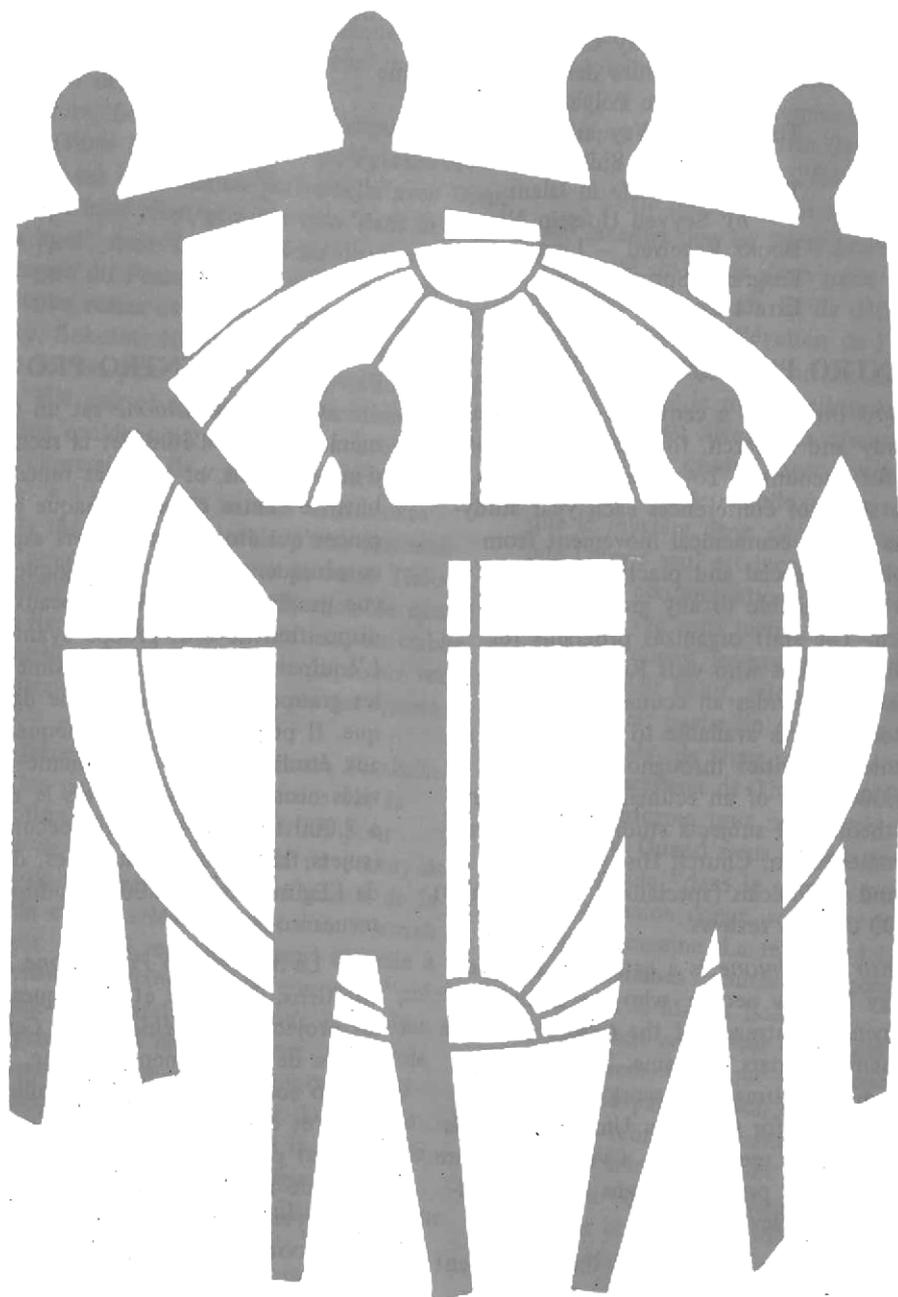


CENTRO
PRO
UNIONE

N. 12 - 1977



Via S. Maria dell'Anima, 30
00186 Rome, Italy

CONTENTS

Centro Pro Unione	2
Le Coeur de l'homme dans la spiritualité orthodoxe	
— <i>par</i> Thomas Spidlik	3
Interior Way of Hinduism	
— <i>by</i> Major Ramachandra	4
La Voie intérieure dans le Judaïsme	
— <i>par</i> Marcel Dubois, O.P.	12
The Life and Personality of Gantama Buddha:	
Inspiration for the Interior Life of Buddhism	
— <i>by</i> Anthony Chullikal	25
La Vie intérieure dans le Bouddhisme	
— <i>par</i> Mario Polya	27
The Interior Way in Taoism	
— <i>by</i> Joseph Shih	33
The Interior Life in Islam	
— <i>by</i> Seyyed Hossein Nasr	37
Books Received — Livres reçus	41
Program: Spring 1978	42
Errata Corrige	42

CENTRO PRO UNIONE

The *Centro Pro Unione* is a center for ecumenical formation: for study and research, for the exchange of information, and for encounter. To achieve these ends, the Centro runs a series of conferences each year studying various aspects of the ecumenical movement from the pastoral, theological, social and practical points of view. Its facilities are available to any group with an ecumenical concern. The staff organizes programs for individuals as well as groups who visit Rome with an ecumenical purpose. It provides an ecumenical library for students in Rome and is available to supply information on ecumenical activities throughout the world. The library has 7,000 titles of an ecumenical nature in 5 languages (e.g. theological subjects studied ecumenically, dialogues, documentation, Church History etc.) as well as 1,200 bound periodicals (specialized in ecumenics) and more than 100 current reviews.

The *Movimento Pro Unione* is a gathering together of Christians, clergy and lay people, who are in sympathy with the ecumenical outreach of the *Centro Pro Unione* of the Atonement Friars in Rome. The members of the Movimento are encouraged to work and pray individually and corporately for Christian Unity where this is possible. The Movimento seeks to be a vehicle to share ecumenical experiences and provides means for ecumenical formation on the local level in Italy.

The *Centro Pro Unione* is staffed by the Atonement Friars who are a religious community in the Franciscan tradition, existing specifically to help fulfill the Church's mission of Christian Unity, to witness to the Gospel among Christians and non-Christians and to bring all men to the fullness of unity with the People of God.

CENTRO PRO UNIONE

Centro Pro Unione est un centre de formation oecuménique: pour l'étude et la recherche, pour l'échange d'informations, et pour les rencontres. Pour réaliser ces buts, le centre organise chaque année des séries de conférences qui étudient les divers aspects du mouvement oecuménique: pastoral, théologique, social, et les points de vue pratiques. Il met ses locaux et autres facilités à la disposition de tout groupe ayant un but oecuménique. L'équipe organise un programme pour les particuliers ou les groupes qui visitent Rome dans un dessein oecuménique. Il possède une bibliothèque oecuménique, ouverte aux étudiants, et il est à même d'informer sur les activités oecuméniques à travers le monde. La bibliothèque a 7.000 titres de caractère oecuménique, en 5 langues (sujets théologiques, dialogues, documentation, histoire de l'Eglise, etc.), 1.200 périodiques reliés et plus de 100 revues courantes.

Le *Movimento Pro Unione* est un rassemblement de chrétiens, de clergé et de laïques qui sont d'accords avec les projets oecuméniques du *Centro Pro Unione* des Frères de l'Atonement à Rome. Les membres du Movimento sont encouragés à travailler et prier individuellement et collectivement pour l'unité des chrétiens, où cela est possible. Ce Movimento cherche à être en instrument de partage des expériences oecuméniques et fournit les moyens pour une formation oecuménique au niveau 'grass-roots' en Italie.

Les Frères de l'Atonement (l'équipe du centre) sont une congrégation religieuse de tradition franciscaine. Leur vocation spécifique est d'aider l'Eglise en sa mission de rétablir l'unité chrétienne, de témoigner de l'Évangile parmi les chrétiens et les non-chrétiens, de conduire tous les hommes à la plénitude d'unité avec le peuple de Dieu.

LE COEUR DE L'HOMME DANS LA SPIRITUALITE' ORTHODOXE

Thomas Spidlik*

Dans l'Orient chrétien, le terme "vie spirituelle", souvent équivoque, a toujours conservé son plein sens: participation à la vie de l'Esprit Saint. Celui-ci, selon le témoignage des Ecritures et de toute la tradition, réside dans le coeur de l'homme. A travers ces quelques lignes, on découvrira l'importance du concept "coeur" pour la spiritualité de l'Eglise orthodoxe.

Dans sa brochure, *Le coeur dans la mystique chrétienne et indienne* (Paris 1929, en russe), B. Vysevlavcev écrit: "Si la religion est une relation personnelle avec Dieu, le contact avec la Divinité n'est possible que 'dans la profondeur' de mon 'moi', dans 'la profondeur du coeur'; puisque Dieu, comme dit Pascal, est sensible au coeur". De nombreux auteurs russes et même les manuels apologetiques (Malinovsky, Sokolov, Nikolov...) s'expriment dans le même sens. La foi est pour eux "une disposition immédiate du coeur", "elle naît et se nourrit du sentiment".

Les théologiens occidentaux demeurent souvent perplexes devant ces expressions; ils y suspectent irréalisme et sentimentalisme. A l'inverse, les auteurs orthodoxes accusent souvent la théologie occidentale d'être rationaliste. Et ce danger, comme nous en avertit le russe Théophane Recluso (1894), est encore plus préjudiciable quand il pénètre dans les livres spirituels. Dans ce cas, on oublie que la prière authentique est une élévation du coeur vers Dieu et non un raisonnement quelconque sur les choses divines.

Il suffit de regarder l'index de la fameuse *Filokalia* (anthologie des textes patristiques et byzantins sur la prière, sous la direction de Nicodème Agiorita) pour constater le nombre de fois où l'on y parle du coeur, de la pureté du coeur, de l'attention portée au coeur, de la contemplation en son coeur... Mais on n'y donne jamais la définition du coeur. Ce qui rend le concept difficile à comprendre aux occidentaux habitués aux concepts "précis".

De plus, l'homme occidental a l'habitude de diviser en trois la structure psychologique de notre âme. Aux trois activités – penser, vouloir, sentir – correspondent trois facultés – l'intelligence, la volonté, le coeur. Dans cette division, les "sentiments" sont condamnés à la sphère de l'irrationnel, de l'incontrôlable. Situer la religion et la prière dans cette sphère semble, justement, être une erreur et une irrévérence.

Pour comprendre le concept de coeur comme il persiste en Orient (et aussi souvent chez les mystiques occidentaux), il faut remonter au sens biblique. Dans l'Ecriture, le coeur "pense", "décide", il est le lieu de la vie intérieure, le lieu où réside la loi de Dieu, où s'effectue le contact avec Dieu.

Quand la révélation judéo-chrétienne atteignit le monde grec, il ne fut pas facile d'adopter cette psychologie globale

hébraïque aux exigences de l'esprit analytique grec. Le fondement commun pouvait être l'expression "homme intérieur" connue des philosophes et de la littérature rabbinique. Celle-là servait à exprimer l'expérience humaine fondamentale, à savoir que l'homme, dans sa vérité, n'est pas ce qui apparaît extérieurement mais ce qui est à l'intérieur, caché.

Mais les grecs, dès l'origine de leur philosophie, commencèrent à opposer les deux réalités: visible et invisible, sensible et intellectuelle, matérielle et immatérielle. En suivant cette voie, ils ont conséquemment identifié l'homme intérieur avec l'"esprit", élément divin de notre personne. La vraie philosophie devint donc une "élévation de l'esprit vers Dieu".

Cette mentalité fut si fortement enracinée dans la pensée grecque que les Pères grecs interprètent spontanément la pureté du *coeur* dont parle l'Evangile (Mt 5, 8) comme la pureté de l'esprit. Et ils définissent aussi la prière chrétienne comme "l'élévation de l'esprit vers Dieu". Si, d'une part, cette adaptation offrait de grands avantages pour le dialogue avec le milieu culturel, d'autre part, elle présentait des risques au niveau des discussions théologiques avec les païens et, en général, avec toutes les catégories de gnostiques. Les Pères orthodoxes devaient souligner fortement que le mystère divin dépasse toute intelligence humaine et que l'*esprit* seul est incapable de s'élever vers Dieu. La prière, la contemplation, est l'élévation, non pas de l'"esprit" (au sens restreint) vers Dieu mais de l'Esprit qui seul connaît les mystères du Père.

L'Esprit Saint, selon la définition trichotomique de l'Orient, fait partie de notre personne (composée, comme dit St Irénée, de chair, d'âme et d'Esprit Saint). Il est, selon l'expression de Théophane Recluso, "l'âme de notre âme", il informe tout notre être et en "spiritualise" toutes les parties. Quand nous disons traditionnellement que l'Esprit réside "dans le coeur", nous voulons évidemment, par l'expression *coeur*, souligner justement l'intégrité de la personne humaine. La relation à Dieu ne peut être le privilège de certaines facultés; elle concerne tout l'être (comme le dit aussi le Maître Eckhart).

On peut considérer cette intégrité personnelle sous un double aspect. L'un que j'ose appeler "statique". Il veut exprimer la participation de tous les éléments de mon "moi" à un acte religieux. Quand quelqu'un fait l'aumône "avec coeur", il n'existe aucune ombre de répugnance intérieure, ni dans la volonté, ni dans le sentiment, ni dans la connaissance. En ce sens, la "prière du coeur" signifie une prière intégrale dans laquelle sont inscrits tous les éléments de la personne.

L'autre aspect de cette intégrité, on peut l'appeler "dynamique". Il signifie l'unité de la personne au cours de sa vie. Celui qui est tel en son coeur est tel, habituellement, toujours, non seulement au moment présent, pour un temps déterminé. En ce sens, la "prière du coeur" signifie la disposition stable (*katastasis*), durable. Une telle prière est de par sa nature continue (cf. ce qu'écrit Thomas de Celano de

St François d'Assise: "il ne priait pas, il est devenu prière").

Quand nous comparons la spiritualité orientale avec les livres de morale répandus en Occident, nous pouvons vraiment constater que la spiritualité orientale s'est concentrée de plus en plus sur l'état du coeur, qu'elle a cultivé les dispositions stables. Les moralistes occidentaux analysent souvent la perfection des actes moraux singuliers sans tenir suffisamment compte de la personne comme telle. Les *starzy*, directeurs spirituels de l'Orient, au contraire, furent célèbres pour leur *kardiognosia*, connaissance des coeurs.

Mais on peut justement se demander comment arriver à une telle clairvoyance spirituelle. St Grégoire de Nysse est persuadé qu'elle constitue la propriété "naturelle" de l'âme pure, qui possède la *parrhesia*, le libre accès à Dieu et à la vie intérieure du prochain. Bienheureux les coeurs purs... (Mt 5, 8). Le péché aveugle. La purification rend notre coeur "voyant", elle lui procure une intuition spirituelle, un "sentiment" spirituel.

La purification du coeur, thème cher aux orientaux, est souvent décrite sous son aspect négatif: résistance aux pensées mauvaises. Mais son aspect positif est la plénitude de l'amour. Le coeur qui aime devient pur, donc source de révélations.

"Elle est prophétique pour tout intellectualisme récent — écrit Vyseslavcev — l'expression de Léonard de Vinci: un grand amour est fils d'une grande connaissance. Nous, chrétiens de l'Orient, nous pouvons dire le contraire: la grande connaissance est fille d'un grand amour".

Le coeur qui aime, c'est là toute la perfection. "Donne moi ton coeur" (Pr 23, 26).

* THOMAS SPIDLIK, est le Doyen de l'Institut Pontifical Oriental, Rome.

★ ☆ ★ ☆ ★

INTERIOR WAY OF HINDUISM

Major Ramachandra*

I welcome this opportunity to share with you some ideas on one of the essential features of *Hinduism*, namely, the Interior way of Life. During these few years of my intensive study of Hinduism and Christianity in connection with my research-work on the *Bhagavadgita* and the *Holy Bible*, I have been struck by the many-sided and diverse aspects of *Hinduism*, which is the religion professed and followed by 500 million Indian people today, and which we have inherited from the ancient *Aryans*. These aspects are in many respects distinct and different from the almost "unitary" aspect of the semitic religions, Judaism, Christianity and Islam. It is the greatness of Hinduism and its

vitality and persistence over many millenia (inspite of India being ruled by Islamic kings for seven centuries and Christian Western nations for three centuries) that presents a synthetic view of religion as history and science, philosophy and spirituality, theology and mythology. Unless these six aspects are actively present and can be identified, no religion can make a universal appeal, specially to the modern mind.

As our Philosopher-Statesman Dr. Radhakrishnan, the late President of India, has pointed out in his monumental work *Indian Philosophy*, from which I have made copious extracts in presenting this paper, one of the reasons for the Universal outlook of Hinduism is the natural environment of the country and its climate: the immense ranges of the snow-capped Himalayas on the North with luxuriant forests in their foot-hills, the perennial streams irrigating the fertile lands in the plains, and the vast stretch of the oceans on the other three sides. Such a situation not only kept the country free from foreign invasions, at least for a long time in the early period of its history, but afforded its seers and sages direct contact with cosmic creation in all its glory and leisurely time for the deep contemplation of the Eternal Spirit, both in the cosmos and in their own self. Thus, in India, philosophic enquiry became the basis of all sciences: *Brahma-Vidya Sarva Vidya Pratishtha*. This insatiable quest of the Hindu mind in search of Truth has been stated in the words of blessings *Ashirvād* addressed by the teacher to the students, as the latter graduated from the guru's Ashram, the Guru-Kulas, to enter the wider field of life's avocations as householders: *Satyam-Vada, Dharmam-Chara, Swadhyaya-Pravachanecha*. "May you speak the Truth, may you abide by the laws of righteous living, and may you engage yourself in the study of holy scriptures and sacred writings".

Thus religion in its intense sense becomes an integral part of man's life. As Dr. Havell, the learned author of *Aryan Rule in India*, says: "In India, Religion is hardly a dogma, but it is a working hypothesis of human conduct adopted to conditions and cultures".

The *Vedas*, which means divine knowledge, are the primal religious books of the Hindus, and Western scholars of comparative religion are of the opinion that the *Vedas* are the most ancient of all religious Scriptures. They consists of four books: *Rig, Yajur, Sama, and Atharva*, totalling 12,000 hymns and prose passages and couched in chaste classical Sanskrit language. These have been handed down from time immemorial through oral transmission and in a very accurate form, an unparalleled feat of human memory and veneration to the sacred word. Traditional belief attributes Eternity or timeless origin to these sacred writings, as having emanated from Brahma or Prajapati, the Lord of Creation, and communicated to the Aryan Rishis, the Seers with spiritual insight. But scholars and Indologists, both Indian and Western, have placed them in the period between 4000 BC to 1500 BC, when the Aryans from Central Asia migrated and settled in the

fertile plains of the Indus river in the NW part of India, and later moved eastwards along the Gangetic plains and also southwards to the Deccan Peninsula. All the while, the Aryans absorbed into their religious fold the existing local populations and tribal people, with a fineness of understanding and adjustability. This spreading of aryan culture throughout India has been made without destroying or annihilating local populations, which process still continues. The teachings of the Vedas became symbolic for Truth, Order and Worship and as a continuous sign of Indian religious belief. A Rig Veda verse, (II, 12:9) says that a believer in the Vedas is a believer in God, thus making the Vedas as a Revelation of God's Word.

The question of Eternity of the Vedas and their divine origin and inspiration are found stated in the Vedas themselves and in their age-old lexicons and grammars. Rig-Veda verse (VIII, 75:76) says: "*Vācha Nirupa-Nityayā*, the vedic words are formless and eternal. Yaska, the renowned author of the vedic lexicon *Nirukta* says: *Sākshāt-Krit Dharmān Rishayo Vabhuvah*. "The Rishis (Seers) realised the Vedas as their personal experience". Panini, the ancient grammarian, and Patanjali, the author of Yoga Philosophy and commentator of Panini, both agree that the Vedas are *Artho-Nityah*, the subject-matter and meaning of the Vedas are eternal, because they propound eternal truths. As regards their communication, they are the rhythm of the Infinite Voice, heard by the soul of the Rishis, whom Sayana – the wellknown later-day commentator defines as: *Yasya-Vakyam-Sa-Rishih*, as the hearers of the Sacred Word. Thus, the primal Scripture and source book of Hinduism has come out of the inspirational inner intuition of the Seers, some of whose names and ancestry are given in the vedic texts. The inwardness of Hindu religion takes root from this revelatory origin of their Scriptures. And, this inwardness of religious quest and experience are continued through several centuries before and after the Christian Era and down to modern times.

What do the Vedas proclaim? These are again of varied nature and consist of *Samhitas*, Hymns of Adoration and prayers addressed to the Deities or gods, *Brahmanas*, instructions for performing daily and periodical rituals and sacrifices; and later on philosophical disquisitions on Ultimate Realities as in the *Aranyakas* and *Upanishads*. Almost all Western scholars, basing their translations and commentaries on Sayana's ritualistic interpretation, have believed that the Vedas are hymns of worship of nature gods by the primitive Aryan people, addressed to Indra, Varuna, Agni, Surya, Usha etc. While Sri Aurobindo, the great Indian scholar, mystic and philosopher reads secret mysteries in these hymns, as symbolic of psychological functions, such as, *Surya* or *Savitur*, the Sun-god stands for Intelligence, as in the very sacred *Gayatri mantra*; *Agni* or fire-god represents Will, and is also the communicant between the Individual soul and the Divine, and *Soma*, the

much commented intoxicating liquor, is Feeling etc. To quote Sri Aurobindo: "The hypothesis I propose is that the *Rig-Veda* is itself the one considerable document that remains from the early period of human thought.... when the spiritual and psychological knowledge of the race was concealed.... in a veil of concrete and material figures and symbols which protected the sense from the profane and revealed it to the initiated.... Hence, they favoured.... an outer worship (through rituals and sacrifices), effective but imperfect for the profane, and an inner discipline for the initiate, and clothed their language in words and images which had equally a spiritual sense for the elect and a concrete sense for the mass of ordinary worshippers. The vedic hymns were conceived and constructed on these principles". Herein lies the vast gulf in the Western and Eastern understanding of Hinduism.

The Vedas contain Hymns of Adoration addressed to the Gods of the Cosmic powers, with repeated emphasis that all these Gods are but aspects and forms of the *One Supreme God-Head: Tad-Ekam. Eka-Devah. Mahat – Devanam Asuratuam Ekam* – Great is the single divinity of the Gods. *Ekam Satyam Vipra Bahuda Vadanti* – Truth is One, and the Great ones have revealed it variously. This supreme Being is itself Truth – *Tat Sat* – That Reality – *Satyam*. It is also *Ritam*, the cosmic and moral order. The daily vedic ritual *Agni-Hotra* consists of offerings to the sacred fire, oblations to gods, in the form of incense and pure butter, with simultaneous recitation of vedic mantras. Sun-worship has been a common feature, which has become transformed as worship of *Vishnu*, who becomes a solar deity and also the protector and preserver of life. Indra, the god of thunder and a warrior-deity, was worshipped for success in battle against the enemies of the Aryans. Sacrifices of horse and also of other animals, was performed to appease the gods or to offer thanks for victories in battle. But later on, during the vedic period itself, animal sacrifice began to be condemned and lost much of its significance with the Brahmin priests. With the emergence of purer forms of adoring the Supreme Brahman, the *Agni-Hotra*, or worship before the sacred fire became a regular household feature and was looked upon as an act of sacrifice of one's self to the divine before the all consuming and purifying sacred fire. "Even what I offer, O Agni, is not mine. It is Thine". *Agnaye Swaha, Agnaye idan-Na-Mama*. This same concept is extended when by sacrifice the Lord of Creation, *Brahmanaspati*, created the Universe. The God, *Varuna*, is the cosmic order of Rita and the moral law of Dharma. Vedic attitude was thus life-affirming and life-transforming with a close relationship to cosmological functions. The *Purusha Sukta* (Rg. X, 90:1) is the grandest anthropomorphic cosmogony in the Vedas, relating the human soul with the Divine and also the social order of life with corresponding order of cosmic phenomena. The crowning portion of Vedas is the *Nasadiya Sukta* (Rg. X, 129:1 f). The creation hymn in

the Rg. Veda where the Sage exclaims: "The ONE breathed, airless, by self-impulse; apart from It was nothing whatsoever". "He who is the Highest Overseer in heaven, He alone knows" (the how, why and wherefore of Creation).... and ends: "Nay,.... perhaps He too does not". What cannot be fully conceived was left as a mystery!

The vedic religion has propounded the four-fold social order *Chatur-Varna* or the Caste classification, based on character and occupation of *Brahmins*, *Kshatriyas*, *Vaisyas* and *Shudras*. But in course of time castes became hereditary and also assumed superiority of the higher over the lower ones. The four stages in the individual's life, *Brahmachari* (student), *Grihastha* (householder), *Vanaprastha* (forestdweller and teacher), and the *Sannyasin* (the renouncer, monk in quest of the Divine) were also evolved in the vedic period. It is interesting how the functions for each stage of life were outlined to lay stress on the inward understanding of the soul and the necessary discipline to prepare and perfect oneself. *Brahmachari* signifies dedication to Brahma, the supreme Godhead, who also breathed the holy Word of the Vedas. The Atharva Veda says that the *Brahmachari* is "clothed in heat", that is, in austerities.

It will be seen from the above that there are three essential aspects of the vedic prayer:

I. *Subjective*: Every prayer is born in a *spiritual* mood and a praying attitude, in which the mind experiences the vision of the Divine. This attitude and feeling remain constant, though the vision may vary, thus providing the point of UNITY.

II. *Objective*: All vedic deities are of a high moral standard, and therefore it was easy to shift from one deity to another. In form they varied, but in spirit they are ONE, as repeatedly emphasised.

III. God in the Vedas is the SUPREME Being, because He represents not only the beauty and splendour of nature, but also all virtues — goodness, nobility, sacrifice etc. in their highest form.

God! give us wisdom as a father gives wisdom to his sons.

Guide us, much-invoked, in this path. May we live and have light. (Rg. VII, 32)

PART II — THE UPANISHADS

The Vedas, as mentioned above, contain books known as *Aranyakas* or "Forest-Treatises" composed by the hermit sages who had retired to their forest-abodes as *Varna-Prasthas* where they taught the students — *Brahmacharins*. The *Aranyakas* incorporated the *Upanishads*, which form the end-portion of the Vedas. Hence they are also known as *Vedanta*, which signified the philosophical school of classical Hinduism. The word meaning of "Upanishad" is: "to sit close by" and to

listen to *Guhya-Adesha*, i.e. "Secret Wisdom". Sankara, the great mystic philosopher who lived in the 8th century A.D., interprets the term to mean: "that which destroys ignorance and leads to the knowing of Brahma — the Ultimate Reality". One of the beautiful upanishadic prayers runs thus: "*Asato Ma Sad Gamaya, Tamaso Ma Jyotir Gamaya, Mrityor Ma Amritam Gamaya*". (Lord, lead me from the Unreal to the Real, from Darkness to Light, from Death to Immortality) Also, the *Upanishads* deal with philosophic speculations, giving symbolic meaning to vedic mythology and rituals. The stage had arrived in Aryan ways of religious outlook, when rituals were losing their value, specially animal sacrifices were looked upon as "unworthy boats" to take an individual from this world of *Samsara* to the world of the Gods. The number of *Upanishads*, both major and minor, is the auspicious 108, though only seven are considered as part of the Vedas, dating between 1000 to 600 B.C., while the rest were later additions, many being of the post-Buddhistic period. The authorship of the *Upanishads*, as in the case of all Hindu religious scriptures, is shrouded in mystery. But certain names like the sage *Yagjnvalkya* and his wives Gargi and Maitreyi, Uddalaka, Svetaketu, Nachiketa, the boy who questions the God of Death, are very prominent.

The *Vedic Upanishads* expound in a bold spirit of free thinking a coherent view of universe and man, based not merely on intellectual reasoning, but on *Anubhava* or "interior experiencing by the sages". Reading through these very learned books, which are mostly in dialogic form in both prose and poetic meter, one feels the restless stirring of the human heart to grasp the true nature of Reality, though not as a consistent, homogenous or unified philosophical system. As Sri Aurobindo says in the preface to his book on the *Upanishads*: "The *rishis*, "seer-saints", disclose what they have seen. They do not argue. The dialogue is often between a qualified aspirant and a sage. It is not a free broad-casting of truth. The *rishis* imparted the truth to aspirants only after testing the sincerity and strength of the student's mind". Extensive studies, both by Eastern and Western scholars, have been made on these texts. The great *Acharyas*, the teachers of the respective schools of *Vedanta* Philosophy — like *Sankara*, *Ramanuja*, *Madhva* and *Vallabha*, have written exhaustive commentaries, each interpreting the sacred texts from his own particular pattern of thought. This was possible because the *Upanishads* shifted the center of religious thinking from the Exterior to the Interior, and instead of the many Deities which were worshipped in the Vedas, there arises the concept of the ONE True God and the relation to this God to Man. Through these sacred texts we feel the inward searching of the human soul in its yearning towards the Unseen and Unheard Supreme Indweller of the Spirit, both of man and of the cosmos. Here are a few examples of this lofty flight.

In *Kena-Upanishad* is the story of Uddalaka, who with five other householders approaches the saintly king Ashwapati.

The king questioned them as to whom they meditated upon as the spiritual Self. Each one answered differently: one meditated on Heaven in the form of the head, another on Sun as eyes; Air as breath; Ether as trunk; Water as blood; and Earth as feet, thus relating cosmic nature to individual man. Again, in the *Brahad-Aranyaka Upanishad*, the *Aswamedha Yaga* or the Horse-Sacrifice is described with cosmological significance of each part of the horse and finally identifying the whole sacrifice with the Universe. The Dawn is the head of the horse; the Sun its eyes; the Wind its breath; *Agni*, the fire is the open mouth; the Year its body; the Sky its back; the Atmosphere its belly; the Earth the under-belly and the speech *Vac* its neighing. The most striking example is that of the human being compared to a chariot with the horses as the senses, and the controlling hand of the driver as the *Atman* or the Soul.

The *Taittiriya Upanishad* describes the emergence of man from the Cosmic Being. "From this Self (*Atman*) verily space arose; from space mind; from mind fire; from fire water; from water earth; from earth herbs; from herbs food; from food Man (*Purusha*). Man is the essence of food. The five levels of our being are treated as *Panchkoshas*, five sheaths: the physical (*Anna-Maya*); the vital (*Pranamaya*); the psychological (*Manon-Maya*); the intellectual (*Vijnana*); and lastly the Beatific (*Ananda*), state of blissful Brahmic Being, one with the Ultimate Principle. This is addressed as *Brahmanah-Kososi*, thou art the sheath of the Brahman, God's dwelling place in the heart of man, the inner immortal Self, the light of the sky and sun reflected in the fire of the soul. As *Chandogya Upanishad* puts it: The Universal Brahman is the *Atman* of the Individual and vice versa, which is the same in the words of St. Augustine: "Thy God is unto thee, even the life of thy life".

Then arises the quest for the Real Self and this is analyzed as "experience" during waking, dreaming, and dreamless sleep stages. But it eludes the answer. Real Self is neither body, nor mind, nor consciousness. It is conscious of nothing but itself, being Pure Consciousness and at this stage it becomes identified with the highest Reality. This essential Reality underlies the world of fleeting names and forms, of time and space. It alone is *Sat*, which is the True Ground of Being. This Being assumes many forms: It becomes a personalized Divinity, the pure Essence unconnected with the process of Creation. It penetrates into fire, water and food as their life-force, to further the process of creation and the evolution of the phenomenal world, which later is in reality a conglomerate of names and forms. The *Sat* or Being is the cause of this gross world, being itself subtle and imperceptible. Without it the world cannot exist. The Self or *Atman* in the individual human personality is the essential reality, which is part of the Universal Being, the *Sat*. In thus investigating the nature of individual and Universal Reality, as Barth puts

it: "The Upanishads instruct with the spirit of speculative daring – a joy of redemption". Life on earth is the means of self-perfection, a discipline for the soul towards higher joy and through self-conquest and sacrifice. Where else can the Soul of man learn the path to self-perfection and as preparation for the Eternal Life with the Perfect Father in Heaven? Here arises the law of *Karma* or action and of Rebirth of the soul in several human forms before it attains the perfect Perfection and becomes one with the Divine Soul.

There are innumerable passages and story-like dialogues in which the most intricate facts of life and truths of existence are explored and explained. It is no wonder that Western scholars like Duessen and Max Müller, not to speak of Schopenhauer, Thoreau, Goethe and other great thinkers exclaimed them as Eternal Verities. I will content myself with giving a few illustrative portions: In *Taittiriya Upanishad*, the son approaches the father to teach him the nature of Reality, that from which all things are born, in which all things live and into which they enter at their death. The father and son discuss item by item, the gross matter, the *Prana* or life principle, the *Manas* or perpetual consciousness, the *Vijnana* or discriminative intelligence and lastly the *Ananda*, the highest joy of blissful fruition, where the knower, the known and the knowledge become ONE, the perfection of being. "The discerning see by their superior knowledge, the *Atman* which shines in all bliss and immortality". Everything rests on this Infinite, but the Infinite itself rests not on any thing. This *Ananda* is not the ultimate Reality, but the highest conceivable by the mind of man. Once this becomes conceived, it is no more the Ultimate, which eludes further and further, till the individual soul in its most refined and perfected form becomes IDENTICAL with the Universal soul and merges with it, in the words of Sankara: *Ekam Eva Adwaitam*. It is only one and not two.

To a Christian audience, it is appropriate that I bring some of the teachings of the Upanishads in the terminology of the Holy Bible. For this I am indebted to the deep spiritual understanding of the Catholic Sister Vandana, who presented a paper on "Christian Reflections on the Upanishads" at the Seminar on Non-biblical scriptures held in Bangalore (India) in 1974. Sister Vandana draws from the writings of the Sannyasin Benedictine Monk Swami Abhishitananda, who was a life-long student and meditator on the Upanishads and to whom "the returning from the Upanishads to the Bible is... a new penetration into the mystery of the Lord". The very concept of Upanishad as leading to *Brahma-Vidya* or Knowledge of the Brahman, is the same as the Holy Bible leading to the Kingdom of God, because to know God is to be for ever in His Kingdom. "This is Eternal Life that they may know Thee, the one true God, and Jesus Christ, whom Thou hast sent" (*John XVIII, 3*) is the Brahman of the Upanishads perceived as *Nirguna*, free of qualities, and *Saguna*, the personified Godhead in His Son, in whom all things subsist. To quote from the

Upanishads: "The Eternal which rests in the Soul should be known, nothing beyond this". "By knowing Him, one conquers death.... there is no other way to liberation". "He who knows God is free from all fetters". "They who know Him become immortal". "By knowing Him man gets liberated and goes to life eternal", which sayings compare so beautifully with St. John's Gospel: "I have come that men may have life in all its fulness.... and this is Eternal life".

In its meditative aspect, Brahman is the center of delight and experience of one's heart, *Tadvanam* which is the same as the Biblical "God of my heart". The supreme Being is not an intellectuality, but is an experienced God. "God is a Spirit", as St. Paul puts it, and the Upanishads speak of the Brahman as "an ineffable Reality, which lies behind, but yet penetrates all things". In the same way St. Gregory exclaims: "Thou art beyond all". How then is this God realised? The Bible says: "The Holy Spirit, the Love of God shall come upon thee", as Mary was told. St. John says: "Everyone who loves God is born of God and knows God". The *Taittiriya Upanishad* exclaims: "Into Thyself, O gracious Lord, may I enter.... Do Thou Thyself enter into me". "He is to be attained by the one whom the Self chooses", just as Lord Jesus chose His disciples and imparted to them the Mystery of the Kingdom of Heaven.

I would, while closing the chapter on the Upanishads, (what an effort to compress the great wisdom of the Infinite into a few paragraphs!) relate two striking passages. The first one is the conversation of the boy Nachiketa with Yama, the Lord of Death. The boy's father, Vajeswara performs the *Viswajit* sacrifice of offering all his possessions as gifts to Brahmins. But being stingy, he chooses only the old and barren cows in his house for this gift-offering. The watching boy's heart is perturbed at the father's selfish niggardliness and bursts out to the father: "To whom will you offer me?" The father gets offended at this insult and in his anger exclaims: "To Yama, the Lord of Death I offer you!". So Nachiketa goes to Yama's place who was away from His abode dealing death in many parts of the world. On His return, Yama is told that a Brahmin-boy is waiting for three days at the gate. Yama feels repentant for having kept a Brahmin waiting and welcomes the lad and apologises for the wait and offers instead any three boons for the three days waiting. Nachiketa chooses the first one that the Lord of Death should assuage the anger of his father and send him back to the father. The second one, the boy wants to know the what and wherefore of creation. Assuming the role of a teacher, Yama explains the whole aspect of creation, more or less on the Vedic lines. The third question was: "what happens to the soul after the body dies?" This is the work of Yama Himself and it is the greatest mystery of all, which the God of Death is unwilling to divulge. So Yama pleads with the boy to ask

any other boon, even the gift of vast wealth and pleasures but Nachiketa is unyielding and Yama cannot break His word of the three gifts. So, the Lord of Death expounds the whole journey of the Soul in His Realm and this is the Eschatology of the Hindu Religion, as given in the *Katha-Upanishad*.

The other Upanishad which was most dear to Mahatma Gandhi, is the *Isha-Vasya* and he went so far as to say that if all the scriptures of Hinduism happen to be destroyed, leaving only the first verse of this Upanishad, the religion can be reconstructed anew.

Isha Vasyam Idam Sarvam Yat Kinchit Jat Yam Jagat Tena Tyaktena Bhunjita Ma Gridhaha Kasya Siddhanam
"God is present in all beings, even in the minutest part of the world within worlds. May I be content with what is my allotted share, and not aspire for the wealth that is not mine".

Kurvan Eveka Karmani Jivishet Shataguam Samah Nanya Te Toasti Na Karma Lipyate Nare
"May I live ever doing work and for hundred years, and for nothing else. But let not the result of work touch my being".

It is no wonder that all the later scriptural texts of Hinduism such as the *Bhagavad Gita* and the *Brahma Sutras*, the six systems of Philosophy, the Laws of Manu, the Epics — Ramayana and the Mahabharata reverberate the teachings of the Upanishads. Also, many of the Buddhist texts have drawn bountifully from this store-house of *Brahma Vidya* — the Knowledge of the Supreme.

While Sankara interpreted the Upanishads and other basic scriptures like the *Bhagavad Gita* and the *Brahma-Sutras* as reevocating pure monism, the other great teachers of Hinduism like Sri Ramanuja, Madhva and Vallabha gave a theistic interpretation. Ramanuja regards the world as emanating from the creative power of God; and this is real with its gross physical aspect, *Sat* — Existential Being; Psychological aspect *Chit* — Consciousness; and metaphysical aspect *Anandam* — Bliss, joy and love. He and his followers advocated loving worship of God as He appeared on earth in His Revelatory Incarnations as Rama and Krishna and complete SURRENDER to God as Love. The Lord GOD as *Patita* — *Pavana* — Uplifter of the fallen and the sinner. Gandhiji's daily prayer was: *Raghupathi Raghava Raja Ram Patita Pavana Sita Ram Ishwara Allah There Nam Sabako Sanmadhi De Bhagawan.*

"O Lord Rama, Thou art the King of all creation,
Thou art the Uplifter of the fallen,
Thy name is variously Ishwara and Allah,
May Thou, O Lord, bestow right thinking and understanding".

PART III — THE BHAGAVAD GITA

If there is any single book which the Hindus have considered as their Holy Bible, it is the *Gita* or the "Lord's Song", which Sir Edwin Arnold called the "Song Celestial" in his English poetic translation. The *Gita* has exercised this unique and continuous influence on the Hindu mind and also influenced their life and conduct over several centuries — because it is the document of the Revealed Word of the Divine Incarnation, the *Avatar* — *Sri Krishna*, whom Bishma, the grandsire of the Pandava brothers of the Bharata Race, as well as Sankara, the great teacher of Advaita Vedanta and more so Ramanuja and Jnaneshwar, address as Lord Vishnu, whose incarnation is Sri Krishna. All of them — down to modern times, Sri Ramakrishna, Sri Aurobindo and Mahatma Gandhi, all exclaimed: *Krishnasto Bhagawan Swayam*, — "Krishna is God Himself". There is no other book in Hinduism which has been so widely read and translated into almost all languages of the world. What then is this Book of Books? It is but an episode in the Great Epic history of the Bharata Kings, the Mahabharata, where Lord Krishna, the divine Avatar, guides the destinies of the race and helps in the achievement of Righteousness of the Pandavas and establishment of their kingdom, while at the same time causing the destruction of the evil doers, the hundred sons of Dristavastha and his supporters, who were unjust, cruel and vindictive, in spite of all the advice and reconciliatory efforts of Krishna himself.

Arjuna, the representative Man of the race, who is the chief warrior, brother of the five Pandavas comes to the battle-field, being driven by Sri Krishna who assents to be charioteer, because the Lord does not deign to fight Himself, loses nerve on seeing his kith and kin and all their friends and supporters arrayed in battle in their thousands on both sides, that he lets his invincible bow down and addresses the Lord why he should not quit the battle-field instead of wreaking the bloodiest of vengeance which will result in the destruction of all the manhood of the race. For whom he and his five brothers are to live, if all those on either side are bound to be destroyed? What will be the fate and sorrow of the women and children of them all and the whole social cataclysm which will result therefrom? How can he have the heart to kill his grand-sire, uncle, teachers, cousins, with whom he had lived and learnt, even though they were prepared for the battle? These very queries of Arjuna and the way Lord Krishna, who is his friend and guide, advises him to shed the faint-heartedness born of egoistic self-deception and illusion and to perform his *Swadharma*, inborn duty of a warrior to destroy the evil forces, where it has got to be done; becomes the crisis message of the *Gita*. Advocates of absolute love and non-violence even to one's enemies and opponents, like Gandhiji have read this episode as an allegorical exposition for the

destruction of the evil within oneself and restoration of the good, while for those following the Philosophical school, it is the discovery of the Godhead in the Spiritual being of man, through a process of self-giving of the ego and attaining self-conquest over all dualities of life. It is by the realisation of the Higher Self that man can attain *Jeevan Mukti*, i.e. liberation or equipoise in this very life itself. However, Krishna's advice to Arjuna on the battle field of Kurukshetra, the locale of wordly action, is aptly applicable to all human situations and at all times. Death becomes an inevitable process of life and loses all its fears and stings. "For never was I not, nor thow, nor these kings; nor will any of us cease to be hereafter. As the embodied one has, in the present body, infancy, youth and age, even so does he receive another body. The wise man is not deceived therein.... Know that to be imperishable whereby all this is pervaded. No one can destroy that immutable being. These bodies of the embodied one who is eternal, imperishable and immeasurable are finite. Fight, therefore. O Bharata". How similar sounds St. Paul's words (*II Cor. IV, 18*): "For the things which are seen are temporal; but the things which are not seen are eternal". "The Eternal God says: Destroy thy enemies". (*Deut. XXXIII, 27*)

Thus Arjuna's mind is turned inwards and he queries the Lord as to the marks of him who is stable-minded — how does he talk, sit and move? Krishna's answer in the concluding 18 verses in Chapter II of the *Gita*, has been the daily morning and evening prayer-meditations for Gandhiji and his Ashram-Community: "The *Yogin* whose understanding is secure from all attachment, is free from fear and wrath and from all likes and dislikes.... The senses are to be reined in, which if not controlled, carry off even the wisest to the abyss. Mere physical starving of the senses has a temporary effect; it is only when the intellect realizes its moorings in the Highest and prevents the mind from wandering that one can feel secure.... As soon as the process of self-purification starts, the full realization to come flashes a light on the path.... The ladder of doom starts with brooding on sense-objects, this creates attachment to the objects, from attachment comes hankering with its concomitant resentment over unfulfilled desires, and then step by step down — heedlessness, self-forgetfulness, destruction of discerning reason, and with this gone, final doom in the abyss.... The aspiring *Yogin* should close his eyes to the things that wordly men pursue, and is wide awake to things to which the latter are blind.... This mood is a perpetual state of blessedness and severity, the result of an ever-wakeful discipline of the soul.... The *Yogin* having stopped all brooding on sense-objects, broods on the Highest, and rises towards HIM, ultimately resting in HIM — *Brahma-Sthiti*".

Compare *Col. III, 2*: "Set your affections on things above; and not on things on earth"; St. Augustine: "Stand with Him and ye shall stand fast. Rest in Him, and ye shall be at rest". *Theologia Germanica*: "On this sort must we

cast all things from us and strip ourselves of them: we must refrain from claiming anything for our own.... we shall have the best, fullest, clearest and noblest knowledge that a man can have and also the purest and noblest desire”.

The next question of Arjuna is: If detachment is superior to action, then why urge me to this dreadful fighting? Krishna’s answer is: “There are two attitudes of life – *Jnana-Marga*, philosophical mysticism and *Karma-Marga*, active mysticism, but no inertia.... Between inertia and action, the latter is any day better, because inactive life is a contradiction.... And life – *Prakriti* makes action inevitable. Action in *Samsara* is the cause of the cycle of birth and death.... But all work binds, save that done for sacrifice. Sacrifice is the law of life and of all creation.... Those who have shed all thought of self and are engaged in incessant performance of detached action, attain the Supreme.... God Himself is ever at work and the enlightened should set an example of detached selfless action to the unlightened, who otherwise would sink into inertia.... The way of freedom is to cast off all action on God, working as His bondslaves, taking what He gives and expecting naught, is man’s *Swadharma*, sacred duty. Again Arjuna is troubled: “What impels man to sin, even against his will, as though by force compelled?”

The Lord says: “It is lust, it is wrath, born of the *rajasik*, spirit of activism.... They are man’s enemy on earth, obscuring knowledge and reason.... Therefore bridle the senses.... And subtler than the senses, mind and reason, is He. Thus realizing Him and controlling the lower self by the higher Self, destroy this enemy Lust, so hard to overcome”. How very similar is the cry of St. Paul in Ch. VII of the Romans: “For what I would, that do I not, but what I hate that I do”.... “How to perform that which is good I find not....” And he answers: “but the sin that dwelleth in my members warring against the law of the mind”, and ultimately finds refuge in God through Jesus, to “serve the law of God and because the carnal mind is enmity against God”.

When Krishna in Chapter IV states that He had expounded this imperishable doctrine from ages past to the progenitors of mankind, but it dwindled away in this world, He is now expounding it to Arjuna, “for thou art My devotee and My friend, and this is the supreme mystery”. Here is God’s love for man. Arjuna cannot understand and same as when Jesus said to the Jews: “I know whence I came, and whither I go, but you cannot tell” (*John VIII, 14*) and the latter retorted: “Thou art not yet fifty years old, and hast thou seen Abraham?” And to clear this doubt of Arjuna, Lord Krishna enunciates the cyclic Law of Divine Revelation – *Avatar*: “Though unborn and inexhaustible in My essence, though Lord of all beings, yet assuming control over My

nature, I come into being by my mysterious power. For whenever Right declines and wrong prevails, then O Bharata, I come to birth. To save the righteous, to destroy the wicked and to re-establish Right, I am born from age to age. He who knows the secret of this My divine birth and action, is not born again, after leaving the body; he comes to Me, O Arjuna. Freed from passion, fear and wrath, filled full with ME, relying on Me.... many have become One with Me. In whatever way men resort to Me, even so do I render to them. In every way, the path men follow is Mine”. How these words are echoed in the Gospel of John: “To this end I was born and for this cause came I into the world, that I should bear witness unto the Truth (*John XVIII, 37*).... “For this purpose the Son of God was manifested that He might destroy the works of the devil” (*I John III, 3*) “He that believeth shall be saved” (*Mark XVI, 16*) “I have finished the work Thou gavest Me to do” (*John XVII, 4*) “This is the work of God” (*John VI, 29*).... “All that the Father giveth Me shall come to Me” (*John VI, 37*) “If any man serve Me, let him follow Me, and where I am, there shall also My servant be.... and him will the Father honour” (*John XII, 26*)

Finally, Lord Krishna exhorts Arjuna: “A man of doubt, without knowledge and without faith, is lost.... neither this world nor that beyond, nor happiness.... Therefore, sever thou this doubt with the sword of Self-realization and betake thyself to *Yoga* (Union with the Divine) and arise! Knowing Me as the Acceptor of sacrifice and austerity, the great Lord of all the worlds, Friend of all creation, the *Yogi* attains to peace”. “God is love; and he that dwelleth in love dwelleth in God” (*I John IV, 16*). In chapter VI of the *Gita*, Krishna describes how one should raise oneself by one’s Self, who is a friend to one who is self-conquered and a foe to the unself-conquered.... “Filled with the contentment of wisdom and discriminative knowledge, who is firm as a rock, who has mastered his senses, and to whom a clod of earth, a stone and gold are the same.... He who regards alike a friend, enemy or a stranger, as also saint and sinner.... Let the *Yogi* – aspirant, constantly apply his thought to the Divine within, remaining alone in a secluded place or pure spot, his mind and body in control, rid of desires and possessions,.... with mind concentrated, practise *yoga* for the sake of self-purification.... Tranquil in spirit, free from fear, steadfast in the vow of *Brahmacharya*, chastity and purity, with all his thoughts on Me, absorbed in Me,.... as a taper in windless spot flickers not,.... content within himself, *Atman* having seen *Atman*,.... experiencing that endless bliss beyond the senses, which can be grasped by reason alone, wherein established he swerves not from the Truth.... Seeing *Atman* in all beings and all beings in *Atman*.... He who sees Me everywhere and everything in Me, vanishes never from Me, nor I from him”. This is *Raja-Yoga*, the king of yogas, which has been elaborated in Sage Patanjali’s

Astanga Yoga-Shastra-Science of the Eightfold Path of Yoga.

Again, Arjuna queries: "How can this Yoga of equalmindedness endure, because of fickleness of the mind? And the friend and teacher answers: "Undoubtedly, the mind is fickle and hard to curb; yet it can be held in check by constant practice and dispassion". Yet another query: "If one, possessed of faith, but slack of effort, because of the straying mind, reach not perfection, what end does he come to, O Krishna? This is my doubt.... none other than Thou can dispel it. *John VI, 68*: "Lord, to whom shall we go? Thou hast the words of eternal life!" Krishna assures: "Neither in this world, nor in the next, can there be ruin for him. No well-doer, O loved one, meets with a sad end.... Fallen from Yoga -- Union with the Divine, the man attains the worlds of righteous souls, and having dwelt there for numberless years, is then born in a house of pure and gentle blood... or even in a family of yogins, tho' too rare; there he recovers the intellectual stage of his previous birth and stretches forth again towards perfection.... By virtue of that previous practice, he is borne on whether he will it or not,.... persevering thus in his striving, cleansed of sin, perfected through many births, reaches the highest state.... And among all Yogins -- aspirants, he who worshipped Me with faith, his inmost self all rapt in Me, is deemed by Me to be the best. Hear, O Arjuna, how with thy mind rivetted on Me, by practising Yoga and making Me the sole refuge, thou shalt without doubt know Me fully.... Among thousands of men, hardly one strives after perfection; among those who strive, hardly one knows Me in truth.... Great souls having come to Me, reach the highest perfection; they come not again to birth.... This unmanifest, named the Imperishable, is declared to be the highest goal.... My highest abode.... This Supreme Being, O, Partha, may be won by undivided devotion, in IT all beings dwell, by IT all is pervaded".

There are many parallel Biblical texts to the above exhortations: *Math. XI, 28*: "Come unto Me, all ye that labour and are heavy laden, and I will give you rest". "Every good gift and every perfect gift is from above, and cometh down from the Father of lights". (*James I, 17*) "Everyone that is of the Truth heareth My voice" (*John XVIII, 37*). "Neither is there any creature that is not manifest in His sight: but all things are opened unto the eyes of Him" (*Heb. IV, 13*) "I am the way. No man cometh unto the Father but by Me" (*John XIV, 6*). "In all things approving ourselves as the ministers of God, in much patience, in tribulations, in necessities, in distresses.... through honour and dishonour" (*2 Cor. VI, 4-8*)

There are no two Scriptures in the world which echo similar spiritual ideas, as the *Bhagavad Gita* and the *Holy Bible*, and also the Vedic Hymns and Biblical Psalms, specially while inviting the human mind and heart to bow in reverential faith at the feet of God. This has been the

basis of all Hindu and Christian Mystical experience of Saints. A study of their lives and their inner illuminations will be a great inspiration and practical guide to attune ourself, even in this modern age of materialism, to hear and obey the Voice of God in the innermost recesses of our souls.

The crowning glory of the Gita is the vision of the Divine vouchsafed to Arjuna by the grace of Lord Krishna. I cannot do better than quote this scene from Dr. Rudolf Steiner's "Lectures on the Gita in the light of St. Paul's Epistles": "As though man's vision of the human being, the vision of Krishna in His highest nature, were uplifted above all else.... It is this awesome Being before whom Arjuna stands, and his power of comprehension forsakes him. The way Arjuna puts into words out of the depths of his soul.... is one of the most magnificent outpourings ever given to humanity in art and philosophy.... When Arjuna had heard the words of Krishna he trembled, folded his hands, and though seized with fear bowed low to Krishna, and with faltering but reverent speech said: "With right doth the world rejoice in Thy glory, and stand before Thee in fearsome awe. The *Raksha* (demoniac) spirits terrified, flee in every direction, while the saintly hosts bow before Thee. And why should they not do homage to the Primal Creator, more worthy even than Brahma!"

Dr. Steiner concludes: "Truly we stand before a cosmic mystery; and again Krishna speaks to his pupil:

"Be not frightened nor bewildered
At sight of my terrifying figure.

Fearless and high-minded shall you behold me,
when again you see me in familiar shape".

Arjuna spoke: "Now I see Thee.... in Thy human form. Now consciousness and knowledge return to me, and I am myself again".

....How -- directly by means of what the *Gita* reveals about a certain stage of human evolution, fresh light can be thrown upon what is to be found at another stage as shown in the Epistles of St. Paul".

OM SHANTI SHANTI SHANTIHI

* Major RAMACHANDRA, is a Hindu scholar of comparative religion.

★ ☆ ★ ☆ ★

LA VOIE INTERIEURE DANS LE JUDAÏSME

Marcel Dubois*

INTRODUCTION

On connaît le paradoxe par lequel saint Augustin manifeste dans les *Confessions*, la difficulté de définir le temps: "qu'est-ce que le temps? Si tu ne m'interroges pas, je sais ce que c'est, mais si tu m'interroges, alors je ne sais plus!" C'est une réponse assez semblable que pourrait faire tout fils d'Israël si on l'interrogeait sur sa condition: "qu'est-ce qu'un juif? Si tu ne m'interroges pas, je sais ce que c'est, mais si tu m'interroges, alors je ne sais plus!"

Si l'on interrogeait la plupart de nos frères juifs, leurs réponses seraient certainement très diverses, mais ils seraient sans doute unanimes pour reconnaître qu'ils ont une conscience aigüe de leur condition juive mais pour avouer en même temps que celle-ci leur semble échapper à toute saisie objective.

S'il est difficile de définir l'existence juive, est-il possible de cerner et de présenter le judaïsme? Dans l'éventail des grandes religions de l'humanité, à la racine des grandes religions monothéistes, le judaïsme occupe une place décisive. Il est donc au moins possible de le cerner par comparaison et par différence! Il semble cependant que la manière la plus authentique d'en approcher la réalité, pour la saisir comme de l'intérieur, soit d'en considérer la naissance et d'en étudier les différents âges.

I. L'INTERLOCUTEUR DU DIEU VIVANT

Le Peuple de la Bible

La première et la plus essentielle des contributions d'Israël à l'humanité, ce que les Juifs ont apporté au monde ou plutôt ce dont ils ont été les messagers de la part de Dieu, c'est la Bible. A ce seul titre, Israël mériterait d'être appelé le peuple du Livre. Mais la Bible est d'abord le document de base du judaïsme, le livre qu'Israël garde comme son patrimoine et son trésor, parce qu'il y découvre à la fois l'histoire de son passé et l'annonce de son destin, il y trouve la source de sa vie.

Il est clair en effet que, lue dans la perspective juive, la Bible est d'abord l'histoire d'un peuple. Cela veut dire que les juifs ont traduit leur expérience religieuse en termes de réalité sociale et historique. Cette attitude originelle estompe la distinction entre le transcendant et le temporel. Il suffit de lire les prophètes pour s'en rendre compte; ils interprètent les événements de la vie de la nation, ses fautes, son exil, ses souffrances, comme des chatiments ou des conséquences de l'infidélité envers Dieu du corps social tout entier. Ainsi la religion n'est jamais séparée de l'histoire concrète, à la fois divine et nationale. Ceci était inscrit dans le régime même de l'alliance. Le

judaïsme en a reçu, d'emblée, un caractère de réalisme et d'engagement, réalisme et engagement que bien des auteurs juifs reprochent au christianisme d'avoir abandonné pour s'évader dans une transcendance sans références concrètes.

Quelle que soit la valeur historique des textes de la Bible, même s'il est impossible d'y retrouver une représentation exacte des événements, leur importance consiste d'abord en ceci que le récit biblique est l'expression littéraire écrite — un croyant dira: inspirée — de la réaction d'Israël à ces événements. A cet égard, la Bible est le témoignage d'un peuple qui rend compte de son dialogue avec Dieu tout au long d'une aventure universelle. En dépit de son caractère national et forcément égocentré, la Bible propose un contenu religieux qui intéresse tout homme, quelle que soit son époque, sa nation, sa culture et sa civilisation.

La Bible propose une doctrine de la signification du monde et de la place de l'homme dans le monde, précisément parce qu'elle a apporté au monde la révélation du Dieu vivant.

La Révélation de Dieu

"Ecoute, Israël, le Seigneur, notre Dieu, est un Seigneur unique" (Deut. 6, 4). *Le Shema Israël*, proclamation de l'unité divine que le juif fidèle récite plusieurs fois par jour, est la prière par excellence, l'acte de foi fondamental, le centre de sa vie religieuse. Le Dieu d'Israël est un Dieu unique. Telle est la révélation primordiale que la Bible apporte au monde et à laquelle Israël a été à rendre témoignage. Témoignage confirmé au long des siècles par des milliers de martyrs.

Cette affirmation de l'unité de Dieu et corrélativement de sa transcendance éclate dès les premières pages de la *Genèse*. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le récit biblique de la création avec les théogonies païennes, celles de la préhistoire grecque par exemple. Que l'on songe aux généalogies d'Hésiode et aux cosmogonies orphiques!

La Bible exprime de multiples manières cette perception première de la foi juive. Dieu est le "Très Haut", le "Tout Puissant", "l'Eternel", le "Saint", Celui dont on ne peut contempler la Face parce qu'Il habite une lumière inaccessible, Celui devant qui les hommes ne peuvent se tenir sans effroi parce que le poids de sa gloire écraserait la créature. Créateur de l'univers, Il est le Maître absolu de toutes choses. Il a suscité par sa Parole les cieux, les astres, la terre, les mers. Son ordre impose aux éléments les limites qu'ils ne doivent pas franchir. Il domine les abîmes. Il est le Seigneur dont la voix retentit dans le tonnerre et la tempête. C'est lui qui soutient dans l'être tous les vivants qui, sans ce souffle divin, retourneraient au néant.

Loin d'être accablant pour la créature, ce sens aigu de la présence du Créateur est au contraire le fondement d'une attitude très optimiste devant le monde. "Et Dieu vit que cela était bon". Tout ce qui existe est bon puisque c'est l'oeuvre de Dieu. C'est devant l'homme que "se tient le bien et le mal", c'est à l'homme qu'il appartient

en définitive de confirmer, en le recevant et en l'assumant, la bonté de la création, ou de la détourner vers le mal, en brisant ou en gauchissant, son retour à Dieu. Dès les premières pages de la Genèse, la Bible montre que l'homme est au centre de l'univers. Créé au terme de l'oeuvre des six jours, intermédiaires entre les choses d'en haut et les choses d'en bas, l'homme reflète et résume en lui toute la création. Comme les autres animaux il est dans la nature comme une partie dans le tout qui l'enveloppe et le domine. Et cependant, à la différence des animaux, il est doué d'une dimension spirituelle qui fait de lui une créature responsable. Responsable, c'est-à-dire invitée à une réponse. Créature spirituelle, il appartient à l'homme de rassembler l'action de grâces de la création. Il est placé au milieu pour y jouer un rôle sacerdotal.

La Genèse résume en une seule expression la grandeur et les limites de cette condition paradoxale: l'homme est *image de Dieu*: Grandeur d'un être invité à imiter Dieu et doué comme Lui de connaissance et d'initiative: l'homme participe, en nommant les êtres au savoir du Créateur l'homme est libre, il échappe par son agir propre au déterminisme qui pèse sur les autres êtres de la nature. Et cependant, limite d'un être en qui tout est reçu, d'un esprit qui n'est pas à lui-même sa règle et qui, dans la prétention d'imiter Dieu est sans cesse exposé à la tentation de la suffisance, au risque de ce que les grecs appelaient *l'hybris* la démesure. A commencer par l'histoire du déluge, puis celle de Babel et de la dispersion qui a suivi, la Bible est pleine de récits qui illustrent ce penchant vers la démesure et les conséquences dont elle est payée. Bien plus, on peut dire que l'histoire du jardin d'Eden et du premier péché propose l'analyse la plus réaliste et la plus pénétrante de la fragilité inscrite en l'homme au coeur même de sa condition d'image de Dieu.

Cette théologie de la création, de la condition humaine et du péché concerne tout homme dans son rapport avec Dieu. Il y est facile d'y reconnaître les données les plus profondes de la loi naturelle. Or, il est frappant que la Bible au risque de paraître réduire aux dimensions d'un seul peuple un message universel révèle et explicite ces vérités on leur donnant un point d'application particulier.

Ce qu'elle raconte en effet c'est l'expérience proprement juive de la rencontre avec le Créateur. C'est qu'Israël a joué de manière exemplaire le rôle de l'homme devant Dieu. Car si nous savons que Dieu a parlé c'est d'abord parce qu'Israël a été interpellé.

Israël, l'interpellé

"Ecoute Israël..." le Dieu qui a créé le monde et qui attend la réponse de l'homme apparaît d'abord aux yeux de la foi comme celui qui a parlé à Israël et qui attend la réponse de sa fidélité. Dieu a parlé, le Créateur

est intervenu dans l'histoire et la révélation du Dieu unique s'est ainsi réalisée à travers l'aventure très concrète de Son intervention dans l'histoire d'un peuple. Il a interpellé Abraham pour le faire sortir d'Ur en Chaldée et faire de sa descendance une grande nation. Il a parlé à Moïse, Il s'est manifesté au Sinai. Il a appelé Israël à faire une alliance avec Lui. Aussi la foi juive est-elle d'abord fondée sur l'expérience historique du peuple auquel Dieu a parlé, sur le dialogue de ce peuple avec Celui qu'il peut appeler en toute vérité "le Dieu de nos pères", le "Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob" (Ex. 3, 6). Cette foi connote donc tout ensemble, dans un même mouvement, l'adhésion au Dieu qui parle et l'appartenance au peuple qu'Il s'est choisi. Par cette appartenance chaque membre de la communauté d'Israël participe à son expérience historique et devient contemporain des grands événements qui l'ont marqué: la sortie d'Egypte, le don de la Loi, la conclusion de l'alliance. Ceci est particulièrement clair, nous le verrons, dans la liturgie du repas pascal. Mais on peut vérifier la même conviction originelle chez les grands penseurs juifs du moyen-âge pour qui la première certitude, avant celle de l'existence de Dieu ou de la création du monde par Dieu, est le fait que Dieu a parlé à Moïse et qu'Il a donné la Torah à Israël.

C'est précisément cette relation si singulière et si intime avec son Dieu qui fait d'Israël le témoin privilégié du Dieu unique. Elle permet de comprendre en particulier l'équilibre et la justesse des traits qu'Israël a proposé du visage de Dieu tel qu'il lui est apparu tout au long de son dialogue avec Lui. D'une part en effet, Dieu, maître absolu de l'univers qu'Il a créé est aussi le maître de l'histoire. Comme Il commande aux éléments, Il tient entre ses mains les destinées des rois et des nations, et aucun événement de la vie de son peuple n'échappe à son action toute puissante. Celui qui arrache victorieusement Israël aux mains du pharaon, ou qui fait signe au roi d'Assur pour châtier son peuple récalcitrant, Celui-là est le Seigneur de toutes choses, le Dieu de toute justice, le Dieu jaloux. Ce sens de la transcendance divine ira s'approfondissant au point qu'on en viendra à ne plus oser prononcer le nom de Yahweh. Le nom renferme quelque chose du mystère de l'être qu'il désigne, il n'est donc pas permis à l'homme de proférer le Nom saint et redoutable du Dieu Un; et cependant, si cette présence grandiose et exigeante suscite la crainte et l'effroi, elle est en même temps perçue comme familière et toute proche. Déjà, dans la Genèse, le Créateur est aussi celui qui se promène dans le jardin, à la brise du soir; de même celui qui survient d'en haut et fait irruption dans la vie d'Abraham, se présente en même temps comme son ami.

L'histoire et l'expérience religieuse du peuple auquel Dieu a parlé montrent justement comment se sont développés, d'une manière harmonieuse et complémentaire, et le sens de la proximité de Dieu et le sens de sa transcendance, celui de sa paternité et celui de sa toute puissance.

On le découvre dans la prière spontanée des Psaumes où le maître du tonnerre, celui qui bouscule les montagnes est aussi le recours tout proche du pauvre et l'interlocuteur familier du fidèle. On le découvre dans les aventures du peuple de Dieu comme dans les messages des prophètes qui en révèlent la signification. Pour Osée, Isaïe, Jérémie, pour le Cantique des Cantiques, le Seigneur est l'ami, l'époux, le père de son peuple. Il se penche sur lui, quelle que soit sa misère, et Il lui parle avec une immense tendresse. Tout au long de l'histoire d'Israël Dieu révèle de plus en plus clairement sa paternité à l'égard de son peuple. C'est parce que le Dieu du Sinai est vraiment le "Dieu des Pères", Celui qui a parlé à Abraham, Isaac et Jacob, qu'Israël reconnaît en Lui le "Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité" (Ex. 34, 6). La bonté et la miséricorde apparaissent dès lors comme les notes ultimes de la manifestation de Dieu, les traits les plus expressifs de son visage.

Ainsi, en raison de l'interpellation dont il a été l'objet, Israël n'est pas seulement le témoin du Dieu unique et Tout Puissant, il est l'interlocuteur d'un Dieu aimant, d'un Dieu qui intervient dans l'histoire et interpelle l'homme. C'est pourquoi, dans la dévotion juive la frayeur primitive qui accompagne le sentiment de créature se transforme en crainte filiale, crainte inspirée par l'amour, révérence d'un enfant qui s'incline sans doute devant l'exigence de sainteté d'un Dieu juste mais qui se sait aimé d'avance par la tendresse d'un père. Observons au passage combien il est injuste et inexact d'opposer, ainsi qu'on le fait trop souvent par une simplification caricaturale, le Dieu de l'Ancien Testament à Celui du Nouveau comme un Dieu de crainte à un Dieu d'Amour. Certes, la piété juive a parfaitement discerné ces deux composantes de la présence de Dieu à sa créature, transcendance et intimité, et, comme la tradition chrétienne d'ailleurs, suivant les époques ou les tempéraments spirituels, elle a insisté tantôt sur l'un tantôt sur l'autre de ces pôles.

Et cependant, à l'intérieur d'un sens très haut de la grandeur de Dieu, que ce soit par les anthropomorphismes du Talmud ou dans la joyeuse simplicité des légendes hassidiques, ce qui semble caractériser la dévotion juive c'est une respectueuse familiarité dans la manière de parler de Dieu ou de s'adresser à Lui. Le Dieu qui parle à Israël est tout ensemble infiniment distant et infiniment proche.

On pourrait résumer l'attitude d'Israël telle qu'elle apparaît dans la Bible en disant qu'elle est essentiellement écoute et réponse. La rencontre avec le Dieu qui appelle, exige de l'interpellé attention et obéissance, elle investit l'homme d'une responsabilité. Ce rôle est le résultat d'une élection. "Je serai pour vous un Dieu et vous serez pour moi un peuple" (Lév. 26, 12). La parole de Dieu à Israël est la manifestation d'un choix auquel le peuple est invité

à correspondre. Cette élection est absolument gratuite, c'est un geste d'amour prévenant, pure initiative de Dieu qui se suscite un peuple, son peuple, par lequel il réalisera à travers l'histoire son dessein de salut.

Le Peuple de l'Alliance

C'est par l'alliance du Sinai qu'Israël a été confirmé en sa destinée tout ensemble religieuse et nationale de peuple de Dieu. A ce titre, cette charte entre Dieu et son peuple est inséparable de l'histoire au terme de laquelle elle a été conclue. Dieu a libéré Israël du joug du pharaon, Il l'a fait sortir d'Egypte, Il l'a conduit au désert, Il s'est révélé à Moïse, Il a préparé son peuple durant quarante ans à recevoir la Loi. Cette série d'événements: délivrance, exode, traversée du désert, confirmation du Dieu unique, conclusion de l'alliance, don de la Loi, n'en sont qu'un pour la conscience juive. Ils forment tous ensemble l'événement décisif et originel de l'histoire d'Israël, la première certitude de sa foi: le Dieu de nos pères a délivré son peuple et Il a fait alliance avec lui. Première réalisation des promesses faites à Abraham, ils sont un gage de la fidélité de Dieu qui sauve son peuple, et de même qu'ils ont préparé le peuple à la conclusion de l'alliance ils représentent désormais la préfiguration de l'ultime délivrance messianique. L'aventure de l'exode, l'alliance et le don de la Torah demeurent donc les sources vivantes de l'existence du peuple de Dieu. Chaque juif fidèle en est, par sa foi, le contemporain. Toute la prière d'Israël et la spéculation de ses sages s'y sont inépuisamment référés.

Plus précisément, la loi est donnée par Dieu à son peuple comme le régime d'une alliance conditionnelle où les deux parties se promettent mutuellement fidélité. Israël s'engage à rester fidèle à son Seigneur et à observer ses commandements, tandis que le Seigneur s'engage à protéger, à guider, à récompenser son peuple, si celui-ci est fidèle (Deut. 7, 7-16). Ainsi la loi définit-elle les exigences de l'Alliance. Avec ses commandements multiples, elle manifeste que l'Alliance n'est pas seulement pour Israël, de la part de Dieu, un gage de prédilection et de sollicitudes uniques, mais qu'elle est aussi une exigence de fidélité et de sainteté. C'est pourquoi, tout au long de l'histoire d'Israël, on voit le Seigneur toujours prêt à combler son peuple de ses bienfaits ou à lui pardonner, lorsque, pécheur, il se tourne vers Lui, mais on le voit prêt à éprouver et à châtier Israël chaque fois qu'il se montre infidèle à l'Alliance. La Loi est le critère de la fidélité d'Israël.

La religion de la Torah

L'alliance a donc investi Israël d'une mission particulière: celle d'être, devant le monde et à travers l'histoire, le témoin du Dieu vivant. Déjà, l'existence historique du peuple de Dieu suffisait pour qu'il porte témoignage devant les nations. Mais c'est par la fidélité à la Loi qui lui a été

donnée en propre qu'Israël accomplit cette vocation singulière.

Cependant, il n'est aucun choix ni aucun don de Dieu qui ne s'accompagne d'une exigence correspondante. Ainsi en est-il de l'élection d'Israël et du don de la Torah. Si les autres nations sont appelées à connaître Dieu et à pratiquer la loi morale — loi dont les obligations élémentaires sont inscrites dans les sept commandements révélés à Noé — Israël a reçu, lui, le redoutable privilège d'avoir à pratiquer la Torah. La mission que Dieu lui a assignée requiert en effet une sainteté particulière; c'est-à-dire une consécration plus décisive de toute la vie et une séparation plus rigoureuse d'avec les autres nations. Ainsi, le don de la Torah est-il pour Israël à la fois un joug et un titre de gloire. L'observance de la loi apparaît tout ensemble comme un privilège et une exigence. Israël a eu très tôt une si vive conscience de cette situation singulière que sa religion a pu être définie comme la religion de la Torah.

Un tel attachement à la Loi, focalisant sur elle toute la religion, comportait tout ensemble une grandeur et un risque. La grandeur vient évidemment de la sanctification que la Loi apporte à toute la vie dont elle mesure les actes et marque les rythmes, enveloppant ses moindres démarches. Elle est aussi dans la cohésion qu'elle apporte à la communauté d'Israël dont elle assure l'unité, la distinguant par là-même des autres nations. Ainsi la loi définit-elle rigoureusement la fonction de fidélité d'un peuple appelé à répondre au nom de l'univers. C'est par la pratique fidèle de la Loi qu'Israël prépare le Royaume, qu'il attend la venue du Messie, qu'il en hâte l'avènement. Attente et espérance actives par lesquelles Israël se réalise lui-même en plénitude mais qui sont pour le bénéfice de tout l'univers.

II. LE PEUPLE DU LIVRE

Le Judaïsme Rabbinique

Apprentissage de l'exil

C'est sans doute l'exil de Babylone qui a marqué de la façon la plus décisive le visage du judaïsme tel qu'il s'est modelé au cours des siècles. La destruction par Nabuchodonosor du Temple de Salomon, était déjà en elle-même une rupture dans la tradition d'Israël. Mais la suite de l'histoire a montré que l'événement avait en quelque sorte valeur de préfiguration. Obligés de vivre loin du lieu saint et hors de la patrie, les juifs faisaient sans le savoir l'apprentissage de l'existence qui serait la leur durant les longs siècles. Aussi est-ce à cette période qu'il faut remonter pour comprendre, en leur origine et comme en leur exemplaire, les traits caractéristiques du judaïsme.

L'exil plaçait les élites de Jérusalem et de Judée en des conditions qui les obligeaient à renouveler leur

comportement national et religieux. En effet, la vie sociale d'Israël en exil s'organise selon une structure qui n'est plus celle de la nation mais celle de la communauté.

Ce nouvel état de choses comportait une sorte de distension interne qui allait obliger le judaïsme à se définir plus précisément, en accusant les traits de son visage. Il est important d'observer ces tensions au moment où elles apparaissent car nous en retrouverons le tiraillement tout au long de l'histoire du judaïsme. Cette histoire nous fait comprendre comment, arraché à sa terre et à son Temple, sans sacerdoce, sans sacrifice, sans lieu saint, Israël a gardé tout ensemble son identité nationale et sa tradition religieuse, en se concentrant autour de la Torah. Une telle fidélité n'allait pas sans tensions ni partages intérieurs. Dialogue ou isolement, accueil ou défense, l'histoire qui va de Babylone à Babylone, montre que, sous la direction spirituelle des pharisiens, le judaïsme a choisi.

Obligée de vivre isolée parmi les nations, acculée à la défensive au milieu des sagesse étrangères, la Synagogue a "élevé une haie autour de la Torah". Le Talmud, citadelle patiemment édifiée pour conserver la Parole de la Loi à travers l'épreuve ou l'exil allait permettre au judaïsme d'affronter d'autres épreuves et de traverser d'autres exils.

Les sources de la sagesse rabbinique

Le Talmud est un monument gigantesque, mais c'est un monument d'accès difficile. Celui qui l'aborde de l'extérieur ne peut qu'être déconcerté, aussi bien le non-juif qui en ignore l'histoire que le juif qui n'y a pas été initié dès l'enfance. On habite le Talmud comme on habite une demeure paternelle. C'est une patrie dont il est difficile de saisir la langue ou les secrets.

Si Israël a mérité d'être appelé le Peuple du Livre, c'est d'abord parce qu'il a reçu, consigné et conservé la Parole de Dieu.

Cependant le texte de l'Écriture n'épuise pas à lui seul toute la révélation. À côté de la Torah écrite (*Torah she bi-khtav*), il y a une tradition orale (*Torah she be'al pé*) qui remonte elle aussi à la révélation du Sinaï. Moïse l'a reçue de Dieu et l'a transmise à Josué qui l'a transmise à la grande Synagogue, de qui elle est passée aux docteurs. C'est la loi orale qui permet aux sages d'Israël de commenter et d'interpréter la loi écrite pour l'appliquer de façon vivante. L'une et l'autre ont la même autorité. Ce fait est extrêmement important car il montre que le judaïsme a connu, lui aussi, à sa manière, le problème des rapports entre écriture et tradition.

Le souci de scruter, d'analyser et d'interpréter les ressources de la tradition écrite à l'aide de la tradition orale a suscité en Israël un genre littéraire original, le *midrash*. Tout ensemble exégèse, commentaire et méditation sur le texte de la Torah, le *midrash* est vraiment l'expression de la vie d'un peuple qui habite l'Écriture comme une patrie et y trouve sa nourriture et sa règle. Ce fut pour Israël un moyen de fixer, d'une manière

libre et spontanée, les valeurs de sa tradition. Le style et l'esprit des *midrashim* sont cependant assez différents suivant qu'ils commentent les parties proprement juridiques ou les parties narratives de la Torah: climat plus législatif et plus orienté vers la pratique dans le midrash *halakha* (de la racine HLKH, marcher, avancer) plus spirituel et plus poétique, voire pleine de fantaisie, dans le midrash *Haggada* (de HGD, sentence, proposition). On discerne très tôt ces deux courants dans cette exégèse typiquement juive, et on verra dominer l'une ou l'autre des mentalités qu'ils expriment suivant les périodes ou les écoles.

Mare Nostrum – L'univers spirituel du Talmud

C'est une erreur fréquemment commise que d'imaginer le Talmud comme une somme de la théologie juive. A vrai dire, celui qui chercherait dans le Talmud l'exposé systématique d'une doctrine risquerait d'être singulièrement déçu, déçu et déconcerté. Et d'abord ce qui frappe immédiatement le lecteur non prévenu l'apparent désordre d'une série de discussions où l'on semble sauter du coq à l'âne ou s'égarer en de vastes digressions sans aucun souci de rigueur. Au delà du genre littéraire, ce qui surprend encore plus le lecteur non initié, c'est l'orientation décidément pratique des débats ouverts entre maîtres et élèves comme le caractère légal et juridique des citations des rabbins. Et si l'on cherche à retrouver sous ces conclusions rabbiniques les références aux textes de l'Écriture qui sont appelés à les fonder, on ne peut-être que déconcerté par la méthode d'interprétation scripturaire mise en oeuvre pour la justifier: méthode d'une telle subtilité qu'elle semble délibérément artificielle.

Il faut se souvenir que le Talmud est essentiellement une méditation en commun sur la Torah et plus précisément sur ce que les sages de la tradition en ont déjà dit dans la *Mishnah*. Il s'agit de discussions d'écoles par mode de conversations entre maîtres et élèves ou par mode de confrontation entre les opinions des rabbins. Chaque point de doctrine est éclairé et cerné de près par le rappel des opinions contradictoires des docteurs de plusieurs générations. A propos du thème proposé à la réflexion, on ramasse ainsi tout ce qui, de près ou de loin, peut aider à la compréhension de la loi et à son application pratique: morale, philosophie, jurisprudence, mystique, médecine, mathématiques, astronomie, astrologie, voire magie et superstitions. Le Talmud consigne ainsi de façon vivante, dans un apparent désordre, tout le capital de la sagesse et de la science traditionnelles. Mais ceci ne sort pas tant à la transmission d'un bagage de connaissances qu'à la communication d'une formation spirituelle et, on peut le dire, d'une discipline mentale. A cet égard, le Talmud propose à la fois une ascèse rigoureuse et subtile, obligeant le disciple à envisager tous les cas possibles et à critiquer toutes les conséquences des solutions proposées pour les résoudre. Initiation à l'attention on vue d'une application plus minutieuse de la volonté de Dieu. Il y a une logique

et une herméneutique propres au Talmud dont seul le vrai disciple peut percevoir de l'intérieur la signification et le bénéfice, tant elles sont intrinsèquement liées à la sagesse qu'elles entendent transmettre.

Si le Talmud contient le trésor de la sagesse juive, ce n'est donc pas d'une manière systématique et encore moins sous le mode d'une théologie dogmatique! Cela ne veut pas dire certes, qu'il ne soit possible de dégager du Talmud un contenu doctrinal organique et cohérent. Il est au contraire relativement facile de le faire à condition de tenir compte du style et de la mentalité qui lui sont propres. On le découvre mieux en comparant les affirmations du Talmud concernant les grands problèmes comme de destin de l'âme, l'eschatologie, la venue du Messie ou encore l'existence et les attributs de Dieu, avec les élaborations des écrivains apocalyptiques ou avec les philosophies hellénistiques.

A l'encontre d'une telle mentalité, les rabbins palestiniens prolongeaient consciemment la manière biblique de parler de Dieu en termes humains, trop humains. Ils pensaient que seule une imagerie anthropomorphique était capable d'exprimer la pleine et actuelle signification, pour la vie humaine, de la réalité de Dieu. Ainsi utilisaient-ils pour désigner Dieu toutes sortes de circonlocutions telles le Ciel, la Puissance, le Lieu, le Saint ou l'Unique béni-soit-il, dans le dessein d'accroître la crainte révérentielle envers son Saint Nom. Et en même temps ils avaient le souci de rendre Dieu tout proche du coeur ou de l'intelligence des plus humbles. Si l'Écriture parle de Dieu, n'est-ce pas pour montrer que Dieu souffre avec ses enfants en exil, qu'Il pleure sur la disparition du Temple, voire qu'Il porte des phylactères ou qu'Il prend part aux discussions rabbiniques et surtout qu'Il se réjouit des bonnes oeuvres ou qu'Il attend anxieusement de recevoir des prières. Bien plus, cette manière de parler n'est-elle pas celle qui présente le plus clairement les valeurs morales en indiquant de la façon la plus simple les voies de l'"Imitation de Dieu": "comme Il est miséricordieux, toi aussi sois miséricordieux; comme Il visite les malades, toi aussi visite les malades".

C'est ainsi que les rabbins ont réussi à exprimer dans un langage simple mais concret, les paradoxes apparents de la religion juive: le mystère impénétrable de la déité et la clarté de la vie morale dont elle est l'exemple, l'éloignement de Dieu et sa proximité, la miséricorde de son amour et la terreur de son jugement et les autres tensions dialectiques de cette sorte. Il y a donc, dans le Talmud un corps de vérités qui, sans présenter l'ordre d'une somme, possède néanmoins une cohérence qui lui est propre.

Ceci dit, il faut préciser immédiatement que l'effort intellectuel et logique des rabbins était tourné dans une autre direction. Il s'agit non pas tant de connaître que de faire, de connaître pour faire. Les discussions ouvertes dans le Talmud n'ont jamais qu'un seul objet: la *Halakha*,

c'est à dire la marche, le progrès d'Israël sur la route que le Seigneur lui a tracée en lui donnant la loi. Ici affleure la conception juive de l'histoire pour laquelle le salut est le terme comme la création est le commencement. Si l'histoire signifie la marche vers le salut par la coopération de Dieu et de l'homme dans le régime de l'alliance, alors la seule affaire de l'homme est l'accomplissement aussi fidèle que possible de ses obligations. C'est pourquoi les rabbins ont toujours découragé les spéculations au sujet des origines et au sujet des choses ultimes. Ils ont exclu du canon des écritures les écrits apocryphes qui risquaient de susciter à l'égard de ces choses un intérêt exagéré.

Leur conviction était que le Juif est complé dès là qu'il accomplit son devoir le plus direct: écouter et obéir. Ainsi, ce fut toujours la question: Quoi faire? Comment vivre? c'est à dire en définitive comment progresser sur la route du salut qui a déterminé l'attitude religieuse juive. C'est pourquoi la méthode d'interprétation scripturaire qui permettait aux rabbins d'élaborer la réponse juive aux questions religieuses et intellectuelles du temps, a été employée plus largement encore pour venir à bout des problèmes juridiques posés par l'accomplissement de la loi dans un contexte social, politique et économique, sans cesse nouveau et changeant.

Les choses à faire ou à ne pas faire pouvaient être de nature et d'importance très diverses: actes exprimant les attitudes fondamentales du groupe, rites réglant la relation du groupe et de ses membres avec Dieu, fêtes et jeûnes gardant vive et présente la signification des gestes de Dieu dans l'histoire de son peuple et ravivant par là la conscience d'une solidarité mystérieuse avec le passé et avec l'avenir, commandements encourageant certaines valeurs et interdictions destinées à prévenir tout abaissement de l'étiage moral ou spirituel, ordonnances visant plus directement la justice sociale ou la sainteté personnelle. Quel que soit le niveau où elles touchent la personne, ce que toutes ces choses ont de commun c'est d'être commandées et désirées par Dieu. Les faire, c'est faire la volonté de Dieu, avancer dans sa voie, accomplir son propos et par là achever le salut individuel ou la consécration personnelle. Le Talmud est le témoin de cette passion d'accomplir la volonté de Dieu en toutes choses. Il montre comment, à partir de l'Écriture et des prémisses traditionnelles, en utilisant les règles admises d'interprétation et de déduction, les rabbins se sont attachés à découvrir l'application spécifique de la loi divine en chaque situation qui se présente ou pourrait éventuellement se présenter.

On voit donc comment le Talmud a été cette "haie autour de la Torah" qui a permis au judaïsme de garder son identité et aux juifs de demeurer fidèles à travers des siècles d'exil, de dispersion, de pogromes et de persécutions, à travers des périls et des menaces dont la moindre n'était certes pas celle de l'assimilation. Et il n'est pas étonnant que, dans la détresse et le dénuement tragique

des camps de la mort, ce furent les juifs formés par le Talmud qui gardèrent le mieux la force et la joie. Certes, le Talmud n'est pas l'unique source de la vie religieuse du judaïsme, il n'en épuise pas toute la sève. La liturgie de la synagogue, la prière, la lecture assidue des psaumes sont des éléments non moins originels qui ont contribué eux aussi à former l'âme juive. De même, nous verrons qu'à côté du légalisme de la tradition rabbinique il y a toujours eu en judaïsme un courant plus mystique exprimant d'autres ressources de la vie religieuse juive. On en retrouve d'ailleurs la trace dans les écrits rabbiniques eux-mêmes. En poursuivant notre étude nous verrons que si le judaïsme a connu d'autres développements, c'est toujours dans le Talmud qu'il a trouvé la règle et la mesure de son authenticité.

III. TEMOIN DE L'ABSOLU

La Kabbale

La kabbale n'épuise pas à elle toute seule le mysticisme juif. Elle n'en est qu'une phase ou un aspect. Elle en est tout de même le courant le plus important, celui dont l'influence a été la plus profonde et la plus durable.

Il est évidemment hors de propos de résumer ici en quelques pages un univers spirituel aussi complexe. Nous essaierons d'en présenter aussi simplement que possible la genèse, le contenu doctrinal et l'esprit qui l'a maintenu vivant.

Comme son nom l'indique, la Kabbale (de la racine KBL, recevoir) est une doctrine transmise et reçue par tradition. Les travaux du professeur Scholem ont montré combien il était difficile de discerner dans ce vaste et complexe ensemble, les sources, les filières et les interférences.

D'abord transmis oralement, cet enseignement fut transcrit, comme le Talmud, vers le 1er siècle avant l'ère chrétienne. Le thème le plus connu est celui de la *Morkabah*, vision du trône de Dieu, enseignement ésotérique sur la création et le 1er chapitre d'Ezéchiel. Une abondante littérature décrit l'itinéraire mystique des *Yorde Morkabah*, ceux qui aspirent à contempler la gloire de Dieu. Ces auteurs inconnus semblent avoir fait l'expérience des "ascensions" de l'âme, et ils racontent d'une manière réaliste les périls rencontrés au cours de cette montée spirituelle. Il s'agit dans bien des cas de traités émanant des communautés mystiques dans lesquelles on était introduit par une initiation. L'initié s'élève à travers les *Hekhalot*, demeures célestes, mondes, cioux, sphères, gardés par toutes sortes d'anges terrifiants, jusqu'à ce que finalement, s'il en est digne, il parvienne à la source de toute rédemption, et qu'il se tienne avec crainte et tremblement devant le trône, demeure de la divine Splendeur. Il s'agit donc d'une mystique du mystère de Dieu en sa majesté et en sa Transcendance. Fait remarquable: même si

l'enseignement ésotérique et les pratiques mystiques de la *Merkabah* vont tomber dans l'oubli, leur empreinte sur la vie spirituelle d'Israël a été extrêmement profonde. On en retrouve la marque non seulement chez les Kabbalistes de la grande époque mais encore et surtout dans la liturgie de la Synagogue: c'est la mystique de la *Merkabah* qui a inspiré certains des hymnes les plus profondément religieux de la prière juive, et en particulier la récitation quotidienne du trisagion.

La Kabbale se présente donc comme le courant qui a recueilli et colporté le trésor mystique du judaïsme. Ce qui, au long des générations, à travers des cultures et des milieux différents, a unifié l'effort des kabbalistes, c'est le propos, sans cesse repris et réaffirmé de décrire la vie intérieure de Dieu et de proposer à l'homme un itinéraire pour s'élever à la communion avec lui.

L'idée maîtresse du système de la Kabbale est sa doctrine assez singulière de la divinité. Elle repose sur une opposition radicale entre deux conceptions du divin: le Dieu abstrait et conceptuellement purifié de la théologie philosophique, le Dieu vivant et dynamique de la religion, qui rencontre et comble les besoins de l'homme en raison de sa vitalité multiforme. Les kabbalistes distinguent donc deux aspects en Dieu: le Dieu caché et inconnaissable, le Dieu qui se révèle et se rend accessible dans l'expérience religieuse. Du premier on ne peut rien dire, l'existence même ne peut lui être attribuée. Cet infini inconnaissable, les Kabbalistes l'appellent *Ein-Sof*. Il est si caché dans son mystère que la Bible même ne parle pas de Lui. En revanche, la Bible, Parole de Dieu, n'est pas autre chose que la révélation ou la manifestation de Dieu. Ce que l'Écriture raconte, c'est justement le processus du devenir divin, le mystère intérieur de la vie divine. Telle est, pour les Kabbalistes, l'ultime signification du récit de la création: dans les profondeurs de la divinité cachée, toute concentrée en elle-même, se produit une déchirure initiale par laquelle Dieu commence à se tourner vers l'extérieur. Le dévoilement du Dieu Vivant apparaît donc littéralement comme une "ex-stase". De l'Infini incommunicable surgissent ainsi les dix *Sephirot*, attributs, perfections, puissances de Dieu, manifestations de la vie divine qui envahit la création tout entière.

Cette curieuse doctrine des *Sephirot* est le deuxième trait majeur de la théologie de la Kabbale. Théorie complexe dont le pluralisme a paru souvent dangereux à l'orthodoxie talmudique et dont les Kabbalistes eux-mêmes eurent parfois beaucoup de peine à justifier théologiquement le symbolisme foisonnant. Sans prétendre aucunement défendre ici cette explication Kabbalistique de Dieu et du monde, il importe cependant d'écarter des contresens inutiles. Précisons tout d'abord qu'en parlant d'émanation au lieu de création, les Kabbalistes n'entendaient pas interposer des intermédiaires entre l'Unité divine et la multiplicité du monde.

Bien qu'ils aient emprunté le terme à la tradition néoplatonicienne, ils l'utilisaient dans un sens très particulier: l'émanation n'est pour eux que la procession interne de la plénitude interne de l'Être divin à partir du mystère caché de l'*Ein-Sof*. D'autre part, malgré leur nombre, les dix *Sephirot* n'altèrent pas l'unité. Les Kabbalistes ont eu parfois à se défendre contre les critiques orthodoxes qui les accusaient d'avoir substitué un Dieu décuple à la Trinité des chrétiens. A vrai dire, comme ils refusaient de recourir à des catégories telles que substance ou personne, ils eurent parfois beaucoup de difficultés à rendre compte de leur doctrine. Il est certain néanmoins que, dans leur intime conviction, le monde des émanations est une unique et authentique divinité dont ils décrivent la vie intérieure comme celle d'un organisme complexe consistant en dix puissances. Celles-ci manifestent le mystère du Dieu Unique, elles permettent de contempler les perfections simples de Dieu et d'accéder ainsi à la communion avec Lui par la voie de l'imitation.

Nous touchons ici un troisième élément caractéristique de la Kabbale: la doctrine de l'imitation et de l'image, impliquant celle de la correspondance entre macrocosme et microcosme: les lois mystérieuses qui régissent les rapports entre les dix *Sephirot* sont l'archétype et l'exemplaire parfait des lois qui régissent la vie de l'homme et l'ordre de l'univers.

Cette vue du monde connut son expression la plus développée et la plus systématique, au XVI^{ème} siècle, dans la Kabbale d'Isaac Louria. L'histoire de la création, le destin d'Israël et l'itinéraire spirituel de chaque homme en quête de salut, se réalisent de manière harmonique selon le rythme fondamental de l'exil et du retour. Le premier exil est l'acte de rétractation (*Tsim Tsoum*) par lequel Dieu s'est en quelque sorte retiré en lui-même pour faire place à la créature. Ainsi se sont brisés les vases ou les canaux à travers lesquels la lumière de Dieu se répand dans sa création. Les étincelles divines sont alors tombées dans le chaos, elles sont enfermées et enfouies dans les écorces (*keliphot*) qui sont comme le déchet de la perfection céleste. L'histoire du monde, y compris la création du premier homme (*Adam Ha Kadmon*) apparaît dès lors comme un drame, celui d'une lutte pour la restauration avec ses succès et ses échecs, ses progrès et ses reculs. Les deux reculs majeurs ont été le péché d'Adam et la destruction du Temple. Mais le cosmos tout entier, comme Israël et comme l'humanité, est dans un besoin désespéré de salut. Bien plus, Dieu lui-même est impliqué dans la chute; chaque pierre, chaque plante, abrite une étincelle divine qui aspire à retourner à son origine et qui pleure pour la rédemption. Mais l'homme est justement l'associé de cette oeuvre divine de salut conçue comme une réintégration du cosmos dans la lumière incréée. Le *Tikkun*, l'exacte correspondance de chacun aux fins dernières de la création, libère Dieu de l'exil où le maintenait le péché de l'homme. Chaque prière, chaque acte d'amour et de

justice restaure l'ordre de l'unité, délivre le *Shekhinah*, fait avancer le règne du Messie. Et ceci se réalise analogiquement, d'une manière très particulière, dans le destin d'Israël. Car l'exil et la souffrance d'Israël ne sont que le reflet terrestre, la manifestation historique de l'exil de la *Shekhinah*. La vie d'Israël a donc une signification religieuse parce qu'elle est à la fois symbole et poursuite des réalités essentiellement divines. Le devoir d'Israël consiste donc à promouvoir et à faire avancer le salut du monde par une vie de sainteté, par la contemplation mystique et par l'accomplissement de la Loi. Celle-ci prend de ce fait une valeur nouvelle: dans la tradition juive, les commandements ont toujours été compris comme la divine mise en ordre du monde, pour les Kabbalistes ils sont la voie mystique par laquelle l'ordre du cosmos, détruit ou troublé, pourrait être restauré et réuni. Ainsi Dieu est sauvé, tout ensemble avec les âmes et avec le monde, dans la grande oeuvre du salut où l'homme est engagé avec Lui.

Par sa haute exigence de concentration contemplative, la Kabbale a sans doute été, après le XVIème siècle, la forme dominante de la piété juive.

Mais le mysticisme juif s'est affirmé d'une nouvelle manière dans les derniers grands mouvements religieux du judaïsme et en particulier dans celui qui est connu sous le nom de Hassidisme.

Le Hassidisme

Le Hassidisme (de *Hassid*, pieux) est à sa manière une résurgence; à un registre plus populaire, dans la Pologne du XVIIIème siècle, de la ferveur qui animait les communautés de Kabbalistes. Précisons tout de suite qu'en dépit de l'identité du nom, il n'y a aucune filiation historique directe entre ce mouvement spirituel et le hassidisme rhénan du XIIème siècle. Celui-ci, dont l'esprit a été conservé dans le *Sefer Hassidim*, un des grands textes de la spiritualité juive, ressemblait en bien des points au mouvement monastique chrétien et en particulier aux doctrines des maîtres de l'école rhénane.

Le hassidisme du XVIIIème siècle est plus spontané, plus populaire, moins systématique. Son fondateur, Baal Shem Tov, n'avait pas l'intention de fonder une école ni d'enseigner une doctrine nouvelle, il voulait simplement renouveler de l'intérieur la pratique du judaïsme traditionnel. Sa ferveur et son exemple répondaient tellement à un besoin et à une aspiration de l'âme juive de ce temps que cette dévotion se répandit rapidement à travers les communautés traditionnelles d'Europe centrale et orientale. On assistera à un renouveau spirituel extraordinaire qui recueillait le meilleur de l'héritage mystique de la Kabbale, conjuguant l'enthousiasme et la fidélité. Dans un livre remarquable qui faisait l'émerveillement de Claudel, le P. de Menasce a naguère rassemblé des témoignages singulièrement émouvants. "*Quand Israël aime Dieu*", ce titre exprime bien l'élan de dévotion humble et joyeuse,

simple et proche de la nature, qui entraînait les disciples de Baal Shem Tov.

L'idéal du *hassid* est de pénétrer toute la vie de piété et d'amour; l'observance de la loi est alors inspirée par la joie de servir Dieu et elle en est transfigurée. C'est la *Kawanah*, intention du coeur, qui transforme ainsi toute activité en *avodah* service de Dieu. Le dépouillement (*hitpashtut*) et l'humilité (*anavah*) purifient l'âme en vue d'une concentration théologique. Au sommet de cette ascèse intérieure qui introduit peu à peu dans l'intimité de la présence, le *Hassid* accède à la communion avec Dieu (*dvekut*). Cette adhésion unitive revêtait chez certains *hassidim* une forme extatique, parfois obtenue ou entretenue par des moyens corporels comme des mouvements rythmiques, danses sacrées, incantations, dans un style qui n'est pas sans ressemblance avec l'hésychasme ou avec la "prière de Jésus" du mysticisme populaire russe.

Un des traits les plus caractéristique de la ferveur populaire hassidique est sans doute la place accordée aux *Tzaddikim* (les justes) et aux rabbis miraculeux. Le livre récent d'André Schwartz-Bart a révélé à bien des gens cet aspect du judaïsme: la vénération dont les juifs pieux entouraient les *justes*, l'autorité de docteurs ou de thaumaturges qu'on leur accordait spontanément, l'enthousiasme et la confiance des foules allant vers eux pour recevoir conseils ou enseignement. Certains de ces *Tzaddikim* furent d'authentiques maîtres de vie spirituelle.

La littérature a popularisé de multiples manières les aspects émouvants ou pittoresques du hassidisme. Il lui suffisait d'exploiter le folklore abondant et original, riche en histoires et en légendes édifiantes qui en conserve le trésor. Même si tous les éléments n'en sont pas d'égale qualité, même si l'on trouve ici ou là des traces de naïveté ou de superstition, il faut reconnaître qu'à travers son contenu, son esprit a vivifié et renouvelé le judaïsme ashkenasi. A ce titre, on peut dire comme Martin Buber l'a expliqué à sa manière, que le hassidisme représente désormais une des composantes du judaïsme traditionnel. Son influence demeure vivante, même à l'extérieur du judaïsme. Sans doute faut-il voir dans la permanence de ce rayonnement un signe de plus du fait que le judaïsme est avant tout expérience et vie à l'intérieur d'une observance. Il importait certes, d'en saisir les éléments doctrinaux, au niveau des essais de systématisation philosophique, mais c'est en considérant la vie juive que l'on approche le plus près de la réalité du judaïsme.

IV. SANCTIFICATION DU TEMPS. LE PEUPLE DE LA MEMOIRE ET DE L'ESPERANCE

La Spiritualité du Judaïsme

Maintenant que nous avons pris connaissance des grandes sources du judaïsme et des modes les plus caractéristiques dans lesquels il a trouvé son expression, il sera

bon de nous arrêter et de considérer la vie spirituelle juive, d'abord parce que, comme toute doctrine spirituelle, elle se juge aux fruits qui en émanent, ensuite et surtout, parce que, dans la pensée des juifs eux-mêmes, le judaïsme n'est ni un système, ni une théorie, il échappe à la définition, pour cette raison qu'il est essentiellement une vie. Pour cerner autant qu'il est possible la spiritualité juive dans ses manifestations originales, nous examinerons successivement les grandes certitudes qui l'animent, sa morale et sa liturgie.

Les grandes certitudes de la vie juive

L'approche que nous avons faite du Talmud, suffit à nous convaincre que le judaïsme n'entendait aucunement se présenter comme un ensemble de dogmes, et encore moins comme un système philosophique. Il reste que la foi juive comporte comme toute foi un contenu intellectuel. Maimonide s'est chargé d'en résumer les certitudes en 13 propositions en lesquelles il est permis de voir le *credo* du judaïsme. De fait que ces propositions avaient été accueillies par les rabbins avec plus de faveur que le *Guide des égarés*. A l'égal d'un *Credo*, elles ont leur place dans la liturgie, et elles sont lues à la Synagogue.

Rappelons en brièvement le contenu: 1 – Existence de Dieu créateur de toutes choses. 2 – Son unité absolue. 3 – Son incorporéité. 4 – Son éternité. 5 – L'obligation de ne servir et de n'adorer que lui seul. 6 – L'existence de la prophétie. 7 – La supériorité de la prophétie de Moïse sur toutes les autres. 8 – La Torah est la Révélation de Dieu à Moïse. 9 – La Torah est innumable. 10 – L'omniscience de Dieu et sa Providence. 11 – La récompense et le châtement selon les oeuvres de chacun. 12 – La venue du Messie. 13 – La résurrection des morts.

Cependant, si la religion juive repose sur une foi et si le contenu de cette foi peut être explicité en une série de propositions doctrinales, le judaïsme n'en est pas moins foncièrement pragmatique, orienté vers la vie et vers l'action. C'est là sans doute la part de vérité que l'on essaie d'exprimer lorsqu'on oppose dans une opposition qui risque d'être trop simpliste, christianisme et judaïsme en disant que l'un est une orthodoxie tandis que l'autre est plutôt une orthopraxie! Ni les systèmes de philosophie spéculative, ni les courants de mystique contemplative n'ont manqué au judaïsme au cours de sa longue histoire, mais ni les uns ni les autres n'ont modifié l'attitude existentielle d'une religion tournée vers l'observance et la pratique. Et pourtant, dans le judaïsme traditionnel, l'étude est considérée comme un devoir pour tout israélite. Le juif fidèle doit scruter la Torah de jour et de nuit. C'est là encore un des titres au nom desquels Israël mérite d'être appelé le Peuple du Livre. Il est frappant que dans aucun peuple, dans aucune religion, on ne trouve une tradition aussi continue et aussi exigeante d'étude et d'enseignement. Le Talmud est né de cet

immense labeur. Effort tenace de lecture et de réflexion poursuivi pendant des siècles par un grand nombre de fidèles, parfois au prix de durs sacrifices. Mais cette étude ne consiste pas dans une réflexion proprement théologique ni dans un essai de systématisation du donné révélé. Les idées de mystère et de dogme sont en effet assez étrangères au judaïsme. L'étude dont il s'agit est avant tout méditation de la Loi considérée comme règle de vie, en vue de l'expliquer ou de l'appliquer. Et ce qu'on cherche, ce n'est pas tant une connaissance théorique de la Torah que l'acquisition d'un savoir qui permette un accomplissement plus parfait, plus exact et plus fidèle de ses prescriptions, puisqu'elle est "une voie qui mène à la vie". Aussi n'y a-t-il, dans cette perspective, aucune opposition entre étude et pratique, puisque, comme le soulignait Rabbi Aqiba, il s'agit justement d'une étude qui mène à l'action. Le problème du rapport entre foi et "oeuvres" ne se pose guère en judaïsme, car la foi juive n'existe vraiment que si elle est pleinement incarnée dans une vie sanctifiée et réglée par les "oeuvres" de la Loi. Fais et tu comprendras.

La vie juive. Observance et morale

L'observance des préceptes de la Loi est pour le juif fidèle la manière de renouveler personnellement l'alliance et d'accomplir la mission d'Israël. Or, expression des exigences de l'alliance, la Torah recouvre toute la vie d'Israël. Aussi ses prescriptions doivent-elles ensermer toutes les démarches de l'individu, de la famille, de la communauté, du peuple entier, de manière à faire de chaque geste, de toute action, une *mitzvah*, c'est-à-dire un accomplissement de la volonté de Dieu. Toute l'existence juive est ainsi consacrée, en tous ses états et en toutes ses étapes, de la naissance à la mort; tout au long de l'année, à travers les rythmes du temps. Les docteurs du Talmud, conjuguant la Torah écrite et la Torah orale, ont élaboré la *Halakha* pour en tirer des règles d'action et appliquer la Loi à toutes les circonstances de la vie. Dès le début de la tradition rabbinique on avait fait le compte des préceptes contenus dans la Torah et on avait dressé la liste des 613 commandements. Certes, ces commandements ont des objets bien différents et ils ne sont pas d'égale importance. Tous cependant, en tant que *mitzvot* ont la même urgence et la même valeur religieuse: celle d'avoir été ordonnés par Dieu. De même, ils sont tous organiquement solidaires, car c'est par l'accomplissement de toute la Torah qu'Israël se sanctifie pour Dieu.

Pour comprendre la multiplicité des rites de la vie juive, le détail et la précision des préceptes qui l'organisent, il importe de leur restituer la foi vivante qui en inspire la pratique, l'attachement à l'alliance qui en justifie la munitie et la rigueur, en un mot l'amour qui fait de l'observance la réponse à une élection. A cet égard, le chrétien devrait toujours se rappeler que l'accomplissement de la Loi joue pour le juif fidèle, le rôle de médiateur entre Dieu et l'homme que le Christ joue pour ceux qui ont cru en Lui.

Saint-Paul lui-même, par ailleurs si sévère à l'égard de la Loi, reconnaissait avec une profonde compassion que les juifs ses frères avaient "du zèle pour Dieu". C'est cette ferveur qui anime la pratique des *mitzvoth* et donne à l'observance sa valeur religieuse.

La tradition juive a si bien perçu le danger de formalisme qu'elle a défini clairement ce qui fait la valeur religieuse et l'unité profonde des commandements en dépit de leur multiplicité: c'est la doctrine de la *Kawanah* ou de l'intention. Déjà Hillel résumait toute la Loi dans un seul précepte fondamental: celui de l'amour du prochain. La *Kawanah* transfigure de l'intérieur toutes les observances en proposant à celui qui les pratique les motifs les plus hauts et les plus désintéressés. Il s'agit en définitive d'accomplir la Loi parce qu'elle est l'expression de la volonté de Dieu, parce que toute *Mitzvah* réalise et prolonge l'engagement pris par Israël envers Dieu lors de la conclusion de l'alliance. D'une manière plus large et plus profonde encore, accomplir les préceptes de la Loi c'est répondre à l'élection d'Israël et remplir sa mission qui est de sanctifier le Nom divin, de hâter la venue du Règne. Ainsi que l'exprime un *midrash* de l'*Exode*: "Quand les Israélites font la volonté de Dieu, son Nom est exalté dans le monde... Quand ils ne font pas sa volonté, son Nom est profané dans le monde..." Nous avons vu comment la Kabbale a donné à ces perceptions leur orchestration mystique dans les spéculations sur l'exil et le retour de la *Shekhinah*. Et la doctrine de la *Kawanah* a reçu dans le hassidisme un retentissement particulier: l'amour désintéressé qui s'exprime par la *Kawanah* illumine toute observance, même celles qui paraissent imposer un joug et un fardeau astreignant; la *Kawanah* est à ce titre la source d'une joie qui transforme la vie.

Par l'idéal qu'elle propose et par la pédagogie dont elle est l'instrument, la loi apporte et suppose en même temps une conception de l'homme et de la vie. Si le judaïsme n'en a pas élaboré la théologie, il possède néanmoins une morale dont il est aisé de dégager à grands traits les fondements et les éléments majeurs. Il est clair que cette doctrine morale trouve sa source dans la doctrine biblique de la création. Ce qui frappe d'emblée, c'est le regard délibérément optimiste que le judaïsme pose sur l'homme et sur le monde: tout ce qui sort des mains de Dieu est bon. Il en résulte une estime profonde des valeurs créées. Optimisme non seulement cosmique mais historique qui se traduit par une confiance spontanée dans les destinées de l'homme et du monde. Le messianisme s'inscrit dans cette conviction et la renforce. Ce n'est pas un hasard si les grandes philosophies dynamistes du progrès et de l'élan vital ont été élaborées par des penseurs juifs!

Ceci ne veut pas dire que le judaïsme ignore la faiblesse de la condition humaine! A cet égard, on peut dire que les premiers chapitres de la *Genèse* renferment toute l'anthropologie juive.

Le fait que la vie juive est organisée par un ensemble de commandements et d'observances explique cette insistance sur la liberté et la responsabilité de l'homme. Il permet de comprendre la manière dont le judaïsme se représente le péché. Puisque la Loi exprime le vouloir de Dieu, le péché consiste donc essentiellement dans la transgression qui retentit ultimement comme une désobéissance ou une révolte contre Dieu. Aussi les conséquences du péché sont elles exactement contraire à celle de la *Mitzvah*: il brise l'alliance, il éloigne la *Shekhinah*, il profane le Nom divin et retarde la venue du Règne. Et tandis que, la *Mitzvah* était germe de récompense, le péché apporte avec lui le signe du châtement. Cette conscience de péché dont l'aspect positif est le désir de la délivrance et du pardon, marque profondément la spiritualité et la piété juive. Tel était autrefois le sens des sacrifices pour le péché. Ceux-ci ayant cessé, c'est la prière liturgique, avec au centre le jour du Grand Pardon, le *Yom-Kippour*, ce sont aussi les oeuvres de pénitence, le jeûne, l'aumône, la patience dans les difficultés de la vie, qui expriment à présent ces sentiments de repentir. D'ailleurs, de même que c'est la *Kawanah* qui donne aux *Mitzvoth* leur authentique valeur spirituelle, c'est la conversion du coeur, la *Teshuvah*, qui est la marque du repentir sincère et la condition essentielle du pardon. Pour susciter ou entretenir ces sentiments, il suffit d'ailleurs à la piété juive de reprendre à son compte la prière de l'Écriture, celle des Psaumes en particulier, qui ne cesse de supplier Dieu pour qu'Il donne au pécheur "un coeur contrit et humilié" et qu'Il le convertisse.

On peut se demander à ce sujet quelle place tient l'ascèse dans cette pénitence du coeur, et plus largement et quelle est sa part dans la spiritualité juive. La conception foncièrement optimiste de la nature humaine que nous rappelions plus haut, permet de comprendre pourquoi cette place est en fait assez réduite. Le judaïsme ne propose pas de doctrine ni de pratiques ascétiques. Il faut remarquer cependant que la Loi elle-même, dont les observances sont très rigoureuses pour qui la prend au sérieux, exige de ses fidèles une ascèse assez astreignante. Pour le juif religieux, la vie personnelle comme la vie de famille est aussi réglée que celle d'un monastère! La différence fondamentale vient en définitive d'une conception différente de la rédemption, l'ascèse chrétienne trouvant son ultime inspiration dans le sentiment d'avoir à participer à la Croix du Christ.

La liturgie

Réponse à l'appel de Dieu, mise en oeuvre de l'Alliance par la pratique de la Torah, la vie juive tout entière nous est apparue comme une vaste liturgie dont les commandements, les *mitzvoth* enserrent et sanctifient les moindres démarches. A ce titre toute l'existence du juif fidèle prend immédiatement valeur religieuse. Pour un juif, les gestes les plus naturels sont immédiatement sacrés, ou du moins le juif marque avec moins de rigueur que nous

ne le faisons la différence entre le sacré et le profane; parce que la nature est créée par Dieu et que les gestes de l'homme fait à l'image de Dieu ont une valeur immédiatement religieuse. Ceci est d'autant plus frappant que, parmi les 613 commandements, en lesquels on a rassemblé et codifié les observances de la Loi, une bonne part des préceptes ont un caractère directement cultuel. Ainsi toute la vie juive, dans les tâches quotidiennes comme dans le temple, est un service (*Avodah, opus*) par lequel la "nation sainte, peuple de prêtres" voué à Dieu, accomplit son devoir fondamental. Il faut garder présente à l'esprit cette donnée fondamentale pour comprendre la place de la liturgie dans l'existence juive.

La liturgie vient marquer et confirmer d'une manière officielle et organique, en rythmant par des fêtes et des signes, la vie de la communauté tout entière; ce caractère éminemment sacré de la vie juive. On peut dire qu'à ce titre son objet est double: la consécration de l'être et la sanctification du temps.

La consécration de l'être est assurée par tout un ensemble de signes qu'on peut comparer, toutes proportions gardées, aux sacrements et aux sacramentaux dans l'exercice de la vie chrétienne. Réfléchissant sur la loi ancienne et sur les sacrements comme signes, les Pères de l'Eglise et Saint Thomas d'Aquin faisaient sur ce sujet des considérations très éclairantes. Sanctification des personnes, des actes, des objets. C'est évidemment le sens de l'acte par lequel le juif est marqué du signe de l'Alliance et intégré à la communauté d'Israël: la circoncision. Et tout comme le petit chrétien au seuil de l'adolescence renouvelle l'engagement de sa foi et reçoit la confirmation, le petit juif parachève à l'âge de 13 ans par un rite d'initiation, les promesses qui étaient inscrites dans la circoncision: il devient désormais *Bar Mizvah* (fils du commandement, c'est le nom de la cérémonie) et déclaré par là membre actif d'une communauté au culte de laquelle il peut désormais participer activement. C'est également en vue de marquer cette consécration de la vie et du culte qu'ont été édictées toutes ces prescriptions concernant l'habitation, l'habillement, les repas, qui semblent si minutieuses et si désuètes à qui les considère de l'extérieur.

Par les *bénédictions*, courtes formules d'action de grâces et de louange, pour toutes les situations et pour les circonstances les plus diverses, pour tous les actes et tous les objets, que la liturgie juive marque cette consécration de tout l'être dans une existence où la religion et la vie quotidienne se mêlent intimement l'une à l'autre.

Mais la liturgie juive a essentiellement pour objet la sanctification du temps, et à ce titre, la liturgie chrétienne a beaucoup reçu du culte qui l'a tout ensemble précédée et préparée. Sanctification du temps par la sacralisation des grands rythmes de la durée et de la vie: la vie familiale comme la vie de la communauté autour de la Synagogue, sont pour ainsi dire scandées, tout au long de l'année, par la succession des semaines et par le déroulement des fêtes.

Sanctification du temps par l'exercice de la *mémoire*: les grands événements de l'histoire d'Israël, les *gestes* de Dieu pour son peuple étant considérés, non seulement comme des souvenirs de hauts faits du passé mais comme des dons auxquels il faut demeurer actuellement attentifs dans le présent le plus contemporain.

La sanctification du temps se marque évidemment par un enchâssement de la durée dans un rythme. Rythme quotidien d'abord, rythme annuel surtout.

L'année entière s'organise autour des *moadim*, jours solennels de la liturgie juive. On peut distinguer parmi ceux-ci quatre groupes, d'espèce, de valeur et de climat assez différents. Ce sont d'abord les trois anciennes fêtes de pèlerinage: Pâque (*Pesah*) qui commémore la sortie d'Egypte, la libération d'Israël, et ce qu'un chrétien appellerait le mystère de l'Exode. La fête des Semaines ou *Shavouot* qui vient sept semaines après Pâque, d'où son nom de Pentecôte, cinquantième jour; plus que Pâque d'ailleurs cette fête a gardé la marque de son origine agricole: c'est la fête des gerbes et des prémices, mais c'est aussi la fête du don et de la promulgation de la Loi, en laquelle on découvre la valeur de transposition harmonique de la Pentecôte chrétienne, fête du don de l'Esprit qui est en nous la Loi nouvelle. La fête des Tabernacles enfin, ou des Tentés, *Soukkot*, au début de l'automne, qui apporte des jours de joie et de réjouissance après les jours sévères du nouvel an et de Yom-Kippour. C'est l'époque où on action de grâces pour les bénédictions du Seigneur, pour les récoltes et les fruits de la terre, en souvenir aussi de la traversée du désert sous la protection du Seigneur, les juifs construisent des cabanes ou des huttes de branchage et y séjournent pendant huit jours.

"En toute et toute génération, c'est une dette pour l'homme de se considérer comme si lui-même était sorti d'Egypte". Cette phrase que les Juifs relisent chaque année dans la Haggada, donne à la nuit de Pâque une signification actuelle et permanente. Pour la conscience du Juif attentif et qui ne l'est pas cette nuit-là? — ce rappel donne à la liturgie du Séder une valeur à la fois symbolique et réaliste. *Pessah* n'est pas seulement le souvenir ou la figure d'un événement passé, grandiose mais lointain, c'est la re-présentation, c'est-à-dire la manifestation présente et actuelle, d'un haut-fait divin dont la réalité demeure contemporaine. Dieu fait appel à la mémoire de son peuple: à travers le rite du repas pascal et la lecture de la Haggada, chaque fils d'Israël est invité à faire sienne l'aventure de ses pères que Dieu a fait sortir d'Egypte. Il est proposé à chacun de vivre cette histoire personnellement et au présent.

Cet acte de mémoire fonde la conscience juive, lui proposant inépuisablement la source de son identité et de sa permanence à travers le temps. Pour retrouver l'élan de sa vocation originelle, Israël fait mémoire, tout au long du temps, de l'événement par lequel cette vocation lui a été manifestée. La commémoration historique est le lieu et le

signe d'une mémoire plus profonde. En se souvenant de cet événement passé, Israël le rejoint tel qu'il est regardé par Dieu dans le présent de son éternité. Il prend conscience de son identité telle qu'elle est apparue dans la révélation du choix de Dieu. Ainsi, chaque fils d'Israël qui célèbre le Séder est-il tout ensemble contemporain de ses pères, la nuit où Dieu les a délivrés et rendu présent à l'amour de Dieu pour son Peuple, dont le jaillissement demeure.

Quelle que soient cependant l'importance et la solennité de tous ces *moadim*, jours solennels qui rythment la durée de l'année juive, aucun n'atteint pourtant la valeur religieuse et la signification du *Shabbat*. On connaît son origine dans le récit de la création, l'importance qu'il a prise dans la législation du Pentateuque et dans la prédication des prophètes. Il est demeuré, pour la tradition juive, dans le judaïsme d'après l'exil, comme dans la littérature rabbinique, une institution fondamentale, et, comme, la circoncision, une des pierres de touche de l'observance et de la fidélité à la Loi. Jour sacré et jour de repos, du vendredi soir, à la tombée de la nuit, jusqu'au samedi soir, à l'apparition de la première étoile, le *shabbat*, a tout ensemble une portée religieuse, humaine et communautaire. De nos jours encore en Israël, il apparaît comme une grande respiration de la cité qui commémore le repos divin, au septième jour, une fois accomplie l'oeuvre de la création. C'est pourquoi il est marqué aussi bien par une interruption de tout travail, que par un temps consacré plus libéralement à la prière et à l'étude de la Loi. Il est donc le jour sacré par excellence, jour du Seigneur et de sa louange, tant dans l'office de la Synagogue que dans la célébration familiale. Le *Shabbat* est à la fois le sommet et la source indéfiniment renouvelée de cette liturgie qui consacre toute la vie juive et dont le culte a pour cadre le foyer familial. Il faut avoir assisté, dans une famille juive, au repas de *l'erev Shabbat*, vendredi soir, pour en comprendre la portée à la fois religieuse et humaine. On accueille le *Shabbat* comme une Princesse, une Fiancée. C'est la maîtresse de maison qui joue ce rôle et qui allume la lampe du *Shabbat* alors que son mari et ses fils rentrent de la Synagogue. La bénédiction des enfants par le père de famille, la bénédiction de la coupe de vin au début du repas, le repas solennel et joyeux, tous ces rites qui marquent le *Shabbat*, sont incontestablement les plus hauts moments d'une liturgie qui pénètre toute la vie et qui a permis au peuple juif, tout au long des siècles, de garder la fidélité.

On voit que la liturgie juive est essentiellement mémoire, mémoire et mystère, dirait un chrétien, souvenir actif d'un passé qui demeure présent dans la vie actuelle de chaque juif et de la communauté tout entière. Ainsi dans le *Seder* de Pâque qui occupe avec le *Shabbat* le centre de cette liturgie, c'est chaque israélite, qui, au présent, sort d'Égypte, franchit la mer Rouge, traverse le désert et entre dans la Terre Promise.

Ainsi, par toute sa vie: par les commandements données à Moïse, par l'observance quotidienne d'une loi qui garde et inspire sa morale, par une liturgie qui épouse tous les actes et tous les rythmes de l'existence, le juif fidèle est-il assuré d'accomplir l'alliance et de faire avancer dans le monde le règne et la présence de Dieu.

V. LA PRESENCE DE DIEU A L'EXISTENCE JUIVE

Lorsqu'il s'agit de la dimension religieuse de l'identité juive, je crois qu'il est plus juste de parler de la Présence de Dieu à l'existence juive.

Je commencerai par un exemple qui me paraît typique et particulièrement saisissant.

Il y a deux ans, dans une série de conférences sur "l'expérience religieuse juive" organisée par la Fraternité oecuménique, notre collègue et ami le Professeur Moshe Greenberg est venu nous parler de "la joie du *Shabbat*". Bien que cette conférence fut solidement fondée sur les textes de la Bible, de la tradition et de la liturgie, c'était moins la leçon d'un professeur qu'un témoignage personnel. Nous avons tous perçu la dimension profondément religieuse — je serais tenté de dire: théologique — de cette expérience du *Shabbat*. Nous avons senti la valeur sacrée de la durée, le caractère religieux du rythme du temps, la présence de Dieu à la famille juive, à l'âme juive, durant toute la journée du *Shabbat*. Le Professeur Greenberg racontait en particulier comment, se trouvant de passage à Venise, un vendredi soir, avec sa femme et ses enfants, la famille entière avait spontanément créé pour elle-même, au coeur de la foule des "Gentils", une sorte d'espace sacré. Durant tout cet exposé, comme durant tout le *Shabbat* dont il racontait l'expérience, il était manifeste que Dieu était présent. Et cependant le nom de Dieu n'a pas été prononcé.

On comprend pourquoi nos amis Juifs nous reprochent, à nous chrétiens, de le prononcer trop souvent!

En tous cas, cette conférence de Moshe Greenberg fut pour nous l'occasion de découvrir le mode particulier de la présence de Dieu à l'acte, à l'engagement, à la subjectivité juive. Dieu présent non comme un objet mais comme le Créateur d'où tout vient et le Père vers lequel remonte toute louange et toute action de grâces.

Ce que nous venons de dire de la Présence mystérieuse du Dieu d'Israël à son peuple n'est pas seulement vrai de l'expérience proprement religieuse. Je crois qu'il y a une dimension religieuse, plus ou moins consciente, bien souvent cachée, dans la conscience juive en tant que juive. J'apporte ici le témoignage d'un autre de nos collègues et amis, le Professeur Haim Ben Sasson, historien du moyen âge. A la suite d'une conférence donnée au Rainbow Group par le membre d'un kibboutz ha-shomer-ha-tzahir, le Docteur Lilker, sur les essais de renouveler la tradition dans les kibboutzin non-religieux, le Professeur Ben Sasson

faisait observer à l'orateur que, quelle que soit leur apparence révolutionnaire, ces essais de renouveau ne sont en fait que des manières, sinon d'appliquer la *halakha*, du moins de mettre en oeuvre une tradition impliquée par l'esprit de la *halakha*. Comme je présidais, ce soir-là, la réunion du Rainbow, j'avais à conclure la discussion. J'ai donc essayé d'exprimer ce qui, pour un chrétien, ressortait de ce débat typiquement juif: "En toute existence juive, croyante ou non, en toute communauté juive, religieuse ou non, en tout destin juif, bref en toute réalité juive, même paradoxale ou contradictoire, nous devrions nous sentir invités à découvrir la présence ou la trace du mystère de Dieu. Tout au moins une invitation à l'attention, au respect, à l'adoration".

L'expérience qui est la nôtre à la Maison. Saint Isaïe me permet d'aller plus loin encore. C'est pour nous une conviction, confirmée par d'innombrables rencontres, que l'âme juive est faite pour Dieu. Il est difficile à un Juif d'être athée. Ici, j'entends immédiatement l'objection: "Mais nous connaissons des quantités de Juifs athées, et qui se déclarent ouvertement tels! D'ailleurs, regardez les trois grands maîtres de la conscience contemporaine: en cosmologie, Einstein; en psychologie, Freud; en sociologie, Marx. N'ont-ils pas élaboré leur vue du monde, sinon contre Dieu du moins en dehors de Dieu? N'at-on pas appelé avec raison Freud et Marx des "maîtres du soupçon" à l'égard de toute certitude et en particulier à l'égard de Dieu?". Soit. J'accepte de corriger mon propos et je dirais alors que s'il y a des Juifs athées, il y a une manière typiquement juive de l'être. L'intransigeance et la véhémence avec lesquelles l'incroyant juif prétend nier l'existence de Dieu sont encore des signes de l'absolu pour lequel sa conscience est faite.

Un tel paradoxe demande qu'on s'y arrête. Je crois que pour l'expliquer il faut remonter au mystère même de l'élection d'Israël et à son retentissement dans la conscience juive. Quand Dieu appelle en vue d'un rôle ou d'une mission, il donne à celui qu'il interpelle la psychologie qui correspond à ce choix. Il ne propose pas seulement un message, il prépare le coeur de celui qu'il choisit pour le rendre capable d'entendre, de comprendre et de répondre. C'est l'histoire de toutes les vocations, aussi bien celle des grands destins que celle des épousailles. Un chrétien peut découvrir le modèle accompli de cette loi dans l'évangile de l'Annonciation, et chacun de nous pourrait en trouver la confirmation dans l'histoire de sa destinée personnelle. Ainsi pourrais-je dire, sans mauvais esprit et sans humour noir, que si le Seigneur m'a appelé à être dominicain, il est clair qu'il ne m'a pas donné une psychologie de jésuite!

S'il en est ainsi de toute élection, on pressent la conséquence d'une telle loi dans le cas particulier du peuple élu. Puisque Dieu l'a choisi pour se le consacrer, pour être l'intermédiaire de la louange et de l'action de grâces de l'univers, pour être son témoin au milieu des nations, sa subjectivité porte inévitablement la marque de cette

vocation à l'absolu. L'âme juive est par vocation tellement faite pour Dieu, tellement orientée vers l'adoration, qu'elle est comme façonnée et construite en vue de l'absolu. C'est un don à la fois magnifique et terrible car l'âme qui en est marquée est condamnée à l'idolâtrie dès là qu'elle ne fait plus face au Dieu unique, dès qu'elle porte vers d'autres objets une ferveur et un génie qui n'étaient programmés que pour Dieu seul. C'est l'histoire du veau d'or au pied du Sinai. La subjectivité juive est bâtie de telle sorte qu'elle en vient à transformer en idole tout objet terrestre, car elle y apporte une quête d'absolu qui ne peut s'appliquer qu'au Dieu vivant.

On comprend dès lors pourquoi il y a une manière juive d'être athée (comme il y a une manière juive d'être anti-sioniste. C'est un fait que les théoriciens les plus farouches de l'antisémitisme de la nouvelle gauche sont justement des doctrinaires juifs, mais ce n'est pas le lieu de parler de cet étrange phénomène). Il y a une manière juive d'être athée car la fièvre même, véhémence ou désespérée, que les Juifs apportent à la négation de Dieu, porte encore la marque de l'adoration à laquelle ils sont appelés et pour laquelle ils sont faits. L'inquiétude juive, le désespoir juif, la négation juive de soi-même ne sont jamais que des illustrations de ce même paradoxe: ils sont le signe d'une subjectivité juive pour ainsi dire devenue folle.

Le mystère d'Israël

A vrai dire, beaucoup de nos frères et amis juifs, n'aiment guère que les chrétiens qui réfléchissent sur le judaïsme, parlent d'Israël comme d'un *mystère*. Cette manière de parler leur semble sans doute évoquer dangeureusement une situation à la fois étrange et étrangère, ou plutôt leur paraît-elle confirmer cruellement le caractère insaisissable d'une essence qu'ils n'arrivent pas eux-mêmes à cerner et à définir. Et cependant, si l'on prend garde à ce que le mot veut dire: réalité cachée dans le dessein de Dieu, il semble que ce soit le seul qui convienne pour désigner une destinée aussi obscure, parce que si déroutante et si hautement divine.

Condition mystérieuse d'abord, d'un peuple destiné à être le témoin de l'Unité, Peuple qui était désigné pour apporter au monde le sens de l'absolu de Dieu et qui a porté souvent son témoignage jusqu'au martyre. Alors même qu'il est infidèle à son Dieu et semble renier sa foi, il porte encore la marque de l'appel qui est sur lui ou de l'adoration pour laquelle il est fait. Il est difficile à un juif d'être athée ou plutôt il y a une manière typiquement juive de l'être. L'absolu avec lequel l'incroyant juif prétend nier Dieu est encore un signe de l'absolu pour lequel il est fait.

Condition mystérieuse d'un peuple dont les options comportaient des enjeux tellement graves que ses choix ne pouvaient être que tragiques. Quelle stupeur aurions-nous dû éprouver devant un destin si étrange! Une lecture attentive des Pères de l'Eglise révèle que le peuple juif est pour eux, dans son élection comme dans son aveuglement,

dans sa fidélité comme dans son zèle encore égaré le type parfait de tout âme appelée à connaître la lumière, et exposée par là au risque de ne pas la reconnaître.

Condition mystérieuse encore, d'un peuple dont l'existence a été continûment marquée par la souffrance. Exil, errance, persécutions, pogromes, l'histoire du peuple juif est une longue série d'épreuves, et certains auteurs juifs n'ont pas craint d'y voir la marque du Messie des douleurs, d'y retrouver la ressemblance du Serviteur Souffrant.

Mystère d'un peuple que l'on dirait marqué par le sacrifice et par la Croix, en vue de quelle mystérieuse résurrection? Les juifs ont appris à savoir ce qu'il en coûte d'être les héritiers d'Abraham.

ABRAHAM, l'ami de Dieu, l'interlocuteur du Dieu vivant, on peut dire qu'en définitive, toute la vie intérieure du judaïsme est dans la fidélité à la Voix qui a interpellé Abraham, dans l'attention à la Présence qui l'a visité, dans la réponse de chaque instant à la promesse qu'il a reçue, elle est dans la foi dont Abraham a montré l'exemple et dont il a ouvert le chemin à tout un peuple. C'est ce qui a fait d'Israël, tout au long du temps, le peuple de la mémoire et de l'espérance et le témoin de la rencontre possible avec Dieu.

N'oublions pas que c'est aussi l'héritage que nous, chrétiens, avons reçu de lui. Car Abraham, l'ami de Dieu, l'Interlocuteur du Dieu Vivant, est aussi notre *Père dans la Foi*.

* MARCEL DUBOIS, est professeur à l'université hébraïque à Jérusalem.

★ ☆ ★ ☆ ★

THE LIFE AND PERSONALITY OF GANTAMA BUDDHA: INSPIRATION FOR THE INTERIOR LIFE OF BUDDHISM

Anthony Chullikal*

Born in a remote and modest village of India, Gantama Buddha, the reformer of Hinduism, came from about 230 kilometers north of Benaris. He was born into a social group called Sakya about four centuries before Christ. He belonged to the Shatria cast, and the family lineage was named Gantama.

The name Buddha means one who is awakened to truth. Among the saints and sages of India, it was customary to teach methods by which one can discover the reality hidden beneath the appearances so that one can free oneself from illusions, passions, and also the pain or suffering inherent in all forms of existence.

Every being and every thing transforms itself continuously. Each death is followed by a rebirth caused by desire or aspiration, and is determined by the moral value of the preceding acts of existence. Every destruction leads to a new creation. The quality of the new creation depends upon the moral value, the rigorous observance of the moral law, and truth will liberate each being progressively from passions, illusions, and enable him to achieve serenity. Hence, Nirvana is not at all a passive state of mind, but the happiness of approaching the truth.

Deliverance-liberation-freedom are the outcomes of strict discipline. True to the monastic tradition of the epoch in which Buddha was born, he insisted on the necessity of good order of the community in which the monastic life was composed at that time.

Human effort to reach the truth necessitates a metaphysical, psychical and physical harmony. After a very long period of meditation beneath the bannian tree, he pronounced his first sermon. That tree still exists. He consecrated five monks, his first disciples, and formed the first community (n. 5 is a sacred number in Hindu tradition). Buddha, the wandering guru, preached the reforms he thought necessary. He did not found any specific religious group. What he preached was a code of ethics of personal life, a way of life that would assure the progressive liberation and deliverance of man from his passions and desires. Buddha died c. 480 B.C. in Kusinagara, about 175 kilometers northwest of the present Patna City.

His personality is depicted in Indian history as a very noble person of character, always and in all circumstances, master of himself — full of wisdom and good sense, free from all prejudice, very energetic and serene, a man of outstanding sympathy and goodness. His very presence inspired deep dignity and all those who came into contact with him were profoundly attached to him. An ascetic of the Sakya, one who is attached to truth — the happy one, Siddhartha, one who reached his objective or finality — these were the qualifications attached to his name.

In order to understand the sages of India, we must try to understand the value and depth of oral traditions. Sutra, Sruta imply the oral communication of deep insight, meditation and long periods of silence; sharing the light coming out of those meditations and reflections with utmost sincerity. It is extremely difficult to group these as a doctrine. It is the disciples whose interpretations generate schools of doctrines.

The very first lines of thought from Buddha deal with Aryasatya (holy truth); that is, the truth about suffering or pain — the truth about the origin of pain — the truth about the cessation of pain — ways in which we can overcome that pain.

Everything in human experience is pain — Duhkha (dolore, douleur). Death, birth, sickness, anxiety, worry, separation from one whom one loves so much, or union with one whom one dislikes most, the fact that one does not get what one wants or desires — we can multiply that

chain of suffering and pain of human existence without end. Pain is inherent in all existence and unavoidable: the pain of absence of "oneself" (*aham*), the fleeting moments of presence of oneself provoke such pain that the individual is lost because of the loss of the principle of unity (psychologically) that even the world seems to be empty of God who is eternal, Creator, omnipotent and the source of salvation.

Emanating from a mystical, philosophical, ascetic tradition of the precise social group, the process of thinking in Buddha at any given moment is elusive. When his mind tries to pursue and get hold of the ultimate reality, he meets the essential paradox of all religious experience. The human mind is profoundly dissatisfied and doubts about the ultimate reality. This has led to the opinion that Buddha did not believe in God – a proposal historically difficult to accept.

Buddha's approach is essentially humanistic and psychological. What is it that causes pain and unhappiness in man? The answer to this question is the insatiable desire of the person that accompanies human existence. This is caused by ignorance. All human passions are caused by greed, hatred and error. If we can overcome those passions, we can overcome pain and suffering. To build serenity and harmony into our lives, we must overcome ignorance, fear and doubt. At this level of argument, the idea of God becomes unnecessary. Buddha, abandoning all concepts of conventional arguments about the absolute reality, approached the "now" of human existence as it is with its anxieties and fears, doubts and hatred and passions. This becomes possible through the understanding of the causes of ignorance, freeing the human mind from the bondage of error, prejudice and passion. These are the closest realities to men.

The path that leads to that freedom (*marga*) is (in present-day vocabulary) integrity, honesty, correct opinion, right intention, true speech, physical work or activity, honest means of existence, true effort, true attention towards others, true mental concentration. Each of these can be achieved through several methods: good moral conduct which consists in avoiding all evil acts; i.e., not to kill (*Ahimsa*), not to steal, not to lie, avoiding superfluities and inebriating drinks. This could be just one way.

Acquiring the right mental concentration, overcoming ignorance by a deep understanding of reality, through a harmony of the spirit, overcoming passions, Dhyana; meditation should be practiced every day. Through meditation all illusions are overcome, false opinions and vain reasoning. The practice of healthy virtues, cultivation of serenity of the spirit in dominating sorrow and joy, sadness and pain. Remaining indifferent to all the vicissitudes of life. The practice of Yoga is recommended to cultivate mental equilibrium.

Several aspects of modern psychiatric treatment were

spelled out 400 years before Christ by Buddha. Buddha gave to the monks of his time a complete rule of interior life and because of those Buddhist saints, that way of life rapidly spread to the whole of Asia.

Buddha was not a theoretician but a man of action – a strict disciplinarian, an ascetic who wanted his monks to take only one meal before noon, sleep under the shade of a tree or in grottos. They had to travel from village to village for three to four years to preach the way of deliverance.

At least twice a month, they were to meet each other. They had to confess to each other whether they had really followed the monastic rule to which they were submitted. There was no common set of worship but when the monks were reunited, they paid homage to each other and offered or exchanged some gifts out of ordinary courtesy.

If I would interpret Buddha's role in the history of my country, he was not the founder of any new religion, but the announcer of a code of conduct to overcome the pleasure (the eroticism) of each person. At the same time, he rejected and condemned severely the useless austerities, torture and mutilations which some Hindu religious sects imposed on themselves.

Buddha was called the "happy one" (*bienheureux*). He gave to his followers very strict descriptions of how to dress, their living conditions, shaven head and beard, how to eat, how to walk. A man centered on a person-centered mode of behavior. The Buddhist monk shall not give himself to material productive functions, nor shall he rent his services to do a profane task. For his needs like food etc., he had to depend on the good will of the lay people (*Mpasaka*) and it was the obligation of the lay people to give to the monks what they needed in the way of food and other basic human needs. It is the generosity of the lay person that will really lead him towards deliverance in the existence to come.

Indian history speaks about some outstanding conversion, especially among kings. Kanishka of Jalandar in Punjab was converted to Buddha's way of life. Foreign princes came to the court of this King to learn about this way of life. Buddhist culture penetrates China and the whole of Central Asia. Around the year 65 of our era, Buddhism spread; the interpenetration of cultures of Iran, India, Greece, China and eventually of Japan and the consequent divergences in linguistic and conceptual interpretations, so different from that of India, have given rise to various schools of thought. The oral tradition of the wandering monks, with tremendous religious fervor based on Dhyana (meditation and Yoga), Dharma (Duty or obligations) and hearing about the results of these methods, the Chinese came to Kashmir to learn about meditation. Historians say that by the year 518 of our era, two thousand two hundred and thirteen books had been published about different forms of Yoga. The impossibility of translating the Indian language into Chinese, the

contamination of Buddhism by Confucianism and Taoism, the geographical itinerary of ideas from India to Nepal to China to Mongolia to Korea and then to Japan to Burma to Sri Lanka to Thailand, Laos, Vietnam, Indonesia, to Lamaism in Tibet. So by the year one thousand, the whole of Southeast Asia had been almost completed. Unlike the spread of Islam or Christianity, the cultural penetration of the Buddhistic way of life occurred by a profound relationship between the different civilizations of Asia. Precisely because of the spread of an interior way of life, a profoundly human culture was diffused by the monks of the Hynayana, the small vehicle, especially Sarvastivadin.

The centers of learning patronized by Srivijaya, for example, and the conversion of kings, like that of Anoratha in Burma, Asoka, the Emperor Nagarjuna, the founder of Majayana, and the centers of learning like that of Nalanda helped the process of diffusion of the Buddhist culture.

A great paradox of history is the retreat of the Buddhistic Humanism from India confronting the theistic Brahmanism and the subsequent invasion of India by Islam.

Due to the lack of time, let my end statement be that the motives for work and the meaning of life in primitive Buddhism were centered definitely on those qualities of life that could master the human person to lead a profoundly spiritual life, detached, indifferent to pain and sorrow, reaching out the serenity, happiness and harmony within the realities of daily life.

* ANTHONY CHULLIKAL, is a member of Justice and Peace, Rome.

★ ☆ ★ ☆ ★

LA VIE INTERIEURE DANS LE BOUDDHISME

Mario Polya*

Si nous limitons l'étude du bouddhisme à ses caractères superficiels, il nous apparait comme étant une rupture avec toute l'autorité des *brahmanes* et avec la spiritualité qui l'a précédé. Le bouddhisme, en effet, nie les vérités fondamentales affirmées par l'autorité des Vedas, vérités sur lesquelles s'appuie toute la doctrine de l'hindouisme, c'est-à-dire l'âme individuelle et le concept de Dieu.

Nous reviendrons plus tard sur la valeur réelle de cette négation.

Il s'agit avant tout de se demander si Bouddha fut vraiment un innovateur et pas plutôt le restaurateur, le réaffirmateur d'une vérité universelle et éternelle. En d'autres termes, il s'agit d'établir si son détachement de l'esprit traditionnel fut vraiment tel ou s'il ne fut pas plutôt un détachement des formes abérrantes de celui-ci.

Au temps de la prédication du Bouddha, il existait en Inde une crise, très répandue, de l'esprit traditionnel. Après le déclin de la période de fraîcheur émerveillée qui avait accompagné la vie intérieure de l'homme de l'époque védique, l'esprit avait abandonné l'intuition immédiate du Sacré et s'embourbait dans d'interminables dissertations sur l'âme, sur l'infini, sur le destin de l'homme après la mort. On confiait à la raison des problèmes dont la solution la dépassait totalement et qui ne pouvaient être résolus qu'avec la participation directe, inconditionnée, totale de l'homme au Sacré. A l'incertitude s'ajoutait le scepticisme quant à l'existence d'une Réalité transcendante. Au scepticisme s'ajoutait le déclin de la morale et le désordre social.

La caste sacerdotale avait désormais abandonné la pureté ascétique qui aurait dû être une de ses principales caractéristiques. Pureté qui devait aller de pair avec le mépris, ou tout au moins avec l'indifférence, pour les biens terrestres et qui dérivait d'un dévouement complet à l'esprit.

"Les sages antiques étaient des ascètes qui possédaient la maîtrise de soi; détachés des cinq éléments du plaisir, ils réalisaient par leur mode de vie leur propre avantage.

Ils ne possédaient ni bétail, ni or, ni richesses: ils étaient riches de savoir et conservaient un trésor divin.

Ils savaient que cette nourriture qui leur était offerte spontanément devant les portes, leur était donnée avec une foi sincère en leurs besoins." (*Sutta Nipata*, 284, 285, 286)

"Puis vint la corruption: ayant connu petit à petit fastes royaux et femmes couvertes de bijoux, carrosses attelés et chevaux de race, belles couvertures richement brodées, palais et demeures somptueuses harmonieusement réparties et pourvues d'enclos pour le bétail... les brahmanes désirèrent ardemment ces richesses mondaines." (*Sutta Nipata*, 299, 300, 301)

La crise qui avait eu ses débuts aux sommets de la société, s'était ensuite répandue à toutes les couches sociales: "Ainsi, ayant perdu le droit chemin, on sépara les esclaves des castes du peuple, on divisa les castes des guerriers (*Khattiya*) et le mari méprisa l'épouse.

Les guerriers, les descendants des *brahmanes* et tous ceux qui avaient l'égide d'un nom illustre, ayant négligé la noblesse, tombèrent au pouvoir des désirs." (*Sutta Nipata*, 314, 315)

La religion était devenue un mécanisme de rites et de purifications, un ensemble de formules et de sacrifices aptes à plier la volonté des dieux. Les prêtres, détenteurs des formules magiques, avaient acquis un prestige divin: "L'univers est soumis aux dieux; les dieux sont soumis aux formules (*mantra*); les mantra sont soumis aux prêtres; donc les prêtres sont nos dieux." (1)

Dans le cérémonial, s'était largement affirmé l'usage indiscriminé des sacrifices animaux (cfr. *Jataka*, I, 144) et sporadiquement, même humains (cfr. *Jataka*, III, 314).

Le Bouddha emploie des termes violents contre les faux maîtres de l'esprit qu'il définit: "coquins, machonneurs de paroles sacrées pour de l'argent, devins, exorcistes, toujours avides d'accumuler gain sur gain." (2)

Le *Lalitavistara* décrit les conditions spirituelles de l'Inde au temps du Bouddha de la façon suivante:

“Alors qu’il se trouvait à Uruvela, le Bouddha remémora toutes les différentes formes de pénitences qu’on pratiquait à son époque et qu’on estimait capables d’élever l’intelligence et l’esprit au-dessus de toute concupiscence charnelle. ‘Ici’, pensa-t-il, ‘je suis né... parmi des gens qui n’ont aucune idée de la rédemption intellectuelle, assiégés par des *tirthika*, ou révélateurs de la vérité, avec différents désirs et dans une époque où leurs facultés se tordent dans l’emprise hypocrite de leurs désirs charnels. Des sots qui cherchent à se purifier par des façons très variées de pratiques ascétiques et pénitentielles, et qui prêchent la même chose aux autres. Certains d’entr’eux ne réussissent même pas à comprendre leur *mantra*; d’autres se lèchent les mains, d’autres sont sales, d’autres n’ont pas de *mantra*; d’autres vagabondent vers différentes sources; d’autres adorent vaches, cerfs, chevaux, porcs, singes ou éléphants. Certains, assis silencieusement en un endroit, leurs jambes repliées sous eux-mêmes, tentent d’atteindre la grandeur. D’autres cherchent à accomplir leur pénitence en inhalant de la fumée ou du feu ou en regardant fixement le soleil, ou en accomplissant le rite des cinq feux, ou en restant debout sur un seul pied ou en tenant un bras perpétuellement levé, ou en marchant sur les genoux... D’autres se vantent d’honorer Brahma, Indra, Rudra...”(3)

Contre ces formes dégénérées et sclérotisées, le Bouddha se trouva en conflit. Il contestait l’excès de rationalisme, les vides discussions théologiques, l’enchevêtrement compliqué des rites, la corruption des dépositaires de l’esprit traditionnel; la superstition.

A la dégénérescence des moeurs, le Bouddha oppose un système moral rigide et cohérent, apte à mettre le pratiquant en harmonie avec l’Absolu. Pour le bouddhisme, la morale représente le véhicule apte à permettre d’atteindre la pleine réalisation de la libération suprême et de la suprême béatitude.

A l’amour des biens de ce monde, le Bouddha oppose une pauvreté sévère et absolue qu’il confie à ses moines comme l’un des biens les plus précieux. Le *Sutta de Dhaniyo* exprime la fierté entière et sublime de celui qui a fait de la Loi sa loi et de la liberté du détachement, son essence:

“J’ai cuit le riz, j’ai traité le lait, — dit le pasteur Dhaniyo, — je vis avec mes gens le long des rives du Mahi; ma cabane est couverte, le feu est allumé. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

“Je suis exempt de colère et j’ai l’esprit libre, — dit le Sublime, — car j’habite pour une seule nuit le long de la rive du Mahi, ma cabane est découverte, le feu est éteint. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

“Ici il n’y a ni moustique ni thaons — dit le pasteur Dhaniyo — et les vaches errent parmi les pâturages et les champs de roseaux et elles supporteraient même la pluie si celle-ci tombait. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

“J’ai construit un radeau solide — dit le Sublime — j’ai traversé le torrent et j’ai atteint la rive opposée; il n’est plus besoin de radeau. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

“Ma pègre est docile et calme — dit le pasteur Dhaniyo — Depuis longtemps elle vit avec moi, agréable, et je n’entends dire aucun mal sur son compte. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

“Mon esprit est docile et affranchi, — dit le Sublime — pendant longtemps il a été exercé et bien contrôlé, donc il ne se trouve plus aucune erreur en moi. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

“Je vis de ce que je gagne, — dit le pasteur Dhaniyo — et mes fils vivent sains avec moi et je n’entends dire aucun mal sur leur compte. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

“Je ne suis le serviteur de personne, — dit le Sublime — avec ce que je me procure je vais par le monde et je n’ai pas besoin de salaire. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ”

.....

“Ayant, comme un taureau, arraché les liens, — dit le Sublime — ayant, comme un éléphant, lascéré le buisson..., je n’entrerai

pas dans une nouvelle matrice. A présent, si tu veux, tu peux pleuvoir, ô ciel! ” (*Sutta Nipata*, 18 - 29)

Aux superstructures intellectuelles et aux dissertations stériles des innombrables écoles sophistiquées, il oppose le rejet total de l’utilité de la spéculation mentale pour arriver à libérer l’homme des chaînes de la souffrance. En parlant de sa doctrine, le Bouddha dit: “Ce n’est pas avec la raison que cette idée peut être comprise”. (*Milinda Panho*, 217 s.)

Au concept de noblesse de caste, il oppose le concept de noblesse de l’esprit, une qualité qu’il s’agit de réveiller par un sacrifice conscient et continu, et que le sang ne suffit pas à rendre effective. Cette noblesse fait corps avec la nature intime de l’homme et peut donc être recherchée et atteinte par tous. Mais le bouddhisme reconnaît qu’il est impossible que tous parviennent à cet état d’illumination dans l’Absolu puisqu’il n’est pas donné à tous de posséder la fermeté inébranlable, la foi solide, le courage de mener l’entreprise à terme. Le bouddhisme a un caractère éminemment aristocratique, dans le signe de l’esprit et non pas du blason social.

“On n’est pas *paria* de naissance, on n’est pas *brahmane* de naissance. On est *paria* par les actions, on est *brahmane* par les actions”.

“Vice-versa, on voit des *brahmanes* nés dans des familles de savants, versés dans les écritures sacrées, commettre continuellement des actions viles.

Ils méritent d’être blâmés en ce monde et d’avoir une existence malheureuse dans l’autre; la caste ne les sauve ni d’une condition misérable ni du blâme.” (*Sutta Nipata*, 136, 140, 141)

Un jour, devant un *brahmane*, le Bouddha, parlant de lui-même, s’exprima ainsi: “J’ai réalisé ce qu’il y avait à réaliser, j’ai promu ce qui était à promouvoir, j’ai abandonné ce qu’il y avait à abandonner, c’est pourquoi, ô *brahmane*, je suis un Eveillé (*buddho*)”. (*Sutta Nipata*, 558).

Le Bouddha lui-même ne provenait pas de la caste des prêtres mais de celle des guerriers; il se fit l’interprète des exigences de pureté d’esprit qui étaient encore vives et actives parmi les adeptes de la voie de l’action et qui représentaient la richesse intérieure de l’aristocratie de l’esprit, l’héritage des *Ariya* que le Bouddha oppose aux forces obscures du vulgaire.

En un temps lointain, la lumineuse spiritualité védique des pères *ariya* avait prévalu contre les rites ténébreux et sanguinaires des races autochtones de l’Inde, mais elle était menacée, au temps du Prince Gautamo, par la nouvelle apparition des courants telluriques du plus ancien substrat culturel indien.

Le Bouddha se proclame “noble fils des *Ariya*” et toute sa doctrine est l’affirmation de cette noblesse intérieure et l’exposition des moyens aptes à l’éveiller en ceux qui sont qualifiés pour être les disciples du *Dharma*.

En Inde, de nombreux grands Maîtres appartiennent à la caste des guerriers nobles, Bouddha et Krishna en sont les deux exemples les plus significatifs. On peut bien

dire, avec Coomaswami, que "lorsque le 'sel' d'une 'Eglise constituée' a perdu sa saveur, sa vie sera renouvelée de l'extérieur plutôt que de l'intérieur." (4) A l'apparat ritualiste vain et cruel des sacrifices sanglants, le Bouddha oppose la pratique du sacrifice intérieur, le seul qui peut permettre la réalisation effective du *Dharma*. L'homme devient le prêtre, l'autel et la victime. L'autel est la vie dans laquelle l'homme agit pour sa libération, il est le corps visible de son être.

Le prêtre est le Feu intérieur qui purifie l'être entier et qui sacrifie tout ce qui, dans l'homme, est la négation de sa liberté suprême, de sa conscience absolue et de l'imperturbable béatitude qui en découle. "Je n'empile pas de bois pour les sacrifices. C'est à l'intérieur de moi que j'allume la flamme. Mon cœur est le foyer ardent. Le moi que j'ai maîtrisé est la flamme brûlante."(5)

Le Bouddha dénonce comme hérésie, comme manœuvre méprisante, l'affirmation que ce qu'il enseigne est une doctrine à lui. Le Bouddha, après avoir "rugi comme un lion" ajoute: "A présent, si quelqu'un, en parlant de moi, le Pèlerin Gautama, connaisseur et voyant... soutient que ma connaissance arienne et ma vision intérieure ne sont pas de nature surhumaine, que j'enseigne une Loi qui est le fruit du raisonnement et de l'expérience, une sorte d'expression personnelle, si celui-ci ne rétracte pas ce qu'il a dit, ne se repent pas et ne se libère pas de cette pensée, il sera précipité dans l'enfer". (*Majjhima Nikaya*, I, 68)

Dans *Milinda Panho* (217 s.) il est affirmé que: "La voie réouverte par le Bouddha est une voie ancienne qui était perdue".

Le Bouddha, en parlant de sa doctrine, s'exprime ainsi: "J'ai vu l'ancienne Voie, l'ancien Sentier parcouru par les Eveillés parfaits de jadis: c'est là ma voie." (*Samyutta Nikaya*, II, 106)

Le Dharma, la Norme Eternelle à laquelle se rapporte tout l'enseignement du Bouddha, est une Loi Permanente (*akalika dharma*) que lui-même a retrouvée, vérifiée, suivie et grâce à laquelle il a atteint le but qu'il s'était fixé: "Les vérités profondes enseignées par le Bouddha sont inaccessibles au raisonnement; il les a vérifiées par sa connaissance supérieure." (6)

La Vérité que le Bouddha enseigne n'est pas la libération suprême mais le moyen correct pour l'atteindre, il ne donne pas la Vérité mais enseigne comment y parvenir à travers un chemin que lui-même a suivi auparavant:

"Le Bouddha ne libère pas les hommes mais il leur enseigne le moyen de se libérer d'eux-mêmes, exactement comme il s'était libéré lui-même. Les hommes acceptent sa prédication de la vérité, non pas parce qu'elle vient de lui mais parce qu'il naît, dans la lumière de leurs esprits, une connaissance personnelle de ce qu'il prêche, suscitée par ses paroles." (Cfr. *Majjhima Nikaya*, I, 265)

"Que vienne à moi un homme intelligent, non tortueux, non simulateur, un homme droit: je l'instruis, je lui expose la doctrine. En suivant l'instruction, après peu de temps, lui-même reconnaitra, lui-même verra, qu'en vérité ainsi on se libère complètement des liens: des liens, c'est-à-dire, de l'igno-

rance." (*Majjhima Nikaya*, LXXX)

Dans la prédication du Bouddha, le côté sentimental et toute velléité de persuader l'auditeur de quelque façon que ce soit, sont complètement absents. La Doctrine est exprimée avec clarté et avec un détachement complet des fruits de la prédication: que les disciples viennent au Maître ou s'en éloignent "toujours le même il demeure.." (*Majjhima Nikaya*, XLIX, I, 481)

Le détachement intérieur complet de tout ce qui est extérieur et contingent, se révèle à l'extérieur par un style de vie que le Bouddha lui-même résume ainsi: "Connaître la persuasion et connaître la dissuasion; connaissant la persuasion et connaissant la dissuasion, ne pas persuader et ne pas dissuader; exposer seulement la réalité." (*Majjhima Nikaya*, CXXXIX, III, 331)

Nous avons parlé auparavant de la foi qu'on exige du disciple pour puiser aux sommets les plus hauts de l'enseignement, pour réaliser en soi le Dharma. Une telle foi n'a rien en commun avec un comportement dévot de la part du pratiquant. C'est seulement plus tard, quand le bouddhisme devint "religion" et que le Bouddha, déifié, devint objet de culte au même titre qu'un Dieu de l'ancien Panthéon qu'il avait combattu, que s'est développée dans le bouddhisme avancé l'attitude *bahktique*, pour employer le terme sanscrit, qui était totalement inexistante dans le bouddhisme antique.

Pour le bouddhisme, la foi nécessaire pour atteindre le Réveil est une "confiance motivée, enracinée dans la vision, ferme", elle est donc si intimement liée à la nature du disciple qu'"aucun pénitent, ou prêtre, aucun dieu ou diable, aucun ange ou n'importe qui d'autre au monde ne peut la détruire." (*Majjhima Nikaya*, XLVII, I, 464)

Une foi qui n'est pas intimement vécue avec l'adhésion consciente de tout l'être, dégénère bien vite en superstition ou bien alors elle devient une simple attitude intellectuelle: le bouddhisme évite précisément de tomber dans ces erreurs irréparables qui éloignent de la réalisation du Réveil.

En s'opposant au fidéisme, le Bouddha ne nie pas la foi, il l'affirme au contraire dans sa réalité la plus profonde, il reporte son essence à la lumière: la foi est liée à la réalisation des réalités dans lesquelles on croit et c'est la révélation progressive de la Réalité dans le disciple, qui fonde la foi en une certitude inébranlable. Le Bouddha propose un chemin expérimental du réveil de la conscience absolue, l'application exacte de la méthode qui conduit à la réalisation du résultat, et le résultat obtenu prouve l'exactitude de la méthode suivie. "Le cœur du disciple se sentit tout à coup pénétré d'un enthousiasme sacré et tout son esprit s'ouvrit pur, clair, resplendissant comme le disque lumineux de la lune: et la vérité entière lui apparut." (*Mahâparinirvana*, 52-56)

Au nom de cette expérience, vécue et expérimentée et faite propre au travers de la discipline du corps et de l'esprit, le Bouddha rejette les faux maîtres spirituels, ceux

qui, se confiant à la formule ou au rite, ne possèdent pas l'intime compréhension de la vérité. De ces *brahmanes*, "il n'en est pas un qui ait vu Brahma face à face", donc: "que ces brahmanes, versés dans la science du triple Veda, soient capables d'indiquer la voie vers un état d'union avec ce qu'ils ne connaissent ni n'ont vu: cela n'est pas possible". (*Digha Nikaya*, XII, I, 12, 15)

Le Bouddha se rapporte à l'antique caractère sacré de l'enseignement, celui qui procède d'un maître qualifié qui ait effectivement atteint ce qu'il enseigne: "Ainsi en est-il: ceux qui, dans les temps passés, furent des saints, des éveillés parfaits, même ces sublimes ont de cette façon là guidé justement les disciples vers un tel but, comme ici à présent sont justement guidés les disciples par moi; et ceux qui ensuite, dans les temps futurs, seront des saints, des éveillés parfaits, ces sublimes là aussi guideront de cette façon là justement les disciples, comme ici à présent sont justement guidés les disciples par moi." (*Majjhima Nikaya*, LI, II, 3-4)

La connaissance est "flamme suscitée par la vertu, allumée par l'exercice". (*Majjhima Nikaya*, XC, II, 417) Quand une telle flamme resplendit, les concepts de noble, plébéen, libre, serviteur, d'appartenance à la caste, sont instantanément détruits.

Tout comme les fleuves qui "dès qu'ils ont atteint l'océan, perdent leur nom et ne comptent plus que comme océan, de même ceux qui appartiennent aux quatre castes, lorsqu'ils adoptent la loi du Bouddha, perdent leurs caractéristiques." (*Anguthara Nikaya*, VIII, 19)

Tout comme la connaissance unifie les hommes dans le signe de la lumière et de l'illumination au-dessus de leur condition sociale et de leur naissance et les rend "égaux" dans cette nouvelle naissance à la vérité, de même l'ignorance unifie les hommes dans le signe de l'obscurité et de l'offuscation des facultés de l'esprit au-dessous de leur éventuelle "noblesse" de sang.

Le *Dharma* est inaccessible pour ceux-ci, pour "les hommes communs, sans entendement pour ce qui est saint, étrangers à la sainte doctrine, inaccessibles à la sainte doctrine; sans entendement pour ce qui est noble, et étrangers à la doctrine des nobles, inaccessibles à la doctrine des nobles." (*Majjhima Nikaya*, I, I, 3 s.)

Ceci est et demeurera un point nettement établi du bouddhisme orthodoxe qui sera toujours inébranlable contre toute tentative non authentique de démocratisation: la réalisation effective du but suprême est réservée à un petit nombre. Ce n'est pas autrement que le Christ avait proclamé "beaucoup sont les appelés mais peu sont les élus".

Le processus qui mène à la connaissance est ainsi synthétisé dans le bouddhisme: "Connaître en voyant, devenir connaissance, devenir vérité, devenir oeil." "En reconnaissant la misère des opinions philosophiques, en n'adhérant à aucune d'entr'elles, en cherchant la vérité,

j'ai vu". (*Atthara kavagga*, IX, 3)

"La forme suprême de connaissance est la connaissance qui est conforme à la réalité. Une connaissance plus haute et plus élevée que celle-ci n'existe pas: je dis." (*Anguthara Nikaya*, IV, 8) "L'Accompli connaît d'autres choses bien au-delà (de ces spéculations) et ayant une telle connaissance, il n'en devient pas vaniteux, il reste impassible, il réalise dans son âme la voie qui conduit au-delà de cela... Il existe, ô disciples, d'autres choses, profondes, difficiles à réaliser, ardues à comprendre, génératrices de calme, heureuses, qui ne peuvent être saisies par la simple pensée discursive, et que seul le sage peut comprendre. Ces choses, l'Accompli les expose après les avoir lui-même réalisées, après les avoir vues lui-même." (*Digha Nikaya*, I, I, 29-37)

Mais si la connaissance du *dharma* enseigné par le Bouddha — de la doctrine — est la voie au *Dharma*, à la Loi Eternelle et immuable et si l'homme est celui qui est sur le chemin de la connaissance: avec lesquelles de ses facultés pourra-t-il connaître?

Le bouddhisme enseigne que le corps, avec les sens qui s'y rattachent, et l'esprit avec ses "agrégats" psychiques n'ont pas de réalité en soi et ne représentent en aucune façon la vraie nature de l'homme: le vrai Soi de l'homme ne s'identifie pas avec ses états inférieurs de l'être, qui sont le produit de l'illusion.

Dans le corps et dans l'esprit, sont à rechercher les racines de la souffrance; dans ce vrai Soi, ou vraie nature, qui s'identifie avec le *Dharma* éternel, se trouve la cessation totale (*nirvana*) de la souffrance. La réalisation de la cessation de la douleur coïncide avec la cessation de l'illusion par laquelle l'homme s'identifie avec ce qui n'est pas conforme à la suprême réalité du *Dharma*.

L'extinction du "moi" advient lorsque l'on a réalisé la conscience de la non-identification avec les causes qui engendrent le "moi", c'est-à-dire lorsqu'on a dépassé le désir, l'attachement, la passion.

"Le corps n'est pas l'âme éternelle, puisqu'il tend à la destruction. Ni le sentiment, la perception, la discrimination et l'intelligence mis ensemble ne constituent l'âme éternelle, car s'il en était ainsi, il n'y aurait pas d'exemple où la conscience tende également à la destruction.

Notre forme, le sentiment, la perception, l'activité discriminatrice de l'esprit et l'intelligence sont tous transitoires, donc ignobles, et non pas permanents et nobles. Ce qui est transitoire, ignoble et susceptible de mutation, n'est pas l'âme éternelle. Aussi doit-on dire de toutes les formes physiques de n'importe quel genre, passées, présentes ou futures, subjectives ou objectives, lointaines ou proches, hautes ou basses: 'Ceci n'est pas à moi, ceci n'est pas moi, ceci n'est pas mon âme éternelle' ". (*Mahavagga*, I, 21)

A propos de cette âme éternelle ou principe ineffable, le Bouddha dit: "Il existe un non-né, un non-devenu, un non-créé, un non-composé; et si ce n'était pas pour ce non-né, non-devenu, non-créé, non-composé, il ne serait pas possible d'indiquer une voie qui nous soustrait à la naissance, au devenir, à la création et à la composition." (*Udana*, 80)

"Le Bouddha nie nettement qu'il ait jamais enseigné la doctrine de la cessation ou de l'anéantissement d'une essence". (7) La prédication du *dharma* tendait à combattre les fausses opinions concernant la subsistance post-mortem d'une âme individuelle, c'est-à-dire d'un agrégat psychique conservant la personnalité du "moi" et trans-

migrant dans de nouvelles formes d'existences terrestres.

Dans une fameuse parabole, un disciple du *dharmā*, Nagasena, expose la doctrine de l'inconsistance du "moi" en utilisant l'image du carrosse. Lorsque nous parlons d'un carrosse, nous parlons d'un ensemble d'éléments disparates dont aucun, pris en soi, n'est certainement pas le carrosse, ni n'en a le caractère. Et voici donc que le "carrosse" est un ensemble ordonné d'éléments, mais qui n'a pas de vraie réalité en soi. (*Milinda Panho*, 26-28)

Mais l'image du carrosse avait déjà été employée avant le bouddhisme. Dans ce symbole, les chevaux sont les sens, les rênes sont les organes de contrôle qui asservissent les sens à l'intelligence, l'intelligence est le conducteur du carrosse, l'Esprit est le propriétaire du carrosse: "c'est-à-dire le passager est le propriétaire en même temps: lui seul connaît la destination du véhicule. Si les chevaux échappent au contrôle du cocher, le véhicule déviara; mais s'ils sont retenus et guidés par l'intelligence, selon sa connaissance du Soi, ce dernier atteindra sa demeure." (8)

Le "patron du carrosse", le "Soi", est la réalité la plus intime de l'homme: c'est le *Dharma* que l'on doit rechercher.

Le Bouddha ne nie pas l'esprit mais il nie résolument toutes les possibles identifications de l'homme avec son âme et avec son corps. Rappelons que la division de l'être humain en deux domaines opposés et souvent en conflit est tout à fait récente. Dans la pensée ancienne, l'être humain embrasse trois modalités d'être: le corps, l'âme (qui s'identifie avec la sphère psychique et "animique", c'est-à-dire avec les forces vitales subtiles) et enfin, l'esprit qui représente la vraie nature de l'homme, l'essence divine, le "pneuma" immortel.

Toute connaissance de l'Absolu, du vrai Soi, qui parte de l'intelligence est destinée à rester une pieuse illusion. En effet, ce qui est, par essence, supérieur, ne pourrait jamais être compris par ce qui est inférieur. Le moins ne peut contenir le plus: le fini ne peut embrasser l'infini: l'homme ne peut comprendre Dieu.

L'unique effort vraiment valable de l'intelligence est d'atteindre la preuve de ne pouvoir réellement connaître rien qui soit conforme à la réalité, et d'acquiescer la conviction vivante que seul le fait de céder entièrement devant ce qui est infiniment au-delà d'elle-même, peut permettre la révélation de l'Absolu.

La connaissance mentale présuppose toujours et de toute façon une intelligence-sujet qui connaît et un objet qui est connu. Mais l'Absolu, précisément parce qu'"absolutus", Perfection Active par rapport à toutes les modalités de l'être, ne peut être objet de connaissance, étant lui-même Connaissance Originale, Loi, *Dharma* éternel. La pauvreté la plus complète de l'âme devient la condition indispensable pour que "l'Ancilla Domini" soit fécondé par l'Esprit. Le vide de l'intelligence, devenue infiniment

pauvre, se remplit de la majesté et de la splendeur du trésor divin. Mais à ce point: peut-on encore parler d'intelligence, d'"âme", de "personnalité"?

Alors, il n'y a plus d'intelligence, ni d'être connaisseur, ni de connaissance. Il n'y a plus de "sensations" profanes puisque l'unique connaissance submerge dans sa lumière toute autre connaissance en la révélant d'ailleurs comme une forme d'ignorance.

Toute loi humaine a disparu pour faire place à la Loi unique: le vide de l'âme se remplit de Dieu. Celui qui parle, qui agit, qui vit n'est plus un homme mais l'Esprit autoconscient et béat qui agit, qui parle et qui se révèle au travers d'une forme humaine.

Quand l'Esprit a détruit toute forme d'ignorance et de cécité, il n'est plus d'endroit où l'homme ne puisse trouver Dieu; puisqu'en réalité, la condition d'un homme séparé de Dieu est anormale et correspond toujours à une chute.

"Ce n'est pas moi qui vit mais c'est Christ qui vit en moi", s'exclamait Paul. Le Christ lui-même avait affirmé: "Celui qui me voit voit mon Père", et encore "Je suis la voie".

Le Bouddha avait déclaré: "Celui qui voit la Loi me voit". (*Samyutta Nipata*, III, 120)

L'iconographie antique ne le représentait pas selon une forme humaine, mais au travers d'un symbole, comme la roue du *dharmā* que lui, en tant que moteur miséricordieux de la roue (*Chakravartin*), avait mise en mouvement pendant sa permanence terrestre.

Le Bouddha se proclame inconnaissable (*ananvedya*) dans la vie présente. Les dieux et les hommes ne peuvent le connaître. Ceux qui pensent à Lui sont loin du *Dharma* et adorent une forme de leur propre pensée. Ni la parole, ni la pensée, ni le rite ne peuvent le renfermer ni le comprendre mais seule la réalisation du *nirvana* peut le concrétiser dans son essence.

La révélation du *Dharma* advient dans la vide de l'intelligence et du cœur. La négation du "moi" mortel affirme le Soi immortel.

"Prenez le Soi comme votre lumière.

Que le Soi soit votre unique refuge

Que la Loi soit votre lumière et unique refuge".

Ceci, selon la tradition, fut le testament spirituel de l'Eveillé avant son entrée définitive dans le *nirvana*. Parlant de lui-même, il avait dit: "Je ne suis ni un prêtre ni un prince, ni un paysan ni n'importe qui d'autre; je vais par le monde comme celui qui sait n'être personne, incontesté par les qualités humaines; il est vain de se demander quel est le nom de ma famille". (*Sutta Nipata*, 455, 456)

Souvent le Bouddha, ayant été interrogé sur l'âme et sur Dieu, répondait "par un silence tonitruant". "Brahma est un sujet sur lequel ceux qui sont encore dans le feu ne peuvent poser de questions". (Cfr. *Majjhima N.*, 304; *Samyutta N.*, III, 188) Ce que le bouddhisme a toujours combattu ce sont les dissertations sur Dieu, les discours

sur l'âme, les concepts et les constructions philosophiques qui n'aboutissent pas à une réelle connaissance du Vrai, qui séparent et qui éloignent de l'unique droit sentier: celui qui vit avec corps et âme à la recherche du Vrai, qui unifie toutes ses facultés dans cette recherche.

Toute oeuvre de réforme d'une spiritualité en voie de décadence, doit abolir les discours sur l'Esprit et enseigner à vivre l'Esprit dans sa Loi. Quand le Pauvre d'Assise entreprit le radieux printemps du retour au Christ, il déclara, en parlant des doctes clercs de son temps, de ceux qui "mettent toute leur étude dans la science", que "la science rend imbu de soi, mais que la charité, au contraire, édifie". La vraie nature de l'homme est le *Dharma*. Le *Dharma* est l'unique Loi réelle, qui demeure au-dessus de tous les changements.

Dans l'état d'aveuglement, l'homme méconnaît son vrai Soi, le *Dharma* éternel, et s'égarer derrière de petits *dharma* changeants, reflêts mutables de cette Loi. Une fois perdu le *Dharma*, l'homme trouve la limitation, l'insatisfaction, la passion, la déception, la douleur.

Dans l'état de réveil, l'homme retrouve le *Dharma* et perd l'homme en ce qui le rendait fils de l'ignorance. Ayant renoncé à sa vie, il retrouve la Vie. Le Christ avait déclaré que "celui qui aime sa propre vie la perdra." "*Renie toi toi-même*", avait été les instructions données par tous les grands maîtres de la spiritualité. Mais cette négation de soi se clarifie dans le bouddhisme et devient une base méthodologique pour l'affirmation de libération finale de la douleur et des causes de la douleur. Cette "négation de soi" ne prend pas le sens d'une lacération instantanée ou de toute façon douloureuse, mais elle est le résultat d'un détachement conscient et mûr des racines mêmes de la souffrance, reconnues au travers d'une pénétration limpide dans la réalité intérieure de l'homme. On se "renie" dans la mesure où l'on trouve la réalité stable, le *Dharma* et dans la réalité retrouvé, la joie limpide et immuable de l'être en Ce qui est, lumineux au-delà des courants obscurs du "moi". Immortel au-delà de la mort. Dans la nuit qui précède son Réveil, le Prince Gautamo lutte contre le Roi de la mort, Maro, le principe de la souffrance et du tourbillon éternel de la douleur. Il refuse la domination du monde que lui offre Maro et obtient la vision de l'Etoile du Matin. En niant le "Prince de ce monde", il affirme le monde du Soi éternel.

Qu'on réfléchisse profondément sur quelques-unes des affirmations du Christ et l'on retrouvera intacte la valeur du "renie toi toi-même": "Où je vais, tu ne peux pas me suivre maintenant... Celui qui veut me suivre doit se renier." (Jean 13, 36) "Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses soeurs et jusqu'à sa propre vie (*adhuc autem et animam suam*), il ne peut être mon disciple." (Lc 14, 26) Nous pouvons clarifier la valeur de cette façon de nous détacher de notre propre âme et donc clarifier la valeur de la négation que le Bouddha et Christ font de l'âme,

précisément par une citation de Saint Paul qui représente la synthèse lumineuse de ce qui a été dit jusqu'à présent: "La parole de Dieu pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit." (Hébr. 4, 12) En niant l'âme, le Bouddha nie l'individualité, la psyché, le "moi" en tant que "non conformes à la réalité", c'est-à-dire non conformes à la Réalité Suprême, en tant que variables, instables, sujets à la naissance et à la mort, mais il affirme l'Esprit qui est unique, indivisé, éternel. La négation de l'homme est la négation des chaînes de la mort, elle est la cessation (*nirvana*) de la mort et de la douleur. La négation de Dieu correspond non pas à une véritable négation de la Loi Suprême, qui détruirait les bases mêmes de la doctrine, mais à une négation du théisme, de l'attitude dévote devant Dieu duquel on attend le salut avant même d'avoir fait quoi que ce soit pour le mériter par le sacrifice, la discipline du corps et de l'esprit, avant même donc de s'être rendu disponible à l'action de Dieu.

Quand, avant que le Prince Gautamo ne meure, les disciples demandèrent au Bouddha ce qu'il leur avait réellement appris, il leur répondit par l'énonciation la plus sublime du *Dharma* en disant: "je ne vous ai rien enseigné".

En réalité son enseignement n'était pas le "sien", la révélation de la doctrine n'était pas la révélation d'une doctrine mais la révélation du *Dharma* éternel. Dans cette révélation, le Bouddha n'avait en fait rien dit de personnel mais il avait simplement exposé ce qu'il avait cherché, trouvé, affirmé en lui-même.

Ce *Dharma* n'est pas à rechercher dans des paradis lointains, mais ici et maintenant, dans cette vie, avec ce corps et cette âme. Puisque le *Dharma* n'est pas "autre" par rapport à l'homme mais qu'il est sa vraie nature cachée derrière les voiles de l'illusion et masquée par l'ignorance. Sitôt détruite l'ignorance, vient le Réveil. Puisque l'ignorance est obscurité et que l'obscurité n'est pas "autre" par rapport à la lumière, elle est simplement absence de Lumière.

Le "moi" est au *Dharma* exactement comme l'ange rebelle est à Dieu. De lui, de cet ange rebelle, du "moi", le Bouddha dit simplement: *na me so atta*, "ceci n'est pas mon "Soi", ceci n'est pas ma vraie nature, ceci n'est pas mon vrai visage.

Et si l'on ne surmonte pas la condition d'ange rebelle, on ne peut rien dire ni penser sur Dieu parce que tout ce qu'on en dirait ou penserait ne serait qu'un blasphème.

Il vaut mieux agir pour se relever, pour ressusciter, pour retrouver la Terre de la Béatitude, qui n'est rien d'autre que l'Eden perdu, et ensuite il n'est plus nécessaire de penser ni de rien dire sur le compte de Dieu car on verra Dieu "face à face".

Dès lors on ne peut que dire aux autres, à ceux qui sont encore en exil sur la terre de la douleur, quelle est la voie qui conduit au salut. Rien d'autre. Et à leurs questions vides au sujet de Dieu, on ne peut que répondre "par un silence tonitruant".

Le maître spirituel qui aurait vraiment atteint le but, parle au nom de l'Amour mais ne parlera jamais d'amour, tout en continuant à agir par Amour. De la connaissance du *Dharma* émane la miséricorde aussi naturellement que du feu émanent la lumière et la chaleur pour tous ceux qui souffrent des ténèbres et du froid.

L'Amour pour le prochain devient seulement possible quand on a retrouvé l'Amour de soi-même, avant cela ce ne serait qu'un sentiment, utile certes pour soulager un peu et seulement momentanément le poids de la douleur, mais jamais capable de conduire à la vraie, à l'efficace, à l'ultime libération, à la destruction de la douleur.

Le Christ n'a pas seulement aimé avec son cœur de chair mais avec le Cœur de Dieu et il a donné l'Amour qui est savoir – Salut – Vie, car il procède de sa vraie nature, qui est Dieu, et parce qu'il est capable de recoudre l'homme à son vrai principe qui est Dieu.

S'il n'en était pas ainsi, le Christ n'aurait été qu'une comète fugitive dans une nuit redevenue plus obscure encore après sa disparition. Oublier cet Amour éternel qu'il a enseigné, c'est réduire sa fonction sur la terre à celle d'un leader politique maladroit.

Ainsi le Bouddha, après la nuit de l'illumination, au seuil du *nirvana* éternel attendit encore un instant avant de retourner à la gloire invisible du *dharma* et en cet instant il eut devant les yeux toute l'humanité souffrante, enchaînée à la loi du désir et de la mort par désir. Alors il comprit: il leva un doigt dans le geste de celui qui indique le chemin et abaissa l'autre main dans le geste de la miséricorde infinie.

Et il demeura parmi les hommes pour indiquer le chemin. Homme parmi les hommes. Non-homme parmi les hommes.

NOTES

- (1) cité in D. Acharuparambil, *Induismo*, 1977 Roma.
- (2) cfr in Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 215.
- (3) Trad. in Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, Torino, 1974.
- (4) A.K. Coomaraswamy, *Induismo e Buddismo*, Milano, 1973, p. 99.
- (5) *Samyutta Nikaya*, I, 169. Trad. Coomaraswamy, p. 118.
- (6) In Coomaraswamy, p. 95, nota 5.
- (7) In Coomaraswamy, p. 163.
- (8) In Coomaraswamy, p. 164.

* MARIO POLYA, est un archéologue et spécialiste des religions comparatives.

★ ☆ ★ ☆ ★

THE INTERIOR WAY IN TAOISM

Joseph Shih*

One of the numerous Taoist legends refers to an archipelago whose inhabitants would be immortal. The best known island in this archipelago is called P'eng Lai. It is thought to be situated not far from what is now Japan, and that its inhabitants attained immortality through drinking its miraculous waters. Generations of Chinese, and particularly their emperors, have tried to reach this island. The most famous of these was the emperor Shih Huang Ti, the first man to succeed in unifying China and establish absolute monarchy. The final act of his life was apparently to catch a huge fish whose task was to prevent mortal men from approaching the fabulous island of P'eng Lai. (1)

Now, between us and the subject entrusted to me – that is, "The interior way in Taoism" – there is another big fish, and that is Taoism itself.

Indeed, what is Taoism? So far, unfortunately, there is no unanimous answer. (2) In the mean time I will use a traditional Chinese definition. The Chinese used to distinguish between *Tao-chia* and *Tao-chiao*. *Tao-chia* refers to the Taoist school that follows the teachings of Lao Tzu, and dates back to the fourth century B.C. *Tao-chiao*, on the other hand, is the Taoist church, a para-religious organisation, dating only from the second century A.D., probably concurrently with Buddhism, which at that time had only recently been introduced. Both the Taoist school and the Taoist church are inspired by the religious tradition of ancient China, though differing in their methods of using it. The Taoist school has demythologised the ancient tradition, while the Taoist church has preserved its mythological beliefs and magic practices.

In this discussion I shall use the term "Taoism" to refer to the Taoist school rather than the church. This choice is not made arbitrarily but in accordance with what I understand about the other terms of my subject, namely the "interior way".

As far as I understand, the interior way is not synonymous with religion, which is the whole complex of rituals and beliefs shared by a particular group of people. In many cases, as for example in ancient China, the religion of a people is identified, practically speaking, with that people's society and tradition. In these cases religion pervades all the people's activities and is inextricably bound up with them. The inner life, on the other hand, is opposed to a group's collective activities. It presupposes not only one's awareness of participating in a social life, but also the awareness of a transcendent dimension, which judges and evaluates the relative significance of this outward life.

The Taoism we're talking about here – that is the Taoist school – originates precisely with this consciousness and awareness.

So much for my explanation of the two definitive

terms in our discussion.

* * *

Now that the terms have been clarified, the work of compiling a relevant bibliography is much easier. The primary source for this study comes down finally to two Chinese books, one of which — *The Book of Lao Tzu* — has also been translated into Italian. The other — *The Book of Chuang Tzu* — is available in various English, French, German and Spanish editions. (3) Without being too fastidious about the dates of composition, it is enough to say that according to the most reliable estimates the material of these two books dates back to the fourth or third century before Christ.

The last chapter of the *Book of Chuang Tzu* gives a résumé of the doctrines taught by the various philosophical schools that flourished in China between the fifth and third centuries B.C. The chapter starts by presenting the theory that these different schools were the result of the breaking up of an original wisdom, of which each school then proceeded to transmit various fragments. The original wisdom is called the "Tao of the ancient sages".

To set up this discussion we will quote two pieces, one of which is a summary of the Tao of the sages, taught by the two people who began the Taoist movement which then became embodied by the Taoist school. Their names were Kwan Yin and Lao Tan. For convenience we are going to refer to them as one composite person, to whom we will give the name of Lao Tzu. Here is the text of the piece we are talking about:

To regard the source as pure
and the things that emerge from it as coarse,
to look upon accumulation as insufficiency;
dwelling alone, peaceful and placid, in spiritual brightness —
there were those in ancient times
who believed that the "Art of the Way" lay in these things.
The Barrier Keeper Yin and Lao Tan
heard of their views and delighted in them.
They expounded them in terms of constant nonbeing and being,
and headed their doctrine with the concept of the Great Unity.
Gentle weakness and humble self-effacement are its outer marks,
emptiness, void, and the non-injury of the ten thousand things
are its essence. (4)

The other passage poses a philosophical problem being dealt with by Chuang Tzu, a Taoist philosopher living between 363 and 286 B.C. He puts the question this way:

Blank, boundless and without form;
transforming, changing, never constant:
are we dead? are we alive?
Do we stand side by side with Heaven and earth?
Do we move in the company of spiritual brightness?
Absent-minded, where are we going?
Forgetful, where are we headed for?
The ten thousand things ranged all around us,
not one of them is worthy to be singled out as our destination
— there are those who in ancient times believed that the
"art of the Way" lay in these things.
Chuang Chou heard of their views and delighted in them. (5)

The same passage goes on to describe the philosopher's

way of behaving and expressing himself, saying, among other things, that "He came and went alone with the pure spirit of Heaven and earth, yet he did not view the ten thousand things with arrogant eyes." Also that "Above he wandered with the Creator, below he made friends with those who have gotten outside of life and death, who know nothing of beginning or end." (6)

With the help of these quotations we can now present our case, which we will divide into three points as follows: 1) the discovery of the transcendent world, 2) consciousness of the vanity of this world, and 3) the longing or the desire to be united with the Absolute.

1. *The discovery of the transcendent world*

The existence of a world that is distinct from our own is recognised by many of the ancient peoples. In ancient China this belief is shown by a detail in the iconography which was used to decorate the sacred vessels of ancestor worship: the well-known animal mask called *t'ao-t'ieh*.

The *t'ao-t'ieh* symbolised both the moon and the earth. It also represented the daemon of the lower world, which was like a carnivorous beast with two heads, one at each end of its body. The mouth of one head was for eating and the mouth of the other was for spitting out. On the brow of this daemon there was often a magic wheel, with a house of the dead, which was turned now upward now downward, to signify the cyclical movement of the eternal return. (7)

What was implied by religious symbolism, Lao Tzu attempted to express with a philosophical discourse. For want of any adequate definition, he gave it the name of "Tao". (8) Just as the daemon of the underworld has two masks, one for devouring and the other for spitting out, so also the *Tao* has two aspects, called "non-being" (*wu*) and "being" (*yu*):

It was from the Nameless (non-being) that Heaven and Earth sprang:
The named (being) is but the mother that rears the ten thousand creatures, each after its kind. (9)

Non-being represents the shadows, and corresponds to the dark face of the moon. It is the source of all being:

For even if all creatures under heaven are brought forth from Being,
Being itself is brought forth from non-Being. (10)

Moreover, as the daemon from the lower regions represents the eternal return, so does *Tao*:

In *Tao* the only movement is returning. (11)

But a proper understanding of the so-called identification of the Tao with the daemon of the underworld is impossible as long as one limits oneself to considering the cosmological aspect of Taoism. This is merely the shell. If Lao Tzu did not bother with it, it was because he wanted to get at the inner kernel, which is a religious message. In fact we read in the *Book of Lao Tzu*:

Yet by seizing on the Way that was
you can ride the things that are now.
For to know what once there was, in the Beginning,
this is called the essence of the Way. (12)

Then in Taoism the Tao refers to the daemon of the underworld not only because he personifies the world beyond the grave, which is considered to be the source of life, but also because he bestows upon men the norms of good conduct in this world. In other words the Taoist *Tao* indicates not only the way but the itinerary of man's pilgrimage.

2. Consciousness of the Vanity of This World

Taoists distinguish between three kinds of good: material good (*huo* or "goods"), social good (*ming* or "reputation") and personal good (*sheng* or "body" or rather "one's own life"). Of these, the last is clearly the most important. Indeed, we read in the *Book of Lao Tzu*:

Fame or one's own self, which matters to one most?
One's own self or things bought, which should count most?
In the getting or the losing, which is worse?
Hence he who grudges expense pays dearest in the end;
He who has hoarded most will suffer the heaviest loss.
Be content with what you have and are and no-one can
despoil you.
Who stops in time nothing can harm.
He is forever safe and secure. (13)

On the other hand, precisely because life is the most important of all, it is also the main cause of all our misfortunes. Indeed, Lao Tzu himself says, "The only reason that we suffer hurt is that we have bodies; if we had no bodies, how could we suffer?" (14) Therefore the Taoist school insists very strongly on detachment from life, indeed upon the free and trustful acceptance of death. There are numerous stories and anecdotes that develop this theme in the *Book of Chuang Tzu*. We will quote just one of them. It is the story of four friends, Scu, Yu, Li and Lai, all dedicated to the quest for the *Tao*:

Suddenly Master Lai grew ill. Gasping and wheezing, he lay at the point of death. His wife and children gathered round in a circle and began to cry. Master Li, who had come to ask how he was, said, "Shoo! Get back! Don't disturb the process of change!"

Then he leaned against the doorway and talked to Master Lai. "How marvelous the Creator is! What is he going to make of you next? Where is he going to send you? Will he make you into a rat's liver? Will he make you into a bug's arm?"

Master Lai said, "A child, obeying his father and mother, goes wherever he is told, east or west, south or north. And the yin and yang — how much more are they to a man than father or mother! Now that they have brought me to the verge of death, if I should refuse to obey them, how perverse I would be! What fault is it of theirs?"

The Great Clod burdens me with form, labours me with life, eases me in old age, and rests me in death. So if I think well of my life, for the same reason I must think well of my death. When a skilled smith is casting metal, if the metal should leap up and say 'I insist upon being made into a Mo-yeh (a famous sword)' he would certainly regard it as a very inauspicious metal indeed! Now, having had the audacity to take on human form one, if I should say, 'I don't want to be anything but a man! Nothing but a man!' the Creator would surely regard me as a most inauspicious sort of person. So now I think of heaven and earth as a great furnace, and the Creator as a skilled smith. Where could he send me that would not be all right? I

will go off to sleep peacefully, and then with a start I will wake up." (15)

For his part, Lao Tzu, whose style is more sombre and precise, teaches in one passage — about how the contemplation of nature is a way of arriving at knowledge of the Tao — that life is something entrusted to us by nature, and death is the restitution of what is owed and was not our own. Therefore being resigned to death is both a necessary condition and a happy consequence of knowing the Tao. Indeed he says:

Push far enough toward the Void,
Hold fast enough to Quietness,
And of the ten thousand things none but can be worked on
by you.
I have beheld them, whither they go back.
See, all things howsoever they flourish
Return to the root from which they grew.
This return to the root is called Quietness;
Quietness is called submission to fate;
What has submitted to Fate has become part of the always-so.
To know the always-so is to be illuminated;
Not to know it means to go blindly to disaster.
He who knows the always-so has room in him for everything;
He who has room in him for everything is without prejudice.
To be without prejudice is to be kingly;
To be kingly is to be of heaven;
To be of heaven is to be in Tao.
Tao is forever and he that possesses it,
Though his body ceases is not destroyed. (16)

In the light of the *Tao*, everything of this world is seen as fragile and fleeting, unworthy of our occupation. Thus, an enlightened Taoist is different from the mass of people. He seems like a child, or rather an idiot, a real nonentity. In reality, he alone possesses true wisdom, which can come only from the *Tao*. This, in fact, is what we understand from the following self-portrait of Lao Tzu, which we found in the book attributed to him:

All men, indeed, are wreathed in smiles,
As though feasting after the Great Sacrifice,
As though going up to the Spring Carnival.
I alone am inert, like a child that has not yet given sign;
Like an infant that has not yet smiled.
I droop and drift, as though I belonged nowhere.
All men have enough and to spare;
I alone seem to have lost everything.
Mine is indeed the mind of a very idiot,
So dull am I.
The world is full of people that shine;
I alone am dark.
They look lively and self-assured;
I alone, depressed.
I seem unsettled as the ocean;
Blown adrift, never brought to a stop.
All men can be put to some use;
I alone am intractable and boorish.
But wherein I most am different from men
Is that I prize no sustenance that comes not from the
Mother's breast. (17)

The expression "Mother's breast" in the last phrase of the passage refers to the *Tao*. The conclusion, then, is clear: if enlightened Taoists scorn the goods of this world it is because they desire and long for union with the *Tao*, which is the Absolute.

3. The longing to be united with the Absolute

Though it often talks of life and death, Taoism has

no eschatology. The form of acclamation, like the Christian "maranatha" or "come, Jesus!" is not found in the Taoist texts. Instead we find various anecdotes in which the Taoist illumination is described in terms derived from cosmogony. We will quote two examples.

The first example explains — by way of fictitious conversations between Confucius and his favorite disciple Yen Hui — how the Confucian morality is harmful to human nature, and how true wisdom, that of Taoism, consists precisely of liberating men from such ignorance. In the passage we will quote, Confucian morality is referred to with the terms "jen, i, yueh" or "benevolence, justice, rites and music":

Yen Hui said, "I'm improving!"
 Confucius said, "What do you mean by that?"
 "I've forgotten benevolence and righteousness!"
 "That's good. But you still haven't got it."
 Another day, the two met again and Yen Hui said, "I'm improving!"
 "What do you mean by that?"
 "I can sit down and forget everything!"
 Confucius looked very startled and said, "What do you mean, sit down and forget everything?"
 Yen Hui said, "I smash up my limbs and body, drive out perception and intellect, cast off form, do away with understanding, and make myself identical with the Great Thoroughfare. That is what I mean by sitting down and forgetting everything."
 Confucius said, "If you're identical with it, you must have no more likes! If you've been transformed, you must have no more constancy!
 So you really are a worthy man after all! With your permission, I'd like to become your follower." (18)

The expression "Great Thoroughfare" which is used in the description of Taoist yoga, the so-called "sitting down to forget everything", is a term derived from ancient Chinese cosmogony, and concludes with a reproof to Confucius for his obsession with distinguishing good from bad:

Confucius went to call on Lao Tan. Lao Tan had just finished washing his hair and had spread it over his shoulders to dry. Utterly motionless, he did not even seem to be human. Confucius, hidden from sight, stood waiting, and then after some time presented himself and exclaimed, "Did my eyes play tricks on me, or was that really true? A moment ago, sir, your form and body seemed stiff and dead as an old dead tree, as though you had forgotten things, taken leave of men, and were standing in solitude itself!"

Lao Tan said, "I was letting my mind wander in the Beginning of things!"

"What does that mean?" asked Confucius.

"The mind may wear itself out but can never understand it, the mouth may gape but can never describe it. Nevertheless, I will try explaining it to you in rough outline.

"Perfect Yin is stern and frigid;

Perfect Yang is bright and glittering.

The sternness and rigidity come forth from heaven,

the brightness and glitter emerge from the earth;

the two mingle, penetrate, come together, harmonize,

and all things are born therefrom.

Perhaps someone manipulates the cords that draw it all together,

but no-one has ever seen its form.

Decay, growth, fulness, emptiness, now murky, now bright,

the sun shifting, the moon changing phase —

day after day these things proceed,

yet no-one has seen him bringing them about.

Life has its sprouting, death its destination,

end and beginning tail one another in unbroken round,

and no-one has ever heard of their coming to a stop.

If it is not as I have described it,

then who else could the Ancestor of all this be? (19)

We are not interested here with the Taoist argument against Confucianism. The essential thing we draw from the two examples is this: in both cases union with the Tao is described as a return to the time before the creation of the world and the immersion of oneself in an unbounded and amorphous mass which is the primordial state of the Tao.

However, this description should not lead us to the conclusion that Taoism is a kind of Pantheism or monism. Two considerations make this conclusion impossible: 1) The Taoist Tao is not the object of rational awareness, 2) The Taoist Tao is not something that could with the progress of technology be dominated by man or be reduced to his service. The Tao as the Taoist school conceives of it, is the object of contemplation and adoration. In other words the Taoist Tao is not a creature, or even a creation, but the Creator, to whom the well-known Taoist Chuang Tzu dedicated this hymn of praise:

This teacher of mine,
 this teacher of mine —
 he passes judgment on the ten thousand things
 but he doesn't think himself righteous;
 his bounty extends to ten thousand generations
 but he doesn't think himself benevolent.
 He is older than the highest antiquity,
 but he doesn't think himself long-lived;
 he covers heaven, bears up the earth,
 carves and fashions countless forms,
 but he doesn't think himself skilled.
 It is with him alone I wander. (20)

NOTES

(1) Holmes Welch, *Taoism: The parting of the Way*. pp. 91-92.

(2) *History of Religions*, vol. 9, No. 2 and 3: "Symposium on Taoism" (Sept. 7-14, 1968. Bellaggio, Italy).

(3) See bibliography.

(4) Burton Watson (tr.), *The Complete Works of Chuang Tzu*. pp. 371-372.

(5) *Ibid.*, p. 373.

(6) *Ibid.*, p. 373.

(7) C. Hentze, *Fruhchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, (Anvers, 1937). Passim.

(8) Arthur Waley (tr.), *The Way and its Power*, Ch. 25.

(9) *Ibid.*, p. 141.

(10) *Ibid.*, p. 192.

(11) *Ibid.*, p. 192.

(12) *Ibid.*, p. 159.

(13) *Ibid.*, p. 197.

(14) *Ibid.*, p. 157.

(15) Watson, *op. cit.*, p. 85.

(16) Waley, *op. cit.*, p. 162.

(17) *Ibid.*, pp. 168-169.

(18) Watson, *op. cit.*, pp. 90-91.

(19) *Ibid.*, pp. 224-225.

(20) *Ibid.*, p. 90.

* JOSEPH SHIH, is professor at the Pontifical Gregorian University, Rome.

★ ☆ ★ ☆ ★

THE INTERIOR LIFE IN ISLAM

Seyyed Hossein Nasr*

“O thou soul which are at peace, return unto thy Lord, with gladness that is thine in Him and His in thee. Enter thou among My slaves. Enter thou My Paradise.” (*Quran* – LXXXIX; 27-30 – trans. by M. Lings –).

The function of religion is to bestow order upon human life and to establish an “outward” harmony upon whose basis man can return inwardly to his Origin by means of the journey toward the “interior” direction. The universal function is especially true of Islam, this last religion of humanity, which is at once a Divine injunction to establish order in human society and within the human soul and at the same time to make possible the interior life, to prepare the soul to return unto its Lord and enter the Paradise which is none other than the Divine Beatitude. God is at once the First (*al-awwal*) and the Last (*al-akhir*), the Outward (*al-zahir*) and the Inward (*al-batin*). (1) By function of His outwardness He creates a world of separation and otherness and through His inwardness He brings men back to their Origin. Religion is the means whereby this journey is made possible, and it recapitulates in its structure the creation itself which issues from God and returns unto Him. Religion consists of a dimension which is outward and another which, upon the basis of this outwardness, leads to the inward. These dimensions of the Islamic revelation are called the *Shari'ah* (the Sacred Law), the *Tariqah* (the Path) and the *Haqiqah* (the Truth), (2) or from another point of view they correspond to *islam*, *iman*, and *ihsan*, or “surrender”, “faith” and “virtue”. (3)

Although the whole of the Quranic revelation is called “*islam*”, from the perspective in question here it can be said that not all those who follow the tradition on the level of *islam* are *mu'mins*, namely those who possess *iman*, nor do all those who are *mu'mins* possess *ihsan* which is at once virtue and beauty and by function of which man is able to penetrate into the inner meaning of religion. The Islamic revelation is meant for all human beings destined to follow this tradition. But not all men are meant to follow the interior path. It is enough for a man to have lived according to the *Shari'ah* and in

surrender (*islam*) to the Divine Will to die in grace and to enter into Paradise. But there are those who yearn for the Divine here and now and whose love for God and propensity for the contemplation of the Divine Realities (*al-haqā'iq*) compel them to seek the path of inwardness. The revelation also provides a path for such men, for men who through their *iman* and *ihsan* “return unto their Lord with gladness” while still walking upon the earth.

While the concrete embodiment of the Divine Will, which is the *Shari'ah*, is called the exoteric dimension in the sense of governing all of man's outward life as well as his body and psyche, the spiritual path, which leads beyond the usual understanding of the “soul” as a separated and forgetful substance in the state which Christians call the “fallen state”, is called the esoteric dimension. In Sunnī Islam, this dimension is almost completely identified with Sufism (*taṣawwuf*) while in Shī'ism, in addition to Sufism, the esoteric and the exoteric are intermingled within the general structure of the religious doctrines and practices themselves. (4) And even within Sunnism, there is an intermediate region between the exoteric and the esoteric, a world of religious practice and doctrines which while not strictly speaking esoteric, are like the reflection of the inner teachings of Sufism within the whole community and a foretaste of its riches. In fact, many of the prayer manuals which occupy such a position in the Sunnī world, such as the *Dalā'il al-khayrāt*, were written by Sufi masters, while in the Shī'ite world, the prayers, almost all of which, such as the *al-Shahīfah al-sajjadiyyah* of the fourth Imam, Zayn al-'Abidin, were written by esoteric authors, partake of both an esoteric and an exoteric character. (5) Occasionally, there has even been the penetration of one domain upon another, such as the sayings of many of the Imams which have appeared in Sufi writings and even of some Sufi writings which have penetrated into certain Shī'ite prayers identified with some of the Imams. (6)

Prayers such as those of Khwājah 'Abdallāh Anṣārī, the great saint of Herat, contained in his *Supplications (Munājāt)* are at once the deepest yearning of the heart for the Ineffable and the Infinite and common devotional prayers chanted by many of the devout in the community and thus belonging to the intermediate level alluded to above:

I live only to do Thy will,
My lips move only in praise of Thee,
O Lord, whoever becometh aware of Thee
Casteth out all else other than Thee.
O Lord, give me a heart
That I may pour it out in Thanksgiving,
Give me life
That I may spend it
In working for the salvation of the world.
O Lord, give me understanding
That I stray not from the path
Give me light
To avoid pitfalls.
O Lord, give me eyes

Which see nothing but Thy glory.
 Give me a mind
 That finds delight in Thy service.
 Give me a soul
 Drunk in the wine of Thy wisdom. (7)

In the same way that the dimension of inwardness is inward in relation to the outward and the outward is necessary as the basis and point of departure for the journey toward the inward, so is the experience of the Divinity as imminent dependent upon the awareness of the Divinity as transcendent. No man has the right to approach the Imminent without surrendering himself to the Transcendent, and it is only in possessing faith in the Transcendent that man is able to experience the Imminent: or from another point of view, it is only in accepting the *Shart^cah* that man is able to travel upon the Path (*ṭarīqah*) and finally to reach the Truth (*ḥaqīqah*) which lies at the heart of all things and yet is beyond all determination and limitation.

To interiorize life itself and to become aware of the inward dimension, man must have recourse to rites whose very nature it is to cast a sacred form upon the waves of the ocean of multiplicity in order to save man and bring him back to the shores of Unity. The major rites or pillars (*arkān*) of Islam, namely the daily prayers (*ṣalāt*), fasting (*sawm*), the pilgrimage (*ḥajj*), the religious tax (*zakāt*) and holy war (*jihād*), are all means of sanctifying man's terrestrial life and enabling him to live and to die as a central being destined for beatitude. But these rites themselves are not limited to their outer forms. Rather, they possess inward dimensions and levels of meaning which man can reach in function of the degree of his faith (*īmān*) and the intensity and quality of his virtue or inner beauty (*iḥsān*).

The daily prayers (*ṣalāt* in Arabic; *namāz* in Persian, Turkish and Urdu) are the most fundamental rites of Islam, preceded by the ablutions and the call to prayers (*adhān*) both of which contain the profoundest symbolic significance. The form of these prayers is derived directly from the *sunnah* of the Holy Prophet and the daily prayers are considered as the most important of religious deeds for as the Prophet has said, "The first of his deeds for which a man will be taken into account on the day of resurrection will be his prayer. If it is sound he will be saved and successful, but if it is unsound he will be unfortunate and miserable. If any deficiency is found in his obligatory prayer the Lord who is blessed and exalted will issue instructions to consider whether His servant has said any voluntary prayers so that what is lacking in the obligatory prayer may be made up by it. Then the rest of his actions will be treated in the same fashion." (8) The *ṣalāt* punctuates man's daily existence, determines its rhythm, provides a refuge in the storm of life and protects man from sin. Its performance is obligatory and its imprint upon Islamic society and the soul of the individual Muslim fundamental beyond description.

Yet, the meaning of the prayers are not to be understood solely through the study of their external form or their impact upon Islamic society, as fundamental as those may be. By virtue of the degree of man's *iḥsān*, and also by virtue of the grace (*barakah*) contained within the sacred forms of the prayers, man is able to attain inwardness through the very external forms of the prayers. He is able to return, thanks to the words and movements which are themselves the echoes of the inner states of the Holy Prophet, back to the state of perfect servitude (*ʿubūdiyyah*) and nearness to the Divine (*qurb*) which characterize the inner journey of the Holy Prophet as the Universal Man (*al-insān al-kāmil*) to the Divine Presence on that nocturnal ascent (*al-miʿrāj*), which is at once the inner reality of the prayers and the prototype (9) of spiritual realization in Islam. (10)

Not only do the canonical prayers possess and interior dimension, but they also serve as the basis for other forms of prayer which become ever more inward as man progresses upon the spiritual path leading finally to the "prayer of the heart", the invocation (*dhikr*) in which the invoker, invocation and the invoked become united, and through which man returns to the Center, to the Origin which is pure Inwardness. (11) The interior life of Islam is based most of all upon the power of prayer and the grace issuing from the sacred language of Arabic in which various prayers are performed. Prayer itself is the holy barque which leads man from the world of outwardness and separation to that of union and interiority, becoming ultimately unified with the center of the heart and the rhythm which determines human life itself.

The same process of interiorization takes place as far as the other central rites or pillars of Islam are concerned. Fasting is incumbent upon all Muslims who are capable of it during the holy month of Ramaḍān, a month full of blessings when according to the well-known *ḥadīth* "the gates of heaven are opened". (12) But the outward observation of its rules, while necessary, is one thing and the full realization of its meaning is another. Fasting means not only abstention from eating, drinking and passions during daylight, but above all the realization of the ultimate independence of man's being from the external world and his dependence upon the spiritual reality which resides within him. Fasting is, therefore, at once a means of purification and interiorization complementing the prayers. In fact, it is itself a form of prayer.

The same truth holds true of the other rites. The pilgrimage or *ḥajj* is outwardly the journey towards the house of God in Mecca and inwardly circumambulation around the *Kaʿbah* of the heart which is also the house of God. Moreover, the outward *ḥajj* is the means and support for that inner journey to the Center which is at once nowhere and everywhere and which is the goal of every wayfaring and journeying. The *zakāt* or religious tax is likewise not only the "purifying" of one's wealth

through the act of charity which helps the poor, but also the giving of oneself and the realization of the truth that by virtue of the Divine origin of all things, and not because of some form of sentimental humanitarianism, (13) the other or the neighbor *is* myself. *Zakāt*, therefore, is, in addition to a means of preserving social equilibrium, a way of self-purification and interiorization, of creating awareness of one's inner nature shorn from artificial attachment to all that externalizes and dissipates.

Finally, the holy war or *jihād* is not simply the defense or extension of the Islamic borders which has taken place only during certain episodes of Islamic history, but the constant inner war against all that veils man from the Truth and destroys his inner equilibrium. The greater holy war (*al-jihād al-akbar*), as this inner battle has been called by the Holy Prophet, is, like the "unseen warfare" of Orthodox spirituality, the very means of opening the royal path to the center of the heart. It is the battle which must of necessity be carried out to open the door to the way of inwardness. Without this greater *jihād* man's externalizing and centrifugal tendencies cannot be reserved and the precious jewels contained in the treasury of the heart cannot be attained. The *jihād*, like the prayers, fasting, pilgrimage and religious tax, while a pillar of Islam and a foundation of Islamic society, is also a means toward the attainment of the inner chamber and an indispensable means for the pursuit of the inner life in its Islamic form.

An understanding of the interior life in Islam would be incomplete without reference to the imprint of the Divine Beauty upon both art and nature. Islamic art, although dealing with the world of forms, is like all genuine sacred art, a gate towards the inner life. Islam is based primarily on intelligence and considers beauty as the necessary complement of any authentic manifestation of the Truth. In fact, beauty is the inward dimension of goodness and leads to that Reality which is the origin of both beauty *and* goodness. It is not accidental that in Arabic moral goodness or virtue and beauty are both called *husn*. Islamic art, far from being an accidental aspect of Islam and its spiritual life, is essential to all authentic expressions of Islamic spirituality and the gate towards the inner world for it is in the nature of beauty to interiorize, this being especially true of the beauty of sacred art. From the chanting of the Holy Quran, which is the most central expression of the Islamic revelation and sacred art *par excellence*, to calligraphy and architecture which are the "embodiments" in the worlds of form and space of the Divine Word, the sacred art of Islam has always played and continues to play a fundamental role in the interiorization of man's life. (14) The same could of course be said of traditional music (*sama'*) and poetry which have issued from Sufism and which are like nets cast into the world of multiplicity to bring man back to the inner courtyard of the Beloved. (15)

Likewise, nature and its grand phenomena such as the

shining of the Sun and the Moon, the seasonal cycles, the mountains and the streams, are, in the Islamic perspective, means for the contemplation of the spiritual realities. They are signs (*āyāt*) of God and although themselves forms in the external world, mirrors of a reality which is at once inward and transcendent. Nature is not separated from grace but it is a participant in the Quranic revelation.

In fact in Islamic sources, it is called the "macro-cosmic revelation." Virgin nature is the testament of God and gives the lie to all forms of pretentious naturalism, rationalism, skepticism and agnosticism, these maladies from which the modern world suffers so grievously. It is only in the artificial ugliness of the modern urban setting, created by modern man to forget God, that such ailments of the mind and the soul appear as real and the Divine Truth as unreal. Modern skeptical philosophies are the products of those living in urban centers and not of men who have been born and who have lived in the bosom of nature and in awareness of His macrocosmic revelation. (16) In Islamic spirituality, nature acts as an important and in some cases indispensable means for recollection and as an aid towards the attainment of inwardness. Many Muslim saints have echoed over the ages the words of the Egyptian Sufi Dhu'l-nūn who said,

O God, I never hearken to the voices of the beasts or the rustle of the trees, the splashing of waters or the song of birds, the whistling of the wind or the rumble of thunder, but I sense in them a testimony to Thy Unity and a proof of Thy Incomparableness; that Thou art the All-prevailing, the All-knowing, the All-wise, the All-just, the All-true, and that in Thee is neither overthrow nor ignorance nor folly no injustice nor lying. O God, I acknowledge Thee in the proof of Thy handiwork and the evidence of Thy acts: grant me, O God, to seek Thy Satisfaction with my satisfaction, and the Delight of a Father in His child, remembering Thee in my love for Thee, with serene tranquility and firm resolve". (17)

St. Francis of Assisi would surely have joined this chorus in the praise of the Lord through the reflection of His Beauty and Wisdom in His creation.

The goal of the inward life in Islam is to reach the Divine as both the Transcendent and the Imminent. It is to gain a vision of God as the Reality beyond all determination and at the same time of the world as "plunged in God". It is to see God everywhere. (18) The inward dimension is the key for the understanding of metaphysics and traditional cosmology as well as for the penetration into the essential meaning of religion and of all religions, for at the heart of every authentic religion lies the one Truth which resides also at the heart of all things and most of all of man. There are of course differences of perspective and of form. In Christianity, it is the person of Christ who saves and who washes away the dross of separation and externalization. In Islam, such a function is performed by the supreme expression of the Truth Itself, by the *Shahādah*, *Lā ilāha ill'Allah*. To take refuge in it is to be saved from the debilitating effect of externalization and "objectivization" and to be brought back to

the Center, through the inward dimension. (19)

It is not for all men to follow the interior life. As already mentioned it is sufficient for a Muslim to live according to the *Shari'ah* to enter paradise after death and to follow the interior path after the end of his terrestrial journey. But for those who seek the Divine Center while still walking on earth and who have already died and become resurrected in this life, the interior path opens before them at a point which is here and a time which is now.

"It is related that one night Shaykh Bāyazīd went outside the city and found everything wrapped in deep silence, free from the clamour of men. The moon was shedding her radiance upon the world and by her light made night as brilliant as the day. Stars innumerable shone like jewels in the heavens above, each pursuing its appointed task. For a long time the Shaykh made his way across the open country and found no movement therein, nor saw a single soul. Deeply moved by this he cried: "O Lord, my heart is stirred within me by this Thy Court displayed in all its splendour and sublimity, yet none are found here to give Thee the adoring worship which is thy due. Why should this be, O Lord?" Then the hidden voice of God spoke to him: "O thou who art bewildered in the Way, know that the King does not grant admission to every passer-by. So exalted is the Majesty of His Court that not every beggar can be admitted thereto. When the Splendour of My Glory sheds abroad its radiance from this My sanctuary, the heedless and those who are wrapped in the sleep of indolence are repelled thereby. Those who are worthy of admittance to this Court wait for long years, until one in a thousand of them wins entrance thereto." (20)

No religion would be complete without providing the path for the "one in a thousand." Islam as an integral tradition and the last plenary message of Heaven to the present humanity has preserved to this day the possibility of following the interior life, a life which, although actualized fully only by the few, has cast its light and spread its perfume over all authentic manifestations of the Islamic tradition.

NOTES

(1) See F. Schuon, *Dimensions of Islam*, trans. P. Townsend, London, 1969, chapter 2.

(2) See S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966, chapter 1, 3 and 4 (trans. into Italian by D. Venturi as *Ideali e realtà dell'Islam*, Milan, 1974).

(3) See F. Schuon, "Imān, Islām, Insān", in his *L'Oeil du coeur*, Paris, 1974, pp. 91-94, where the relation of this division to the tripartite division of the Islamic tradition into *Shari'ah*, *Tariqah* and *Haqiqah* is also explained.

(4) Concerning Shi'ism see 'Allāmah Tabātabā'ī, *Shi'ite Islam*, trans. by S.H. Nasr, New York and London, 1975.

(5) On Muslim prayers from both Sunnī and Shi'ite sources and dealing mostly with this "intermediate" domain of religious life, between external religious acts and the "prayer of the heart", see C.E. Padwick, *Muslim Devotions, A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London, 1961.

(6) For a rather remarkable instance of this second category dealing with a prayer written by Ibn 'Alī' allāh al-Iskandarī in a famous Shi'ite prayer attributed to Imām Husayn, the third Shi'ite Imam, see W. Chittick, "A Shādhilī Presence in Shi'ite Islam?", *Sophia Perennis* (Journal of the Imperial Iranian Academy of

Philosophy), vol. 1, no. 1, Spring 1975, pp. 97-100.

(7) Quoted in M. Smith, *The Sufi Path of Love, An Anthology of Sufism*, London, 1954, 82.

(8) *Mishkāt al-maṣābīh*, trans. with explanatory notes by J. Robson, Lahore, 1972, p. 278.

(9) The external movements of the prayers are said, by traditional Islamic authorities, to be reflections in the world of form, movement, time and space of the states experienced by the Holy Prophet during his nocturnal ascension.

(10) Concerning the symbolism and inner meaning of the details of the movements, actions and words of the prayers as reflecting in the teachings of one of the greatest of the Sufi masters of the recent period see M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971, pp. 176 ff. As for the inner meaning of the prayers as seen by a Shi'ite theosopher and saint see Hājī Mullā Hādī Sabziwārī, *Asrār al-ḥikam*, Tehran, 1380, pp. 456 ff.

(11) Jāmī has said, "Oh, happy man whose heart has been illuminated by invocation, in the shade of which the carnal soul has been vanquished, the thought of multiplicity chased away, the invoker transmuted into invocation and the invocation transmuted into the Invoked." Quoted in F. Schuon, *Understanding Islam*, trans. D.M. Matheson, London, 1976, p. 123.

(12) *Mishkāt al-maṣābīh*, vol. II, p. 417, where many ḥadīths of this kind are accounted.

(13) In modern times, few virtues have been as externalized, depleted of their spiritual significance and even made into a channel for demonic rather than celestial forces as charity whose modern, secularized understanding in the West is the direct caricature and parody of the authentic Christian conception of this cardinal virtue. See F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. D.M. Matheson, London, 1953, pp. 171 ff.

(14) Considering the spiritual principles of Islamic art see T. Burckhardt, *The Art of Islam*, trans. P. Hobson, London, 1976; and his *Sacred Art, East and West*, trans. Lord Northbourne, London, 1967, chapter IV; also S.H. Nasr, *Sacred Art in Persian Culture*, London, 1976.

(15) Concerning the spiritual and interiorizing effect of music in Sufism see J. Nourbakhsh, "Samā'ī", *Sophia Perennis*, vol. III, no. 1, Spring, 1977; S.H. Nasr, "Islam and Music", *Studies in Comparative Religion*, Winter, 1976, pp. 37-45 (Italian trans. as "L'Islam e la musica secondo Rūzbahān Baqlī, Santo Patrono di Sciraz," *Conoscenza Religiosa*, vol. 4, 1976, pp. 373 ff.)

(16) Concerning the Islamic and traditional view of nature and its contrast with the modern view see S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York, 1970 (Italian translation as *Scienza e civiltà nell'Islam*, trans. L. Sosio, Milan, 1977); Nasr, *Man and Nature*, London, 1976 (Italian translation as *L'uomo e la natura*, trans. G. Spina, Milan, 1977); Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1977; Nasr, *Islamic Science - An Illustrated Study*, London, 1976; also Th. Roszak, *Where the Wasteland Ends*, New York, 1973; and Roszak, *Unfinished Animal*, New York, 1975.

"Les vertus, qui par leur nature même témoignent de la Vérité, possèdent elles aussi une qualité intériorisante dans la mesure où elles sont fondamentales; il en va de même des êtres et des choses qui transmettent des messages de l'éternelle Beauté; d'où la puissance d'intériorisation propre à la nature vierge, à l'harmonie des créatures, à l'art sacré, à la musique. La sensation esthétique - nous l'avons fait remarquer bien des fois - possède en soi une qualité ascendante: elle provoque dans l'âme contemplative, directement ou indirectement, un ressouvenir des divines essences." F. Schuon, "La religion du coeur", *Sophia Perennis*, vol. III, no. 1, Spring 1977.

(17) A.J. Arbery, *Sufism*, London, 1950, p. 52-53.

(18) See F. Schuon, "Seeing God Everywhere", in his *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G.E.H. Palmer, London, 1959, pp. 106 ff.

(19) See S.H. Nasr, "Contemporary Western man, between the rim and the axis" in his *Islam and the Plight of Modern Man*, London, 1976, pp. 3 ff.

(20) From ^cAttār quoted in M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, London, 1950, pp. 26-27.

* SEYYED HOSSEIN NASR, is director of the Imperial Iranian Academy of Philosophy.

★ ☆ ★ ☆ ★ ☆ ★ ☆ ★

BOOKS RECEIVED / LIVRES RECUS

- | | | | |
|------------------------------------|--|--|---|
| Aa. Vv. | <i>Il Regno di Dio che viene. Atti della XIV Sessione.... La Mendoza....</i> 1976, 1977. | Lutheran World Federation | <i>The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being</i> , 1977. |
| Astaldi, M.L. (ed.) | <i>L'Islam</i> , 1977. | Lutheran World Federation | <i>Lutheran Women around the World</i> , 1977. |
| Békés, G. & Vajta, J. (eds.) | <i>Unitatis Redintegratio 1964-1974. The Impact of the Decree on Ecumenism</i> , 1977. | Meyendorff, J. & McLelland, J. (eds.) | <i>The New Man. An Orthodox and Reformed Dialogue</i> , 1973. |
| Clark, St.B. | <i>Unordained Elders and Renewal Communities</i> , 1976. | Míguez Bonino, J. | <i>La fe en busca de eficacia</i> , 1977. |
| Comas, R. | <i>Isidro Gomá – Francesc Vidal i Barraquer. Dos visiones antagónicas de la Iglesia española de 1939</i> , 1977. | Míguez Bonino, J. | <i>Uno spazio per essere uomini. Amare per trasformare il mondo</i> , 1977. |
| Cooke, B. | <i>Ministry to Word and Sacraments. History and Theology</i> , 1976. | Minear, P.S. | <i>To Heal and to Reveal. The Prophetic Vocation according to Luke</i> , 1976. |
| Corda, S. | <i>Veritas sacramenti. A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper</i> , 1975. | Ohlig, K.H. | <i>Why We need the Pope. The necessity and Limitations of Papal Primacy</i> , 1975. |
| Daneel, M.L. | <i>The Background and Rise of Southern Shona Independent Churches</i> , 1971. | Oosterwal, G. | <i>Modern Messianic Movements as a Theological and Missionary Challenge</i> , 1973. |
| Gheddo, P. | <i>Catholiques et Bouddhistes au Vietnam</i> , 1970. | Piepkorn, A.C. | <i>Profiles in Belief. The Religious Bodies of the United States and Canada</i> (1), 1977. |
| Gilkey, L. | <i>Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History</i> , 1976. | | <i>Praise God. Common Prayer at Taizé</i> , 1977. |
| Glock, Ch.Y. & Bellah, R.N. (eds.) | <i>The New Religious Consciousness</i> , 1976. | Riplinger, Th. | <i>An American. Vision of the Church. The Church in American Protestant Theology. 1937-1967</i> , 1976. |
| Hall, J. | <i>The Full Stature of Christ. The Ecclesiology of Virgil Michel</i> , 1967. | Swidler, L. | <i>Blood Witness for Peace and Unity. The Life of Max Josef Metzger</i> , 1977. |
| Hallencreutz, C.F. | <i>Dialogue and Community</i> , 1977. | Talmage, F.E. (ed.) | <i>Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter</i> , 1975. |
| Hoke, D.E. (ed.) | <i>The Church in Asia</i> , 1975. | Torres, S. & Eagleson, J. (eds.) | <i>Theology in the Americas</i> , 1976. |
| Holloway, R. | <i>Beyond the Image. Approaches to the Religious Dimension in the Cinema</i> , 1977. | Unterkoefler, E.L. & Harsanyi, A. (eds.) | <i>The Unity We seek. A Statement by the Roman Catholic/Presbyterian – Reformed Consultations</i> , 1977. |
| Horgan, Th. & Gouthro, A.F. | <i>Parish Ecumenism</i> , 1977. | White, J.F. | <i>Christian Worship in Transition</i> , 1976. |
| Kraus, G. | <i>Vorherbestimmung</i> , 1977. | | |
| Lienhard, M. (ed.) | <i>Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart</i> , 1977. | | |

Conference Program for 1978
 Theme: *Believers and non Believers Face to Face*

Programme des Conférences pour 1978
 Sujet: *Croyants et non croyants en confrontation*

February 23, 1978	<i>The Phenomenon of belief and unbelief</i>	23 février 1978	<i>Le phénomène de la croyance et de la non croyance</i>
March 2, 1978	<i>Theoretical Atheism</i>	2 mars 1978	<i>L'athéisme spéculatif</i>
March 9, 1978	<i>Neo-paganism: practical atheism</i>	9 mars 1978	<i>Le nouveau paganisme: l'athéisme pratique</i>
March 16, 1978	<i>What is belief Today?</i>		<i>Qu'est-ce que la foi aujourd'hui?</i>
April 13, 1978	<i>Themes of Alienation in Literature</i>	16 mars 1978	<i>L'aliénation, thème en littérature</i>
April 20, 1978	<i>History of the Dialogue</i>	13 avril 1978	<i>L'histoire du dialogue</i>
		20 avril 1978	

★ ☆ ★ ☆ ★ ☆ ★ ☆ ★

ERRATA CORRIGE

Nous informons nos lecteurs que dans l'article "Alliance liberatrice de Dieu avec l'homme" du n. 10 du Bulletin, par une méprise du traducteur, le Nom de Dieu a été traduit par Javhè. Le prof. Augusto Segre, dans le texte original, n'a employé aucune translittération du Nom divin selon la tradition hébraïque la plus pure. Nous saisissons l'occasion pour réaffirmer que la graphie "Javhè" ou "Jawhe", employée dans certaines traductions chrétiennes de la Bible, pour indiquer le Nom du Seigneur, n'a aucun fondement dans la grammaire ni dans la morphologie hébraïque.