

À la rencontre du soufisme

Les mystiques en héritage

Alberto Fabio Ambrosio

DANS **ÉTUVDES** 2011/10 Tome 415, PAGES 351 À 360
ÉDITIONS **S.E.R.**

ISSN 0014-1941

DOI 10.3917/etu.4154.0351

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-2011-10-page-351?lang=fr>



CAIRN · INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour S.E.R..

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

À la rencontre du soufisme

Les mystiques en héritage

■ ALBERTO F. AMBROSIO

La découverte du soufisme

TOUT a commencé sur les plages d'Italie, il y a presque vingt ans. C'est à Fano, une petite ville sur la rive de la Mer Adriatique dont le nom signifie « Temple de la Fortune » (*Fanum Fortunae*). J'ai appris, à cette même époque, qu'ici a été imprimé le premier livre en caractères arabes, un bréviaire ou livre des heures. À la plage, j'avais emporté avec moi une anthologie en italien de poésie soufie, un petit bouquin de grande vulgarisation¹. Le soufisme (*tasawwûf*) m'attirait car je l'associais à la mystique qui me passionnait depuis déjà des années. C'est sur la plage de cailloux que je fus initié au soufisme par le son des vagues de la mer. Certes, si c'était l'océan, j'aurais pu imaginer que c'était Dieu Lui-même qui voulait me parler. Combien de fois Rûmî parle-t-il de cette mer dans laquelle on ne fait que se perdre ? Et que dire des locutions divines de Bistâmî, le mystique de l'ivresse qui professe : « Pas un seul qui ne se soit plongé dans l'océan des œuvres, il n'y a que moi qui me suis immergé dans l'océan de la grâce.² » Non, je ne m'étais probablement pas immergé dans cet océan de la grâce, c'était simplement la mer, mais pas n'importe laquelle : les Ottomans l'ont arpentée d'Otrante à Venise en passant par Ancône sans oublier la Grèce et les

1. *La saggezza dei sufi. Rumi e gli altri mistici dell'Islam*, a cura di G. Mandel, Milan, Rusconi, 1999.

2. *Les dits de Bistami, Shatahât*, traduit de l'arabe, présentation et notes par Abdelwahab Meddeb, Paris, Fayard, 1989, p. 39.

■ Dominicain au DOSTI (Dominican Studies Institute – Istanbul). Chercheur associé CETOBAC/EHESS.

Balkans. La mélodie des vagues m'a toujours bercé et j'ai souvent écouté l'immensité de la mer me parler. Avec ces mêmes vagues, j'ai entendu les premiers sons soufis, les premières syllabes d'un langage qu'il m'aurait fallu apprendre et qu'encore aujourd'hui, je n'arrive qu'à chuchoter. Le soufisme n'est qu'une langue, la langue des mystiques de l'islam ou, pour être plus précis, la langue des états spirituels, des stations mystiques (*hâl*). Toujours est-il que le soufisme est une question de langage tant au sens de code linguistique que d'expression du cœur, mais il a aussi une histoire, comme tous les hommes et toutes les doctrines. Lorsqu'il s'incarne dans l'histoire, le soufisme prend la forme de voies concrètes de réalisation spirituelle : les confréries soufies musulmanes (*tarîqa*). Elles sont apparues à partir du XII^e siècle et elles ne sont qu'une systématisation de doctrines, des expériences des premiers soufis, ceux qui vont du VIII^e au XIII^e siècle : Râbi'a (m. 801), Bistâmî (m. 875), Junayd (m. 910), Hallâj (m. 922) et, plus tard, Ibn 'Arabî (m. 1240) et Rûmî (m. 1273), parmi bien d'autres.

Le mot soufisme est le substantif dont la racine (*sûf*) désigne la laine. Les premiers soufis ont été appelés ainsi à cause de la bure en laine qu'ils revêtaient, probablement pour se distinguer des autres croyants et, peut-être aussi, pour contester une certaine société religieuse en place. Les mots derviche et *fâqir* disent aussi un rapport à la pauvreté. Selon les différentes latitudes du monde musulman, le soufi reste un démuné, un mendiant, spirituellement aussi. L'étymologie du mot d'origine persane est éloquente : *dar wich* est celui qui stationne devant la porte et frappe fort pour qu'on lui réponde. À ce propos, une courte parabole attribuée à Bistâmî permet d'entrevoir la profondeur de la démarche soufie :

Quelqu'un frappa chez Abû Yazid.

– *Qui demandes-tu ?*

– *Abû Yazid.*

– *Pars, prends garde ! il n'y a que Dieu dans cette maison.*³

3. *Les dits de Bistami, Shatahât, op. cit., p. 40.*

Voilà le but déclaré du soufi : s'immerger en Dieu au point de ne plus faire qu'un avec Lui (*fanâ*). Cette idée de l'extinction en Dieu ou de l'anéantissement dans l'unité divine a mis en branle les docteurs de la Loi, préoccupés avant tout de sauvegarder la distance quasi infinie entre la créature et le Créateur. Par la suite, Ibn 'Arabî sera critiqué

pour sa tendance moniste trop explicite. Peut-il encore subsister une différence métaphysique entre Dieu et la créature si cette dernière se fonde dans la divinité ?

Cette ressemblance entre le soufi et le religieux chrétien, pauvre par choix, m'a toujours bouleversé ainsi qu'ému. Je crois que dans la vraie quête spirituelle demeure la communion des esprits. Le soufi implore la Vérité, l'Absolu, la Plénitude et la recherche sans répit. Cette définition attribuée à Kharaqanî (m. 1033) illustre le besoin tout humain d'Absolu :

4. Kharaqâni un des maîtres d'Ansâri. Cité dans Majrouh, *Rire avec Dieu. Aphorismes et contes soufis*, texte français par Serge Sautreau, Paris, Albin Michel, 1995, p. 24.

*Le soufi est une proie à la soif absolue : il n'a soif que de Dieu. Tous les trésors des cieux et de la terre, s'ils lui étaient offerts, ne sauraient le désaltérer.*⁴

On dirait un nomade, un mendiant qui cherche la subsistance matérielle, mais également celle de l'esprit. Le soufi est un pauvre qui cherche Dieu, et sachant qu'Il ne l'a jamais atteint, Le recherche avec toutes ses forces et toute son énergie. Le soufisme des traités des siècles suivant désigne la pratique de celui qui veut tout quitter, sauf l'Absolu, Dieu Unique. Rejeter tout ce qui n'est pas Dieu (*mâ siwa*) et ne garder que Dieu, c'est la finalité du mystique musulman.

La poésie soufie exprime ces doctrines pétrées d'expérience. Le lecteur, qu'il soit musulman ou chrétien, est enthousiaste de la poésie soufie car elle fait émerger une expérience spirituelle très prégnante dans une simplicité poétique surprenante. Certes, à partir des premiers siècles de l'histoire du soufisme – qui se calque sur celle de l'islam –, les traités soufis ont vu le jour. Ces traités semblent perdre un peu d'élan et d'expression, mais ils représentent pourtant une base sûre pour la voie soufie. Les poèmes soufis, de leur côté, emballent le lecteur. Dans certains pays musulmans, ils sont cités à longueur de journées à la radio ou à la télévision. Dans le langage poétique, il y a un feu qui se dégage, celui de la passion amoureuse pour Dieu. L'amour, passion divine ou éros théologique, des soufis (*'ishq*) est la clé qui ouvre à l'union.

C'est une femme – pouvait-il en être autrement ? – qui introduit dans la langue soufie ce terme fondamental et, surtout, la réalité exprimée. L'expérience d'une tension passionnelle de l'homme envers son Dieu Créateur fait sa comparse au début du IX^e siècle grâce à Râbi'a, esclave délivrée. D'elle, ne nous restent que des vers rapportés par des témoins, comme le suivant :

*Je T'aime de deux amours: l'un, tout entier d'aimer,
L'autre, pour ce que Tu es digne d'être aimé.
Le premier, c'est le souci de me souvenir de Toi,
De me dépouiller de tout ce qui est autre que Toi.
Le second, c'est l'enlèvement de tes voiles/Afin que je Te voie.
De l'un ni de l'autre, je ne veux être louée,
Mais pour l'un et pour l'autre, louange à Toi!*⁵

Bien que l'origine sacrée de ces vers ait été mise en question⁶, ils dégagent un élan puissant d'amour pour Dieu. Râbi'a devient le symbole du pur amour, à tel point que Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, dans son œuvre *La Charité ou le pourtrait de la vraie charité, histoire dévote tirée de la Vie de Saint Louys* (Paris, 1641), donne comme modèle de la charité chrétienne l'exemple de Râbi'a⁷.

Un autre récit, plus tardif, m'a toujours charmé avec son message typiquement chrétien. La démarche intérieure de cette femme consacrée à l'amour de son Seigneur y est relatée:

Un jour, un groupe de jeunes gens vit Rabi'a qui courait en grande hâte, du feu dans une main et dans l'autre de l'eau. Ils lui demandèrent:

– Où vas-tu ainsi, Maîtresse? Que cherches-tu?

*– Je vais au ciel, répondit-elle. Je vais porter le feu au Paradis et verser l'eau dans l'Enfer. Ainsi le Paradis disparaîtra, et l'Enfer disparaîtra, et seul apparaîtra Celui qui est le but. Alors les hommes considéreront Dieu sans espoir et sans crainte, et ainsi Ils L'adoreront. Car s'il n'y avait plus l'espoir du Paradis ni la crainte de l'Enfer, est-ce qu'ils n'adoreraient plus le Véridique? Est-ce qu'ils ne Lui obéiraient plus?*⁸

Cette passion divine qui brûle l'âme de l'aimant humain ne fait qu'augmenter la nostalgie pour l'Origine. Les célèbres premiers vers du chef-d'œuvre de Rûmî, le *Mathnâwî*, rappellent constamment l'aspiration à la Patrie: « Écoute la flûte de roseau, écoute sa plainte/Des séparations, elle dit la complainte.⁹ » Le *ney* ou flûte de roseaux chante l'aspiration au retour à la divine origine, l'instrument étant le corps de l'homme et le souffle le symbole de l'âme humaine. L'esprit de l'homme aspire à sortir de ce corps prisonnier des passions désordonnées (*nafs*) qui le conduisent dans une voie autre que celle de Dieu.

5. Rabi'a, *Les Chants de la recluse*, trad. Mohammed Oudaimah, Orbey, Arfuyen, 2002, p. 20.

6. Geert Jan van Gelder, « Rabi'a Poem on the Two Kinds of Love: A mystification? », dans *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in Representation of Women in Arabic Literature. A Collection of papers presented at the 15th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Utrecht/Driebergen, September 13-19, 1990), éd. Frederich de Jong, Utrecht, Publications of the M. T. Houtsma Strichting, 1993, p. 66-76.

7. Cf. Michel Chodkiewicz, « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », dans *Saints Orientaux*, éd. Denise Aigles, De Boccard, Paris, 1995, p. 99-115 ; Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 107-114.

8. Rabi'a, *Les Chants de la recluse*, op. cit., p. 22-23.

9. *Mathnawî*, I 1-14 ; Leili Anvar-Chenderoff, *Rûmî*, Paris, Éditions Entrelacs, 2004, p. 260.

Un passage obligé : le retour à l'Origine

Vite, j'ai appris que le soufisme n'était pas seulement une question de textes poétiques et mystiques. Fidèle à son origine, le soufisme tel qu'il s'est organisé dans les confréries est aussi une voie de progrès spirituel vers l'unité divine (*tawhid*), parfois même ésotérique. Le but, comme on vient de le dire, est l'extinction du soufi dans la divinité et cette cause finale structure une démarche intérieure, ésotérique et mystique. Pas question d'être des thomistes rompus pour comprendre que c'est le *fanâ'*, l'effacement en Dieu aimé, la cause finale qui fait entreprendre une démarche, qui met en marche tout le dispositif humain en vue du franchissement des étapes sillonnant la Voie. Celle-ci est sans aucun doute initiatique (*seyr-i sulûk*). En effet, l'initié (*salik*) doit accomplir un chemin, un voyage qui, du repentir, l'amène jusqu'à l'union divine. Ces étapes ont été expérimentées et vécues par les soufis depuis les premières générations. Elles ont également été décrites et ont fait l'objet d'un bon nombre de traités soufis. Il n'est pas lieu ici de parcourir ce voyage à la fois intérieur et initiatique, mais il faut souligner son existence et sa place au sein du système de vie et de pratiques soufies.

J'ai compris cette dimension essentielle lorsque je me suis plongé, pour ma thèse de doctorat, dans un traité spirituel pour les novices de la confrérie fondée par Rûmî, les célèbres derviches tourneurs. La Mevleviye, tel est son vrai nom, est une des voies soufies répandue dans l'espace ottoman et qui a imprimé une trace importante dans la religiosité des Ottomans d'abord, et des Turcs ensuite. Un auteur du xvi^e siècle, Ismail Ankaravî (m. 1631), maître spirituel du couvent de Galata dans le quartier européen d'Istanbul, avait laissé à ses disciples un manuel, une méthode pour connaître les secrets de la voie mevlevîe, dont le titre – comme par hasard – est *La Voie des pauvres* (*Minhâc'ül-fukarâ*). Étudiant et analysant cette œuvre maîtresse de la littérature des derviches tourneurs, j'ai eu comme le sentiment de comprendre ce qu'était le chemin initiatique. C'est la progression spirituelle sous le contrôle d'un vrai maître qui permet au novice d'avancer dans la pénétration des secrets divins sur la voie de l'union. Plus il progresse et plus le soufi apprend à voir les manifestations divines dans le monde créé. Il contemple, enfin, que tout dépend de Dieu :

*Le chemin de l'initié qui, dans la contemplation, connaît et voit que Dieu comprend toute chose, est circulaire. Dieu Très-Haut, dans l'univers spirituel, contient tout.*¹⁰

Dans ce passage, le chemin de l'initié est comparé à une voie circulaire, car – on le sait bien – la danse soufie des derviches est giratoire. La circularité de cette danse (*samâ'*) ne fait que mettre en scène le parcours vers l'unité divine. Nous sommes loin des premiers textes expressions d'un rapport très intime avec Dieu. La poétique de l'expérience divine a laissé la place à la prose du traité spirituel, qui n'est pas pour autant moins intéressante, mais peut-être moins immédiate. Ce changement de modalité expressive – du soufisme des grands maîtres à celui des confréries – en a fait décrier plus d'un. L'âge d'or du soufisme aurait été suivi par la décadence. Pourtant cette évolution n'est pas nécessairement négative, mais peut se comprendre comme une explication des textes anciens. Les religieux des Ordres catholiques ne sont pas tous des pères de l'Église ou des mystiques, et ils ne sont pas pour autant décadents.

À partir du XII^e siècle, le soufisme des confréries a développé un système organisé et a peaufiné tant les doctrines des anciens que les pratiques. Celles-ci sont passionnantes au point de vue religieux et anthropologique. Le *dhikr*, élément fondamental de la pratique soufie, est la remémoration du nom de Dieu, car à force de s'En souvenir, le remémorant devient le Remémoré. Et le *samâ'* des derviches, forme particulière de remémoration, est une liturgie qui résume des siècles de mystique musulmane. On ne peut certes taxer ces expressions soufies de décadentes ! Au contraire, les pratiques deviennent le chiffre pour pénétrer la vie intérieure des soufis et des derviches. C'est ce que j'ai entrepris dans une perspective d'analyse d'anthropologie historique¹¹.

L'union avec Dieu, qui, en milieu soufi, est plus un effacement en Dieu qu'une union amoureuse, est bel et bien le but de toute pratique soufie, de tout son élan et de son chemin initiatique. Il parvient à ce progrès grâce à un maître spirituel (*shaykh*) qui lui confie les secrets de la voie. L'obéissance au directeur de conscience est un autre élément essentiel du cheminement soufi dans la confrérie. Compréhensible condition que celle d'avoir un guide sur la voie de Dieu. Le Christ n'est-il pas la Voie ?

Enfin, tous ces éléments n'ont fait que me renvoyer à un univers que je connaissais, tout en m'ouvrant à une autre

10. Ismail Rūsūhī Ankaravī, *Minhâcū'l-fukarâ*, Le Caire, Bulaq, 1256/1840, p. 7.

11. Alberto Fabio Ambrosio, *Vie d'un derviche tourneur. Doctrine et rituels du soufisme au XVII^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

galaxie que je ne m'imaginai même pas. Se découvrait à moi un monde qui, par maints côtés, me paraissait semblable à celui que je vivais en tant que religieux dominicain, mais pour bien d'autres s'éloignait de manière significative de la consécration religieuse dans le monde catholique.

Dans tout ce cheminement d'approfondissement, presque une initiation, des questions étaient toujours là au rendez-vous.

Que faire des mystiques ?

À l'époque de la lecture de mon anthologie soufie, j'étais bien loin d'une option fondamentale de spécialisation. Je ne savais même pas que l'histoire religieuse ottomane avec ses soufis et ses derviches m'aurait appelé à poursuivre mes recherches, à me laisser porter par des mots, des discours, des doctrines et surtout des rituels. Je n'étais bercé que par la beauté de l'un ou l'autre texte. À distance d'une bonne dizaine d'années, franchement, je ne me souviens même pas d'un seul de ces textes lus sur la plage. M'avaient-ils vraiment marqué ? Avais-je tout simplement flairé que ce domaine pourrait beaucoup m'apporter ? Je sais seulement que certains de ces vers m'avaient amené à réfléchir, parfois même à lever mon esprit vers le Dieu créateur et encouragé à me plonger dans la vie intérieure. Certes, le soufisme est une voie d'intériorisation de l'islam et non du christianisme, bien que certains procédés intérieurs semblent identiques. Là où le dogme de l'islam affirme qu'il n'y a de Dieu que Dieu (*lâ ilâha illâ Allah*), les soufis arrivent à dire qu'il n'y a d'être existant que Dieu et par là, ils consacrent toute leur vie au Seul Existant, et à la passion qu'Il suscite parmi les âmes humaines. Pour moi, c'est peut-être trop.

Sur les cailloux de cette plage, les premiers vers de Rûmî et d'autres soufis m'avaient encouragé à l'étude de grands mystiques de l'islam. Un évêque m'y poussa aussi, à sa manière. Depuis ces jours de détente et de méditation de fin d'été, j'ai toujours été accompagné par une question, vitale, qui ne peut laisser indifférent le théologien, le chrétien, le mystique ni même le simple spirituel. Mon désir déclaré, à cette époque, c'était de pouvoir me nourrir de la spiritualité que j'aurais étudiée avec compétence. Cependant, la question est toujours là : dérangement, tracassante parfois, irrésolue et

même bien ouverte, comme une blessure. J'ai rarement trouvé la question posée telle qu'elle se posait à moi, bien sûr, la réponse encore plus rarement.

Mon questionnement est celui d'un croyant qui lit, médite et aimerait se nourrir spirituellement d'une autre mystique, de ces textes à la trame profondément inspiratrice. Je me disais même que ces mots auraient pu faire l'objet de mes méditations quotidiennes. Je rêvais de pouvoir presque substituer à l'une, l'autre mystique. Je rêvais, les yeux ouverts, de pouvoir arriver avec mon anthologie soufie à la chapelle. Et pourtant, je ne l'ai jamais fait. Des essais sont là qui témoignent que ce travail, intérieur plus que d'étude, est possible. Il suffit de penser, bien que dans une perspective différente, à Louis Massignon, Louis Gardet et Serge de Beaurecueil. Je sais que ce dernier, avant sa mort, ne voulait qu'entendre l'un des cris du cœur – comme il avait défini les *munâjât* – de son compagnon de route, le soufi Ansârî (m. 1089). J'aurais aimé discuter avec ces frères dans la foi pour partager leur expérience spirituelle à partir d'autres témoignages mystiques, mais j'ai pu le faire seulement avec Serge de Beaurecueil.

Je reviens à mon rêve. Oui, je ne me trompe pas en disant rêve car, théologiquement tout cela est bien plus que difficile à expliquer et décortiquer, et même c'est très équivoque. Au long des années, j'ai pris connaissance du soufisme tel qu'il est enseigné dans les livres, dans les recherches savantes, dans des livres parfois à l'allure bien sévère. Les textes, certains du moins, sont là, disponibles, mais pas vraiment goûtés, médités. On les a laissés seulement aux fidèles soufis, ou encore aux chercheurs qui, parfois, ne sont intéressés que de très loin aux inspirations spirituelles.

Au fond, quoi faire avec ces textes d'une autre tradition? Telle est la question! Les spécialistes ont du mal à les faire parler. Soyons encore plus sincères, nous avons profondément peur de les faire parler, à moins qu'il ne s'agisse de convertis passés de l'autre côté de la barricade. Alors pourquoi étudier l'autre, fût-ce dans son versant mystique? La spiritualité et la mystique ne peuvent constituer un divertissement intellectuel.

La frontière religieuse existe en milieu mystique et pas seulement en dogmatique. Ce n'est qu'illusion que tous les mystiques disent la même chose, et qu'ils ont la même expérience. C'est comme si je disais que l'expérience de la mer

adriatique est semblable à celle de Nouvelle Zélande et du Pacifique. Si je ne me suis jamais rendu là-bas, comment pouvoir dire que l'expérience est exactement identique ? L'étude de la mystique au xx^e siècle, contrairement à ce qu'on imagine, a subi un sort qui ne lui rend pas justice. Si du côté de la théologie chrétienne et spécialement catholique, surtout au début du xx^e siècle, l'effort de compréhension du phénomène mystique dans tous ses états avait été un enjeu fondamental, après la Deuxième Guerre mondiale, la réflexion a davantage laissé la place à un irénisme mystique. Les premières décennies du xx^e siècle s'étaient ouvertes sur la question de la mystique naturelle et surnaturelle. Bien évidemment, disait-on, la mystique surnaturelle est chrétienne, de surcroît catholique, les autres, certes, ne sont que naturelles et pourtant mystiques. On reconnaissait aux autres mystiques un statut assez souvent vague dans sa définition. J'ai l'impression que nous sommes encore bien loin d'avoir résolu le problème du statut de la mystique, même dans le christianisme. Nos frères protestants, par exemple, n'accordent-ils pas un peu moins d'attention à ce que nous appelons mystique ? Sont-ils moins chrétiens ? Pensez à Angelus Silesius qui, avant de devenir catholique, avait composé son célèbre recueil connu sous le titre de *Pèlerin chérubinique*, quand il était encore protestant ! Et certains pages de Dietrich Bonhoeffer ne sont-elles pas pétrées de cet héritage mystique ? Un courant de pensée bien observable au xx^e siècle a affirmé l'identité des mystiques, la communion de l'expérience des différents mystiques. Le *new age* n'a fait que reprendre cette idée ésotérique pour en faire un élément de base de son mélange religieux.

C'est une vérité ardue à énoncer, mais la mystique, peut-être à tort, a été associée trop souvent au domaine où toutes les religions se rencontrent sans difficulté. Le mystique est devenu synonyme du croyant qui, parvenu au sommet de la montagne sacrée, se retrouve avec tous les autres mystiques des autres religions. Une réflexion toute simple surgit soudain dans mon esprit : n'est-ce pas le destin de tout croyant qui aurait atteint une vraie vie spirituelle ?

Il n'en reste pas moins la question. Que faire des mystiques ? Peut-on les lire et les méditer sans avoir peur de trahir son identité, sa foi ?

Lisant l'histoire du père Pons, curé catholique et du petit Joseph, petit juif, sous la plume d'Éric-Emmanuel Schmitt dans son récit *L'enfant de Noé*, j'ai entraperçu le

12. « Nous allons conclure un marché, veux-tu ? Toi, Joseph, tu feras semblant d'être chrétien, et moi je ferai semblant d'être juif. Tu iras à la messe, au catéchisme, tu apprendras l'histoire de Jésus dans le Nouveau Testament, tandis que moi, je t'raconterai la Torah, la Michna, le Talmud, et nous dessinerons ensemble les lettres de l'hébreu, veux-tu ? », Éric-Emmanuel Schmitt, *L'enfant de Noé*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 63.

début d'une réponse. Les deux, catholique et juif, se retrouvent en cachette, au plein milieu de la nuit, pour apprendre dans une sorte de réciprocité spirituelle. Le petit Nicolas devait faire semblant d'être catholique alors que le curé lui apprenait à être juif¹². Cette démarche a plus l'allure d'un partage mystique ou, dit plus précisément, d'une volonté de profiter à pleines mains des richesses spirituelles. C'est là, probablement, l'une des issues théologiques à la question posée. La lecture et la méditation des mystiques, au sens des œuvres spirituelles des hommes et des femmes marqués par une intense relation avec Dieu, peuvent ouvrir au partage des richesses spirituelles de l'autre, sans crainte de se perdre¹³.

Le travail spirituel se fait dans la nuit, symbole de complicité et d'union aussi, pour ne pas se faire surprendre par ceux qui ne peuvent pas comprendre. Dans l'obscurité, l'homme est aussi plus orienté, s'il veut, à Dieu et sa prière plus concentrée. Les affres du jour mis de côté, le dialogue devient plus intense. Ce dialogue est celui du croyant avec les autres croyants.

Au cœur de la nuit, dans le secret de la lecture spirituelle, les mystiques illuminent nos routes, différentes, vers la Voie: « Cherchez en lisant/Et vous trouverez en méditant;/ Appelez en priant/Et on vous ouvrira/En contemplant¹⁴. »

ALBERTO F. AMBROSIO o.p.

13. « Le dialogue de l'expérience spirituelle, où des personnes enracinées dans leurs propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu », Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, *Dialogue et Annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ*, 1991, n° 42.

14. Jean de la Croix, *Les dits de lumière et d'amour*, tr. Bernard Sesé, Paris, Librairie José Corti, 1997, p. 93.



Retrouvez le dossier
« Islam » sur
www.revue-etudes.com