

CHAPITRE XI

PHILOSOPHIE DE LA PERSONNE

ET NON - MOI DU CHRISTIANISME

Un mot d'introduction

Dans les locaux de l'ancienne Chartreuse de Saint-Hugon, en Savoie, devenu l'Institut Karma-Ling, se déroula, du 24 au 26 avril 1992, un colloque entre bouddhistes de traditions différentes sur le thème fondamental de l'*anattā*. On m'autorisa aimablement à y assister. Ce fut pour moi l'occasion de rédiger quelques pages à ce sujet. Il me semble que cette étude peut avoir sa place dans un livre qui touche à l' rapprochement de nos deux religions.

I. La personne dans le christianisme

Citons d'abord le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, au mot *Personne* : « L'usage de ce mot vient de deux sources. D'une part, l'idée stoïcienne du rôle qui joue l'homme ici-bas. (*Prosôpon*, *persona* ; cf. *Manuel d'Épictète*, 17 ; *Entretiens*, I, 29, etc.), usage auquel se rattache le sens juridique de ce mot en latin. De l'autre, l'emploi qui en a été fait en théologie, notamment dans les controverses sur la Trinité, où il a servi à traduire *Ypostasis* en tant qu'opposé à *Physis* (nature), à *Ousia* (substance). Voir en particulier sur cette opposition Boèce, où se trouve la définition restée classique pendant tout le Moyen Âge : « *Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia* » (substance individuelle de nature raisonnable).

L'encyclopédie *Catholicisme*, à l'article *Personne* (philosophie et théologie), retrace toute l'évolution de la pensée occidentale à ce sujet. Nous en retiendrons seulement cette vue générale : « Les philosophies *monistes* (stoïcisme, spinozisme, idéalisme, matérialisme) ont du mal à définir l'individuation supra-animale de la personne humaine. Elles l'abolissent, en pensant la valoriser, par sa fusion dans le tout de la raison ou de la nature. Les philosophies *réflexives* saisissent, au contraire, la personne dans l'intimité ouverte et l'expérience spirituelle, l'expérience de la liberté, l'expérience morale (Kant, Rauh, Nabert), l'expérience de la valeur (Le

Senne), l'expérience de la présence totale (Lavelle), l'expérience de la transcendance au monde (Pascal), expériences qui fournissent à chacun, avec l'ouverture à Dieu, l'axe central de la définition de la personne. »

La même encyclopédie comporte un article *Personnalisme*, plus court, mais qui nous intéresse davantage et que je vais suivre en cette première partie. Si le sens proprement philosophique du mot « personnalisme » est de naissance récente, l'idée qu'il recouvre est ancienne, et les sources lointaines en peuvent être déjà discernées chez les grands tragiques grecs, Eschyle et Sophocle qui, avant Pascal, ont eu le sentiment très fort de la misère de la condition humaine, joint à l'exaltation de la grandeur de l'homme liée au pouvoir qu'il a de juger cette condition. Un véritable personnalisme implicite anime, par exemple, l'*Antigone* de Sophocle et la pousse à braver les ordres de son oncle Créon pour rendre à ses frères, Étéocle et Polynice, les honneurs dus aux morts, tout en sachant le sort horrible qu'il attend. Ainsi oppose-t-elle à la loi écrite la loi divine non écrite mais ineffaçable du cœur de l'homme.

Pourtant, c'est seulement avec l'irruption du christianisme que le statut de l'homme comme créature d'un Dieu qui est essentiellement Amour a trouvé sa formulation la plus nette. La dignité propre à chaque être humain s'y trouve fondée sur l'universelle paternité de Dieu et l'universelle fraternité du Christ. À chaque âme revient une vocation personnelle et une destinée singulière qui ne s'arrête point à la vie en ce monde. Créé à « l'image et ressemblance » de Dieu, l'homme, chaque homme est appelé à « la liberté des enfants de Dieu ».

Les théologiens n'auront plus qu'à raffiner sur cette très concrète présentation des obligations qui résultent, pour chaque créature, de ce statut, tant à l'égard de Dieu qu'à l'égard du prochain. En découvrant dans l'homme une réalité qui lui est « plus intérieure que ce qu'il y a de plus intime en lui », et « supérieure à ce qu'il y a de plus haut en lui », saint Augustin, dans la lignée inaugurée par Platon et continuée par Plotin, a été le pionnier des philosophies modernes de l'intériorité. Dans le secret du cœur, la personne transcendante de Dieu parle à la personne de l'homme, et celui-ci peut, en retour, s'entretenir avec son Créateur, le Dieu un et trine. Des débats sur la notion de « trinité », déjà très élaborée par les conciles de Nicée et de Constantinople, sortira une idée plus précise de la différence entre nature et personne. Ainsi peut-on concevoir qu'il y ait en Dieu trois personnes et une seule nature et, dans le mystère de l'Incarnation, une seule personne assumant tout ensemble nature divine et nature humaine.

La personne humaine, pour saint Thomas d'Aquin, se caractérise par la

capacité d'agir par soi, c'est-à-dire de posséder la maîtrise de ses actes : elle est existence actuelle et subsistante, initiative vitale.

Ces précisions décisives vont marquer tout le développement de la réflexion ultérieure sur la personne et les personnes. C'est à leur lumière que juristes et philosophes vont travailler à constituer le personnalisme tel que nous l'entendons aujourd'hui. Les premiers se sont appliqués à définir la *personne juridique* comme le sujet humain en tant qu'il est détenteur de droits et chargé de devoirs déterminés par la loi. Ainsi l'homme libre est-il progressivement reconnu comme celui qui a le pouvoir de répondre personnellement de ses actes devant une instance juridique. Les seconds, à la suite de *Leibniz*, ont insisté davantage sur les qualités constitutives de la *personne morale*, substance non seulement immatérielle et indivisible, mais encore indestructible et immortelle. Dans sa *Théodicée*, *Leibniz* estime que ce qui subsiste dans l'homme, ce n'est pas seulement l'âme, mais c'est encore la *personnalité*, c'est-à-dire « ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales en conservant la conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est ». C'est cette conservation qui la rend capable de châtier et de récompenser.

L'importance de *Kant* ne saurait être minimisée. Nous lui devons, en particulier, la reconnaissance du *respect* comme ce qui est spécifiquement dû à la personne humaine : « Le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses ou aux animaux. » En outre, sa pensée bien connue : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants, et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi », inspire une éthique de la personne condensée en cette formule qui sera désormais la charte de tout personnalisme : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une *fin*, et que tu ne t'en serves jamais simplement comme d'un *moyen*. »

Le personnalisme philosophique a été véritablement fondé par *Max Scheler* (1874 - 1928). Il a mis au premier plan le thème des *valeurs*. Nul n'a plus insisté que lui sur *l'essence axiologique* de la personne. Elle est appelée à réaliser la *vocation* que ne cesse de lui proposer l'amour divin. Elle n'y peut parvenir qu'en s'unissant à autrui dans un mouvement de sympathie qui, à son sommet, est perception de l'essence singulière de *l'autre*, regardé comme témoignage de l'Absolu. Aimer vraiment autrui, c'est l'aimer en Dieu. Par suite, la véritable *communauté* des personnes repose sur la possible rencontre de chaque personne avec la Personne des personnes, Dieu lui-même.

En France, c'est à *Emmanuel Mounier* (1905 - 1950) que revient le mérite

d'avoir fait du personnalisme une philosophie complète, tout entière axée sur l'affirmation de la valeur absolue de la personne. Un thème fondamental de cette doctrine est celui d'une radicale différence entre *personnalisme* et *individualisme*, car le premier souligne, contre le second, « l'insertion collective et cosmique de la personne ». La personne est étroitement solidaire du monde et de la communauté des hommes, alors que l'individu n'est qu'une abstraite entité, être de raison coupé arbitrairement des ensembles qui lui permettent de vivre en homme. Ce qui caractérise la personne, selon Mounier, c'est sa capacité de se détacher d'elle-même, de se déposséder, de se décentrer pour devenir disponible à autrui. Par suite, la personne ne s'oppose pas au « nous », qui la fonde et la nourrit, mais au « on » irresponsable et tyrannique, dénoncé, vers le même temps, par Martin Heidegger. La personne vit de sa fidélité à ce qui la constitue, c'est-à-dire, en dernière analyse, à Dieu lui-même, Personne fondatrice des personnes et attraction permanente de celles-ci.

Parallèlement à l'effort de Mounier, poursuivi par la revue *Esprit*, s'est développé en France, à partir de 1934, le mouvement de la *Philosophie de l'Esprit*, regroupant, autour de Louis Lavelle et René Le Senne, les philosophes alors décidés à revendiquer, contre toutes les formes du scientisme, les droits de la personne entendue comme l'esprit lui-même à l'œuvre dans la connaissance comme dans l'action. Ce renouveau du spiritualisme se plaçait délibérément dans la postérité de *Maine de Biran*, qui avait su caractériser la personne morale comme saisie de soi en tant que cause de l'effort volontaire, et de *Bergson*, qui avait victorieusement combattu l'associationnisme et le mécanisme.

Dans une étude sémantique sur *prosôpon* et *persona* dans l'Antiquité classique, M. Nédoncelle souligne l'évolution du sens du mot *persona*. Dans son usage au théâtre pour désigner le masque, il évoque autant l'intériorité de l'individu humain que la relation par laquelle un autre, de l'extérieur, peut aussi le percevoir et le désigner. Ainsi ce terme qui va prendre tant d'importance dans le monde latin, spécialement dans le monde chrétien, garde-t-il originellement une double évocation, ambiguë et complémentaire, d'extériorité et d'intériorité. L'ambiguïté se résout si la personne est prise en perspective subjectivo-objective d'amour et de réciprocité. Sans doute est-ce, chez *Cicéron*, le sens de l'amitié, celui des relations sociales, mais aussi celui de l'intériorité du Dieu unique, sens qui auront permis la justesse de sa notion de personne. On saisit de même dans le néo-stoïcisme impérial, celui de *Sénèque*, d'*Épictète*, et de *Marc-Aurèle*, le lien logique qui unit une grande délicatesse dans les relations interhumaines en ouverture universelle, d'une part, et un sens très interpersonnel de la relation à Dieu, d'autre part. Avec la *révélation chrétienne*, la personnalité de Dieu s'établit dans

l'interpersonnalité du Père, du Fils, et de l'Esprit, c'est-à-dire dans l'Amour personnalisé, ainsi révélé comme étant le fondement même de l'Être.

L'exposé qui précède n'a rien d'exhaustif. Son seul propos est de rappeler brièvement les étapes du personnelisme. Même des auteurs importants, qui nécessiteraient une étude nuancée, tels que Kierkegaard, n'y sont pas mentionnés. Par ailleurs, il est évident que bien d'autres écoles philosophiques se sont disputé les faveurs de l'Occident. Il n'en reste pas moins que ce courant, d'inspiration profondément chrétienne, peut être considéré comme caractéristique de la réflexion occidentale en tant qu'il a ses racines dans la pensée patristique et médiévale. Il peut donc servir de *représentant qualifié d'une manière traditionnelle d'envisager la personne humaine en climat chrétien*. On sait que Carol Wojtyła en fut un des promoteurs et que son humanisme personneliste est le terreau d'où tire explicitement sa sève tout l'enseignement de *Jean-Paul II*. Face aux conceptions du bouddhisme, voilà donc un courant bien représentatif des conceptions occidentales sur le moi humain.

II. Face au non-moi du bouddhisme. Réponses dures: incompatibilité

Le lecteur se rappellera que nous avons déjà parlé de l'*anattā* du bouddhisme dans notre Chapitre I - *Le sujet de l'expérience religieuse*. On voudra bien s'y référer et relire les pages 14-17, où nous n'avons pas caché le radicalisme du *Dharma* à ce propos. C'est une doctrine classique et nette : pour cette philosophie, il n'y a pas de moi personnel et les argumentations d'auteurs récents tels que Walpola Rāhula ou Chögyam Trungpa sont actuellement bien connues. Nous n'allons pas nous répéter. Le contraste avec le personnelisme chrétien est manifeste. Il semble donc, à première vue, que la philosophie occidentale de la personne et l'*anattā* bouddhique sont *incompatibles*.

On trouve cette position dure chez Olivier Clément, qui s'en tient en somme à l'antithèse entre la perte du moi orientale et le moi retrouvé chrétien, en conclusion d'un article sur *L'hésychasme*.

Le professeur René Habachi, Libanais catholique ayant vécu longtemps en Egypte, est ancien directeur de la philosophie à l'Unesco. À plusieurs reprises, il étudia le sujet. Il publia notamment un article dans les *Études : Réincarnation ou immortalité*. Il parle de la situation actuelle, qu'il caractérise en deux formules : « fascination du moi » et « obsession du moi ». Il montre comment notre Occident, terriblement fatigué de son « moi », cherche à le fuir en se plongeant dans des expériences orientales de recueillement et de méditation, où l'on espère trouver une issue aux angoisses par l'intériorité. Mais au fond, il y a l'antagonisme de deux philosophies inconciliables et chez pas

mal de nos contemporains une confusion entre le psychique et le spirituel. On s'affaire autour du moi psychique, oubliant la valeur intemporelle du Je, métaphysique. Ce dernier seul surgit au-delà des impermanences et nous assure l'immortalité. Cette étude est profonde et doit gagner l'adhésion de tout penseur qui a l'esprit philosophique. Du moins en Occident. Car l'auteur accentue, me semble-t-il, les oppositions et il est vraisemblable qu'il a moins saisi les valeurs spécifiquement orientales.

C'est dans un climat différent que nous mène l'œuvre récente d'un cistercien hongrois, Gilbert Hardy, qui enseigna à l'université de Dallas, au Texas : *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*. Il s'agit d'une étude de religion comparée entre deux monachismes : l'occidental, représenté par saint Benoît, l'oriental par Dôgen, qui introduisit le Sôtô Zen au Japon en 1227. Ces deux maîtres diffèrent à bien des égards ; c'est même pour cela que l'auteur les a choisis, car ils font comprendre que, malgré bien des similitudes dans l'idéal de vie et les voies de la pratique, les deux traditions spirituelles divergent en profondeur. Sans rien forcer, l'observateur peut relever, en conclusion d'une étude attentive, que nous sommes en présence de deux cheminements. D'une part, la Quête absolue comme descente vers le véritable moi profond (*to one's true self*) ; de l'autre, la Quête absolue comme retour vers Dieu. En d'autres termes, nous sommes confrontés à une dialectique de l'immanence et de la transcendance. Au préalable, on n'a pas manqué de signaler le dépouillement du moi (*the stripping of the self*) comme une condition de la voie monastique.

III. Vers une conciliation

Si je ne me trompe, une des raisons pour lesquelles les Occidentaux sont allergiques au Nirvā, c'est qu'ils se le figurent comme un anéantissement de l'être, ce qui tombe sous le coup d'accusation de nihilisme. Or il suffit d'avoir pratiqué quelque peu les textes pour voir qu'il s'agit en réalité d'autre chose. Je citerai d'abord notre ami Mōhan Wijayaratna, qui présenta en 1980 une thèse remarquable : *Le renoncement au monde dans le monachisme bouddhique Theravāda et dans le monachisme chrétien du désert* (IV^e siècle). Voici ce qu'on y trouve : « Un ascète appelé Jambukādaka adressa à Sāriputta Thera cette question : « Qu'est-ce donc, ami, que le *nibbāna* ? » Sāriputta Thera répondit : « L'extinction du désir, l'extinction de la haine, l'extinction de l'égarement, voilà, ô ami, ce qu'on appelle le *nibbāna*. » (*Samyutta*, IV). Cet énoncé montre le sens essentiel de la doctrine du *nibbāna*. Il contient la signification d'un anéantissement expérimental, comme une extinction d'un incendie. Le *nibbāna* constitue un au-delà du chemin (*magga*) et du fruit (*phala*), sa réalisation signifie l'extinction du feu de la pensée qui brûlait. « Le monde est enflammé », dit le Bouddha (*Samyutta*, I, 31). Selon lui

Document extrait du [site de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont](#), qui se trouve sur le territoire de Forges, à sept kilomètres au sud de la ville de Chimay, en Belgique. Notre-Dame de Scourmont est une abbaye de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance.

(*Vinaya*, I, 34), "tout est enflammé à cause du feu allumé par le désir, la haine et l'illusion, ainsi que par la naissance, le déclin, la mort, les douleurs, les lamentations, le chagrin, le désespoir, la souffrance. Pour cette raison, les disciples qui avaient atteint le *nibbāna* disaient qu'ils avaient éteint leur feu."

Il ne faudrait pas croire que cet état est purement négatif. Walpola Rāhula le décrit avec un certain lyrisme :

« Celui qui a réalisé la Vérité, le *Nirvā*, est l'être le plus heureux du monde. Il est libéré de tous les "complexes", de toutes les obsessions, des tracas, des difficultés et des problèmes qui tourmentent les autres. Sa santé mentale est parfaite. Il ne regrette pas le passé, il ne se préoccupe pas de l'avenir, il vit dans l'instant présent. Il apprécie donc les choses et en jouit dans le sens le plus pur sans aucune "projection" de son moi. Il est joyeux, il exulte, jouissant de la vie pure, ses facultés satisfaites, libéré de l'anxiété, serein et paisible. Il est libre de désirs égoïstes, de haine, d'ignorance, de vanité, d'orgueil, de tous empêchements, il est pur et doux, plein d'un amour universel, de compassion, de bonté, de sympathie, de compréhension et de tolérance. Il rend service aux autres de la manière la plus pure, car il n'a pas de pensée pour lui-même, ne cherche aucun gain, n'accumule rien, même les biens spirituels, parce qu'il est libéré de l'illusion du Soi et de la "soif" de devenir. »

Si W. Rahula cite ce beau texte, c'est pour laver le bouddhisme de la fâcheuse réputation qu'il en a souvent eue : religion pessimiste... Mais ne pourrait-on pas y voir davantage : une représentation évidente de ce qu'on peut appeler à juste titre une personne, au vrai sens du mot, ouverte et pleinement épanouie ? C'est le sens même du mot Bouddha en tibétain : *sam-gyé*.

Il y a quelques années paraissait un livre assez volumineux et dont la lecture exige de l'attention : *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme..* À plusieurs reprises, Hans Küng y affronte le problème du personnel et de l'impersonnel, soit à propos de l'hindouisme, soit à propos du bouddhisme. Il s'agit tantôt de l'Absolu divin, tantôt de la personne humaine. On n'accusera pas l'auteur d'être superficiel. Les solutions qu'il propose ont de la profondeur. Ainsi dans l'article *Compréhension de Dieu personnelle ou impersonnelle* ? Par contre, son examen critique de Nāgārjuna aboutit à des excès de rationalité subtile. Il mériterait qu'on lui adresse la remarque pertinente de Karl Rahner : « Parvenu à l'ultime profondeur, ce que l'homme sait le mieux, c'est que son savoir (ou ce que l'on désigne communément par ce terme) n'est qu'une petite île dans l'océan infini qu'on ne peut traverser, et que la question

existentielle qui se pose à celui qui veut connaître est la suivante : préfère-t-il la petite île de son prétendu savoir à la mer du mystère infini ? » Cependant, pour se limiter à notre problème, il faut tenir compte des réflexions de Hans Küng sous le titre : *La dignité de la personne humaine*. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« La façon dont il convient de comprendre, en particulier, dans le contexte de l'interdépendance mutuelle de toutes choses (phénomènes), la doctrine complémentaire de l'absence de moi, du non-moi (*anātman*) de l'homme est sujette à controverses dans le bouddhisme. Même si elle a fait partie de l'enseignement du Bouddha historique, il ne s'agit en tout cas pas encore chez lui d'une doctrine métaphysique (fondamentalement récusée par le Bouddha), mais d'une invitation éthique et pratique à une expérience : invitation à se détourner, dans une attitude de détachement, de l'auto-attachement à ce monde des apparences, éphémère et rempli de souffrances, à se libérer de l'égoïsme du moi empirique, qui n'a pas de consistance et est fondamentalement vide et sans valeur, pour accéder, par le discernement du néant de toutes choses (en passant par la "grande mort", comme on l'appellera plus tard), à la délivrance.

En se situant dans cette perspective éthique, on pourra dire que de telles réflexions fondamentales ne sont nullement étrangères au christianisme. L'enjeu chrétien n'est-il pas originellement la conversion (*metanoia*) de tout l'homme de l'égoïsme de son moi au véritable soi ? Le moi empirique phénoménal ne doit-il pas mourir, selon la conception chrétienne, pour accéder ainsi à la vie authentique du soi véritable ? « Qui perd sa vie la sauvegardera » (Lc.17,33). Phrase clé, que maints bouddhistes citent volontiers aujourd'hui, dans leur dialogue avec les chrétiens.

Les penseurs chrétiens qui ont souvent compris la personne de façon individualiste, comme un *individuum* se suffisant à lui-même, se préoccupent aujourd'hui d'une compréhension plus profonde, d'une *compréhension relationnelle de la personne*, c'est-à-dire d'une compréhension de la personne humaine en relation - comme être de relation. Ce faisant, ils réagissent contre cet individualisme occidental fatal qui, en se réclamant du soi et de la réalisation de soi, a eu des effets si dévastateurs sur la cohabitation humaine. Paul Knitter... a attiré l'attention sur une connivence chrétienne étonnante - par-delà tous les malentendus - avec l'interprétation de la doctrine bouddhiste du non-moi : « D'éminents représentants chrétiens du dialogue reconnaissent que le bouddhisme aide les chrétiens à percevoir et à éprouver que la véritable réalité de la personne humaine ne consiste pas à être un *individuum*, une entité donnée. Le véritable soi est radicalement, essentiellement et perpétuellement en relation à l'autre soi et à toute

réalité; son "être" est toujours celui d'une continuelle "production dans la dépendance"; son être est relationnel. Aussi le véritable soi est-il un soi vide de soi, qui perd et trouve toujours son soi dans la relation à d'autre ! » Tel est donc l'enjeu : éclatement de la conscience du moi et expérience d'une conscience d'unité non égoïste, qui trouve son expression dans la nature-de-bouddha du *mahāyāna*, mais que des affirmations et des images bibliques ("être en Christ", "je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi", "être un avec Dieu") permettent peut-être de comprendre sous un éclairage nouveau. »

Les penseurs catholiques ne sont pas les seuls à tâcher d'envisager la doctrine bouddhiste dans un sens acceptable au christianisme. Directeur d'un centre protestant d'études à Colombo (Sri Lanka), *Lynna A. de Silva* publia en 1979 un livre important sur le sujet qui nous occupe : *The problem of the Self in Buddhism and Christianity*. Il procède en deux temps. Négativement, la critique bouddhiste lui paraît salutaire en ce qu'elle rejette toute conception d'un sujet-substance immuable et autonome. Positivement, il rapproche le concept d'*anattā* (nécessaire évacuation du faux-moi, désappropriation) et celui du *pneuma* paulinien : à ce niveau l'esprit nous confère une dimension sociale, de relation aux autres, requise pour éviter un caractère trop individualiste de l'*anattā*. On ouvre ainsi la voie à une anthropologie chrétienne où le sujet se trouve en se perdant, se reçoit des autres dans une communion qui différencie. Comme le remarque le Père Jacques Scheuer : « Ce qui est ici énoncé positivement va certes au-delà de ce à quoi le bouddhisme accepterait de souscrire, mais devrait satisfaire aux exigences bouddhistes d'un non-soi (*anattā*). »

Le sujet qui nous occupe n'intéresse pas seulement les philosophes, les théologiens, les spécialistes de religion comparée. Il relève également de la psychologie profonde, de la psychanalyse et de la psychothérapie. À ce titre, il éveille depuis longtemps l'attention du Dr. *Jean-Pierre Schnetzler* dont on connaît les mérites pour l'établissement de centres tibétains à travers la France. Ses convictions en Dharma bouddhique n'ont jamais affecté son ouverture d'esprit pour les autres voies spirituelles, comme en témoignent *Les Cahiers du bouddhisme* et une sympathie avouée pour les valeurs du christianisme. Voici, par exemple, ce qu'il écrivait sous le titre : « *L'irréalité du moi et la libération* » :

« La saisie d'un Moi comme une entité réelle au sens ultime, c'est sur ce concept que porte la négation du Bouddha, sur un concept qui pose le Moi comme une entité ultime, absolue, autonome, existant par elle-même, ayant en elle-même sa raison suffisante; elle ne porte pas sur l'existence du Moi considéré comme quelque chose de relatif, interdépendant, d'un Moi empirique tel que nous allons l'étudier de

plus près au niveau de la réalité relative ou conventionnelle. En effet, un tel Moi, corrélatif de l'existence d'autrui et de l'opposition du Moi à autrui est le fondement pratique et dualiste de notre existence de tous les jours telle que nous la connaissons et la vivons; il est aussi le fondement de la souffrance universelle (p. 40)... La confusion de ces deux significations est pathogène; elle engendre la maladie et la souffrance, parce qu'elle est un attachement passionnel pour ce qui n'a en fait que valeur de moyen, une valeur fonctionnelle d'ailleurs indiscutable, le Moi étant quelque chose de très précieux, mais dont la réalité est variable et transitoire, et dont le drame est qu'il se prend pour quelque chose d'absolu. Pourquoi le Moi est-il ainsi survalorisé? Les motifs restent à préciser, mais on peut penser qu'une attribution au Moi de qualités telles que la solidité, la permanence, l'unicité est empruntée au monde des objets matériels... et au premier rang de ces objets, par notre propre corps (p.41)... Il est nécessaire d'avoir d'abord un Moi qui fonctionne bien, un Moi fort, comme le disent les psychanalystes (p.46)... Toute l'activité mentale de notre Moi est égoïste, se prend pour le centre du monde: elle est égoïste. Sa vision du monde est toujours partielle, partielle, naïvement; nous absolutisons toujours notre point de vue. De par son fonctionnement même, la vision du Moi est toujours dualiste... Tout cela doit être dépassé. « Conformément à la vérité qui est en Jésus, il vous faut, renonçant à votre existence passée, vous dépouiller du vieil homme », dit saint Paul (Éphésiens IV,20-22), et il ajoute: « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi (Galates II,20). » Ainsi, le christianisme enseigne aussi à tuer le vieil Adam, à tuer le Moi. C'est un symbolisme général dans toutes les doctrines traditionnelles (p. 46-47). »

Ici s'achève notre citation du Docteur Schnetzler.

Quiconque a une certaine connaissance de la philosophie de la personne, notamment en contexte chrétien, se rendra compte que l'ego freudien ne lui est nullement identique. La vraie personne humaine (qu'on se souvienne de la première partie de notre exposé) est même à l'opposé de cette citadelle fermée sur soi, égoïste, siège des angoisses et des obsessions. Elle se situe aux antipodes. La personne chrétienne correspond davantage au parfaitement libéré du bouddhisme que décrit avec lyrisme W.Rāhula. C'est une chose qu'a bien vue, non sans une certaine audace, le Père Massein, dans sa Postface au livre de *Buddhadāsa, Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes* :

« Dans mes échanges avec les bouddhistes, ce qui m'apparaît de plus en plus est l'apophasme bouddhique concernant la personne: tout se passe comme si il fallait écarter toutes les notions susceptibles de pervertir cette réalité mystérieuse - la personne - qui n'est jamais

nommée; et aux yeux des bouddhistes, l'*ātman* - tout comme l'âme ou la réalité phénoménale individuelle - est une de ces notions. L'enseignement de *Buddhadāsa* me paraît bien aller dans ce sens : "Pas de Soi, en Soi, pour Soi", répète-t-il sans cesse. Ce qu'il veut exorciser ainsi, c'est la tentation de s'appuyer sur une réalité autonome, principée d'auto-suffisance... alors que la loi de l'amour est l'hétéronomie. La personne est justement le principe de communion qui fait exister un sujet comme ouvert aux autres, et lui permet de transcender les limites de son individualité comme de surmonter ses tentations d'autonomie et de fermeture. La notion bouddhique d'*anattā* ne serait-elle pas plus proche de la notion de personne que la notion d'*ātman* ? Lorsqu'un bouddhiste entend cette parole du Seigneur : "Qui veut sauver sa vie, la perdra; mais qui perd sa vie à cause de moi, la sauvera", son cœur vibre à l'unisson du nôtre; n'aurions-nous pas là une expression chrétienne de l'*anattā* ? »

C'en est pas ici le lieu de présenter le livre du Vénérable *Buddhadāsa*. Nous en parlons ailleurs. En toute hypothèse, nous sommes en présence d'un être d'exception. Par son ouverture spirituelle, aussi par son courage et son ouverture au christianisme. Ce qui ne veut pas dire qu'un chrétien souscrirait à toutes ses argumentations. Il est inévitable qu'il n'ait pu saisir toutes nos valeurs, comme nous ne réussissons pas à toujours bien comprendre le bouddhisme. Son ouvrage fut publié en français à l'initiative du Père Pierre Massein O.S.B. et grâce aux labeurs de traduction du Père Edmond Pezet, prêtre de la Société Auxiliaire des Missions. Ce dernier vécut des années en Thaïlande et est sans doute un des missionnaires les mieux au courant du bouddhisme de ce pays. Nous tenons à le citer parce qu'il eut évidemment à rencontrer notre problème, comme en témoigne son article récent : *Les religions...celles des autres et la nôtre*, paru dans la *Lettre aux Communautés* de la Mission de France.

« Le point sur lequel le bouddhisme s'est démarqué de l'hindouisme, c'est en proclamant "pas d'*Atman* !", c'est-à-dire pas d'*Atman* individuel : pas de "principe" éternel de l'individu, pour entrer en union-identité avec le *Brahman* universel. Car parler d'un principe éternel, absolu, ultime, de l'individu particulier contredirait la dualité du particulier individualisé, multiple. Il faut dire aussi que la proclamation "pas d'*Atman* individuel" n'est pas, dans la perspective bouddhiste, une négation, de mode indicatif, "de ce qu'il y a ou de ce qu'il n'y a pas", mais une consigne existentielle, de mode performatif : "Qu'il n'y ait pas d'attachement à un soi individuel, pris comme valeur ultime !"... "*Pas d'Atman*" est pour les bouddhistes vérité éthique, fonctionnelle; le point de vue spéculatif (ontologique, métaphysique) est sans intérêt, de leur point de vue existentiel, pratique. »

Le bouddhisme le plus radical, nonthéiste, voie du "Non soi", du "Vide", qui paraît évacuer toute valeur personnelle, au moins théoriquement, en fait ne vise à "vider" quel'attachement indu, égocentrique, à son propre "soi" individuel, particulier, érigé en valeur absolue. Les valeurs de ce que nous appelons la "personne" sont désignées comme "Non soi". Ce n'est pas à entendre comme la négation ou l'eniement de "soi", mais c'est la conversion du soi individuel, son retournement. C'est la négation de l'égocentrisme, la kénose, le "Vide".

Ce que les bouddhistes désireraient faire remarquer aux chrétiens, c'est que, à leur avis, s'ils veulent vraiment entrer dans la voie spirituelle, ils devraient renoncer à vouloir sauvegarder intact leur attachement à leur individualité particulière (*puggala*) jusqu'au terme ultime de la Voie. Salut ultime et individualité particulière, ce n'est pas du même ordre de vérité : l'un, Ultime, inconditionné de vérité ultime, l'autre d'expérience empirique, de vérité relative, conventionnelle.

Mais alors, disent les chrétiens, sans sauvegarde des individus, le salut ultime est fusion des individualités dans le grand Tout : c'est du monisme, du panthéisme. Telles leur apparaissent la mystique fusionnelle de l'hindouisme et la mystique bouddhiste du Vide, du Non soi, du *Nirvā* ("extinction", cela revient à peu près au même). Or, pour les chrétiens, le salut ultime, communion avec Dieu, c'est "l'union sans confusion", c'est la permanence de la relation personnelle dans la communion. Dieu, l'Ultime, est personne, relation tri-personnelle. Oui, mais la personne dont les chrétiens affirment la permanence, et le particulier individualisé, multiple, de l'expérience empirique, cela recouvre-t-il le même sens, la même valeur au sens spirituel ? Les chrétiens affirmeraient-ils que Dieu est individu, tri-individuel ? La désignation "individu" ne concerne qu'une signification matérielle, empirique, relative à l'expérience empirique. "Personne" renvoie à une signification spirituelle, vraie d'expérience spirituelle; dans la perspective bouddhiste : *An-attā*, Non soi, vide de soi. »

Nous ne pouvons entrer ici dans une comparaison entre *le Zen et la foi*, ce qui nous entraînerait trop loin et déborde le cadre de notre exposé. Il est cependant manifeste que les chrétiens qui pratiquent le *zazen* ont dû forcément rencontrer le problème qui nous occupe. Ne sont-ils pas en quête d'une rencontre impersonnelle avec l'Être ? Celle-ci est-elle compatible avec la prière chrétienne ? Un premier aperçu se trouve dans le petit livre d'Alain Delage « *Le Zen et la foi* ». On y cite et commente brièvement la position des pionniers du dialogue : Enomiya Lassalle, Ichiro Okumura, Shigeto Oshida, Thomas Merton, Aelred Graham, Heinrich Dumoulin, William Johnston. On aurait pu ajouter J.K. Kadowaki. Il vade soi que les livres mêmes de ces divers auteurs ont

des études nuancées sur la question.

Les bouddhistes apprécieraient, je crois, les vues de *Tauler* parlant du *fond del'âme*. *Chögyam Trungpa* stigmatise « un flux continu de bavardage mental ponctué par des éclats plus colorés et intenses d'émotions ». Il nous souhaite « perçant au-delà de l'agitation, de la pensée discursive, la couche nuageuse de bavardage qui nous emplit l'esprit. » « La motivation inspirée provient de quelque chose qui est au-delà de la pensée, au-delà des concepts du bon et du mauvais, du désirable et de l'indésirable. Au-delà de la pensée se trouve une sorte d'intelligence qui est notre nature fondamentale, notre fonds, une intelligence intuitive primordiale... Ce type de motivation n'est pas intellectuel : il est intuitif. » Cependant, au moment où il décrit ce fond, il le représente comme un pur espace, un désert, ce qui correspond à la philosophie du *Vide*. Gardons-nous d'y voir une entité métaphysique. C'est plutôt une disposition psychologique, « une façon ouverte et créative de traiter les situations. »

Au sein du *Mahāyāna* existe une école *Yogācāra* qui ressemble à l'idéalisme de *Fichte*. Un seul grand *Je* y occupe la scène métaphysique ; les sujets individuels ne sont que l'affleurement empirique de ce *Moi* éternel qui se pense lui-même. Cet *Esprit* s'appelle « cognition self-lumineuse » ; l'école est dénommée *citta-mātra* (esprit seulement).

On trouvera un bref exposé sur cette école dans un excellent petit livre : *Méditation progressive sur la Vacuité. Enseignement du Khenpo Tsultrim Gyamtso*. Plus intéressant à notre propos est le chapitre qu'il consacre à la Voie des *Mādhyamika Shentong* ou *Vacuité qualifiée*. Lama *Denys Teundroup* s'exprime ainsi à ce sujet dans l'article *Vajrayāna* qui a paru dans le *Dictionnaire des Religions* de *Poupard* :

« Le *tantrayāna* s'appuie sur les points de vue *cittamātra* et *madhyamaka*. Certaines de ses écoles les intègrent dans la perspective dite des *madhyamakachentong* qui, tout en s'appuyant sur la démarche des *mādhyamika* classiques alors appelée *madhyamaka rangtong*, littéralement du « vide de nature propre » ou « vide de soi », met en valeur les qualités inhérentes à la vacuité. Le terme *chentong* qui caractérise cette approche *madhyamaka* signifie littéralement « vide d'autre », et s'interprète comme la « perfection absolue », « vide de quelque chose qui lui soit autre », ce vide d'altérité étant celui des souillures adventices que sont les illusions de la saisie dualiste. *Śhūnyatā* est alors une plénitude de vacuité ou « vacuité-plénitude », le vide de toute illusion étant concomitant avec la plénitude de la réalité ultime, ou perfection absolue qui, bien que sa nature soit absente de tout concept, est appelée dans le *vajrayāna* : luminosité-vide ou claire lumière. Toutes les écoles *madhyamaka* ne développent

pas le point de vue du *madhyamaka chentong*, mais elles ont néanmoins des perspectives très similaires, même si certaines formulations diffèrent. »

On remarquera que pareille manière de se représenter la Vacuité semble moins éloignée que celle du *madhyamaka rangtong* d'une conception « théiste ». Les chrétiens qui étudient ces choses y trouvent un réel intérêt. C'est par exemple le cas de François Chenique, qui lui consacra un article dans *Les Cahiers du bouddhisme* et prépare une édition du texte fondamental de cette école. Il explique bien les polémiques qui, historiquement, entourent l'interprétation de ce traité. En ce domaine, on ne peut éviter des distinctions qui nous semblent subtiles, mais qui s'imposent, vu la gravité de l'enjeu. On y rejoint, dans le vocabulaire des philosophes de l'Inde et des érudits du Tibet, la précieuse (mais trop souvent oubliée) tradition de l'apophatisme chrétien.

IV. Lenon-moi du christianisme

Le titre de cette partie n'a pas l'intention d'être provocant ni d'afficher une originalité indue. Ce n'est qu'un rappel de textes fondamentaux, on pourrait presque dire fondateurs, de la spiritualité chrétienne. Le premier est l'hymne solennelle qui se trouve dans l'épître de *saint Paul aux Philippiens* (2,5-11) : « Ayez entre vous la pensée même qui fut en Christ Jésus. Lui qui, subsistant en forme de Dieu, n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu, mais il s'est anéanti, prenant forme d'esclave, devenant semblable aux hommes. Et par son aspect reconnu pour un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! C'est pourquoi Dieu l'a souverainement exalté et l'a glorifié du nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue proclame que Jésus Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. » Pour notre propos, on aura remarqué combien sont fortes les expressions qui soulignent l'abaissement du Christ dans son incarnation : « Il s'est anéanti, prenant forme d'esclave ». Le texte grec original est on ne peut plus proche de la Vacuité bouddhique et de son *anattā*, quand il dit *Allae auton ekenōsen (il s'est vidé lui-même) morphēn doulou labōn*.

Saint Paul, aux Romains (12,1) en tirera les conséquences pour nous : « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. »

En cela, il n'était nullement novateur. Jésus lui-même y avait exhorté les siens. Je le cite dans *saint Marc* (8,34-36), mais on a une formulation quasi identique en *Matthieu* et en *Luc* : « Appelant

lafoule en même temps que ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, *qu'il se renonce*, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive ! Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, mais celui qui *perdra sa vie* à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. »

Parmi les dernières déclarations publiques de Jésus : « En vérité, je vous le dis : si le grain de blé jeté en terre ne meurt pas, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Qui aime sa vie la perd, et qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle. » (Jean 12,24-25).

On peut lire ce beau témoignage sous la plume d'un bouddhiste de grande classe, le maître thaïlandais *Buddhadhāsa* : « Du point de vue d'un bouddhiste, Jésus a triomphé à la fois dans sa mission et comme individu (or *Buddhadhāsa* sait parfaitement qu'à première vue la passion et la mort sur la croix furent un échec). En tant que personne, il n'était pas lié à ce monde ni aux choses mondaines. Dans sa mission, il réussit à en convertir d'autres en mettant sa vie en jeu. En d'autres termes, il avait survécu à toutes sortes d'enchevêtrements (*entanglements*), quels qu'ils soient, au sens bouddhiste du mot. « Ô moines, disait le Seigneur Bouddha, je suis maintenant libre de toute espèce d'entraves (*shackles*), qu'elles soient divines ou humaines, et vous tous, vous êtes aussi libérés de toute espèce d'entraves, qu'elles soient divines ou humaines. » Il vise à l'ultime victoire par-dessus tout le reste. Nous pourrions donc dire qu'un des traits les plus importants dans un prophète, c'est qu'ils sont tous des vainqueurs. Nous, bouddhistes, regardons Jésus comme l'un des vainqueurs. »

« Va, vends ce que tu possèdes et suis-moi » , dit Jésus au jeune homme riche (Marc 10,21). Or il ne s'agit pas seulement de renoncer aux biens matériels. Il faut surtout se renoncer soi-même, comme nous y invite l'*Imitation de Jésus Christ* : « *Fili, relinque te et invenies me* ». Et comme le réalisa saint Paul : « Je suis crucifié avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »

Maurice Blondel écrit : « L'homme ne peut gagner son être qu'en le renonçant en quelque façon pour le rapporter à son principe et à sa fin. Renoncer à ce qu'il a de propre et anéantir ce néant qu'il est (anéantir tout ce qui, en nous, est néant, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas amour), c'est recevoir cette vie pleine à laquelle il aspire, mais dont il n'a pas la source en soi. Il faut donner le tout pour le tout. »

À ce niveau, on rejoint comme naturellement les affirmations audacieuses de *Maître Eckhart*, qui attirent à bon droit l'attention de nos contemporains. Ceux d'entre eux qui ont une certaine connaissance

Document extrait du [site de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont](#), qui se trouve sur le territoire de Forges, à sept kilomètres au sud de la ville de Chimay, en Belgique. Notre-Dame de Scourmont est une abbaye de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance.

de l'hindouisme ne manquent pas de le comparer avec l'acosmisme de *Shankara*, « ce bouddhiste déguisé ». Et bien qu'il faille tenir compte de distinctions importantes, les travaux sérieux en ce domaine ne manquent pas de nos jours.

Certains livres sur le Yoga, avec moins de technicité, ont des réflexions judicieuses sur les diverses voies de la contemplation, qu'elles s'enracinent dans les religions orientales ou dans la mystique chrétienne.

Deson côté, saint *Jean de la Croix* mérite l'intérêt des spécialistes de religion comparée. Représentant remarquable de notre tradition apophatique, le radicalisme de son détachement le rend proche de l'anattā bouddhique bien comprise. Évidemment, le fond doctrinal de la religion révélée n'est pas celui des Quatre nobles vérités. Mais si l'examen est fait avec les restrictions légitimes, on comprend l'emprise de sa spiritualité sur les bouddhistes qui en ont fait la découverte.

Un grand spirituel de notre temps, Dom *Bède Griffiths*, réalisant une heureuse synthèse des traditions orientales et de ses expériences chrétiennes, eut évidemment l'attention attirée par le problème de la personnalité. Au soir de sa vie, un petit livret, *The Universal Christ* nous donne l'essentiel de ses réflexions. On y trouve d'une part des formulations « teilhardiennes » sur l'union des personnes dans le Corps Mystique qui englobe l'humanité (p. 9, 11, 23, 60). Par ailleurs, influencé par l'hindouisme, il est vigoureux dans son insistance sur le détachement du faux moi, du sujet empirique (p. 37, 38, 43, 50), à quoi l'aide la division tripartite de l'homme en anthropologie. En voici un exemple (p. 38) :

Le vrai soi (The true self)

« Des êtres humains pleinement réalisés sont plus que corps et âme (psychè). Ils sont corps, âme et esprit. L'esprit est là, à l'intérieur de tout être humain. Se référer consciemment à "l'esprit" est, dans les termes de Jésus, découvrir le vrai soi. Sans cette "réalisation de soi", nous vivons comme des êtres humains isolés. Nous ne sommes pas accomplis et manquons notre destinée d'être humains. Unis à notre personnalité vraie et transcendantale, nous trouvons notre union au Christ. En outre, nous découvrons une vraie unité ou communion avec les autres. Toutes les barrières de séparation sont dépassées. Plus encore, nous trouvons une unité avec toute la création. L'unité du genre humaine peut jamais être atteinte au seul niveau du corps et de l'âme. Ce n'est que lorsque nous nous éveillons au vrai soi que nous pouvons trouver la vraie harmonie avec les autres et avec l'ordre créé. »

Catherine de Sienne (1347-1380) n'était certes pas dénuée de personnalité. Cette simple vierge italienne eut assez d'ascendant sur le Pape Grégoire XI établi en Avignon pour l'amener à rentrer à Rome, en 1337. Sa vie mystique était franchement nuptiale, toute d'amour pour son Seigneur (« Pense à moi, je penserai à toi »). Ce qui ne l'empêcha point d'écrire ces lignes : « L'homme n'est rien par lui-même, il ne possède rien. Il n'existe qu'en son Créateur dont il a reçu tout ce qu'il possède. Uni à ce Créateur qui est l'Amour infini, l'éternelle Vérité, la Sagesse innée, cet homme participe aux qualités de Dieu, dans les limites humaines naturellement... L'amour de son moi, c'est-à-dire de quelque chose qui, en soi, n'a pas de réalité, mène au néant, c'est la poursuite d'un objet toujours fuyant parce qu'inexistant. Un amour si purement égoïste n'est rien, la vérité lui échappe, sa sagesse se révèle folie, sa justice injustice, et pour finir les déceptions et les erreurs le conduiront à l'enfer, au démon, qui est déception et stérilité. »

Jean Tauler (1300-1361), dominicain de Strasbourg, est, dans la lignée de Maître Eckhart, un bon représentant de la mystique rhénane. Voici ce qu'il écrivait sur le thème : *Comment nous préparer à recevoir l'Esprit* : « La première et principale préparation pour recevoir le Saint-Esprit, c'est le vide. Plus ce vide est complet, plus la capacité est grande... Laissez-vous donc prendre par l'Esprit-Saint. Qu'il vous vide, qu'il vous prépare lui-même, de telle sorte que vous ne vous attachiez à rien, que vous paraissiez ne rien faire, ne rien sentir, mais seulement vous plonger dans votre pur néant. Si telle n'est pas votre attitude, à coup sûr vous mettez obstacle au Saint-Esprit, qui ne pourra pas agir en vous dans la plénitude de sa force. Mais hélas ! personne ne veut entrer dans cette voie. »

Nul ne soupçonnera l'orthodoxie de *saint Bernard*. Admirable commentateur du *Cantique des cantiques*, il est un des représentants achevés d'une mystique personnelle. Or il sut aussi exprimer des vues qui ne nous semblent pas très éloignées de la *sūnyatā*. Ainsi dans cette page du *Traité de l'amour de Dieu* :

« Seigneur, que votre volonté s'accomplisse sur la terre comme au ciel. » Ô amour chaste et saint ! Ô suave et douce affection ! Ô intention pure et désintéressée de la volonté, et d'autant plus désintéressée et plus pure qu'elle ne retient en soi aucun mélange d'esprit propre, d'autant plus suave et plus douce qu'elle ne ressent plus rien que de divin. Être transformé de la sorte, c'est être déifié. De même qu'une petite goutte d'eau versée dans une grande quantité de vin semble perdre tout son être et prendre en même temps la saveur et la couleur du vin, de même qu'un morceau de fer tout embrasé et tout pénétré du feu, dépouillé de la forme première qui lui était propre, ressemble parfaitement au feu lui-même, et de même encore que l'air de

toutes parts éclairé par la lumière du soleil devient si semblable à cette même clarté de lumière que vous la prendriez plutôt pour la lumière même que pour un air pénétré de lumière, ainsi, toute l'affection humaine, chez les saints, se fond elle-même comme nécessairement d'une manière inexprimable et se transforme alors toute entière en la volonté de Dieu. Comment pourrait-on dire autrement et en vérité que Dieu est tout en nous, s'il devait rester encore en l'homme quelque chose de l'homme? Sa substance, il est vrai, demeurera, mais sous une autre forme, dans une autre gloire, et avec une autre puissance. »

On pourrait encore citer plusieurs passages où l'auteur de *l'Imitation* se montre extrêmement proche de la Vacuité. Il est convaincu de son néant devant Dieu. Ainsi au livre III :

Chap. 14,3 : « O quam profundes submittere me debeo sub abyssalibus judiciis tuis, Domine : ubi nihil aliud me esse invenio quam nihil et nihil!... O pelagus intransnatabile : ubi nihil de me reperio quam in toto nihil! » « O combien profondément dois-je me soumettre à vos jugements insondables, Seigneur, devant lesquels je découvre que je ne suis qu'un rien, qu'un néant !... O mer infranchissable où je ne trouve aucune autre chose de moi sinon qu'un néant dans ce qui est tout. »

Chap. 31,2 : « Et quidquid Deus non est, nihil est, et pro nihilo computari debet. » « Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien et doit être compté pour rien. »

Chap. 40,1 : « Domine, nihil sum, nihil possum, nihil boni ex me habeo ; sed in omnibus deficio, et ad nihil semper tendo. » « Seigneur, je ne suis rien, je ne puis rien, je n'ai de moi-même rien de bon, mais je suis déficient en tout et je tends toujours au néant. »

NOTES