (on se trouve donc à l'époque d'Abraham ; ici aussi les Ecritures sont précédées par la tradition orale). L'hindou les considère comme révélées. (Voir annexe III.)

Le *Veda* connaît une grande multitude de dieux. Parmi eux se dégagent peu à peu les noms des trois divinités qui formeront ce qu'on appelle la trinité brahmanique : *Brahmâ* \*, *Vishnu* \* et *Shiva* \*. (Voir annexe IV.)

*Les Veda* \* (de 2500 ? à 500 ? av. J.-C.).

*Le mot vient d'une racine VID qui signifie « science », « savoir ».*

*On dit le Veda ou les Veda comme on dit l'Evangile ou les Evangiles, car le Veda nous est parvenu en plusieurs versions.*

*Les Ecritures sacrées comprennent :*

A. *Les Veda au sens strict :*

*Rig-Veda (hymnes en l'honneur des dieux) ;*

*Sâma-Veda (collections de chants liturgiques) ;*

*Yajur-Veda (recueils de formules sacrificielles) ;*

*Atharva-Veda (plus tardif, recueil de charmes à caractère magique).*

B. *Les Brâhmana* \*, *textes en prose avec accent sur le sacrifice.*

C. *Les Aranyaka* \* *ou textes forestiers, enseignement des ermites, ancêtres des yogin.*

D. *Les Upanishad* \* *qui forment la majeure partie du Vedanta* \* *(fin du Veda \*) et contiennent l'enseignement essentiel sur la délivrance par la connaissance.*

## Une aspiration à l'unité

Au cours des âges, l'interprétation religieuse qui tend à s'imposer verra dans la multiplicité des dieux un hommage à l'incompréhensibilité de l'Absolu. Les dieux seraient ainsi des noms ou des aspects de l'Absolu. Certes, dans la religion populaire, la pente vers le polythéisme n'est pas douteuse. Les rites, les pratiques, les mythes, évoquent souvent ce que nous connaissons des religions dites « primitives ».

Il faut cependant convenir que le génie religieux de l'hindouisme va dans le sens de l'Unité. Aussi une recherche qui porte sur l'expérience spirituelle de l'Inde peut-elle laisser de côté la description de ce que nous appelons la « religion ». Ce n'est pas en cela que réside l'apport original de l'hindouisme. Ce n'est pas en cela qu'il exerce une influence jusqu'en Occident.

Nous pouvons négliger également l'étude des grands systèmes théologiques ou philosophiques, ce que l'Inde appelle les *darshana* \*, « les points de vues ».

L'important est ailleurs. Il est dans l'expérience spirituelle, qui est comme l'âme de l'hindouisme. Tout hindou, même celui qui n'a aucune envie de s'engager maintenant dans l'aventure intérieure, sait bien que

*Devant cette infinie multitude de dieux différents qui pourtant sont un même Dieu, mais dont les limites sont extrêmement mal définies, l'hindou assoiffé d'adoration ne va-t-il pas se trouver quelque peu perplexe, et même dérouté ? Nullement. Car il sera libre d'en choisir un à son gré. Et c'est le dieu d'élection qui constituera son ishta \*. Cet ishta ne monopolisera pas toute son adoration, car un hindou est toujours disposé à adorer Dieu sous quelque aspect qu'on Le lui présente, mais c'est vers lui qu'il se tournera normalement dans ses prières, ses méditations, ses chapelets ; c'est à travers lui et par lui qu'il essaiera de se rapprocher du Dieu total, qu'il essaiera de s'élever spirituellement, c'est en lui qu'il retrouvera toutes les autres formes de Dieu que l'on désigne par d'autres noms.<sup>3</sup>*

<sup>3</sup> J. Herbert, *Spiritualité...*, pp. 294-295.

là est l'essentiel. Son aspiration la plus profonde est de rejoindre l'Absolu. Un peu comme tout chrétien conscient sait que sa vocation ultime est la sainteté, la transformation en Jésus par l'Esprit-Saint.

En revanche, on ne peut rien comprendre à la spiritualité hindoue si on n'a pas présentes à l'esprit deux constantes que l'on retrouve, non seulement dans toutes les *darshana*, mais dans le bouddhisme et dans de nombreuses religions orientales.

## Deux constantes

### 1. *La transmigration (samsâra \*)*

Pour un chrétien, la vie de l'homme sur terre se passe tout entière entre le moment de sa conception et le moment de sa mort. « Au soir de ta vie, tu seras jugé sur l'amour », dit saint Jean de la Croix en une formule qui résume l'essentiel.

Pour un Oriental, la vie terrestre est un chaînon dans une succession quasi infinie d'existences. Elle n'est qu'une étape parmi des millions d'autres. *L'âtman* \*, que l'on traduit parfois par *âme* (voir annexe V), est incréé, mais engagé depuis toujours dans la chaîne des renaissances et des morts. Il peut revêtir, au cours de sa transmigration, des conditions humaines comme des conditions animales, végétales, minérales, et aussi divines, c'est ce qu'on appelle aussi la *réincarnation*.

La condition humaine est donc un vêtement provisoire que l'*âtman* emprunte et qu'il abandonne à la mort pour en reprendre un autre. Le *samsara* est cette chaîne, qu'on appelle aussi la roue des renaissances. Le corps n'est cependant pas méprisable bien qu'il soit, en lui-même, tout à fait incompatible avec l'esprit, car c'est dans son état d'union au corps que l'*âtman* peut mériter ou démériter, et même atteindre à la délivrance.

Car telle est l'aspiration profonde de l'Oriental : pour rejoindre l'Absolu, être libéré de cette terrible nécessité de toujours renaître. Qui dit naissance, dit douleur, illusion et mort. C'est principalement dans les *Upanishad* \* que les hindous trouvent la révélation et l'appel qui exercent sur eux une si grande fascination : la délivrance est possible. (Voir annexe VI.)

*La transmigration existe si l'homme n'est pas homme ; ou, comme disait Aristote, si l'art du joueur de flûte peut descendre dans la harpe et en tirer des sons. La vérité fondamentale concernant l'être humain, l'unité substantielle de l'homme, est incompatible avec l'idée de la transmigration.*

*Cependant, malgré la force de cette évidence philosophique, l'idée de la transmigration reste une tentation permanente pour la conscience religieuse de l'humanité. Pourquoi cette tentation de métempsychose ? A mon avis, elle résulte du conflit qui existe entre l'idée de la rétribution des actes humains et l'idée de la brièveté et de la détresse, de l'inconsistance et de la folie de la vie humaine. Comment est-il possible qu'une malheureuse vie d'homme, avec toute son insignifiance, ses aveuglements, ses misères, débouche d'un coup sur l'éternité ? Comment est-il possible qu'une rétribution éternelle, une fin éternelle et immuable, soit fixée pour nous en vertu des bons ou mauvais mouvements d'un libre arbitre aussi faible et bizarre, aussi dormant que le nôtre ? La disproportion est trop grande entre la Fin et les Moyens. J'imagine que la pensée de l'Inde a été saisie de découragement et d'effroi devant une telle perspective, et qu'elle s'est repliée, pour ainsi dire, sur l'infinité du temps, comme si une série de vies nouvelles offertes à la même âme avait chance d'atténuer la disproportion que je viens de signaler entre la précarité du voyage et l'importance du terme.<sup>4</sup>*

## 2. La loi du karma \*

Le *karma*, c'est l'acte, l'action. Chaque acte porte en lui-même le germe, le « poids » de sa rétribution : récompense ou châtiment. Jointe à la loi de la transmigration ou de la réincarnation, la loi du *karma* permet d'apporter une réponse à la question la plus universelle et la plus crucifiante que l'humanité se pose : pourquoi la souffrance, pourquoi le malheur ? Pourquoi l'inégalité scandaleuse qui fait venir au monde des millions d'êtres dans une incommensurable détresse alors que d'autres naissent dans des situations privilégiées ? Pourquoi surtout le calvaire de tant d'enfants innocents ?

La réponse est claire et simple : le malheur ou le bonheur présents ont été mérités dans cette vie ou dans une vie antérieure. La façon dont l'homme agit dans son existence actuelle peut lui permettre de renaître dans une existence meilleure après la mort. « Meilleure » ne veut pas dire nécessairement dans des conditions plus confortables, mais, du

<sup>4</sup> J. Maritain, *L'immortalité du Soi*, pp. 143-144.

moins pour l'hindou préoccupé de l'essentiel, dans des conditions plus favorables à l'expérience suprême et à la délivrance. L'hindou n'assume pas à proprement parler ses errements antérieurs, par exemple pour s'en repentir. Il accepte le fruit de ses actes. Il s'efforce d'« épuiser » la dette de son *karma*.

C'est à partir de ces données que l'on peut comprendre la recherche spirituelle de l'hindou. Les *voies* de la délivrance sont multiples. Le *terme* que l'on s'efforce d'atteindre n'est pas lui-même envisagé par tous de la même façon :

- pour les uns — les sectateurs de la *bhakti* \* — le caractère personnel de Dieu, le Bienheureux, est affirmé avec force ainsi que la distinction des âmes individuelles ; l'union suprême s'obtient par l'amour et elle est l'effet d'une libre grâce du Bienheureux ; lorsqu'elle est parfaite, cette connaissance intuitive, aimante et expérientielle, délivre l'âme à jamais de la chaîne des renaissances.
- pour les autres — dans la ligne de Shankara et de Râmana Maharshi — l'expérience suprême est rejointe et l'*âtman* \* délivré quand l'âme, réalisant son essence éternelle, s'identifie à *Brahman* \*.

Les grands maîtres de l'Inde ont bien saisi qu'il fallait choisir : les deux expériences ne peuvent pas être l'une et l'autre suprêmes. Shankara reconnaît que l'union avec le Seigneur, le divin personnalisé, peut être utile, mais c'est une étape à dépasser. Râmânûja (1017-1137 ?), un des principaux docteurs de la *bhakti*, ne nie pas que l'expérience de l'identité délivre l'âme de la servitude des renaissances, mais pense qu'elle doit être dépassée pour que le meilleur soit atteint.

Shrî Nivâsa, un témoin de la tradition râmânûjienne, écrit :

*Les âmes qui recherchent la délivrance sont de deux sortes. Celles dont le but est l'isolement et celles qui visent le salut (par excellence). On nomme isolement de l'âme un état d'expérience spirituelle en forme de connaissance expérimentale de son propre Soi-même en tant que libéré de la nature matérielle, état auquel on accède par la voie de la connaissance nue. Certains disent que l'âme arrivée au séjour suprême par le chemin de la lumière, etc., s'y confine pour ainsi dire en quelque coin où elle jouit de l'expérience d'elle-même sans avoir part à l'expérience du Bienheureux, étant comparable à une épouse privée de son époux. D'autres disent que, s'en étant allée par le chemin de la lumière, etc., et sans être*

*assujettie à revenir dans la transmigration, selon l'enseignement formel de l'Écriture, elle s'établit en un lieu inclus dans la sphère de la nature matérielle où elle jouit de l'expérience d'elle-même.*<sup>5</sup>

## II. L'EXPERIENCE DU SOI

Shankara, pour l'Inde, n'est pas d'abord le mystique. Il est l'apologète insurpassable, le Docteur par excellence. Il n'est pas un philosophe au sens occidental du mot, bien que son œuvre soit un exemplaire parfait de « scolastique ». Ce qu'il affirme, il ne l'affirme pas au nom de la raison humaine. Il le fonde sur des textes sacrés qui ont pour lui une autorité absolue.

Que lit-il dans les *Upanishad* \* ?

- il n'y a qu'une seule et unique Réalité.
- en dehors d'elle, tout n'est qu'illusion.
- l'âme, l'*âtman* \*, est identique à cette Réalité.
- c'est l'ignorance qui est la cause de la servitude.
- la délivrance est possible, par la connaissance (*jnâna* \*).

### 1. **Brahman** \*, l'être seul et sans second

*Brahman*, c'est originellement l'énergie cosmique. Le mot désignera bientôt l'Être absolu, qui est à la fois pure Existence (*sat* \*), pure Conscience (*cit* \*) et pure Béatitude (*ananda* \*). Il est la plénitude paisible de l'Être. Il échappe à toute définition. C'est donc négativement que Shankara le décrira : *Brahman* n'est susceptible d'aucun attribut, d'aucune altération ou mouvement, d'aucune division ou distinction, d'aucun conditionnement. Il est *absolu* en ce sens qu'il *n'est relatif à rien*, puisque rien n'existe hormis lui. Il est seul et sans second, selon la formule célèbre empruntée à une des plus anciennes *Upanishad*, formule qui sera sans cesse reprise. *Brahman* ne connaît aucune dualité, ni à l'intérieur de lui-même, ni par rapport à autre chose. Il est

<sup>5</sup> Cité par O. Lacombe, *L'Absolu...*, p. 372, note 1.

*Cela*, par opposition à *ceci* qui désignerait une réalité déterminée, conditionnée, distincte d'autres *ceci*.

*On raconte volontiers l'histoire de deux frères qui avaient fait un long séjour auprès d'un sage. Quand ils revinrent chez eux, le père leur demanda ce qu'est le Brahman \*. L'un d'eux répondit éloquemment, citant avec à-propos quantité de textes classiques. Mais l'autre garda le silence. Et le père lui dit : « Mon fils, tu as bien compris l'enseignement reçu, car de Brahman on ne peut rien dire. »<sup>6</sup>*

Voici donc ce texte vénérable. Un père donne à son fils, Cvetaketu, l'enseignement fondamental :

*De toutes choses au commencement, mon ami, il n'y avait, seul et sans second, que l'être. Quelques-uns disent, il est vrai : de toutes choses, au commencement il n'y avait, seul et sans second, que le néant. De ce néant, naquit l'être.*

*Mais comment, continua-t-il, en serait-il ainsi, mon ami ? Comment l'être naîtrait-il du néant ? En vérité, c'est l'être qu'il y avait au commencement, l'être seul et sans second.*

*Il pensa : Puissé-je me multiplier ! Puissé-je enfanter ! (... Ici vient l'émanation de toutes choses : le feu, les eaux, la nourriture, etc.) ... Les rivières, mon ami, coulent, celles de l'orient vers l'est, celles de l'ouest vers le couchant. Sorties de l'océan, elles y retournent. Cela ne fait qu'un océan unique. Elles ne se souviennent pas d'être telle ou telle rivière.*

*De même, en vérité, mon ami, toutes les créatures, quoique sorties de l'être, ne savent pas qu'elles sortent de l'être. Toutes, tigre ou lion, loup ou sanglier, ver ou papillon, mouche ou moustique, quoi qu'elles soient, gardent leur individualité.*

*Quant à l'essence subtile, c'est par elle que tout est animé ; c'est l'unique réalité, c'est l'âtman \* ; et toi-même, Cvetaketu, tu es cela.<sup>7</sup>*

Retenons de ce texte pour l'instant cette thèse essentielle : « Au commencement, il n'y avait que l'Être (*sat* \*), seul et sans second. »

La conséquence s'ensuit : « Tout ce qui est, est *Brahman* \*. » Les créatures émanent de lui et retournent à lui. Seul un regard superficiel les perçoit comme distinctes de lui. Ainsi les vagues de l'océan ne se distinguent-elles de l'océan que pour celui qui s'attache à la diversité des

<sup>6</sup> J. Herbert, *Spiritualité...*, p. 74.

<sup>7</sup> *Chândogya-Upanishad* VI, 2, 10.

formes et des mouvements, mais non pour celui qui, au-delà des formes, saisit la réalité profonde.

D'où l'affirmation du maître au disciple, affirmation qui est la clé de toute la quête spirituelle de l'hindou selon le système de Shankara : « Tu es Cela ». Le rêve du disciple : pouvoir dire un jour : « Je suis *Brahman* ! »

## 2. *Maya*, l'illusion cosmique

Si tout ce qui est, est *Brahman*, qu'en est-il de l'univers ? Il faut bien lui accorder une certaine réalité, sans quoi comment pourrait-on parler de transmigration ? Et si la grande affaire, pour l'âme, c'est de réaliser l'Absolu, quelle consistance donner à cette condition mortelle dont elle est prisonnière ? Qu'est-ce donc que cette multiplicité dans laquelle nous avons conscience de vivre, si l'Un seul existe ? A ces questions, l'Inde répond par la notion de *mâyâ* \*. Dans les textes hindous, ce terme prend des sens divers. C'est Shankara qui en a donné l'interprétation la plus rigoureuse. Bien qu'elle nous fasse entrer dans une forme de pensée qui nous est particulièrement étrangère, essayons d'en saisir le sens.

Il y a donc l'Etre pur, infini, inconditionné. En face de lui, si l'on peut parler ainsi, le non-être, le néant, qui n'a aucun caractère positif. Mais l'Etre est plénitude, plénitude généreuse, encore que tout intérieure. La présence de l'Etre fait que, à l'autre pôle, le non-être ne reste pas purement négatif. Il devient aspiration à l'être. Appel qui est pour l'Etre comme une invitation à se communiquer, à se répandre. Mais le non-être n'a rien qui lui permettrait de recevoir et de garder l'être. Ainsi de la tension entre ces deux infinis, l'un par excès, l'autre par défaut, naît ce quelque chose d'indéfinissable, *mâyâ* \*. Ni être ni non-être. (Voir annexe VII.)

La réalité du monde, pour autant qu'il en a, « c'est donc la présence infiniment proche et fulgurante de l'être, mais incommunicée et sans épanchement réel, devinée seulement par transparence derrière le voile de *Mâyâ* »<sup>8</sup>. Vraie, mais comme sont vrais un rêve, un reflet. Manifestation

<sup>8</sup> O. Lacombe, *L'Absolu...*, p. 68.

de *Brahman* \* et qui tient de lui tout ce qui, en elle, est positif. Mais qui tient du non-être son incapacité à être purement et simplement. *Brahman* est le magicien qui produit l'illusion universelle, l'infinie diversité des êtres conditionnés, individualisés.

*Comme un magicien n'est à aucun moment affecté par la magie qu'il produit de lui-même, parce qu'elle n'est pas réelle, ainsi le Suprême Soi n'est pas non plus affecté par la magie de la transmigration. Dans l'univers empirique aussi, on peut constater que les dieux et les magiciens produisent des créations variées... sans que leur forme propre en soit altérée. Ainsi pourra se produire une création multiforme en la substance du Brahman sans qu'il perde son unité et sans que sa forme propre soit altérée.*<sup>9</sup>

Au sommet, premier reflet de l'Être, de l'Absolu non-personnel, *Ishvara* \*, le Seigneur personnalisés. Il n'est pas sujet à la transmigration, ni par conséquent à la douleur. C'est qu'il n'est pas victime de l'illusion.

L'essence infinie de *Brahman* se réfracte ensuite dans les « âmes », les *âtman* \* qui, en réalité, ne sont pas différents de *Brahman*, mais se trouvent engagés dans le cycle sans commencement des transmigrations. *Mâyâ* \* continue de disperser l'esprit dans la matière jusqu'aux confins du non-être, depuis le moi, projection de l'*âtman* sur le miroir-illusion, jusqu'aux dernières fibres de l'univers en passant par le corps subtil, le corps grossier et la chatoyante nature.

### **Quelques conséquences de cette doctrine**

1. En décrivant ainsi la *mâyâ* \*, *Shankara* évite les contradictions du panthéisme : si le monde, qui est une réalité changeante et composite, était vraiment réel, et si en même temps on affirmait son identité avec Dieu, on absolutiserait ce qui est relatif (le monde), on relativiserait ce qui est absolu (Dieu). *Shankara* est trop rigoureux dans sa pensée pour permettre que le non-être, à travers le relatif et le changeant, morde sur la pureté immuable de l'être.

<sup>9</sup> *Shankara*, cité par O. Lacombe, *L'Absolu...*, pp. 240-241.

2. On comprend mieux pourquoi le système de Shankara s'appelle un *non-dualisme* (*advaita* \*, de *a* privatif et *dvaita*, dualité) plutôt que *monisme* qui semblerait mettre *mâyâ* dans l'Être. Puisque *Brahman* \* est « seul et sans second », accorder une consistance ontologique, une authentique réalité à la créature, serait introduire une dualité.

3. Le moi, le sujet personnel qui existe et agit comme un sujet distinct de tous les autres moi, relève, lui aussi, de la *mâyâ* \*. Le fond du moi est le Soi, identique à *Brahman*, dont le moi n'est qu'un revêtement illusoire. C'est le drame de l'*âtman* \* d'être ainsi prisonnier de l'erreur, de l'ignorance — le mot sanskrit *avidyâ* signifie inscience —, mais ce drame affecte, non l'*âtman* en lui-même, le je individuel, victime de son ignorance.

### 3. L'*âtman* est identique à *Brahman*

Pour le non-dualisme, le Soi, noyau spirituel caché sous le revêtement illusoire et égoïste du moi, est identique au Soi de tous les moi, au Soi universel. La grande leçon des *Upanishad* \* est de nous révéler que celui-ci est identique au *Brahman*.

Voici un des textes majeurs sur ce point :

*Tout ce qui est est brahman. Il faut, en y reconnaissant le commencement, la fin et le présent de tout, être dans la paix... Esprit pur, n'ayant pour corps que vie, pour forme que lumière, pour concept que vérité, pour essence qu'espace, source de toute activité, de tout désir, de toute perception d'odeur ou de goût, embrassant tout ce qui est, muette, indifférente. Cette âme (âtman), qui est au-dedans de mon cœur, est plus petite qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de moutarde, qu'un grain de mil, que le noyau d'un grain de mil ; cette même âme qui est au-dedans de mon cœur est plus grande que la terre, plus grande que le ciel, plus grande que tous les mondes.*

*Source de toute activité, de tout désir, de toute perception d'odeur ou de goût, embrassant tout ce qui est, muette, indifférente, est cette âme qui est au-dedans de mon cœur. C'est brahman même. Celui qui se dit : « En sortant de ce monde, Je le joindrai », en vérité, il n'y a (pour lui) aucun doute (qu'il viendra s'unir à ce brahman).<sup>10</sup>*

Ainsi donc l'*Atman* \* universel est *Brahman* \*. Il en exprime la profondeur tout intériorisée de l'Esprit (*cit* \*). Cette dimension s'oppose au

<sup>10</sup> *Chandogya-Upanishad* III, 14, 1-4.

non-moi, à l'être impersonnel parce que matériel. Elle évoque la richesse de ce que nous mettons sous le nom de « personne », mais en laissant de côté tout ce qui est saisi comme limitation. Or, pour Shankara comme pour beaucoup de mouvements spirituels orientaux, le moi « personnalisé », distingué des autres moi, est interprété, non comme une perfection — ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, dit saint Thomas d'Aquin —, mais comme une imperfection à surmonter.

*Représentons-nous l'être humain, non d'une façon abstraite, mais de la manière la plus concrète possible, et la plus personnelle. Pensons à ce vieil homme que nous avons connu depuis des années, à la campagne, — ce vieux paysan avec son visage ridé, ses yeux clairs qui ont contemplé tant de moissons et tant d'horizons, sa longue habitude de la patience et de la souffrance, de la pauvreté, du dur travail. Ou pensons à ce garçon ou à cette fille qui sont de nos parents ou de nos amis, dont nous connaissons bien la vie de chaque jour, et dont le cher regard, la voix douce ou rauque est assez pour réjouir notre cœur. Rappelons-nous — rappelons-nous dans notre cœur — un seul geste de la main, ou le sourire des yeux de l'être que nous aimons. Quels trésors sur la terre, quels chefs-d'œuvre de la science ou de l'art, pourraient payer les trésors de vie, de liberté et de mémoire, dont ce geste ou ce sourire est la fugitive expression ? Alors nous percevons intuitivement, dans un éclair intellectuel plus impérieux que le raisonnement, que rien au monde n'est plus précieux qu'un seul être humain. Je sais combien de difficiles questions surgissent aussitôt pour l'esprit, et je reviendrai plus loin sur ces difficultés, mais pour le moment je veux seulement retenir cette intuition simple et décisive, grâce à laquelle la valeur incomparable de la personne humaine se révèle à nous. Au surplus, saint Thomas d'Aquin nous avertit que la personne est ce qu'il y a de plus noble et de plus parfait dans toute la nature.*<sup>11</sup>

#### 4. L'ignorance, cause de la servitude

C'est en vertu de l'ignorance (*avidya*) de sa condition véritable, de son essence éternelle, que l'homme est prisonnier du *samsâra* \*, de la roue des renaissances. Sous un certain aspect, il est Pierre ou Paul, il souffre ou se réjouit, il travaille et peine pour des buts qu'il poursuit et qui lui sont propres. Mais l'erreur dramatique est le fait qu'il voit en ces déterminations, ces particularités, son être réel. Il ignore qu'il est *Brahman* \*. Il prend comme la « vraie » réalité ce qui lui arrive dans

<sup>11</sup> J. Maritain, *L'immortalité du Soi*, pp. 123-124.

ce monde de misère, et plus encore son moi comme distinct des autres moi ou du Moi divin. Car il prête au *Brahman* un Moi auquel il s'adresse dans le dialogue de la prière.

Or, tous les actes accomplis dans l'ignorance ont comme fruit, selon la loi du *karma* \*, de lier l'homme à la chaîne des renaissances. Pour les *Upanishad* \*, le vrai malheur n'est pas d'être malade, misérable ou trahi par ses amis, c'est d'être dans la vie terrestre, douloureuse et illusoire. Il ne pourra s'en évader que guéri de son aveuglement.

La *Katha Upanishad* se présente comme un enseignement donné par *Yama* \*, le roi des morts qui symbolise la Mort, à une jeune brahmane :

*Ce sont les choses contraires, qui vont loin l'une de l'autre, l'ignorance et ce qu'on connaît sous le nom de savoir...*

*Ceux qui, circulant au milieu de l'ignorance, se croyant des savants, sages par eux-mêmes, tournent en rond, courant de part en part, — ce sont des fous semblables à des aveugles conduits par un aveugle.*

*Du départ pour l'au-delà, le sot n'a pas conscience, l'insouciant qu'affole le vertige de l'argent, se disant : il y a ce monde-ci, il n'y en a pas d'autre, toujours et toujours il tombe sous ma domination.*

*C'est par la pensée seule qu'on peut saisir ceci : il n'y a ici-bas aucune diversité, il va de mort en mort celui qui croit voir ici-bas de la diversité.*<sup>12</sup>

## 5. La connaissance délivre

Il ne s'agit évidemment pas d'une connaissance discursive, d'un enseignement reçu d'un Maître ou lu dans les Ecritures. Certes, l'aspirant à la sagesse totale doit-il savoir que *Brahman* est seul et sans second et que lui, le disciple, est *Brahman*. Mais cela ne saurait suffire. Tant qu'on reste dans les concepts, dans les discours, on n'est pas engagé sur le chemin de la délivrance.

La connaissance libératrice est une expérience spirituelle. Elle peut être subite comme un coup de foudre. Le témoignage de Râmana Maharshi, qui ouvre ce dossier, en est un parfait exemple. Le plus souvent, c'est à travers une longue ascèse et sous la conduite d'un *guru* \* expérimenté auquel le disciple voue une obéissance absolue, qu'on s'achemine vers le but cherché : l'expérience de l'Absolu.

<sup>12</sup> II, 4-6; IV, 11.

Quelles que soient les méthodes employées — et elles sont nombreuses —, elles visent toujours à arracher l'esprit à la dispersion et à la multiplicité.

Qu'il prenne comme point d'appui un objet extérieur, un point de son propre corps, une image mentale, ou même *Ishvara* \*, le Seigneur, le disciple s'efforce toujours de percevoir le Brahman \* caché derrière la voile de *mâyâ* \*. Méditant, concentrant son esprit, il répudie, par une négation de plus en plus rigoureuse des formes et des déterminations, toute diversité, toute altérité, jusqu'au jour où il réalise *Brahman* \*, fait l'expérience de son identité avec lui. Quête spirituelle qui dure des années et qui peut requérir de nombreuses existences.

*Comme la foi (dans l'enseignement des Veda \*) est la lumière subjective qui éclaire tous les autres moyens prochains de la délivrance, le désir d'être délivré est leur moteur. Ce désir s'accroît par les vertus mêmes qu'il suscite, s'enracine de plus en plus profondément dans l'âme qu'il envahit peu à peu tout entière, ne laissant plus aucune place pour une autre aspiration, et le cœur ne connaît plus de repos qu'il ne soit répondu à son appel ardent, véhément, pathétique. La paix a été imposée aux énergies troubles d'en bas, le vide s'est fait qu'il faut combler, et que la Révélation « à distance » du Veda ne saurait remplir, qu'elle contribue au contraire à creuser, mais dont elle nous fait la solennelle promesse qu'il sera bientôt transfiguré en plénitude infinie, qu'il l'est déjà virtuellement, et que nous serons libres demain.*

*C'est alors que le maître spirituel voyant la sincérité et la profondeur des bonnes dispositions de son disciple, ému de compassion par ses souffrances et sa conscience d'être asservi, entreprend d'intensifier la lumière de sa foi et de lui expliquer la Révélation védantique. Prévenant et sage, il procède par degrés, proportionnant son enseignement aux capacités de celui qui l'écoute, le conduisant comme par la main de symbole en symbole plus transparent et plus pur jusqu'à ce qu'enfin la Réalité seule demeure en sa rayonnante vérité.<sup>13</sup>*

Le disciple parvenu à l'expérience suprême est délivré de la servitude des renaissances. Il continuera à vivre dans la condition humaine un certain nombre de mois ou d'années, soit pour épuiser le *karma* \* des actes accomplis en état d'ignorance au cours de son existence, soit

<sup>13</sup> O. Lacombe, *L'Absolu...*, p. 349.

pour aider ses disciples dans leur cheminement vers l'Absolu. Il est un « délivré-vivant » (*jīvan-mukta* \*).

La tradition veut que, même s'ils ne sont pas nombreux, il y en ait toujours quelques-uns en Inde. Ceux qui ont pu les rencontrer ont été frappés de leur rayonnement. Leur visage est souvent comme illuminé de l'intérieur et leur regard peut mettre à nu le visiteur, lui révélant d'un coup, même sans paroles, des nœuds intérieurs ignorés ou refoulés. Une sérénité sans limites émane de tout leur être et gagne ceux qui les approchent.

Certains semblent être dissociés de leur propre corps. L'un ne peut plus dire je, mais parle de lui-même à la troisième personne. Un autre ne peut porter la nourriture à sa propre bouche. Si on demande à un délivré-vivant à quel âge ou dans quelle circonstance il a fait l'expérience du Soi, il est fort possible qu'il ne puisse répondre que : « J'y ai toujours été. »

*L'inspiré ne naît ni ne meurt. Il ne vient de nulle part et ne devient personne. Non né, permanent, constant, primordial, il n'est pas détruit quand le corps est détruit.* 14

J. Herbert commente cette réponse : « J'y ai toujours été » :

*Une comparaison nous permettra de nous expliquer cette attitude. Si je rêve que je suis un renard, et qu'après mon réveil quelqu'un me demande : « A quelle heure ce matin avez-vous commencé d'être un homme ? », je ne pourrais que répondre : « Aujourd'hui je n'ai jamais commencé d'être un homme parce que je n'avais jamais cessé d'être un homme. » Dans mon rêve, j'avais bien la certitude absolue — partagée par les autres personnages de mon rêve — que j'étais un renard, mais c'était une erreur, une illusion, ou, pour parler plus exactement, une réalité d'un degré moins élevé que celle dans laquelle je me trouve maintenant, et d'où je vois clairement que, même aux heures où je rêvais, où j'oubliais mon état d'homme, je n'en conservais pas moins mon état. Il en est de même pour celui qui est parvenu à la libération. Arrivé à un état de conscience plus élevé que le nôtre, il sait que dans sa vérité il a toujours été dans cet état, même s'il l'a parfois oublié dans le rêve d'ici-bas.*<sup>15</sup>

P. Jean de la Croix Kaelin, o. p.

<sup>14</sup> *Kata-Upanishad* II, 18.

<sup>15</sup> *Spiritualité...*, p. 136.

(A suivre)

## Qu'entend-on par « mystique » ?

Dans la Grèce ancienne, le mot *mystique* signifiait : ce qui a trait aux « mystères ». Il s'agissait de cultes et de célébrations auxquels ne pouvaient participer que des « initiés », tenus au secret. Le mot s'appliquait soit aux rites réservés soit aux initiés eux-mêmes (les mystes). Les plus célèbres étaient ceux qui se déroulaient non loin d'Athènes, à Eleusis.

C'est avec le Pseudo-Denys (auteur inconnu du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) que le mot en viendra à désigner une connaissance de Dieu par un contact direct de l'esprit humain avec la Réalité divine, au-delà des sens, des images, des pensées. Longtemps, le mot a donc été réservé à l'expérience chrétienne de Dieu rendue possible par l'action de l'Esprit-Saint.

Une analyse plus fine de certaines expériences religieuses en dehors du christianisme a conduit les spécialistes à élargir l'emploi du mot pour l'appliquer à *toute expérience d'une réalité ultime saisie comme un absolu*. Ceci s'éclairera à la lecture de ce dossier.

## Annexe II

### Une autre conversion

En contraste avec cette expérience de Râmana Maharshi qui eut lieu vers 1896, voici, à dix ans de distance, une autre expérience, celle de Paul Claudel. Après avoir décrit son incroyance, qui était celle du XIX<sup>e</sup> siècle, puis le choc provoqué par la lecture de Rimbaud, il poursuit :

*Mais mon état habituel d'asphyxie et de désespoir restait le même. Tel était le malheureux enfant qui, le 25 décembre 1886 (il avait dix-huit ans !), se rendit à Notre-Dame de Paris pour y suivre les offices de Noël. Je commençais à écrire et il me semblait que dans les cérémonies catholiques, considérées avec un dilettantisme supérieur, je trouvais un excitant*

approprié et la matière de quelques exercices décadents. C'est dans ces dispositions que, coudoyé et bousculé par la foule, j'assistai avec un plaisir médiocre, à la grand-messe. Puis, n'ayant rien de mieux à faire, Je revins aux Vêpres. Les enfants de la maîtrise en robe blanche et les élèves du petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet qui les assistaient, étaient en train de chanter ce que je sus plus tard être le « Magnificat ». J'étais moi-même debout dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et « je crus ». Je crus d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute, que depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments qui cependant ne formaient qu'un seul éclair, qu'une seule arme, dont la Providence divine se servait pour atteindre et ouvrir enfin le cœur d'un pauvre désespéré : « Que les gens qui croient sont heureux ! Si c'était vrai pourtant ? C'est vrai. » Dieu existe, il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, il m'appelle. Les larmes et les sanglots étaient venus et le chant si tendre de l'« Adeste » ajoutait encore à mon émotion. (...) Un être nouveau et formidable avec de terribles exigences pour le jeune homme et l'artiste que j'étais s'était révélé que je ne savais concilier avec rien de ce qui m'entourait. L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau pour le planter dans un corps étranger au milieu d'un monde inconnu est la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet. Ce qui était le plus répugnant à mes opinions, à mes goûts : c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait bon gré, mal gré, que je m'accommodasse.<sup>16</sup>

### Annexe III

#### La notion de révélation

La plupart des religions rattachent leurs croyances à une Révélation qui n'est pas d'origine humaine. Il en est ainsi de l'hindouisme.

Cependant, les hindous conçoivent cette Révélation d'une façon très différente de la nôtre. Pour nous, la Révélation n'existe pas en dehors

<sup>16</sup> Paul Claudel, *Contacts et circonstances*, cité dans *Credo*, pages choisies par J.-P. Maxence, Genève, 1950, pp. 17-19.

de l'histoire. Dieu se révèle aux hommes progressivement à travers les événements qui tissent l'histoire d'un peuple et dont la parole prophétique dévoile le sens.

- Pour les hindous, la révélation est un phénomène continu, bien que d'intensité variable. Elle existe depuis qu'il y a des hommes et elle continuera tant qu'il y en aura.

Dans un sens, on peut même dire que pour les hindous leurs Ecritures sacrées sont plus encore qu'une révélation divine. Elles sont la Vérité absolue, qui n'est pas d'origine humaine, mais qui a été engendrée par le Brahman \* absolu, perçue et rapportée par des hommes parvenus à l'aboutissement final dans leur développement spirituel. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que disent souvent les hindous lorsqu'on leur demande leur avis sur l'antiquité des Védas : « Ils existaient avant toute chose, avant l'homme et avant la terre. » Ce que nous pourrions dire aussi de la loi de la pesanteur ou du carré de l'hypoténuse, quelque récents qu'en soient la découverte et l'énoncé dans un langage humain. Les Védas ne sont même pas d'origine divine. « Dieu omniscient ne fait que les prononcer au début de chaque cycle. Il les répète exactement sous la forme sous laquelle ils ont existé dans le cycle précédent. Ainsi il n'est pas leur auteur, il n'est que leur « récitant ». <sup>17</sup>

(...) Cependant — et c'est là une des contradictions qui nous déroutent quelque peu —, ces Ecritures elles-mêmes proclament qu'elles sont sans valeur devant l'expérience personnelle et que dans l'ascension spirituelle il vient un moment où l'on doit les rejeter purement et simplement. (...) Le texte des Ecritures, en effet, n'est que le compte rendu de la vision de la Vérité par quelqu'un d'autre que celui qui les étudie. <sup>18</sup>

- Le bouddhisme original refuse l'idée même de révélation...

<sup>17</sup> S. S. le Jagad-guru Shri Anantacharya de Conjeeveeram, dans *Kalyana Kalpataru*, janvier 1934, p. 26.

<sup>18</sup> Jean Herbert, *Spiritualités...*, pp. 348, 349, 350.

### Trinité hindoue et Trinité chrétienne

Certains sont tentés de voir dans la trinité hindoue une équivalence de la Trinité chrétienne. L'iconographie hindoue ne nous montre-t-elle pas les trois têtes de *Brahmâ* \*, *Shiva* \* et *Vishnu* \* sur un même corps ?

En fait, il n'en est rien. Originellement, ils sont des dieux tout à fait distincts. Dans le *Rig-Veda*, par exemple, *Vishnu* est célébré dans certains hymnes en compagnie d'autres dieux. On est là en plein polythéisme.

Lorsque, plus tard, on le trouvera en compagnie de *Shiva* et de *Brahmâ*, les textes offrent la possibilité de deux interprétations : soit on reste dans le polythéisme, soit on présente les trois dieux comme des aspects ou des modes du Dieu Suprême. Dans les deux cas, on est loin du mystère chrétien qui écarte avec une force égale la conception selon laquelle le Fils et l'Esprit ne seraient pas des Personnes distinctes, des « Je » distincts mais des modes ou des aspects de Dieu, et celle qui verrait en eux trois dieux distincts. Car c'est au sein de l'affirmation du Dieu unique et sans que cette affirmation soit d'aucune façon menacée que le Nouveau Testament nous a conduits à reconnaître en Jésus le Verbe éternel, Dieu lui-même — « et le Verbe était Dieu » (Jn 1, 1) — et en l'Esprit une Personne distincte du Père et du Fils.

### L'âtman \*

Ce mot sanskrit est utilisé dans la langue classique comme un pronom réfléchi, ce qui explique la traduction usuelle de Soi, celle adoptée le plus souvent dans ce dossier. Mais nous ne devons pas oublier que, pour les auteurs indiens, *âtman* est d'abord un substantif masculin (alors que *Brahman* \* est neutre). Son étymologie la plus probable donne

comme sens premier « souffle vital ». C'est pourquoi il ne faut pas hésiter à traduire par *âme*, même si ce mot est difficile à préciser dans son emploi. Pour Platon (429-347 avant Jésus-Christ) et pour Aristote (384-322) le mot n'a pas exactement le même sens. En christianisme il prendra encore d'autres nuances.

## *Annexe VI*

### **L'Occident et l'Orient face à la transmigration**

Bizarrement, toujours plus nombreux sont les Occidentaux qui se laissent séduire par l'idée de la réincarnation. Pour justifier leur « espérance », ils en appellent à la sagesse millénaire de l'Asie. Ils commettent ce faisant une grave erreur. Ils oublient que, pour la sagesse orientale, la condition incarnée de l'esprit est une catastrophe. Le Sage est celui qui s'engage avec une rigueur inexorable sur le chemin de la délivrance.

Ce contre-sens paradoxal s'éclaire cependant si l'on réfléchit aux motivations de l'Occidental en mal de réincarnation. Inconsciemment peut-être, celle-ci est pour lui le seul moyen d'éviter le néant. Ayant perdu non seulement la foi chrétienne en la résurrection, mais aussi le sens de ce qu'est l'esprit dans sa consistance propre, dans sa transcendance par rapport à l'univers matériel, n'en ayant gardé que l'obscur requête de ne pas disparaître tout à fait — requête qui vient précisément de ce fait que l'esprit ne peut mourir —, l'Occidental déchristianisé trouve dans l'idée de la réincarnation une façon de survivre. C'est en vertu des mêmes peurs et des mêmes besoins que certains richissimes américains se font mettre en état d'hibernation, dit-on, avec l'espoir d'être rappelés à la vie le jour où la médecine aura trouvé les moyens de répondre aux défis réitérés de la mort.

L'Asie a au contraire une conscience aiguë de la vie de l'esprit, de ce qui, en lui, échappe à la temporalité. Elle perçoit qu'il n'est pas possible que l'esprit puisse être limité par une infime durée ; qu'il n'est pas possible qu'il soit immergé dans le corps au point de disparaître avec lui. Intuition profondément juste, mais mal élaborée métaphysiquement, puisqu'elle conduit la pensée orientale à professer un dualisme

quasi absolu, une opposition radicale entre l'âme et le corps. Cette pensée rejoint par là d'autres grands courants philosophiques dont le plus célèbre est celui du philosophe grec Platon (429-347 avant Jésus-Christ).

## *Annexe VII*

### **Création biblique et émanation hindoue**

Un philosophe chrétien compare la notion biblique de création avec la notion hindoue : Dans la perspective biblique l'acte créateur triomphe beaucoup plus profondément de l'inertie et de l'instinct de fuite du néant. Il crée de l'être, de l'être participé mais réel, il donne au néant de pouvoir recevoir vraiment, il éveille les choses à elles-mêmes par le dedans, les fait être en elles-mêmes et pour elles-mêmes et leur donne Dieu de telle sorte que plus elles seront pour Lui, plus elles seront elles-mêmes et pour elles-mêmes. Mais le don de Dieu reste libre, car le néant n'a à l'égard de l'Etre aucune exigence positive.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Olivier Lacombe, *L'Absolu...*, p. 68.

# Lexique

*Advaita* : sans dualité, non dualisme.

*ânanda* : béatitude.

*Aranyaka* : dans le *Veda*, textes « forestiers ».

*Arjuna* : nom du prince auquel Krishna enseigne la voie de l'action désintéressée (cf. annexe XII).

*âsrhramas* : les 4 étapes de la vie.

*âtman* : l'âme, le Soi (annexe V).

*avatâra* : « descente », incarnation de Dieu (annexe IX).

*bhakti* : « partage », dévotion.

*Brahmâ* : un des dieux de la trinité hindoue, le Créateur.

*Brahman* : l'énergie cosmique ou sacrificielle ; l'Absolu.

*brâhmana* : textes sacrés du *Veda* (p. 85).

*brahmane* : membre de la caste sacerdotale.

*cit* : esprit, pensée, conscience.

*darshana* : « point de vue », système philosophique (il y en a six principaux).

*dharma* : la loi cosmique, morale, religieuse.

*guru* : maître spirituel.

*ishta* : le dieu choisi par le dévot.

*Ishvara* : nom donné au dieu suprême, personnalisé.

*jîvan-mukta* : délivré vivant.

*jnâna* : connaissance.

*Kâli* : la déesse noire, la Mère ; déesse de la fécondité, de la mort, de la destruction.

*karma* : acte, action.

*Krishna* : incarnation de Vishnu.

*mantra* : formule sacrée ; la plus célèbre : la syllabe Om (AUM), l'Absolu.

*mâyâ* : magie, illusion, irréalité.

*nirvana* : état de plénitude.

*prakriti* : nature.

*purusha* : homme ; autre nom de l'*âtman*.

*samâdhi* : concentration, étape suprême du *yoga*.

*sâmkhya* : un des grands systèmes.

*samsâra* : transmigration.

*sannyasa* : dernier état de la vie canonique des hindous, celui de l'ascète errant (*sannyâsin*).

*sat* : être, exister.

*satori* : dans le bouddhisme zen, l'expérience suprême.

*Shiva* : un des dieux de la trinité hindoue, il est le principe de la destruction dans le cycle : création, conservation, destruction, création, etc.

*shruti* : la note unique qui persiste pendant toute la durée d'un morceau de musique hindoue.

*swâmi* : maître.

*Upanishad* : les derniers livres sacrés du *Veda*.

*Veda* : les Ecritures sacrées (p. 85).

*Vedanta* : la fin du « *Veda* », l'un des grands mystères, centré sur l'investigation du *Brahman*.

*Vishnu* : un des dieux de la trinité hindoue, le Conservateur, doux et bienveillant. Il a eu dix avatâras, dont *Krishna*.

*Yama* : le roi des morts, souverain des enfers. Désigne aussi les vertus « passives » que doit pratiquer celui qui veut faire la méditation du *yoga*.

*Yoga* : l'un des six systèmes orthodoxes ; discipline ascéto-mystique (annexe VIII).

*Zen* : école de méditation bouddhiste.

### **Note pour la prononciation**

Les voyelles se prononcent comme en italien :

*Veda* = Vêda ; *Upanishad* = Oupanishad.

Les consonnes comme en français,

sauf : c = tch (cit = tchid)

g = g dur (yogin = yoguine)

j = dj (Râmânuja = Râmânoudja)

sh = ch (Shiva = Chiva)