

Anéantissement des âmes

À la mémoire de ma mère

A.A.

Un article paru dans le numéro 29 du *Miroir d'Isis*¹ s'ouvre sur l'interrogation suivante : « Les "méchants" souffriront-ils des supplices sans fin ou seront-ils complètement anéantis ? ». Tout en partageant naturellement la prudence de l'auteur sur un sujet qui en effet « ne peut être abordé qu'avec crainte et circonspection », nous souhaiterions faire part à nos lecteurs de quelques réflexions qui nous ont été suggérées par cette question et qui contribueront peut-être à l'éclairer sous un jour un peu différent. S'agissant de matières aussi délicates, nous tenons toutefois à souligner que nous n'avons pas la prétention d'enseigner quoi que ce soit, et que les lignes qui suivent n'ont d'autre statut que celles de simples « notes de lecture ».

S'agissant de la question citée, on pourrait dès l'abord faire remarquer qu'elle ne pose qu'une seule alternative, et n'envisage même pas la possibilité que les méchants puissent être, eux aussi, malgré tout, sauvés à la fin des fins, thèse qui a pourtant eu d'illustres défenseurs. Nous y reviendrons. Telle qu'elle est posée, en tout cas, cette question implique plusieurs autres interrogations qui devraient être distinguées les unes des autres : que signifie « sans fin » ? Quelle est la nature des supplices évoqués ? Et que peut bien signifier être « complètement anéanti » ? En outre, qui sont les « méchants », et donc, qu'est-ce que le mal ?

Sur la question du « sans fin », l'auteur a bien vu qu'il importait de s'interroger sur la nature du temps. En théorie, seul l'Infini pourrait à bon droit être dit « sans fin », c'est-à-dire sans aucune limitation d'aucune sorte, mais il est clair que dans le présent contexte il s'agit uniquement de l'indéfini du temps envisagé comme de la durée s'ajoutant à de la durée. Dans cette conception du temps, naturelle bien entendu pour les êtres humains qui sont soumis à cette condition d'existence, la succession des instants ne peut être tout au plus que celle de la longévité ou de la perpétuité, et non celle de l'éternité. La distinction entre temps et éternité est également celle qui marque la différence entre cosmologie et métaphysique. Du point de vue de l'éternité, le temps ne « passe » pas, seul existe l'éternel présent. « Le temps (*al-zamân*), écrit Ibn `Arabî, est une chose conceptuelle dépourvue d'existence vraie et de réalité essentielle »². En un certain sens, l'« éveil », pour l'être humain engagé dans la Quête, consiste à « réaliser » que le passé n'existe que dans la mémoire, le futur dans l'imagination et que seul est réel l'instant présent, qui est au temps ce que le point est à l'espace, c'est-à-dire le centre sans dimension à partir duquel surgit la manifestation. Cette conception traditionnelle du temps pourrait être abondamment illustrée par des citations empruntées à toutes les traditions, mais il nous suffira ici d'en rappeler le principe³. Notons toutefois qu'en alchimie, les bons auteurs laissent clairement entendre que la Pierre, qui est le « Don de

1 Didier Rabosée : « Peines éternelles ou disparition définitive », *Miroir d'Isis* n° 29, 2021, pp.53-66.

2 *Al-Futûhât al-Makkiyya*, ch.59 (t.I, p.291 de l'édition de Beyrouth). Ce chapitre introduit une section (ch. 59 à 65) qui traite précisément de l'eschatologie.

Dieu », consiste dans son sens le plus élevé à cet accès à l'éternel présent ; la langue française, par le double sens du mot « présent », se prête particulièrement bien à cette « indication subtile ». Ce qui est ainsi suggéré est donc que le but véritable de l'alchimie n'est pas (seulement) de nature cosmologique ; et que ce qui importe avant tout n'est pas la durée de notre existence terrestre, même prolongée par un « élixir de longue vie », mais l'accès à l'au-delà de nos conditions d'existence actuelles. Il n'en reste pas moins que l'alchimie a sa propre spécificité : l'accès à l' « éternel présent » peut se faire de bien des façons, de même que le sommet d'une montagne peut être atteint par bien des chemins différents. Depuis le sommet, tous les chemins peuvent être vus, mais seul celui qui a parcouru un chemin donné pourra en connaître tous les détails et guider ceux qui voudront l'emprunter. L'alchimie, au sens que ce mot a habituellement en Occident, est la voie de la spiritualisation des corps et de la corporification de l'esprit ; au terme de cette voie, les distinctions habituelles telles que celles entre « esprit » et « matière » perdent leur pertinence. Il importe toujours néanmoins de distinguer entre la « transmutation » qui « n'est proprement qu'un changement d'état, à l'intérieur du domaine formel »⁴, et à laquelle se rapportent des phénomènes tels ceux de longévité, et la « transformation » qui est elle un passage au-delà de la forme, et donc au niveau supra-individuel⁵.

Ces quelques remarques préliminaires sur la question du temps et de l'éternité ne devront jamais être perdues de vue dans la suite ; mais venons-en à la question de la « perpétuité » des peines. Au moment de la mort le composé esprit-âme-corps qui définit l'individu humain est dissous ; cela ne signifie pas pour autant que l'être qui quitte l'état humain à cet instant passe de facto au-delà de la forme. Bien que cela puisse exceptionnellement parfois se passer ainsi, le cas le plus fréquent est celui où l'être continue à exister dans un état formel où certes le temps au sens où nous l'entendons ne constitue plus une condition d'existence, mais où subsiste néanmoins une « durée », au sein de laquelle il est dit que « un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour »⁶. La notion de « succession » peut donc y avoir un sens, et l'on peut se demander quel va être le sort de l'être qui accède à cet état. La réponse à cette question prend des formes différentes selon la tradition considérée, mais nous nous limiterons ici à quelques aperçus relevant des traditions judéo-chrétienne et islamique⁷. Cette dernière ne connaît pas la notion de « purgatoire », d'ailleurs

3 On se reportera avec fruit à l'excellente étude de A.K. Coomaraswamy : *Le temps et l'éternité*, Dervy, 1976.

4 René Guénon : *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLII.

5 « Pour ce qui est du corps lui-même, sa « transformation » ne peut être autre chose que sa transposition en mode principiel ; en d'autres termes, ce qu'on peut appeler le corps « transformé », c'est proprement la possibilité corporelle affranchie des conditions limitatives auxquelles elle est soumise quant à son existence en mode individuel (et qui n'ont d'ailleurs, comme toute limitation, qu'un caractère purement négatif), et se retrouvant nécessairement, à son rang et au même titre que toutes les autres possibilités, dans la réalisation totale de l'être. » René Guénon, *loc. cit.*

6 Psaume 90,4 ; 2 Pierre 3,8. - On rencontre parfois dans la tradition occidentale le terme « æviternité » pour désigner une condition qui n'est plus la condition temporelle habituelle sans être l'éternité proprement dite. Cette « perpétuité » relève du point de vue théologique, qui est en quelque sorte intermédiaire entre celui de la cosmologie et celui de la métaphysique pure.

7 En ce qui concerne l'hindouisme, on se référera naturellement à *L'Homme et son devenir selon le Vedânta* de René Guénon.

inconnue également aux premiers temps du christianisme. Selon la sourate *L'événement*, il y a trois catégories d'êtres : les « rapprochés », les « gens de la droite », et les « gens de la gauche »⁸. C'est plus particulièrement de ceux-ci qu'il s'agit dans la question que nous examinons, mais il en est une autre qui précède logiquement celle des récompenses ou des peines : appartient-on à l'une ou l'autre de ces catégories par décret divin, autrement dit par prédétermination, ou bien par l'effet de nos actions et de nos « œuvres » ? Cette question, qui n'est autre que celle de la prédestination, a fait couler énormément d'encre (voire de sang), et de nombreux auteurs tant chrétiens que musulmans ont essayé d'y répondre. Il n'entre pas dans notre propos de faire l'historique de ces débats, mais il devrait être clair que là aussi la conception que l'on se fait du temps va être déterminante dans le type de réponse que l'on va donner. À un certain point de vue, celui de l'être humain plongé dans le temps, la vie est faite de choix, et chacun semble libre, en particulier, de se conformer ou non aux prescriptions de la tradition à laquelle il appartient. Chacun de ces choix a des répercussions sur soi-même et sur les autres, mais indépendamment des conséquences extérieures des actes, l'effet intérieur le plus important est de rapprocher ou d'éloigner de Dieu. À un autre point de vue cependant, c'est Dieu et Dieu seul qui est le véritable auteur des actes : c'est le verset coranique bien connu : « Ce n'est pas toi qui lançais quand tu lanças, c'est Allâh qui lançait »⁹.

La question est discutée en détail par Qâshânî, éminent représentant de l'école akbarienne, dans sa *Risala fi al-qadâ' wa al-qadar*, traduite en français sous le titre *Traité sur la prédestination et le libre-arbitre*¹⁰. Ce n'est toutefois pas là une traduction littérale : *al-qadâ'* désigne le décret divin et *al-qadar* l'application de celui-ci dans le monde manifesté, c'est « l'arrêt », dans le sens judiciaire du terme ; le premier est donc dans l'éternité (*fi al-azal*), et le second dans la perpétuité (*lâ yazal*). Le décret ne peut s'appréhender que par une approche métaphysique, et donc affranchie du temps. Il correspond aux possibilités comprises éternellement dans la Science divine ; il en découle que celui-ci est ce qu'il est et ne peut pas être modifié. Le décret correspond au monde de l'Esprit universel (*al-Rûh*) ou Intellect premier, ou encore Calame divin ; l'arrêt (*al-qadar*) correspond à l'Âme universelle (*al-nafs al-kulliyya*), qui est aussi la Table gardée (*al-lawh al-mahfûz*) sur laquelle, selon un hadith, le Calame écrit la science divine relative à la création jusqu'au jour de la Résurrection¹¹. Mais la science divine ne peut se comprendre que par celui qui a accès au monde correspondant ; pour celui qui est dans l'état humain ordinaire, le libre-arbitre existe, bien qu'en dernière analyse il ne s'agisse que de

8 Il nous semble digne de remarque que la distinction des « bons » et des « méchants » se fasse entre gauche et droite, c'est-à-dire sur un plan horizontal, et non vertical. Peut-être cela est-il à rapprocher du verset coranique où Iblîs dit à Dieu : « je les assaillirai (les hommes) par devant, par derrière, par leur droite et par leur gauche » (Coran ; 7, 17), reconnaissant implicitement par là qu'il ne peut agir selon l'axe vertical ; autrement dit, que le monde purement spirituel lui est fermé.

9 Coran ; 8, 17. Allusion à un épisode de la bataille de Badr.

10 Éditions orientales, 1978. Avec une introduction de Gérard Leconte, à laquelle nous renvoyons pour plus de développements.

11 Il ne faut pas confondre la « Table gardée » avec la « Table de l'Effacement et de l'Établissement » (en référence à Coran ; 13, 39), qui correspond au *`alam al-mithal*, qui est le monde subtil, ou monde imaginal, lieu de la projection des Idées divines ou Intelligibles (*`alam al-ma`ani*). - Si le décret divin ne peut être modifié, il est toutefois possible, et même recommandé, de demander la bienveillance divine (*al-lutf*) dans les modalités du déroulement de ce qui a été destiné (*fi mâ jarat bihi al-maqâdir*).

se conformer à la Loi ou non, alors que d'un point de vue métaphysique le véritable agent est Dieu, agissant à travers l'homme.

Au début du chapitre des *Fuṣuṣ al-hikam* consacré au prophète Hûd, Ibn `Arabî, commentant le verset coranique (11, 56) « Il n'est d'être en mouvement dont Il (Lui) ne tienne le toupet. En vérité, mon Seigneur est sur la Voie Droite », exprime la même idée :

Tout marcheur avance sur la Voie Droite du Seigneur ; à ce point de vue, il n'est ni de « ceux sur lesquels est la Colère », ni d'entre « les égarés »¹². L'égarement est accidentel, tout comme la Colère divine. L'aboutissement est la « miséricorde divine qui enveloppe toute chose » et qui (la) précède.¹³

La Miséricorde divine, en effet, ne « l'emporte » pas seulement sur la Colère ; s'il en est ainsi, c'est avant tout parce qu'elle la précède logiquement : la manifestation est le fait de l'Expir du Tout-Miséricordieux (*nafas al-Rahmân*), tandis que la colère n'a pas de sens en-dehors de la manifestation. Le mal est un « accident », au sens philosophique du terme ; il n'a pas d'être en propre, et donc selon le point de vue de la Réalité ultime, il s'efface devant « Celui qui est ».¹⁴

On doit donc distinguer le point de vue de l'éternité, pour lequel tout ce qui se déroule dans le temps est déjà donné *in principio*, du point de vue de l'existence psycho-physique qui se déploie dans la durée. Ces deux point de vue ont chacun leur légitimité à leur niveau ; lorsque l'on aborde la question de la « rétribution »¹⁵, il importe donc également de bien les distinguer. Toujours dans les *Fuṣuṣ* (chapitre sur Ya'qûb), Ibn `Arabî écrit ceci :

Le secret ésotérique... est que la rétribution est une théophanie (qui apparaît) dans le miroir de la Réalité actuelle de Dieu. Ce qui revient aux possibilités contingentes de la part de Dieu n'est autre que ce que leurs propres êtres confèrent dans les états passagers qu'elles revêtent... Ce qui exerce son effet (de rétribution) sur le serviteur est à la mesure de ce qu'il est ; personne d'autre que lui ne lui donne le bien ; personne d'autre que lui ne lui donne le contraire du bien ; c'est lui qui se confère à lui-même la grâce et le châtiment...Un secret plus élevé encore concerne une question semblable, à savoir que les possibilités contingentes demeurent dans leur état principal de non-manifestation. Il n'y a aucune réalité actuelle si ce n'est celle de Dieu : elle s'actualise au moyen des formes liées aux états passagers que ces formes revêtent suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes et dans leurs déterminations propres.¹⁶

12 Ces expressions coraniques font référence à la *Fâtiha* (Coran, ; 1, 5-7)

13 Ibn `Arabî : *Le Livre des chatons des sagesse*s, trad. Ch.-A. Gilis, Dar Al-Bouraq, 1997, t.I, p.265.

14 Cette idée est longuement développée dans le traité *Les Noms divins* du pseudo-Denys. Cf. *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, Aubier, 1943, p.111-127.

15 La « rétribution » (*al-dîn*, mot également traduit dans ce contexte par « Jugement ») est mentionnée dans la *Fâtiha* : « Roi au jour de la rétribution » (*mâlik yawm al-dîn*). Ce verset suit immédiatement celui qui qualifie Allâh par les noms : « le Tout-miséricordieux, le Très-miséricordieux (*al-Rahmân al-Rahîm*) ». Le premier de ces noms envisage la Miséricorde divine en ce qu'elle embrasse tous les êtres ; le second concerne plus particulièrement les élus.

16 *Le Livres des chatons des sagesse*s, *op.cit.*, p.228.

On peut difficilement être plus clair ; mais pour en revenir à la question initiale, l'être qui fait partie des « gens de la gauche », ou comme le dit aussi la tradition islamique, des « gens du feu », doit-il pour autant souffrir « à perpétuité » ? Ibn `Arabî n'a pas éludé la question et y donne une réponse qui est à notre avis la seule logiquement possible : celui qui est destiné à faire partie des « gens du feu » aura sa demeure dans le feu, car s'il appartient à cette catégorie c'est parce que cela est la manifestation de ce qu'il est (c'est l'aspect prédétermination) ; mais ses souffrances, certes légitimées au point de vue des actes « mauvais » qu'il a posés, en mode d'une certaine façon illusoire, sont aussi une illusion douloureuse qui finira par disparaître, et le « feu » étant pour cet être la seule manifestation possible de la miséricorde divine, il finira par en jouir, à son niveau, comme de l'effet de cette miséricorde. Ainsi s'explique le fait que « la miséricorde d'Allâh embrasse toute chose » (Coran ; 7, 156) ainsi que la parole divine (hadith *qudsi*) selon laquelle « Ma miséricorde précède Ma colère », tout en préservant l'enseignement exotérique au sujet du paradis et de l'enfer.

Dans le chapitre des *Fuṣṣuḥ* déjà cité, Ibn `Arabî ajoute ceci :

Même dans la vie de ce monde, les « Gens de la Providence » peuvent connaître la maladie et la souffrance bien que nous sachions qu'ils sont des bienheureux d'entre les « Gens de Dieu ». (De même,) certains serviteurs d'Allâh seront atteints par ces souffrances dans la vie future, dans la Demeure appelée « Géhenne ». Néanmoins, aucun des « Gens de la Science », de ceux qui connaissent la réalité (véritable) par intuition directe, n'affirme que ceux-ci ne connaîtront pas dans cette Demeure une félicité qui leur est propre, soit qu'il sera mis un terme aux souffrances qu'ils auront éprouvées et dont ils seront désormais délivrés, ce qui sera la cause de leur félicité ; soit qu'il s'agisse d'une félicité indépendante (de cette délivrance) et qui s'y ajoutera, comparable à celle que connaîtront dans les jardins paradisiaques ceux dont ils seront la demeure.¹⁷

Ibn `Arabî se livre même ailleurs sur cette question à un commentaire sur le cas d'Abû Lahab, qui fut pourtant un ennemi acharné de la mission prophétique, et dont le Coran énonce, dans la sourate *Al-masad*¹⁸ : « Que périclent les mains d'Abû Lahab et que lui-même périsse ! ». Dans une vision rapportée dans les *Futûḥât*, Ibn `Arabî voit Abû Lahab (nom qui signifie en arabe « père de la flamme ») dans la géhenne ; mais au milieu du feu « il aperçoit un "jardin verdoyant" et un homme qui sort du feu et se tient pendant une heure dans le "jardin" avant de retourner au brasier »¹⁹. L'homme est Abû Lahab ; la clé de ce passage est dans son nom : le mot *lahab* est formé de trois lettres : la lettre centrale est le *Hâ'* de l'Ipséité divine (*Huwa*, Lui), tandis que la première et la dernière lettre forment ensemble le mot *lubb*, la poitrine. Ce que nous enseigne ici le *shaykh al-akbar*, c'est donc de ne jamais oublier que le Soi demeure dans le cœur secret de chaque être humain, fût-il le pire des « méchants » ; et en outre que ce fait même implique que le châtiment ne peut jamais être absolu. Il faut également en retenir que la demeure qui correspond à chacun doit être distinguée de la souffrance qui y sera éprouvée ou non, ce qui laisse place à une doctrine de l'intercession, destinée à soulager les souffrances. Nous ne pouvons insister ici sur cet aspect des choses.

*

17 *Op. cit.*, p. 279-80.

18 Selon une autre indication d'Ibn `Arabî, cette sourate est en relation avec les sciences « réservées » et les dangers qui peuvent leur être associés.

19 Cf. Michel Chodkiewicz : *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Seuil, 1992.

Il est impossible de seulement résumer ici l'histoire de toutes les thèses, antithèses, controverses et condamnations autour des thèmes de la prédestination et de la rédemption universelle. Nous choisissons de nous arrêter un instant sur un très important auteur du haut moyen-âge (neuvième siècle), Jean Scot Érigène. Originaire d'Irlande, ce fils de l'Erin vient en France à la cour de Charles le Chauve, petit-fils de Charlemagne. Jean Scot reste en partie une énigme : il connaît le grec à une époque où très peu de gens le maîtrisent, et ses œuvres, sans doute encore trop peu connues, brillent d'un éclat tout platonicien alors que plusieurs siècles le séparent des derniers feux répertoriés du néoplatonisme. Certes, il traduit le pseudo-Denys à la demande du roi (ou plus exactement il le retraduit, une première tentative de traduction effectuée un peu plus tôt à partir d'un manuscrit reçu par Louis le Débonnaire de l'empereur byzantin Michel le Bègue s'étant avérée poser de nombreuses difficultés), et c'est la une source indubitable de son opus principal, le *Periphyseon*, édité sous le titre *De divisione naturae*.²⁰ Il faut certainement y ajouter les Pères grecs, saint Augustin, ainsi que Boèce et Martianus Capella. Cela suffit-il à expliquer Érigène ? La question se pose. Paul Vulliaud, dans un article des *Entretiens idéalistes*²¹, conjecture une influence de la Cabale juive ; en tout cas, la parenté est manifeste : « Le Dieu que le philosophe irlandais place au sommet de ce qu'il appelle la Nature, c'est-à-dire l'universalité des êtres, est le Dieu de saint Denys l'Aréopagite. Il est aussi celui de la Cabale... ce Dieu que la Cabale nomme l'Inconnu des Inconnus et qui, avant de prendre un nom ne possédait que celui de l'Interrogation (Mi = Qui?). ». Et encore : « Scot énonce quelquefois : *ut sapientes Hebræorum tradiderunt*. Le philosophe connaissait-il cette tradition par lui-même ? J'en douterai, car souvent lorsque Scot cite une étymologie tirée de l'hébreu, il le fait d'après saint Jérôme ou en copiant tout simplement l'Aréopagite son maître... Néanmoins, si nous ignorons d'où la Cabale lui était connue, c'est indéniable qu'il parle son langage et fréquemment on trouve dans le *de Divisione naturae* un symbolisme identique au symbolisme cabalistique. » Même le très sérieux *Dictionnaire de théologie catholique*, en mentionnant cette hypothèse, reconnaît qu'il y a là « un filon à exploiter, d'autant plus que l'ésotérisme de la cabale a été certainement propagé et plus ou moins connu des chrétiens du IX^e siècle »²².

Supposer par ailleurs une influence arabe directe à cette époque semble encore beaucoup plus hasardeux ; mais en revanche on trouve bien des similitudes dans le traitement de certaines questions chez Érigène et chez Ibn `Arabî, qui lui est postérieur de plus de plus de trois siècles²³. Tous deux développent des thèmes analogues (inconnaissabilité de l'Essence en soi, le monde comme théophanie, le monde des images comme lieu de la projection des Intelligibles, la créature et l'Écriture), et donnent à des problèmes qui touchent tant à la métaphysique qu'à l'eschatologie des réponses qui en tout cas sur le plan « philosophique » sont assez semblables. Nous mettons des

20 Bien qu'il soit évident pour nous que les textes du pseudo-Denys ne peuvent être plus anciens que le sixième siècle (on y trouve des fragments de Proclus, mort en 485), les auteurs du Moyen-Âge, et Érigène n'y fait pas exception, le croyaient de bonne foi disciple de saint Paul ; cela les confortait tout naturellement dans leur entreprise d'unifier philosophie et théologie.

21 Paul Vulliaud : « Érigène », *Les Entretiens idéalistes*, 1910, p.113 et suiv.

22 A. Vacant et E. Mangenot : *Dictionnaire de théologie catholique*, tome V, Letouzey et Ané, 1913, col.409.

23 Cela est tellement vrai que l'on a pu proposer une « lecture akbarienne » du *Periphyseon* : cf. Q. Shahad ; « Being, God and Creation in Eriugena and Ibn `Arabî : an akbarian reading of the *Periphyseon* », in : *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies*, Brepols, 2014, p. 369 et suiv.

guillemets à cause de l'acception moderne du terme ; mais pour Érigène, philosophie et religion sont une seule et même chose : « *Veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam* », écrit-il dès le premier chapitre de son *De Divina Praedestinatione*.

Le titre de ce traité, le premier rédigé par Érigène, en indique suffisamment l'objet. Il a été écrit à la demande d'Hincmar de Reims afin de réfuter la théorie de la « double prédestination » (celle qui s'applique à la fois aux « bons » et aux « méchants ») défendue par Godescalc d'Orbaix ; si la prédestination des élus ne posait pas de problème moral particulier, pour autant que le commun des mortels soit condamné ou sauvé en fonction de ses œuvres, celle des damnés choquait plus d'un esprit²⁴. Sans pouvoir entrer dans une analyse complète, relevons ceci à l'appui de ce que nous disions plus haut :

L'action divine n'est précédée d'aucune préparation ; elle est immédiate : « *omnia semel et simul fecit* ». Toutes choses sont toujours présentes dans le Verbe, « par qui toutes choses ont été faites et en qui toutes choses vivent immuablement, non seulement celles qui ont existé, mais aussi celles qui existeront. Du reste, en lui, elles n'ont pas existé ni n'existeront ; elles sont seulement ; et toutes sont un ».²⁵

A cette époque, Jean Scot n'a pas encore traduit les œuvres du pseudo-Denys ; ces dernières auront sur lui une influence profonde, et contribueront certainement à fixer sa doctrine telle qu'elle est exposée dans le *Periphyseon*²⁶. C'est donc à partir de cet ouvrage, et surtout du Livre V qui traite de l'eschatologie, que nous essaierons de très brièvement résumer la pensée de Scot sur la question qui nous occupe ; que l'on veuille bien nous excuser de schématiser à outrance.

La doctrine dont il s'agit est celle que l'on désigne sous le terme d'apocatastase²⁷. Ce terme ne s'applique pas en première instance au pardon de tous les pécheurs ; il signifie la réintégration de toute chose dans son état d'origine. Or cet état originel est nécessairement antérieur au péché ; mieux, il est hors du temps. Dieu – le souverain Bien – n'a rien créé que de bon ; le mal, ainsi que nous l'avons déjà dit, est une privation de bien, un « manque » de Dieu, de même que l'ombre est un manque de lumière. Érigène se situe ici dans la lignée de prédécesseurs tels qu'Origène, Grégoire de Nysse et d'autres qu'il est impossible de tous citer dans le cadre restreint de ces quelques notes.

24 Les mêmes controverses, qui avaient déjà agité les premiers temps du christianisme, resurgiront sept siècles plus tard au moment de la Réforme.

25 *Johannis Scotti De Divina Praedestinatio Liber*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis (CCCM) 50, Brepols, 1978, p. XVII.

26 Cet ouvrage n'a été traduit en français que très récemment par Francis Bertin aux Presses Universitaires de France (4 volumes, 1995-2009), sous le titre *De la division de la Nature*. Le texte latin se trouve dans le volume 122 de la *Patrologie latine* de Migne. Afin de permettre au lecteur latiniste de s'y reporter, nous donnerons nos références par rapport à cette édition (numéro de la colonne, suivi d'un lettre majuscule indiquant le paragraphe). Cela ne constituera pas une gêne pour le lecteur francophone, car la traduction reprend ces références en marge tout au long des différents volumes. Signalons une nouvelle édition du texte latin par Édouard Jeuneau également chez Brepols (CCCM 161 à 165, 1996 – 2003).

27 Pour une bonne histoire de l'apocatastase dans le christianisme, voir Ilaria Ramelli : *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, 2013.

Le *Periphyseon* envisage « une division quadriforme de la Nature universelle, qui consiste en Dieu et la créature » (1019A) : la Nature créatrice et non créée, la Nature à la fois créée et créatrice, la nature créée et non créatrice, et la Nature ni créée ni créatrice. « La première et la quatrième forme de la Nature universelle s'avèrent prédicables seulement de Dieu. Cela ne signifie pas pour autant que la Nature même de Dieu, qui est simple et plus-que-simple, soit divisible, mais cela signifie qu'elle admet un double degré de contemplation. » La Nature universelle, chez Érigène, correspond donc à la totalité du réel ; les deuxièmes et troisièmes « formes » de celle-ci correspondant grosso modo à ce qui est désigné généralement comme *natura naturans* et *natura naturata*. La première et la quatrième s'appliquent à Dieu, considéré dans le premier cas comme le Principe et la Cause de tous les existants, dans le dernier comme leur Fin, « Limite intransgressible, à laquelle tous les existants aspirent et dans laquelle ils trouvent la limite impartie à leur mouvement naturel » (1019B), ce qui est très conforme à un schéma plotinien de retour vers l'Un²⁸. Ce retour est celui des effets dans leurs causes ou « raisons normatives ». Érigène en distingue trois modes : selon le premier, « il ne restera aucun corps ... qui ne retournera dans ses causes cachées. Car aucun des existants qui ont été créés substantiellement par la Cause de tous les existants ne sera réduit au néant » (1020B). « Le second mode considère le retour général de toute la nature humaine sauvée dans le Christ au statut originnaire de sa nature et à la noblesse de l'image divine, comme si c'était un retour au paradis... de telle sorte qu'aucun des hommes ne sera privé des biens naturels dans lesquels il fut créé...car rien de ce qui émane du souverain Bien ne s'avère puni. » Quant au troisième mode, il s'agit d'une véritable *theosis*, qui ne concerne pas l'ensemble de tous les humains, mais uniquement les élus²⁹, qui, par le Christ et dans le Christ, « passeront suessentiellement en Dieu Lui-même au-delà de toutes les lois et de toutes les limites de la nature, et deviendront un en Lui et avec Lui » (1020C) : « ...la grâce et la nature, qui consistent à retourner au Paradis, sont accordées à tous les hommes sans exception, mais la grâce, qui consiste à manger le l'Arbre de Vie, est accordée seulement aux hommes déifiés » (980D). La fin de ce processus de retour à Dieu est le Sabbat par excellence :

Le Sabbat intelligible, qui a été préfiguré et amorcé lors de la création des existants,... sera manifesté et parachevé lors de la fin des existants, quand toutes les créatures sensibles se transformeront (*mutabuntur*) dans les créatures intelligibles, toutes les créatures intelligibles se transformeront dans les créatures primordiales, et les cause primordiales se transformeront dans la Cause des causes, qui est Dieu c'est-à-dire quand toutes les créatures jouiront du repos éternel, brilleront d'une clarté ineffable et sabbatiseront (991C)³⁰.

28 En réalité, Principe et Fin coïncident : « tous les existants procèdent du Verbe et retournent vers le Verbe, car le Verbe est à la fois Principe et Fin » (893A).

29 Cette distinction entre les « sauvés » et les « élus » n'est pas sans évoquer que nous avons déjà signalée entre les « gens de la droite » et les « rapprochés ».

30 Il s'agit bien là de la « transformation » de toutes les créatures, dans le sens que nous avons rappelé au début de cet article. Il y a toutefois lieu d'être attentif à la terminologie utilisée, qui peut varier. Dans un autre passage, par exemple, Scot Érigène, utilise clairement *mutatio* dans le sens ci-dessus défini pour transformation, ce que le traducteur français a rendu par transmutation. « Quiconque examinera attentivement les paroles de Saint Ambroise, de Grégoire le Théologien et de son commentateur Maxime, découvrira sans le moindre doute qu'on n'assiste pas (lors de la résurrection) à une mutation du corps terrestre en corps céleste, mais à une transmutation totale en pur esprit, non point dans l'esprit qu'on appelle l'éther, mais dans l'esprit qu'on appelle l'intellect... Grégoire affirme pareillement lui aussi et sans hésiter la transmutation du corps en âme au moment de la résurrection, la transmutation de l'âme en intellect, et la transmutation de l'intellect en Dieu ; et ainsi, Dieu sera tout en tous, comme l'air se

Érigène, d'ailleurs, se gausse de ceux qui imaginent le Paradis comme situé en un lieu donné³¹ ; selon lui, le Paradis n'est rien d'autre que la nature humaine dans son intégrité : « Le Paradis dont l'homme a été expulsé n'est rien d'autre que la nature humaine elle-même créée à l'image de Dieu » (863A). Si nous le suivons bien, sous le rapport de l'éternité, ce Paradis, nous ne l'avons jamais vraiment quitté, si ce n'est de manière en quelque sorte illusoire. Ce que nous avons perdu, c'est la félicité que nous étions destinés à y éprouver. Certes, l'entrée du jardin est gardée par un chérubin tenant un glaive de feu ; mais selon Érigène, rapportant d'après Denys que « chérubin » signifie « multitude de connaissances » ou « effusion de sagesse », affirme que « le nom même de Chérubin signifie le Verbe de Dieu Lui-même ». Jouant alors merveilleusement sur le mot « garder », il nous suggère qu'il s'agit en fait de le garder en nous :

Ce Chérubin et ce glaive de flamme tournoyant sont donc toujours placés devant les yeux de notre âme, c'est-à-dire devant la raison et l'intelligence. Pourquoi donc ? « Afin de garder le chemin de l'Arbre de Vie », c'est-à-dire afin que nous ne livrions pas à l'oubli le chemin qui mène à l'Arbre de Vie (865A).

Autrement dit, le Chérubin est là davantage pour nous faire souvenir de cet Arbre que pour nous en interdire l'accès, « afin que nous comprenions que le Verbe ne s'éloigne jamais des yeux de notre cœur, et qu'il s'avère toujours présent pour nous illuminer...et, en attendant que notre béatitude revienne...il nous incite à parcourir le chemin qui mène à l'Arbre de Vie, en nous faisant gravir les degrés parfaits de la connaissance et de l'action (865C) ».

La chute, pour Érigène, est avant tout l'abandon de la fonction première de l'intellect, qui est la contemplation des réalités divines, mais aussi de sa fonction de rectrice de l'âme, de sorte que l'homme « a déchu jusqu'à la ressemblance avec les bêtes dénuées de raison ». Les appétits terrestres sont essentiellement assimilés à un mouvement irrationnel (naturel chez l'animal, mais contraire à la nature de l'homme), le mouvement rationnel étant quant à lui dirigé vers les Intelligibles. Le péché est comparé à une peau de bête, ou encore à une lèpre, qui affecte l'homme comme une maladie, mais n'altère pas sa nature profonde.

Certes, l'humanité est plongée dans le péché du fait de la prévarication d'Adam ; mais Adam est tout d'abord l'Homme parfait, créé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu ». La créature s'est éloignée de Dieu par une perversion de sa volonté, non de sa nature. Sa nature est d'être à la ressemblance de Dieu, et elle cherchera toujours à « récupérer la ressemblance qu'elle avait altérée ». « Pour quel motif irait-on croire que le feu intelligible, qui embrase la substance créée à l'image de Dieu, puisse rester perpétuellement prisonnier dans les bas-fonds de la mort et de la misère ? » Érigène toutefois sent bien qu'il est sur le fil du rasoir et reste prudent :

Nous émettons cette hypothèse, non point en ce sens que la nature humaine sera bienheureuse à titre égal dans tous les hommes lors de la vie future, mais en ce sens que lors de la vie future la nature humaine sera exempte de mort et de misère dans tous les hommes. Car l'être, la vie et l'existence éternels constitueront des propriétés communes à tous les hommes, à la fois aux hommes bons et aux hommes mauvais, mais le bien-être et l'être bienheureux constitueront des propriétés propres et spéciales aux seuls hommes devenus parfaits par l'action et par la connaissance. Ou bien comment peut-on approuver comme une hypothèse vraisemblable que le

transforme en lumière » (987B-C).

31 N'étant pas dans l'espace, celui-ci ne peut non plus être dans le temps, ces deux modalités d'existence étant inséparables.

Créateur très miséricordieux de la nature rationnelle veuille empêcher le mouvement rationnel animant cette nature de l'atteindre ? (868B)

On notera que pour Érigène, la connaissance est première ; l'accent, chez d'autres auteurs plus tardifs se déplacera quelque peu vers l'Amour. Chez Jean Scot, c'est l'Intellect qui est la plus haute faculté de l'âme, c'est par lui que l'homme a accès au monde divin. Il est en cela le parfait continuateur de la tradition antique : au fronton du temple de Delphes était écrit : « Connais-toi toi-même » ; on n'imagine pas qu'il y fût inscrit : « Aime-toi toi-même ».

Ainsi donc, *in fine*, du fait de son inexistence ontologique, le mal finit par disparaître et toutes les créatures sont rétablies dans leur perfection originelle. Est-ce à dire qu'il n'y aura ni enfer ni supplices ? Il faut y prendre garde : ce qui précède n'implique nullement que les pécheurs ne seront pas punis ; bien au contraire, ils devront payer leur dette, l'enfer reste l'enfer, et les souffrances y seront tout aussi (ou aussi peu) « réelles » que celles que nous devons endurer ici-bas ; par conséquent, et c'est très important, il ne s'agit pas du tout de conclure que l'homme ne doit pas faire son « salut ». Mais en dernière analyse, ce qui caractérise l'enfer, c'est que les damnés reçoivent la lumière divine en moindre proportion que les élus ; ils n'en sont pas entièrement privés, car sinon ils ne *seraient* pas du tout, mais il la ressentent davantage comme « feu » que comme illumination. Sous le rapport de l'éternité, toutefois, ils sont « à leur place », et leurs souffrances doivent trouver une fin, non seulement parce qu'il serait contraire à la bonté ou à la justice divine qu'il en soit autrement, mais plus fondamentalement parce que le mal ne peut être que fini.

Grégoire³² prouve que le mal ne peut pas être perpétuel, mais que par la nécessité des choses il doit parvenir à un terme final, et qu'il cessera un jour. Car si la Bonté divine, qui opère toujours le bien non seulement dans les hommes bons, mais aussi dans les hommes mauvais, est éternelle et infinie, nécessairement son contraire ne sera pas éternel et infini...Le mal aura donc une fin et ne continuera à subsister dans aucune nature, car la Bonté divine à la fin opérera et apparaîtra dans toutes les natures (919B-C).

Répétons-le, cela n'empêchera pas que chacun reçoive la rétribution qui correspond à son essence éternelle, parce que ce qu'il a manifesté dans le temps n'est que la projection, ou le reflet, ou la conséquence de ce qu'il est *sub specie aeternitatis* ; mais le châtement des « méchants » ne peut durer que tant qu'existe une durée (dit ainsi, c'est une tautologie) ; or la durée est elle-même créée : lors de la résorption finale dans le Principe, chaque chose reprend la place qui est la sienne, et « tout est bien »³³. Encore faut-il ajouter que cette résorption ne nous paraît « finale » que depuis notre point de vue humain, de même que de ce point de vue la création nous paraît être « au commencement ». En réalité, tout est « *in principio* », dans le Principe, et ne cesse jamais de l'être³⁴.

32 Érigène vient de citer Grégoire de Nysse, mais en le nommant « le Théologien », qualificatif qui désigne en principe Grégoire de Nazianze. Il semble donc confondre les deux Grégoire.

33 Une étude un peu approfondie du texte d'Érigène soulève néanmoins certaines difficultés, car lui-même parle à plusieurs reprises de « supplices éternels ». Nous ne pensons toutefois pas trahir fondamentalement sa pensée en la résumant comme nous venons de le faire ; il suffit, et le contexte y invite, de remplacer « éternels » par « perpétuels », en gardant à l'esprit les remarques initiales que nous avons formulées sur le temps et l'éternité. Il ne faut pas oublier qu'Érigène s'impose de rester conforme au dogme ; il est de ce fait constamment à osciller entre métaphysique et théologie. Cette simple remarque suffit, pensons-nous, à résoudre certaines contradictions apparentes.

Malgré des différences inévitables et qu'il ne s'agit pas de minimiser, on constate, on l'aura noté, de nombreuses similitudes dans le traitement de la question chez Scot Érigène et chez Ibn `Arabî³⁵. On pourra d'ailleurs se souvenir à cette occasion que le *shaykh al-akbar* fut désigné en Islam sous le surnom de *Ibn Aflatûn* (fils de Platon), et que ces réminiscences néoplatoniciennes n'ont donc rien de surprenant en soi. Le problème qui se pose selon nous face à ces similitudes, qui du point de vue extérieur de l'histoire des idées sont somme toute assez facilement explicables par la persistance d'un courant que pour schématiser d'un mot on peut qualifier de « néoplatonicien », n'est pas du ressort de l'histoire de la philosophie mais relève de l'existence (ou non) en Occident d'une transmission initiatique qui du côté musulman est parfaitement attestée et même détaillée dans des chaînes de transmission remontant au Prophète et donc à l'origine de la Révélation. Du côté chrétien, s'il y a bien également une chaîne de transmission « apostolique », d'évêque à évêque, remontant aux Apôtres, garante de la validité des sacrements, celle-ci, au Moyen Âge en tout cas, ne concerne plus que le côté « exotérique » de la religion³⁶. On peut repérer des traits communs aux écrits d'Origène, des Pères cappadociens, de Denys le pseudo-Aréopagite, de Scot Érigène, et plus tardivement de maître Eckhart, de Marguerite Porete, de Ruysbroeck, des béguines, des Amis de Dieu³⁷ ; mais est-ce à dire que l'on puisse affirmer qu'il y a eu transmission ininterrompue d'une influence spirituelle de nature initiatique ? Cette *aurea catena* est-elle simplement de nature intellectuelle³⁸, ou implique-t-elle une succession de maîtres et de disciples ? Même en tenant éventuellement compte de modes de transmission non conventionnels, rien semble-t-il ne nous

34 C'est pourquoi, et Érigène le précise à plusieurs reprises, cause initiale et cause finale sont en fait une seule et même chose. - Dans la doctrine akbarienne de la *wahdat al-wujûd*, on parle de « renouvellement de la création à chaque instant (*tajdîd al-khalq*) » pour exprimer la même idée.

35 Naturellement, si du point de vue chrétien c'est le sacrifice du Christ qui permettra la restitution des hommes en leur « nature propre », du point de vue musulman c'est l'intercession du Prophète au jour du Jugement qui permettra à la miséricorde divine d'embrasser l'ensemble de l'humanité.

36 Nous savons bien que du côté de l'Église catholique on nous objectera probablement que les sacrements « couvrent tout », mais nous nous rangeons quant à nous à la thèse de René Guénon sur le caractère initiatique du christianisme des origines. Au demeurant, la formulation même des dogmes plaide en ce sens.

37 On pourra consulter, malgré son caractère daté qui ressort bien de son titre, la thèse d'Auguste Jundt: *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVI^e siècle*, 1875, qui contient quelques textes peu connus.

38 S'en tiendrait-on à ce seul aspect que les découvertes à faire seraient encore nombreuses. Pour prendre un seul exemple : Heymeric de Campo, auteur d'une cinquantaine de traités, où l'on retrouve l'influence de Denys, de Jean Scot, d'Albert le Grand, et qui fut le maître de Nicolas de Cues. Nous l'avons vu mentionné à propos d'une lecture du *Pater noster* que nous ne résistons pas au plaisir de partager avec nos lecteurs : *Notre Père qui es. Aux cieux, que Ton nom soit sanctifié*. Un simple changement dans la ponctuation, et c'est toute la métaphysique du Buisson ardent qui illumine cette prière répétée depuis deux millénaires. Cf. l'étude de Z. Kaluza in Alain de Libera et Émilie Zum Brunn (éd.) : *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Cerf, 1986. - Frances Yates a également proposé une filiation au moins intellectuelle entre Érigène et Ramon Lull, dont l'Art présente quelques similitudes avec les « divisions de la Nature » de Jean Scot. « Ramon Lull and John Scotus Erigena », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 23, No. 1/2. (1960), pp. 1-44.

autorise à l'affirmer de façon certaine. Tout ce que nous pouvons en dire est que cela n'est pas impossible. A cela il faut encore ajouter que rien de ce qu'écrit Ibn `Arabî ne provient d'une « spéculation » philosophique, mais a été « recu » intérieurement, ce qui est complètement différent. Une autre manière de poser la question serait la suivante : la « philosophie » d'un Érigène, même conçue comme identique à la « vraie religion », s'accompagne-t-elle des moyens de réalisation correspondants ? Nous laisserons l'interrogation en suspens.

*

Un autre aspect que nous nous proposons de commenter est celui qui touche à l'« anéantissement ». Si nous prenons ce terme dans le sens de « renvoyer au néant », il ne peut s'agir que d'un néant relatif, puisque du point de vue de l'éternité ce qui a été à un certain moment est la manifestation d'une essence supra-formelle qui est en elle-même indestructible.

La vraie raison enseigne avec certitude que l'essence des existants sensibles...subsistera donc éternellement, puisque leur essence a été créée dans la Sagesse divine sous un mode inaltérable, où cette essence subsiste au-delà de tout espace et de tout temps, et au-delà de toute mutabilité³⁹.

D'un autre côté, le terme d'« anéantissement » se rencontre dans la « mystique » chrétienne pour désigner l'anéantissement de l'âme en Dieu. Dans ce cas, toutefois, l'anéantissement est une chose bonne et recherchée, qui représente le but de la quête de l'individu à la recherche de la rencontre avec le divin. Cet anéantissement, qui est en fait un retour à la source de toute chose, le *nihil* dont émane la création, ce « rien » qui peut seulement signifier : rien qui ne soit éternellement présent dans la sagesse divine, cet anéantissement, donc, Hadewijch l'évoque en des vers saisissants :

Le cercle des choses doit se restreindre et s'anéantir⁴⁰,
pour que celui de la nudité, élargi, dilaté, embrasse l'infini.
L'esprit demeure en Dieu : c'est la clôture où l'amour est prisonnier de l'unité,
où l'amour conduit l'âme agrandie, sans frontières dans la clarté...
La noble clarté se manifeste selon qu'il lui plaît :
rien ne sert ici recherche, intention ni raison :
ce sont choses qu'il faut bannir pour demeurer à l'intérieur dans un silence nu,
pur et sans vouloir : c'est ainsi que l'on reçoit
la noblesse que langue humaine ne saurait exprimer,
et cette connaissance qui jaillit toujours nouvelle de sa source intacte.
Oui ! Toujours nouvellement, ô noble intelligence, cette Source est vôtre
en qui vous êtes anéantie et captive de votre désir.⁴¹

39 867B. En revanche, « ce qui a été engendré dans l'espace et dans le temps... disparaîtra au moment fixé d'avance par le Créateur ».

40 C'est-à-dire : il doit passer de l'indéfini des points de la circonférence au centre qui est le point originel à la fois unique et sans dimension, afin de remonter à travers lui vers le Principe.

41 Fragment du « nouveau poème » XVIII, traduction de J.B.M. Porion, in *Le cercle des choses*, Bibliothèque royale Albert I^{er}, Bruxelles, 1970, p.160-161. Ce texte est attribué à une « pseudo-Hadewijch » ou « Hadewijch II ». Nous n'entrerons pas dans ce débat, mais ce qu'il y a en tout cas lieu de souligner, c'est que ces vers vont au-delà d'une simple « mystique nuptiale ».

Et plus brièvement encore dans la *Lettre XIX* : « Quand l'âme est anéantie..., quand elle est engloutie et réduite à rien... l'âme devient avec lui totalement cela même qu'Il est ». ⁴²

Du côté de l'ésotérisme islamique, le terme utilisé pour désigner cet anéantissement est *al-fanâ'*. Dans son ouvrage précisément intitulé *Kitâb al-fanâ' fî al-mushâhada* (*Le Livre de l'extinction dans la contemplation*), Ibn `Arabî écrit ceci :

La Réalité Divine Essentielle est trop élevée pour être contemplée par l' « œil » qui doit contempler, tant que subsiste une trace de la condition de créature dans l' « œil » du contemplant. Mais lorsque « s'éteint ce qui n'a pas été » - et qui est (par nature) périssant - « et reste ce qui n'a jamais cessé d'être » - ce qui est (par nature) permanent - alors se lève le Soleil de la preuve décisive pour la Vision par soi. ⁴³

Il y a donc *al-fanâ'*, extinction de ce qui n'a jamais eu d'existence propre, mais au-delà il y a *al-baqâ'*, la subsistance (ou selon certains auteurs *fanâ' al-fanâ'*, l'anéantissement de l'anéantissement⁴⁴), qui se réfère précisément à la dimension d'éternité dans laquelle les « possibilités de manifestation en tant qu'elles sont non-manifestées », pour parler le langage de Guénon, ne peuvent être et n'ont jamais été « anéanties » (*al-fanâ'* se référant à l'aspect manifesté et donc périssable). On aura compris qu'« extinction » est une meilleure traduction que celle d'« anéantissement » qui est souvent donnée, le mot « néant » étant en soi-même une contradiction dans les termes. Comment ce qui n'est sous aucun rapport pourrait-il être nommé ?

Ce qui en réalité est « néant » (dans un sens relatif), c'est le mal. Celui-ci n'a pas de véritable existence ontologique, il ne se définit que comme « manque » de bien. Il est comme l'ombre : inséparable de l'objet qui la cause, mais ne se définissant que comme absence de lumière. Dans cette optique, Dieu, souverain Bien, Lumière source de toute lumière, ne peut contenir ni être la cause d'aucun mal. Et lorsque l'âme « s'anéantit » en Dieu, ce n'est pas l'« âme » qui disparaît, mais la part de mal qu'elle contenait, parce que cette part n'avait pas « d'être » à proprement parler. Le « mal » provient toujours d'une perspective particulière ; en Dieu, qui est le Suprême Un, il ne peut subsister. Dans d'autres contextes, on parlera de la dissipation des voiles de l'ignorance, mais l'idée est la même. Le fondement du mal est l'ignorance qui consiste à attribuer aux créatures une existence autonome, et à ne pas reconnaître que Dieu est l'essence de toute chose, sans toutefois être aucune d'elles. C'est pourquoi en islam la faute la plus grave est le fait d'associer quelque chose à Dieu (pas de réel si ce n'est le seul Réel) ; de cette faute découlent toutes les autres.

Il y a un point très important auquel il convient d'être attentif : quand on dit que Dieu est l'essence de toute chose, « essence » doit s'entendre comme « ce qui donne l'être », et non comme la quiddité des choses. C'est faute de tenir compte de cette distinction capitale que l'on a si souvent accusé de

42 Hadewich : *Lettres spirituelles* (avec Béatrice de Nazareth : *Sept degrés d'Amour*), traduction de Fr. J.-B. M. P., Claude Martingay, Genève, 1972, p. 155-156. - À la lecture de ces lignes, on est fondé à se demander si le « supplice sans fin » ne serait pas plutôt de ne pas être anéanti...en Dieu ?

43 Ibn `Arabî : *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, traduction de Michel Vâlsan, Les Éditions de l'Œuvre, 1984, p.27-28. - Notons que le mot arabe pour « œil » (*`ayn*) signifie aussi « essence ».

44 Cf. par exemple Jâmi : « L'anéantissement consiste en ceci : la conscience secrète est envahie par la manifestation de l'Être du Vrai, et il ne lui reste plus aucune conscience de ce qui est autre que Lui. L'anéantissement de l'anéantissement consiste en ce qu'il ne reste même pas le sentiment de cette inconscience. » *Les Jaillissements de Lumière*, Les Deux Océans, 1983, p.67.

« panthéisme » ceux qui ont exposé des doctrines métaphysiques. De Dieu en soi, on ne peut à proprement parler dire ni qu'il est ni qu'il n'est pas, l'Infini étant au-delà de toute distinction ; *superest*, dit Érigène. C'est pour la même raison que le Principe suprême est parfois désigné par certains auteurs par le terme Néant, Non-Être, Zéro métaphysique ; mais cela ne doit pas induire en erreur. Il ne s'agit pas d'absence d'être, mais au contraire de Sur-Être, de Ce qui est au-delà de toute espèce de détermination, de Ce qui est au-delà même de la distinction entre être et non-être. Le vocabulaire est ici défaillant, et s'exprime comme il le peut, d'où cette « théologie apophasique », cette manière négative de rendre compte de l'ineffable qui se retrouve dans toutes les traditions, et qui, même si elle n'y est pas dominante, n'est pas rare non plus dans la tradition chrétienne ; que l'on pense aux Pères grecs, au pseudo-Denys, à Eckhart⁴⁵. « Dieu est la cause de tous les existants, mais Lui-même est Néant, en tant qu'il excède suressentiellement tous les existants. »⁴⁶ C'est le Néant « par éminence » (681A). « Car l'Être de Tout est la Dêité qui est au-dessus de l'Être »⁴⁷. Chez les néoplatoniciens, cet au-delà de l'Être est souvent désigné par le terme de Bonté⁴⁸ ou de Bien : « Le nom de Bien, appliqué à Dieu... s'étend à tout être et à tout non-être, en même temps qu'il transcende tout être et tout non-être ».⁴⁹ La métaphysique pure nécessite en fait que théologie affirmative et théologie négative soient conçues *simultanément*, dans une synthèse que le langage ne peut exprimer, mais qui seule peut permettre, dans la mesure du possible, d'appréhender l'Infini.

Pour en revenir à l'« anéantissement », ce terme se réfère donc bien davantage à l'extinction de l'âme en Dieu, et donc à sa réintégration dans sa patrie d'origine, qu'à sa « disparition » dans un « non-être » conçu comme un « néant » (sans majuscule cette fois). Cela nous amène tout naturellement à un autre ouvrage bien plus tardif, puisqu'il date de la fin du treizième siècle, intitulé *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, dans lequel on trouve de nombreux échos érigéniens. Comme le titre le laisse deviner, on y trouve de fréquentes allusions au thème de l'anéantissement des âmes :

45 Il ne faut pas oublier non plus que le zéro mathématique était inconnu d'un Plotin, par exemple, raison pour laquelle il désigne le Principe comme « Suprême Un », même lorsque le contexte montre qu'il se réfère à un niveau dépassant celui de l'Être.

46 Pseudo-Denys, *Les Noms divins*, cité en 898B. « Tu remarqueras comment le théologien susdit (Denys) suggère sans hésiter que le nom de "Néant" convient à la Lumière suprême, à savoir Dieu, qui illumine toutes les créatures rationnelles et intellectuelles ».

47 Pseudo-Denys, *La Hiérarchie céleste*, cité en 903C.

48 C'est la Bonté qui permet le passage du non-manifesté au manifesté : car « le propre de la Bonté divine consiste à appeler ce qui n'existait pas à l'existence » (627C). « La Bonté divine, est suressentielle et supranaturelle en soi, et lorsqu'on la considère telle qu'elle subsiste en elle-même, est non-être, a toujours été non-être et sera toujours non-être. Car la Bonté divine ne se laisse encore connaître par l'intelligence dans aucun des existants, puisqu'elle excède encore tout ce qui existe. Mais lorsque la Bonté divine entame sa descente ineffable dans les existants et commence ainsi à se révéler aux regards de l'intelligence, nous pouvons alors constater qu'elle seule subsiste dans tous les existants, car elle seule est dotée d'être, a toujours été dotée d'être et sera toujours dotée d'être. Tant que la Bonté divine reste inconnaissable pour toutes les intelligences, nous n'avons donc pas tort de lui donner le nom de Néant par éminence » (680D-681A).

49 *Les Noms divins*, in *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, op.cit., p. 128.

Elle (l'âme morte d'amour) en a fini avec le monde, et le monde avec elle, et il en a pris congé ; pour autant, elle vit en Dieu, et là, elle ne peut trouver ni péché ni vice. Elle est si enfouie et enfouée en Dieu, que ni le monde, ni la chair, ni ses ennemis ne peuvent l'importuner, car ils ne peuvent la trouver en leurs œuvres ; ainsi cette âme vit-t-elle en repos et en paix, car elle ne tient compte pour elle-même de rien de créé. Et parce que cette âme est dans une telle paix, elle vit dans le monde sans le moindre remords.

Maintenant, je vais vous dire comment elle en est venue à la connaissance de son néant : c'est en connaissant que ni elle ni quelqu'un d'autre ne connaît rien de ses horribles péchés et de ses fautes, à côté de ce qu'il en est dans le savoir de Dieu. Cette âme n'a retenu aucun vouloir, mais elle en est plutôt venue et arrivée à ne rien vouloir, et en un certain savoir de ne rien savoir ; et ce rien-savoir et ce rien-vouloir l'ont excusée et libérée.

Nous retrouvons aussi le thème de l'anéantissement de l'anéantissement :

*Amour*⁵⁰ : Cette âme, vivant en vie divine, est perpétuellement sans elle-même.

Raison : Au nom de Dieu, et quand donc cette âme est-elle sans elle-même ?

Amour : Lorsqu'elle est à elle-même⁵¹.

Raison : Et quand est-elle à elle-même ?

Amour : Lorsqu'elle n'est nulle part de son propre gré, ni en Dieu, ni en elle-même, ni en son prochain, mais en l'anéantissement que cet éclair opère en elle à l'approche de son opération. Cette opération est si précieusement noble que, pas plus que l'on ne peut parler de l'ouverture d'un seul mouvement de gloire que donne l'aimable éclair, il n'y a point d'âme pour parler du refermement précieux qui la fait s'oublier en anéantissant la connaissance que cet anéantissement donne de lui-même.

Cette ouverture est aussi celle du Livre :

L'âme anéantie : Moi, j'ai fini de faire quoi que ce soit !

Raison : Mais depuis quand ? Et à quel moment ?

L'âme : Depuis le moment où Amour m'ouvrit son livre. En effet, ce livre est ainsi fait, qu'aussitôt qu'Amour l'ouvre, l'âme sait tout ; et ainsi a-t-elle tout, et ainsi est accomplie en elle toute œuvre de perfection par l'ouverture de ce livre... Il en va de ce livre et de moi comme il en alla de Dieu et des créatures lorsqu'il les créa : quand il le voulut de sa bonté divine, tout cela fut fait à l'instant même par sa puissance divine, et tout fut ordonné à l'heure même par sa sagesse divine.⁵²

L'auteur du *Miroir*, Marguerite Porete, était une béguine originaire du Nord de la France ; on ne sait quasiment rien de sa vie, mais nous voudrions dire quelque chose de sa mort.

La coïncidence dans les dates de certains événements est parfois lourde de significations plus profondes, ce qui ne doit pas étonner puisque le temporel reflète le spirituel. Le 12 mai 1310, quatre ans donc environ avant le fameux supplice de Jacques de Molay et de Geoffroy de Charnay condamnés au bûcher pour relapse, une cinquantaine de templiers sont brûlés vifs à Paris sur l'ordre

50 A la manière des mystères médiévaux, le *Miroir* se présente sous la forme d'un dialogue entre différents locuteurs : l'Âme, la Raison, l'Amour, la Vérité, etc.

51 Le *Miroir* ne se présente pas comme un traité doctrinal, et on y rencontre de nombreux paradoxes de ce genre, destinés à s'affranchir de la « domination de Raison ».

52 Marguerite Porete : *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Albin Michel, 2011, p. 109, 112, 125 et 176 successivement.

de Philippe le Bel suite à un procès supervisé par l'inquisiteur Guillaume de Paris. Trois semaines plus tard, le 1^{er} juin, à Paris également, Marguerite Porete est brûlée en Place de Grève suite à une condamnation obtenue par le même Guillaume de Paris. Cette quasi-simultanéité, à notre connaissance assez rarement signalée dans les innombrables études sur l'Ordre du Temple, nous paraît cependant très digne d'être relevée⁵³ et jette peut-être une certaine lumière sur les motivations profondes du souverain. La plupart des motifs généralement allégués pour expliquer la condamnation de l'ordre du Temple ne peuvent tout simplement pas s'appliquer au cas de Marguerite. Ce n'est certainement pas à cause de richesses que l'on ne pouvait lui supposer, ni pour des raisons touchant à la morale que la malheureuse a été suppliciée ; le seul motif qui fut retenu contre elle, et qui recoupe de fait le plus grave des reproches dirigés contre les Templiers, est celui d'hérésie. C'est donc de ce côté évidemment qu'il faut se tourner pour essayer de comprendre les raisons profondes des deux condamnations.

Bien que d'une certaine manière nous en soyons réduits aux hypothèses, une étude récente jette un jour nouveau sur l'affaire du Temple et sur les motivations de Philippe le Bel⁵⁴ : le véritable enjeu, selon l'auteur de cet article, était pour le roi de France de se considérer comme le représentant de Dieu sur terre, et donc de briser son lien de subordination vis-à-vis de la papauté. Si cette thèse est correcte, elle explique assez bien l'acharnement dirigé contre l'Ordre ; mais du même coup, elle explique également pourquoi Philippe le Bel tenait à condamner Marguerite Porete, qui ne pouvait objectivement constituer un grave danger pour le royaume : non tant pour sanctionner d'hypothétiques manquements à la foi ou péchés contre les dogmes de l'Église, que pour bien marquer le fait que c'était lui, Philippe, qui se considérait comme l'autorité à même de décider qui était hérétique et qui ne l'était pas. Nous nous trouvons devant les racines mêmes du monde moderne : les prétentions du pouvoir temporel à s'affranchir de tout lien de subordination par rapport au spirituel. Les agissements de Philippe le Bel n'en constituent certes pas la première manifestation, mais son attitude vis-à-vis de l'Église et de l'Ordre, par son ampleur, ses méthodes, son acharnement, et surtout par ses conséquences, constitue indubitablement un épisode majeur de la révolte du temporel contre le spirituel.

On a pu parfois laisser entendre que le supplice de Marguerite Porete était causé par la divulgation de données « ésotériques » que l'autorité exotérique ne pouvait tolérer⁵⁵. Sans vouloir le moins du monde sous-estimer le fanatisme et l'aveuglement éventuels de certains ecclésiastiques, nous ne sommes pas sûr que ce soit là le fond de l'affaire. Ce n'est pas le pape qui voulait cette condamnation, mais bien le roi et ses séides Guillaume de Nogaret et l'inquisiteur Guillaume. Manière de montrer qui est garant de la foi, qui dit ce qui est conforme au dogme, qui défend la religion catholique au royaume de France. Mais cela amène une autre question : pourquoi l'Église était-elle si faible face au pouvoir temporel ? Un peu plus de deux siècles auparavant, le pape

53 Max Huot de Longchamp relève bien, quant à lui, dans son introduction à l'édition citée à la note précédente, le rôle de « Philippe de Marigny, âme damnée de Philippe le Bel, l'un de ses complices dans la persécution des templiers », et celui de « Guillaume de Paris, parfaitement compromis lui aussi par Philippe le Bel dans la lutte contre les templiers » (*op.cit.*, p.25-26).

54 Julien Théry, « Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des « perfides templiers » et la pontificalisation de la royauté française », *Médiévales* n° 60 (2011).

55 Il y a, tout au long du *Miroir*, une distinction entre « Sainte-Église-la-Grande » et « Sainte-Église-la-Petite » qui n'a pas dû plaire à tout le monde.

Grégoire VII avait encore pu imposer à l'empereur germanique Henri IV une dure pénitence avant d'accepter de lever l'excommunication dont il faisait l'objet ; au début des années treize cent, le pape n'ose même plus prononcer une excommunication contre Philippe le Bel. Les historiens ont bien sûr différentes explications à proposer, certainement valables dans leur ordre. Mais précisément, la plupart des historiens font simplement un bilan des rapports de force entre les souverains et le pape considéré comme chef temporel de l'Église ; que celle-ci soit en principe dépositaire d'une autorité spirituelle, mais ne soit plus en mesure de l'exercer, est rarement considéré comme pertinent dans la discussion. C'est pourtant le point qui nous paraît déterminant. Et il doit bien y avoir une raison profonde, autre que simplement politique, au fait que Dante, à la même époque, prenne parti pour l'empereur, et non pour le pape : cet initié à l'hermétisme chrétien ne considère visiblement plus l'Église de Rome comme étant reliée de manière effective au dépôt traditionnel qui légitimerait normalement sa suprématie. La conséquence est claire : si l'Église romaine est coupée du dépôt initiatique qui forme le cœur de toute tradition authentique, ou si du moins, même en en restant virtuellement la gardienne, elle n'a elle-même plus aucun lien conscient avec ce cœur, son autorité ne peut que s'effriter au fil du temps, et c'est bien ce à quoi on assiste effectivement.

Il n'entre pas dans notre propos de chercher à savoir à quel moment ce lien s'est distendu, ce qui serait d'ailleurs sans doute assez difficile, mais il semble indéniable qu'au début du quatorzième siècle, les choses soient déjà assez loin. La situation pouvait également fluctuer en fonction de la personnalité de l'un ou l'autre pontife. Quoi qu'il en soit, notre conviction profonde est que la doctrine exposée par Érigène⁵⁶, par Marguerite Porete, par Hadewijch ou par maître Eckhart, pour n'en citer que quelques-uns, est en fait celle que l'Église catholique aurait dû sinon enseigner publiquement, tout au moins reconnaître, lorsqu'elle se manifestait, comme sa propre doctrine en ce qu'elle a de plus épuré et de plus profond. Cette doctrine, en son centre le plus secret, n'est autre que la Métaphysique universelle et est en cela finalement identique, malgré les différences de formulation, aux doctrines orientales telles qu'on les trouve exposées par les maîtres du Vedânta ou du *taçawwuf*⁵⁷. Un poème en bas allemand ayant pour sujet la Trinité (*Dreifeltigkeitslied*), contemporain du *Mirouer* et reproduit en exergue de l'édition déjà citée de celui-ci, fait tellement penser à certaines *Upanishads* que c'en est confondant. Nous n'en citerons que les premiers vers :

C'est – mais personne ne sait quoi
C'est ici, c'est là

56 Contrairement au traité sur la prédestination qui fut l'objet d'une condamnation du vivant de l'auteur, le *Periphyseon* ne fut condamné que longtemps après la mort d'Érigène (concile de Sens, 1225). Il est à peine croyable qu'il ait fallu attendre 2009 pour qu'il soit réhabilité par Benoît XVI.

57 Nous profitons de l'occasion pour signaler un intéressant ouvrage qui compare les enseignements de trois grands maîtres issus de traditions différentes : Reza-Shah-Kazemi : *Shankara, Ibn `Arabî et Maître Eckhart. La Voie de la Transcendance*, L'Harmattan, 2010. Mentionnons également : *Doctrine de la non-dualité et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedânta*, par un Moine d'Occident (Dervy, 1982), dont l'approche véritablement métaphysique, loin des platitudes hélas trop fréquentes du « dialogue interreligieux », mérite d'être soulignée. Nous en extrayons quelques lignes de la conclusion, en étroit rapport avec ce qui précède : « Au regard de la Réalité infinie et *unique* - unique parce qu'Infinie – mais à ce regard seul, tout s'efface et disparaît (c'est le regard de *Shiva* qui réduit tout en cendres), non point par "anéantissement", non point en perdant sa véritable identité, *mais en Se retrouvant Soi-même infiniment*, parce qu'il ne peut rien y avoir (sinon par l'effet de l'illusion de la "séparativité") hors de l'Infini où tout se retrouve nécessairement » (p.153-154 ; les italiques sont de l'auteur).

C'est loin, c'est près,
c'est profond, c'est élevé ;
c'est ainsi :
ce n'est ni ceci ni cela.
C'est lumière, c'est clarté,
c'est tout obscurité
c'est innomé,
c'est inconnu,
sans commencement et sans fin;
c'est un lieu silencieux
qui s'écoule indéfini.

Certes, le christianisme a sa spécificité propre, qui est la doctrine de la Trinité des Personnes, de l'incarnation du Verbe et du rachat des hommes par le sacrifice du Rédempteur. Il n'empêche ; tout se passe comme si l'Église romaine avait à un certain moment perdu le lien qui la rattachait à ce Centre auquel faisait allusion la tradition chrétienne dans l'épisode des « trois Rois » venus d'Orient pour saluer la naissance du Christ.