

Source:

<http://www.frithjofschuon.info/francais/writings/articles.aspx>

FRITHJOF SCHUON ET LA PRIÈRE

REZA SHAH-KAZEMI

Dans l'avant-propos de l'un de ses derniers livres, Frithjof Schuon nous laisse exceptionnellement entrevoir l'une des intentions clés – ou l'un des espoirs – qui est à l'origine de ses écrits : « Même si nos écrits n'avaient en moyenne pas d'autre résultat que la restitution, pour quelques-uns, de cette barque salvatrice qu'est la prière, nous devrions à Dieu de nous tenir pour profondément satisfait. »¹

Outre tous les autres aspects de sa contribution au renouveau de la religion et de la spiritualité dans le monde contemporain, on peut en toute certitude affirmer que la « restitution » de la prière a bien été réalisée, et non pas seulement pour quelques-uns, mais pour beaucoup, comme conséquence directe de la lecture et de l'assimilation de ses livres. C'est à ce thème de la prière, tout à fait fondamental dans le corpus de l'œuvre schuonienne, que nous voulons consacrer cet essai, sans pouvoir néanmoins rendre pleinement justice à tous ses aspects et à toutes ses implications. Notre intention est plutôt de mettre en relief la subtilité, la profondeur et l'étendue qui caractérisent les explications données par Schuon à propos de la prière et qui en font non seulement une nécessité intelligible pour l'homme dans sa quête vers Dieu, mais aussi une irrésistible injonction et un don inestimable de Dieu à l'homme.

Il serait difficile de surestimer l'importance de la prière dans la perspective de Schuon. Comme on le sait, cette perspective est avant tout intellectuelle et en tant que telle elle a pour objet, en premier lieu, d'exprimer la vérité à tous les niveaux ; mais la doctrine ne doit pas rester seulement sur le plan discursif car « on dirait que les idées vraies se vengent de celui qui se borne à les penser »². Ces idées doivent être réalisées en profondeur, elles doivent « déclencher les actes intériorisants de la volonté ». Or la prière est l'acte intériorisant par excellence, elle est la clé de la réalisation, pour « rendre réel » ce qui a été compris mentalement. Sans la prière – sans assimilation par le cœur des vérités perçues par le mental – il n'y a pas de volonté de réalisation, pas de développement spirituel ; les réalités provisoirement exprimées par la doctrine resteront des abstractions. Les idées qui ne vont pas au-delà de la faculté mentale, loin de contribuer au « souvenir », comportent au contraire le risque non seulement d'être oubliées, mais aussi de nous enfermer davantage dans le filet de notre insouciance naturelle ; car si l'ego est « une sorte de cristallisation de l'oubli de Dieu », le cerveau, pour sa part, est « l'organe de cet oubli ; il est comme une éponge remplie des images de ce monde de dispersion et de lourdeur ». ³ Le cœur, pour sa part, « est le souvenir latent de Dieu, caché au tréfonds de notre « moi » ». Une partie de la puissance de réalisation de la prière – dans un de ses modes – réside dans le déplacement momentané des concepts mentaux vers le cœur, précisément, pour les assimiler au mieux de façon permanente et en profondeur : « l'oraison, c'est comme si le cœur, monté à la surface, venait prendre la place du cerveau, désormais endormi d'un saint sommeil qui unit et allège, et dont la trace la plus élémentaire dans l'âme est la paix. « Je dors mais mon cœur veille ». »⁴

1. *Le Jeu des Masques*, L'Age d'Homme, 1992.

2. *Perspectives spirituelles et faits humains*, Maisonneuve et Larose, 1989, p. 12.

3. *Comprendre l'Islam*, Ed. du Seuil, coll. Point Sagesses, 1976, p. 145-146.

La raison pour laquelle la paix de l'âme est « la trace la plus élémentaire » de ce saint sommeil induit par la prière, est que « la prière nous met en présence de Dieu, qui est pure béatitude ». ⁵ Prier c'est se donner à Dieu ; et Dieu étant pure béatitude, la prière elle-même est déjà quelque chose de cette béatitude, que la personne qui prie en soit ou non consciente. Savoir ce qu'est la prière et ce que Dieu est, donne à l'acte même de la prière la capacité d'introduire la paix dans l'âme. Quand on a perçu le « goût » de cette paix et que s'est éveillé le sens du sacré, le cœur s'étant ouvert à la présence de Dieu – la doctrine métaphysique prend alors racine en notre être, la conviction s'approfondit en certitude, l'« obscur mérite de la foi » commence à céder la place aux ineffables vérités de la gnose. ⁶ A une époque où la « métaphysique » est beaucoup trop communément associée aux phénomènes occultes, il est encore plus important que soit rappelé ce qui est immuable et indubitable : ce miracle permanent et inaliénable qu'est la présence de Dieu. Quand cette présence devient le véritable but de la vie spirituelle, elle attire et absorbe toute l'énergie spirituelle de l'aspirant, en communiquant à son âme cette « paix qui dépasse tout entendement ». Face à cette paix principielle, tous les phénomènes éphémères – intérieurs ou extérieurs – perdent leur pouvoir de séduction. « La soif du merveilleux est une chose, et la sérénité métaphysique en est une autre ». ⁷

La prière est alors la clé de la réalisation métaphysique et, *a fortiori*, du salut humain ; la prière, ne peut donc être regardée simplement comme un acte individuel ; elle est plutôt un impératif existentiel : « le fait même de notre existence est une prière et nous oblige à la prière, de sorte qu'on pourrait dire : « Je suis donc je prie ; *sum ergo oro* ». ⁸ Rien de plus succinct ne peut être imaginé pour illustrer l'abîme qui sépare l'« intelligente sottise » ⁹ du cartésianisme, du réalisme métaphysique de la perspective schuonienne que cette reformulation – et réfutation – du *cogito ergo sum* de Descartes. Exister – comme aucune personne saine d'esprit ne peut en douter – c'est prendre conscience de la nécessité de transcender l'existence. Si en effet, d'une part, l'existence universelle est une prière ou un hymne au Créateur, la distance même entre la création et Dieu implique, d'autre part, altérité, reniement, contradiction : la conscience de ce hiatus entre l'existence et son Principe impose à l'homme de s'élever au dessus de l'existence, pour atteindre Dieu, pour être conforme à sa vocation. Le fait même d'exister – de « se situer en dehors » de Dieu – est donc un motif pour prier avec ferveur : exister « c'est ne pas être Dieu », c'est donc fatalement s'opposer à lui sous un certain rapport ; cette existence là nous étreint comme la tunique de Nessus. Celui qui ignore que la maison brûle, n'a aucune raison d'appeler au secours ; et de même l'homme qui ne sait pas qu'il est en train de se noyer ne saisira pas la corde salvatrice ; mais savoir que nous périssons, c'est soit désespérer, soit prier. »

Schuon décrit ensuite une analogie extrêmement significative entre l'état de rêve subjectif et le rêve macrocosmique, c'est-à-dire le monde objectif et tout ce qu'il contient : « Quand un homme est victime d'un cauchemar et qu'il se met alors, en plein rêve, à appeler Dieu au secours, il se réveille infailliblement et cela démontre deux choses :

4. *Ibid*, p. 146.

5. *La Transfiguration de l'Homme, L'Age d'Homme*. 1995. p. 97.

6. Schuon mentionne souvent que la certitude précède et entraîne la sérénité ; la relation entre ces deux éléments est d'évidence celle d'une influence réciproque chacun d'eux approfondissant l'autre. Cette réciprocité, tout comme le principe des degrés hiérarchiques de la foi est exprimée dans le verset suivant du Coran : « C'est Lui qui a fait descendre sa *Sakina* dans les cœurs des croyants afin qu'ils croissent dans la foi. » (Sourate *al-Fath*, 4).

7. *Le Soufisme, voile et quintessence*, Dervy. 1980. p. 36.

8. *Comprendre l'Islam*. p. 151.

9. Schuon dit du cartésianisme qu'il est « peut-être la manière la plus intelligente d'être inintelligent ». *ibid*, p. 131 note 1.

premièrement que l'intelligence consciente de l'Absolu subsiste dans le sommeil comme une personnalité distincte – notre esprit reste donc en dehors de nos états d'illusion – et deuxièmement, que l'homme quand il appelle Dieu, finira par se réveiller aussi de ce grand rêve qu'est la vie, le monde, l'ego. »¹⁰

Ce « réveil » provoqué par la prière – plus précisément par la réponse de Dieu à la prière – est la libération effective, la réalisation spirituelle. Toute prière à un degré ou un autre participe donc à cette réalisation qui, à proprement parler, est le fruit de la grâce libératrice de Dieu, répondant à la prière la plus profonde. Cependant, même la plus élémentaire prière peut-être considérée comme une sorte de libération de l'emprise tyrannique du monde et des prétentions suffocantes de l'ego.

« La prière – au sens le plus large – triomphe des quatre accidents de notre existence : le monde, la vie, le corps, l'âme; nous pourrions dire aussi : l'espace, le temps, la matière, le désir. Elle se situe dans l'existence comme un abri, comme un îlot. En elle seule nous sommes parfaitement nous-mêmes, parce qu'elle nous met en présence de Dieu. Elle est comme un diamant que rien ne peut ternir et auquel rien ne résiste. »¹¹

La suite de cet essai tendra à rechercher comment Schuon analyse la prière au « sens le plus large » en examinant brièvement les modes et degrés de la prière, en premier lieu en son sens le plus ordinaire de demande personnelle à Dieu, pour parvenir enfin à sa forme la plus élevée – l'invocation méthodique du Nom divin. L'interprétation exhaustive de la prière faite par Schuon révèle qu'en dernière analyse elle est quelque chose qui non seulement engage tout ce que nous sommes, mais contient aussi tout ce qui est.

Quatre principaux degrés de prière sont esquissés dans l'un de ses exposés les plus frappants et les plus importants contenu dans son livre *Les Stations de la Sagesse* intitulé « Des modes de l'Oraison ». Ce qui va suivre est fondé sur ce chapitre, complété d'éléments issus de ses autres publications afin d'éclairer davantage certains points. Ces quatre degrés de la prière peuvent être distingués en fonction du sujet priant : tel ou tel homme – sujet de la prière personnelle, non canonique; l'homme comme tel – sujet de la prière canonique; l'homme et Dieu – tous deux étant en un certain sens le sujet de la prière méditative; Dieu enfin – vrai sujet de la prière invocatoire.

En ce qui concerne le premier degré, la supplication personnelle faite par tel individu et adressée au Dieu Personnel « est l'expression directe de l'individu, de ses désirs et de ses craintes, de ses espoirs et de sa gratitude. »¹² Malgré sa nature élémentaire, ce type de prière ne peut être écarté comme négligeable en comparaison de l'œuvre importante – supra-individuelle – de réalisation ésotérique. A ceux qui voudraient minimiser l'importance de la prière personnelle et en nier la nécessité, on doit répondre que son importance est enracinée dans le besoin de la personne humaine comme telle d'avoir spontanément une relation personnelle et intime avec le Dieu « Personnel ». La nécessité de la prière personnelle est une conséquence de l'incapacité de telle ou telle personne : « si la demande est un élément capital de la prière, c'est parce que nous ne pouvons rien sans l'aide de Dieu; une résolution n'offre aucune garantie – l'exemple de saint Pierre le montre – si nous ne demandons cette aide. »¹³ De plus, en dévoilant à Dieu nos besoins personnels, les faiblesses et les désirs de l'âme, le but est « non seulement l'obtention de faveurs particulières, mais aussi la purification de l'âme : elle défait les nœuds psychiques, ou en d'autres termes, elle dissout les coagulations subconscientes et épuise bien des poisons. »¹⁴

10. *Ibid*, p. 152.

11. *Perspectives spirituelles et faits humains*, op. cit. p. 286.

12. *Les Stations de la Sagesse*, Ed. Buchet/Chastel-Corréa, 1958, p. 161.

13. *Ibid*, p. 164.

14. *Ibid*, p. 162.

Schuon précise que cette forme de prière a aussi ses propres règles, même si celles-ci ne sont pas toujours formellement stipulées comme c'est le cas pour la prière canonique. Ces règles sont autant de conditions pour l'intégrité de la prière, car « il ne suffit pas que l'homme formule sa demande, il doit exprimer aussi la gratitude, la résignation, le regret, la résolution, la louange. »¹⁵ Chacune d'elles est ensuite définie par Schuon. Bien que ces cinq attitudes aient toutes une grande importance, nous aimerions insister sur l'une d'elles en particulier, celle de la résignation : « la résignation c'est l'acceptation anticipée du non-exaucement de telle demande ». Cette attitude est fortement solidaire de la confiance dont elle est le complément. C'est une chose d'être confiant en la bonté de Dieu, et s'en est une autre d'attendre de Lui une réponse immédiate à toute demande que nous Lui faisons. L'antidote de cette confiance téméraire est la résignation préalable à la possibilité que Dieu ne réponde pas nécessairement à notre demande quand et comme nous le voudrions. Un tel excès de confiance – révélatrice d'un attachement abusif au monde, déguisé en piété – est souvent une cause de déclin de la foi : quand en effet la confiance « verticale » est remplacée par une espérance « horizontale », la foi se situe non en Dieu mais dans le monde; elle n'est plus nourrie par l'infinie bonté de Dieu mais devient plutôt l'esclave des fantaisies de la vie de ce monde. A notre époque en particulier, beaucoup sont devenus athées en raison de l'apparente indifférence de Dieu à de ferventes prières pour obtenir une aide. Autrefois, la prière était presque toujours accompagnée de l'intuition – dissolvant le doute – que la bonté de Dieu ne pouvait être mise en cause, de sorte que même si des prières particulières restaient sans réponse, cette bonté n'était nullement mise en accusation; à l'époque moderne cette intuition « a été artificiellement paralysée » par « un rationalisme parfaitement stérile et « irréal ». »¹⁶

Il est, pour cette raison, d'autant plus important de comprendre la nécessité de la résignation comme condition de l'intégrité de la prière personnelle. Combiner avec cette qualité de résignation une prière fervente et confiante est une subtile gageure – évitant d'un côté un téméraire espoir et de l'autre un fatalisme apathique – mais c'est aussi une délivrance, car indépendamment de la nature de la réponse immédiate de Dieu, toute prière de cette nature non seulement anticipe mais participe déjà à sa propre réalisation, réalisation dont la nature sera finalement déterminée par la grâce et la sagesse de Dieu et non par nos propres désirs. Dans cette perspective on peut mieux comprendre ce que signifie la promesse de Dieu dans le Coran : « Je réponds à l'appel de celui qui m'invoque quand il m'invoque » (Sourate *al-Baqara*, II, 186).

Le texte de Schuon qui suit peut être considéré comme un commentaire de ce verset : « Dieu exauce volontiers les prières humbles, charitables, raisonnables et ferventes, mais parfois il les exauce tardivement, et parfois il les exauce sous une forme autre que celle que l'orant avait en vue, si bien qu'un refus de la part de Dieu est un exaucement du fait qu'il annonce un don meilleur, dans la mesure même où la prière avait les qualités requises ». ¹⁷

A un niveau plus fondamental – en allant au delà des vicissitudes du temps et de l'espace – on pourrait dire que le « refus » n'est qu'un masque dissimulant une « acceptation » dans l'éternel présent : « Avant que nous eussions formulé nos prières, les réponses divines « étaient » dans l'éternité; Dieu est pour nous la réponse éternelle et omniprésente, et l'oraison ne saurait avoir d'autre fonction que d'éliminer ce qui nous sépare de cette réponse inépuisable ». ¹⁸

Considérant maintenant le second mode, celui de la prière canonique – comme le Notre-Père dans le Christianisme et la *çalât* en Islam – il ne s'agit plus ici de la prière de tel ou tel homme mais de celle de l'homme comme tel. C'est une prière dont Dieu est l'auteur et qui

15. *Ibid.* p. 163.

16. *Ibid.* p. 137.

17. *Christianisme/Islam. Visions d'œcuménisme ésotérique.* Archè. 1981. p. 165.

18. *L'Œil du Cœur, L'Âge d'Homme.* 1995, p. 125.

est donc de substance révélée; de ce fait même elle est ontologiquement supérieure à la prière individuelle; étant universelle elle inclut « éminemment ou par surcroît toutes les prières individuelles possibles ». Quiconque récite la prière canonique prie « pour tous et en tous ». ¹⁹

Il est absurde de déprécier l'importance de la prière canonique – ou des rites exotériques en général – sous prétexte de quelque présomptueux argument d'ésotérisme. Schuon insiste constamment dans ses écrits sur le caractère indispensable du cadre exotérique de la religion formelle; sans ce cadre toutes les pratiques « ésotériques » sont d'avance condamnées à n'être rien de plus que des « exploits psychologiques ». Il insiste sur la distinction entre « le rôle du point de vue exotérique » et « celui des moyens spirituels de l'exotérisme » ²⁰ Le point de vue propre à l'exotérisme est limité à celui de l'individu et de ses fins dernières. d'une part, et d'autre part au Dieu Personnel au niveau de l'Être: c'est cette perspective limitée que transcende l'ésotérisme, d'abord par sa conscience du Soi immanent dans l'essence transpersonnelle de l'âme et ensuite par sa conscience de la transcendance de l'Essence supra-personnelle de Dieu, le « Sur-Être ». Mais cette ouverture aux vérités métaphysiques ne dispense pas les ésotéristes de l'obligation d'observer les rites exotériques; le cadre exotérique est transcendé par l'ésotérisme, pour ainsi dire de l'intérieur, mais non aboli sur son propre plan; en d'autres termes, personne ne peut se dispenser du rôle « des moyens spirituels de l'exotérisme ». Ceux-ci seront utilisables de deux façons, selon Schuon: « soit par transposition intellectuelle dans l'ordre ésotérique, – et ils seront alors des supports d'« actualisation » intellectuelle, soit par leur action régulatrice sur la portion individuelle de l'être » ²¹.

Mal assimilé, l'ésotérisme comporte toujours le risque d'orgueil; ce qui se manifeste très souvent par l'abandon des rites religieux au nom de l'essence supra-formelle. En raison de l'acquisition d'une certaine conscience – purement mentale – de l'Essence supra-personnelle, une attitude désinvolte à l'égard des dimensions personnelles de la vie spirituelle peut facilement se manifester. Ce que Schuon souligne, au contraire, est que « la portion individuelle de l'être » ne cesse pas d'être, simplement en raison de la reconnaissance de certaines vérités ésotériques, loin de là: ces vérités ne peuvent être réalisées sans la totale conformité de la nature individuelle à ces vérités. Or, comme nous l'avons déjà montré, l'individu ne peut rien sans l'aide du Ciel. L'accomplissement des rites exotériques – dans un esprit d'humilité envers le Ciel comme envers le caractère sacré de la Loi divine révélée – est d'une valeur inestimable en soi, mais il l'est aussi en relation avec le souci de pratiquer la vertu sans laquelle aucun effort spirituel ne peut fructifier. Le lien entre prière et vertu est fondamental, car l'effort de l'âme pour atteindre la vertu par ses propres moyens, est insuffisant; un pouvoir céleste est nécessaire et c'est précisément ce pouvoir que suscite la prière. On peut donc dire que « prier c'est actualiser une vertu et c'est en même temps en semer le germe ». ²²

Les rites exotériques sont l'indispensable garantie ²³, et la *conditio sine qua non*, de l'efficacité des rites ésotériques de toute tradition: « De toute évidence un moyen spirituel n'a de sens qu'à l'intérieur des règles que lui assigne la tradition qui le propose

19. *Les Stations de la Sagesse*, p. 161.

20. *De l'Unité transcendante des Religions*. Gallimard, 1948. p. 24.

21. *Ibid.*, p. 24-25.

22. *Avoir un centre*, Maisonneuve et Larose, 1998, p. 130.

23. Il est important d'insister sur ce point: « Si l'on part de l'idée que l'intellection et la concentration, ou la doctrine et la méthode, sont les bases de la voie, il convient d'ajouter que ces deux éléments ne sont valables et efficaces qu'en vertu d'une garantie traditionnelle, donc d'un « sceau » qui vient du Ciel (...) le sens de l'orthodoxie de la tradition, de la Révélation, c'est que les moyens de réaliser l'Absolu doivent provenir « objectivement » de l'Absolu ». *Comprendre l'Islam*, op. cit., p. 153.

(...) rien n'est plus hasardeux que de se livrer à des « improvisations » sur ce terrain. »²⁴

La méditation est le troisième mode de prière mentionné par Schuon dans ce chapitre.

La raison pour laquelle le sujet méditant ne peut pas être considéré **uniquement** comme homme tient au fait que ce qui est réellement engagé dans la **méditation authentique** c'est « l'intelligence impersonnelle » qui n'est pas délimitée par l'ego; l'objet de la méditation est la connaissance métaphysique qui dépasse aussi l'individuel. Le sujet pensant est donc défini par Schuon comme « homme et Dieu à la fois, l'intelligence pure étant le point d'intersection entre la raison humaine et l'Intellect divin ». Le dernier chapitre de ce livre, lui-même intitulé « Les Stations de la Sagesse », est une riche source de méditation – certainement sans égale à notre époque.

A partir de six aspects fondamentaux de la Réalité, Schuon montre de façon magistrale l'application de ces aspects à divers niveaux divin et humain, cosmique et symbolique, éthique et alchimique. En étudiant attentivement ces six « Stations de la Sagesse » on parviendra à une vision plus profonde de ce que Schuon entend par « méditation », dont il décrit la fonction de la manière suivante : « La méditation agit d'une part sur l'intelligence dont elle « réveille » tels « souvenirs » consubstantiels, et d'autre part sur l'imagination subconsciente, qui finit par s'incorporer les vérités méditées, d'où une persuasion foncière et quasi organique ». ²⁵

Schuon fait aussi brièvement référence à la « pure concentration » comme mode possible d'oraison, « à condition d'avoir une base traditionnelle et d'être centrée sur le Divin; cette concentration n'est autre que le silence qui, lui, a été considéré comme un « Nom du Bouddha » à cause de sa connexion avec la notion du vide ». ²⁶

Alors qu'on peut d'emblée considérer la méditation comme un mode de prière, cela peut n'être pas aussi clair en ce qui concerne le « silence » de pure concentration. La base ontologique de l'efficacité spirituelle de la concentration se trouve dans sa négation de la négation : tout ce qui est « autre que » Dieu – tout ce qui peut avoir une forme objective, c'est-à-dire tout phénomène de l'existence, intérieur ou extérieur – « nie » Dieu en un certain sens; c'est en éliminant tous les objets possibles de la conscience – ou ce qui revient au même, toute « altérité », tout ce qui est autre que la pure conscience elle-même – que se produit cette négation de la négation qui est pure affirmation. Ceci est une des applications de la double négation, *neti neti* : « La négation du plaisir, du monde, de la manifestation, équivaut à une affirmation implicite du Principe qui, par rapport au monde, est « vide » (*shunyâ* en sanscrit) et « non ceci » (*neti*) (...) Il n'est point de spiritualité qui ne se fonde, dans l'un de ses éléments constitutifs, sur la négation de ce rêve; il n'est pas de spiritualité dépourvue d'éléments ascétiques : même la simple concentration mentale implique des sacrifices. Quand la concentration est continue, elle est le sentier étroit, la nuit

24. *Les Stations de la Sagesse*. op. cit., p. 172. Cette précision est donnée après avoir mentionné la possibilité, que l'on trouve essentiellement dans l'hindouisme et le bouddhisme, de rites extérieurs remplacés par le rite suprême d'invocation. Mais ce remplacement est aussi conditionné par des règles propres au cadre traditionnel en question, de sorte qu'il ne peut servir de justification à l'abandon de rites dans le contexte d'un cadre religieux où ces rites sont légalement obligatoire pour tous. L'insistance de Shankara sur la connaissance comme seul moyen de délivrance est également souvent citée par des pseudo-ésotéristes à l'appui de l'abandon systématique des rites; il est plutôt gênant pour eux que Shankara affirme aussi que l'accomplissement du rituel est une « cause » de connaissance en ce qu'il « contribue à effacer le démérite provenant des péchés passés qui font obstacle à la connaissance de l'Absolu ». in «Shankara on Discipleship» Vol. V de *A Shankara Source-Book*, traduit en anglais par A.J. Alston, Shanti Sadan, 1989, p. 89.

25. *Ibid.*, p. 164. Les six stations dont on parle ici, sont aussi traitées, avec des accentuations un peu différentes dans le chapitre de *L'Œil du Cœur* intitulé « De la Méditation ».

26. *Les Stations de la Sagesse*. op. cit. p. 165.

obscur : l'âme elle-même, cette substance vivante remplie d'images et de désirs. est sacrifiée. »²⁷

Considérons enfin l'invocation, la répétition méthodique du Nom divin, qui est une pratique universelle; Schuon à la fin du chapitre se réfère à la pratique que l'on rencontre dans quatre traditions : la prière de Jésus dans le Christianisme, l'invocation du Nom Allâh en Islam, le *Japa-Yoga* dans l'Hindouisme et le *Nembutsu* dans le Bouddhisme Amidiste. L'universalité de ce mode de prière est aujourd'hui bien connu; mais ce qui est moins bien compris c'est la raison pour laquelle le « Nom » de Dieu doit être le support sacramentel clé de l'intériorisation méthodique dans des mondes spirituels formellement si différents. Schuon, en démontrant de façon concluante les fondements métaphysiques de la pratique de l'invocation, rend celle-ci d'autant plus intelligible et par conséquent sa pratique d'autant plus nécessaire. Il fait valoir d'abord que c'est Dieu Lui-même qui est, fondamentalement, le véritable sujet de ce mode de prière : « Le fondement de ce mystère, c'est d'une part, que « Dieu et son Nom sont identiques » (Ramakrishna), et d'autre part que Dieu lui-même prononce son Nom en Lui-même, donc dans l'éternité et en dehors de toute création, de sorte que sa parole unique et créée est le prototype de l'oraison jaculatoire et même, en un sens moins direct, de toute oraison. »²⁸

En ce qui concerne le premier point, « Dieu et son Nom sont un », on le trouve exprimé dans diverses traditions, dans des formulations analogues à celle de Ramakrishna, telle que la maxime soufie : le Nom est le Nommé. Bien que cette dernière soit, en elle-même, suffisante pour rendre intelligible la pratique de l'invocation, Schuon accentue cette intelligibilité en approfondissant la question de l'archétype divin de l'invocation, indiquant alors de quelle manière on peut dire que Dieu « invoque » Lui-même éternellement : « La première distinction que l'intellect conçoit dans la nature divine est celle du Sur-Être et de l'Être; or l'Être étant pour ainsi dire la « cristallisation du Sur-Être », est comme la « Parole » de l'Absolu, dans laquelle celui-ci s'exprime, se détermine ou se nomme. »²⁹

Il faut remarquer que cette prononciation de Son Nom en Lui-même, visant le même but que Sa propre détermination de Lui-même, se situe *in divinis*, c'est-à-dire à l'intérieur de la Nature Divine; en Se « nommant » en tant qu'Être – ou en Se déterminant comme Principe de la manifestation – Dieu ne cesse pas d'être Dieu. L'essence de Dieu s'est seulement exprimée Elle-même comme Personne au niveau de l'Être. C'est ainsi qu'on peut dire que Dieu invoque « Son Nom en Lui-même, donc dans l'éternité et en dehors de toute création ».

Schuon continue : « Une autre distinction qui s'impose ici, et qui dérive de la précédente par succession principielle, est celle de Dieu et du monde, du Créateur et de la création : de même que l'Être est la Parole ou le Nom du Sur-Être, de même le monde – ou l'Existence – est la Parole de l'Être, du « Dieu personnel »; l'effet est toujours le « nom » de la cause ».³⁰

Chaque maillon de la chaîne qui descend de l'Essence jusqu'au monde est alors la cause ou le « nommé » par rapport à ce qui est en dessous, et l'effet ou le « nom » de ce qui est au-dessus. Cette façon de concevoir le déploiement ontologique de la manifestation révèle que « l'invocation » de Dieu aboutit au monde : le cosmos est l'expression du « verbe » de Dieu. Toute cette cosmogonie invocatoire, cependant, est réversible quand le point de départ est l'invocation accomplie par l'homme. Car l'homme étant fait à l'image de Dieu, reflète Dieu à la fois positivement et inversement, comme c'est le cas de toutes les images reflétées : sous

27. *Perspectives spirituelles et faits humains*, op. cit. p. 175-176.

28. *Les Stations de la Sagesse*, op. cit, p. 166.

29. *Ibid*, p. 166.

30. *Ibid*, p. 166-167.

un certain rapport l'image reflète directement son archétype et sous un autre rapport elle est l'inverse de l'archétype, le reflet, d'un visage dans un miroir révèle la forme du visage, mais ce qui est à droite apparaît à gauche dans le reflet et vice versa. Transposée sur le plan vertical, cette inversion signifie que la descente de Dieu se reflète dans la montée de l'homme. L'invocation de l'homme, donc, dans le premier rapport reflète directement l'invocation éternelle du Divin et y participe; dans le second rapport elle inverse le processus ontologique accompli par son archétype divin : « L'homme, lui, décrit le mouvement inverse en prononçant le même Nom, car celui-ci est, non seulement Être et Création, mais aussi Miséricorde et Rédemption; dans l'homme il ne crée pas, mais au contraire < défait », et cela d'une manière divine puisqu'il ramène au Principe. Le Nom divin est un < isthme » métaphysique (au sens du mot arabe *barzakh*) : < vu de Dieu » il est détermination, limitation, « sacrifice » ; vu de l'homme, il est libération, illimitation, plénitude. Nous avons dit que ce Nom, invoqué par l'homme, est néanmoins toujours prononcé par Dieu; l'invocation humaine n'est que l'aboutissement < externe » de l'invocation éternelle et < interne » de la Divinité. Il en va de même pour toute autre révélation : sacrificielle pour l'Esprit divin, elle est libératrice pour l'homme; la Révélation, quels qu'en soient la forme ou le mode, est « descente » ou < incarnation » pour le Créateur, et < montée » ou < ex-carnation » pour la créature ». ³¹

Si ce qui précède décrit le processus objectif de la descente divine dans la manifestation et de l'ascension humaine par l'invocation, ce qui suit se réfère à l'aspect subjectif du processus, qui est la fonction essentielle de l'invocation en ce qui concerne l'âme humaine : < La raison suffisante de l'invocation du Nom est le < souvenir de Dieu »; or celui-ci n'est autre, en dernière analyse, que la conscience de l'Absolu. Le Nom actualise cette conscience et, en fin de compte, la perpétue dans l'âme et la fixe dans le cœur, si bien qu'elle pénètre tout l'être et en même temps le transmue et l'absorbe. La conscience de l'Absolu est la prérogative de l'intelligence humaine, et c'est aussi son but. » ³²

C'est cette perpétuation de la conscience de l'Absolu qui est le but suprême de la voie spirituelle. Comme Schuon le dit ailleurs : la réalisation est une chose facile car il suffit de se souvenir de Dieu; mais c'est aussi la plus difficile des choses car l'homme est distrait par nature. L'invocation du Nom, en vertu de sa nature unitive, est proportionnée au pur Absolu, tandis que les autres prières, différenciées et multiples, correspondent à la Divinité Personnelle. Il y a là une distinction-clé entre ce que Schuon appelle la voie < initiatique » par opposition à la voie religieuse ou « mystique ». La première est active tandis que la seconde est passive; l'activité et la passivité en question étant en relation avec la grâce : l'« initié », pratiquant les rites ésotériques, poursuit une méthode active en vue d'ouvrir le cœur à la grâce. En d'autres termes, « la grâce est opérée activement, moyennant l'intelligence contemplative qui s'identifie plus ou moins directement avec ce qu'elle contemple. » ³³ Il est important d'insister sur le fait que cette activité méthodique n'est pas fondée sur la présomption qu'on peut obtenir la grâce ou la produire par le simple accomplissement mécanique des rites en question; cette présomption est exclue pour deux raisons, l'une concernant la dimension humaine et l'autre la nature et l'opération de la grâce divine. Sur le plan humain, comme on l'a déjà remarqué ci-dessus, Schuon insiste sur le fait que l'intégrité de la prière exige la conformité de l'âme, ou noblesse de caractère; cette suprême forme de prière < mène (...) aux plus hauts sommets de la perfection à condition (...) que l'activité de prière se trouve en accord avec tout le reste de l'activité humaine ! En

31. *Ibid.*, p. 167-168.

32. *Ibid.*, p. 168.

33. *De l'Unité transcendante des Religions*, op. cit., p. 71.

d'autres termes les vertus – soit la conformité à la Loi divine – constituent la *conditio sine qua non* en dehors de laquelle la « prière spirituelle » n'aurait aucune efficacité... ».³⁴

Du côté du divin on ne peut réellement dire que la grâce descende en réponse à l'accomplissement des rites invocatoires mais plutôt que ces rites « servent (...) à éloigner les obstacles qui s'opposent au rayonnement – principalement permanent – de la grâce. »³⁵ En d'autres termes, la grâce n'est jamais absente, c'est nous qui sommes absents de la grâce, mais en apparence seulement; l'invocation nous rend présents à l'omniprésente réalité de la grâce et ne peut donc pas être considérée comme la « cause » de la grâce mais plutôt comme son « effet ». Elle est en elle-même constitutive de la grâce dont l'accomplissement dans l'âme humaine concerne Dieu.

Le passage suivant, qui conclut *Les Stations de la Sagesse*, exprime avec force le mystère de « rayonnement permanent » de la grâce, obscurci par les voiles de l'existence : « Toutes les grandes expériences spirituelles concordent en ceci : il n'y a aucune commune mesure entre les moyens mis en œuvre et le résultat. « Cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu », dit l'Évangile. En réalité, ce qui sépare l'homme de la Réalité divine est une cloison infime : Dieu est infiniment proche de l'homme, mais celui-ci est infiniment loin de Dieu. Cette cloison, pour l'homme, est une montagne : l'homme se tient devant une montagne qu'il doit enlever de ses propres mains. Il creuse la terre, mais en vain, la montagne reste; l'homme cependant continue à creuser, au nom de Dieu. Et la montagne s'évanouit. Elle n'a jamais été. »³⁶

Ainsi Frithjof Schuon dévoile les principes essentiels de la prière comme quelqu'un qui s'exprime, non spéculativement, mais en vertu d'une expérience concrète. Ni la profondeur de ses exposés ni l'impact de ses écrits sur l'âme ne peuvent être dissociés de ce fait tout à fait fondamental. On ressent avec une absolue certitude que ses descriptions révélant l'intériorité de la vie de prière procèdent d'une vision directe et non d'un génie imaginatif. En cela, comme en beaucoup d'autres domaines chez lui, l'autorité du ton témoigne qu'il s'agit non pas tant d'un être ayant la certitude d'avoir raison, mais d'un être absorbé dans l'essence des réalités communicables qu'il décrit. S'étant lui-même consacré à la prière on a le sentiment qu'il était comme « façonné » par la prière : « L'homme prie, et la prière façonne l'homme. Le saint est devenu lui-même prière, lieu de rencontre entre la terre et le Ciel; il contient par là l'univers, et l'univers prie avec lui. Il est partout où la nature prie, il prie avec elle et en elle : dans les cimes qui touchent le vide et l'éternité, dans une fleur qui s'éparpille, ou dans le chant perdu d'un oiseau. Qui vit dans la prière n'a pas vécu en vain. »³⁷

En aidant ainsi, si directement, beaucoup d'âmes à « vivre dans la prière » – ou tout au moins à vivre pour la prière – Frithjof Schuon a certainement accompli cette « restitution » qu'il souhaitait; par là même il les a aidées à réaliser l'objet de leur création; comme nous dit le Coran : « Je n'ai créé les *djinn*s et les hommes que pour qu'ils m'adorent » (Sourate LI, 56 *Al Dhariyat*).

Traduit de l'anglais par Jacques Chevilliat

Universitaire britannique d'origine indo-persane, Reza Shah-Kazemi est spécialiste de religion comparée et d'études islamiques. Il s'est tout particulièrement penché sur le thème de l'union mystique dans les œuvres de Shankara, Ibn Arabi et Maître Eckhart.

34. *Ibid*, p. 166

35. *Ibid*, p. 71.

36. *Les Stations de la Sagesse*, op. cit., p. 191.

37. *Perspectives spirituelles et faits humains*, op. cit., p. 287.