

## Conférence à la société Ernest Renan – 21 octobre 2023

### Pierre LORY<sup>1</sup> : « L'amour de Dieu en islam »

#### Introduction :

L'amour est un terme très flou. Il désigne un penchant, une attirance dans des contextes très différents. En français, on peut « aimer » dans des centaines de contextes : familles, mais aussi école, armée etc ; ou encore cuisine... Nous sommes contraints par le cadre de la langue ; cf anglais donne nuances (like, love) ou en espagnol (yo quiero, me gusta), allemand (ich liebe, ich mag).

En arabe, le champ est aussi très vaste. Cf la poésie amoureuse, qui se répercutera dans le lyrisme mystique.

En religion encore plus. Que signifie : « Dieu aime », ou « aimez Dieu » - puisque le sujet, l'objet, ne sont pas accessibles ? Ici nous devons nous fier à des textes sacrés d'une part ; à l'avis des théologiens et l'expérience des mystiques, d'autre part.

C'est à cette exploration que je vous invite.

#### 1- Le Dieu transcendant du Coran et de la théologie

A Dieu sont attribués des qualités de bonté, notamment, à titre d'exemples non exhaustifs :

- la miséricorde (*al-Rahmân, al-Rahîm*),

- le pardon (*al-Ghafûr*). Ces attributs peuvent être interprétés en termes de justice, sans y voir aucune connotation d'amour positif. C'est ce qui est clairement affirmé chez les théologiens.

Plus explicite par contre est le Nom divin *al-Wadûd*. Celui-ci apparaît dans des versets liés au pardon : LXXXV 14<sup>2</sup> ; XI 90<sup>3</sup>. Nous aurions plus accès ici à une affirmation d'un amour positif. Impression renforcée par le verset XIX 96 : « **Oui, le Miséricordieux accordera son amour à ceux qui L'auront cru et qui auront accompli de belles actions** ». Soulignons : cet amour, on le voit, est conditionné par le comportement des hommes. Dieu aime, sous la condition que... Nous voyons ce que les soufis pourront en tirer.

Comment s'exprime cette façon d'aimer de Dieu dans le Coran ? Et que recouvre-t-elle ?

Le verbe aimer souvent apparaît dans le Coran. Le Coran utilise fréquemment des termes de la racine *ahabba*. Ce verbe peut désigner l'attirance dans de nombreux domaines (exemple : famille, amis). Dans le Coran, il s'agit dans les cas les plus fréquents de l'attitude de Dieu envers les hommes. Dieu « aime » certains comportements et attitudes chez les hommes, dans le sens d'approuver, d'agréer la conduite morale des humains.

L'exploration du texte du Coran nous conduit en outre à noter qu'il se situe dans une dichotomie : aimer / haïr. L'un ne va pas sans l'autre. Si Dieu aime les pieux, il déteste les impies.

<sup>1</sup> Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses, Chaire : Mystique musulmane ; Thématiques : Religions, croyances et spiritualités.

<sup>2</sup> « Et c'est Lui le Pardonneur, le Tout Affectueux, »

<sup>3</sup> « Et implorez le pardon de votre Seigneur et repentez-vous à Lui. Mon Seigneur est vraiment Miséricordieux et plein d'amour ».

Symétriquement, l'homme qui aime Dieu, doit aussi détester ce que Dieu déteste (*al-barâ'a*). Il doit aimer les pieux croyants, détester les pécheurs mécréants.

Cela permet de situer l'orientation de cet amour. Selon la lecture littérale du Coran, celui-ci n'a rien de mystique ni d'absolu. Il est moral, prescriptif et pour ainsi dire « politique » : cf la situation à Médine de 622 à 632. Car il s'agit bel et bien d'obéir à un pouvoir, ou de s'y rebeller. Pour résumer, l'« aimer divin » ne représentera pas tant un « sentiment » de la part de Dieu – si tant est qu'on peut affirmer que Dieu éprouve des 'sentiments' ; il n'exprime pas non plus un état permanent, ni une disposition ontologique (« Dieu est amour par essence ») ; mais il exprime un engagement de l'intention divine dans les rapports entre les hommes de Médine, de La Mecque et d'Arabie, mais aussi à l'intérieur de chaque homme. Et un engagement dans son intention dans la vie intérieure de chaque homme, qu'Il engage à être sincère et croyant.

Ceci pour ce que Dieu aime. Mais les hommes, comment doivent-ils aimer Dieu ? Nous retrouvons ici aussi la racine *HBB*. Prenons le verset III 14 : « **L'amour (*hubb*) des biens convoités est enjolivé aux hommes, tels sont les femmes, les enfants, les lourds amoncellements d'or et d'argent, les chevaux racés, le bétail, les terres cultivées : c'est là une jouissance éphémère de la vie de ce monde, mais le meilleur lieu de retour sera auprès de Dieu** ». On notera ici que tous ces biens n'ont en soi rien d'illicite. Ils sont simplement subordonnés à un attachement beaucoup plus élevé.

Quelques versets :

Le verset V 54 : « **Ô les croyants ! Quiconque parmi vous apostasie de sa religion... Dieu va faire venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime, modeste envers les croyants et fier et puissant envers les mécréants, qui lutte dans le sentier d'Allah, ne craignant le blâme d'aucun blâmeur. Telle est la grâce d'Allah. Il la donne à qui Il veut. Allah est Immense et Omniscient.** » Question de la mobilisation militaire après la bataille de Uhud. Ou de l'« apostasie » après 632.

Et sur l'amour des idoles, et des intermédiaires : II 165<sup>4</sup> ; XXXIX *al-Zumar* 3<sup>5</sup>.

Les versets III 31-32 : « **Dis : "Si vous aimez vraiment Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera alors et vous pardonnera vos péchés. Dieu est Pardonneur et Miséricordieux. 32. Dis : "Obéissez à Dieu et au Messenger. Et si vous tournez le dos... alors Dieu n'aime pas les infidèles !** »

Là encore, il est nécessaire de rappeler le contexte coranique. Celui-ci n'est en fait pas très aisé à repérer. Le contexte général est en tout cas celui de la polémique avec les Scripturaires. Possiblement avec les juifs de Médine ; mais ceci dit, il est aussi et plutôt rapporté à la visite d'une importante délégation de 14 notables de Najrân (le '*âqib*, l'évêque, le *sayyid*) à Médine

<sup>4</sup> « Parmi les hommes, il en est qui prennent, en dehors de Dieu, des égaux à Lui, en les aimant comme on aime Dieu. Or les croyants sont les plus ardents en l'amour de Dieu ». Avec F. D. Râzî, nous avons une longue démonstration théologique sur l'idée que tout amour partiel remonte nécessairement à l'amour complet, soit à Dieu. Il ajoute que l'être humain – qui est néant – ne peut aimer que Dieu, au fond. Aimer ce qui est parfait – les prophètes, Dieu, c'est cela le véritable amour, celui qui vise le but véritable (*Mafâtîh al-ghayb* vol. IV p.186).

<sup>5</sup> « C'est à Dieu qu'appartient la religion pure. Tandis que ceux qui prennent des protecteurs en dehors de Lui (disent) : "Nous ne les adorons que pour qu'ils nous rapprochent davantage de Dieu" ».

en 630. Quoiqu'il en soit, la portée du verset III 31 réside en fait dans le verset suivant, à savoir l'affirmation de la nécessité de suivre Muhammad, et de lui obéir. Ce dernier point est bien sûr particulièrement important. On ne peut aimer Dieu que si l'on obéit au Prophète. Ici, on quitte l'histoire : il ne s'agit pas d'obéir à Muhammad à propos de telle ou telle expédition. Il est toutefois intimement lié à l'obéissance à Dieu. C'est le rôle de la 2<sup>e</sup> *shahâda*. Le simple monothéisme ne suffit pas.

### **L'amour de Dieu selon la théologie :**

Toute lecture n'est qu'interprétation ; la théologie musulmane est une vaste entreprise d'exégèse. Globalement, au-delà des différentes écoles : Dieu est trop transcendant pour aimer au sens humain ordinaire. L'amour n'est pas un de ses attributs. Les attributs d'agrément des actes ou de compassion sont au mieux des « attributs non nécessaires », dépendant de l'existence de telle ou telle créature. Ash'arî considère la *rahma*, mais aussi le *wudd*, le *hubb* ou la *mahabba* comme des modalités de la volonté d'être bienfaisant (*irâdat al-in'âm*).

Le théologien ash'arite al-Juwayni (m. 1085) explique que l'idée des versets où il est question que « Dieu aime un serviteur » ne signifie pas qu'Il ressent pour lui de l'affection, mais qu'Il le comble de faveurs. Ce qui est évidemment bien différent. Dieu est au-dessus de l'amour : s'Il ressentait de l'amour, cela signifierait qu'il y a en Lui un manque. Dieu attribue ses faveurs à qui Il veut, sans raisons compréhensibles pour les hommes. Ici, Juwaynî s'oppose aux mu'tazilites : Dieu n'est obligé par rien, les bons actes humains ne l'obligent nullement à donner une récompense. En résumé, pour les ash'arites, Dieu n' « aime » pas, et les références coraniques à son amour désignent une modalité de sa volonté<sup>6</sup>. Dieu veut le bien pour certains et le mal pour d'autres, sans aucune raison.

Et Dieu Lui-même ne peut être objet d'amour. Car réciproquement, l'homme est incapable d'aimer un Être aussi supérieur. Pour les théologiens de toutes tendances, la volonté humaine s'oriente, se fixe uniquement sur des objets particuliers : tel ou tel bienfait de Dieu par exemple, ou encore la Loi de Dieu à laquelle il s'agit d'obéir. Mais Dieu Lui-même, dans son Essence, ne peut pas devenir un objet d'amour pour l'homme (v. Massignon, *Passion* III 117-118 ; Anawati & Gardet, *Mystique musulmane*, p.161 s.). Il y a là-dessus un consensus parmi les théologiens.

Pour qu'il y ait amour, explique le théologie ash'arite Ghazâlî après bien d'autres, il faut qu'il existe une correspondance entre les deux êtres, une ressemblance. Un être qui ne vous ressemble en rien ne peut être objet d'amour<sup>7</sup>.

Fondamentalement, dans le sunnisme, tout passe par l'intermédiaire de la Loi (foi, morale). Dieu donne la Loi par miséricorde, fait honneur à l'homme. Par l'obéissance, l'amour peut s'exprimer. C'est une zone de ferveur et d'une certaine manière, de communication. H. Laoust, résumant la position de Ibn Taymiyya : « Ce que le croyant par contre aimera de

<sup>6</sup> Mais problème de la prédestination : Dieu veut les actes du pécheur, cela ne veut pas dire qu'Il les aime.

<sup>7</sup> Ghazâlî, *al-Arba'în fî usûl al-dîn*, p.226.

toutes ses forces, ce sera l'ordre de Dieu, la Loi divine qui est elle-même toute de justice, de raison et de bonté »<sup>8</sup>

Mais il ne faut pas non plus généraliser. Il y eut des théologiens spiritualistes, tendant vers la mystique : Ghazâlî par exemple. Selon F.D. Râzî : en fait, l'homme ne peut rien aimer d'autre que Dieu (cf aussi Ibn 'Arabî).

### Les mystiques et l'amour de Dieu

Naissance d'un courant mystique. Définir la mystique<sup>9</sup>. D'abord, ascètes vibrant de piété craintive. Puis discours sur la jubilation dans la perception de la Présence. La notion d'amour apparaît, et elle change profondément le sens donné par les théologiens. Elle ne dépend plus de la Loi uniquement : elle est amour purement gratuit. S. Ayada : « La résolution de cette tension détermine le destin philosophique de l'islam. Elle configure, pour l'islam, deux types de religion : ou bien une *religion juridique*, qui s'élabore sur le principe d'un Dieu inaccessible qui ne se révèle aux hommes que par la dictée d'une Loi ; ou bien une *religion esthétique* qui se forme dans la médiation des apparitions du Dieu manifeste, et qui construit une conception théophanique de la révélation »<sup>10</sup>.

Des dizaines, des centaines de noms seraient à citer. Je me limiterai à quelques exemples.

Un exemple archaïque, Shaqîq al-Balkhî (m. 810)<sup>11</sup>. Il décrit quatre étapes de l'itinéraire spirituel : *zuhd* (concentration sur Dieu seul), *khawf* (saisissement devant la présence vécue du divin), *shawq ilâ al-janna*<sup>12</sup> (c'est-à-dire, préférer la vie de l'au-delà à tout le reste) et *mahabba*. Point important : ce qu'est l'amour, ce point final, n'est pas défini ! or c'est au fond le point central, le sommet de tout. Ces quatre termes s'explicitent ici les uns par rapport aux autres. La *mahabba* ne reçoit pas vraiment de statut « psychologique » précis en dehors de cette relation dynamique : renoncement / crainte / désir du Paradis / amour. En d'autres termes, il faut comprendre chaque *manzil* comme un dépassement du précédent (cf l'image de la lumière de plus en plus vive). Ce qui caractérise l'amour, me semble-t-il, c'est

<sup>8</sup> *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, 1939, p.471 ; cf *Majmû'at al-rasâ'il* II 162-165 ; cité par Anawati & Gardet p.161-162.

<sup>9</sup> Le terme « mystique » n'est employé comme substantif pour désigner « la mystique », que depuis le XVII<sup>e</sup> siècle : à cette époque, la démarche rationaliste domine la pensée théologique ; la doctrine et le vécu intérieur se séparent<sup>9</sup>. Plus la société s'imprègne de rationalité et se sécularise, plus la mystique est repérée en tant que telle. Noter que le vocabulaire arabe ne comprend pas de terme précis pour désigner la mystique, et cela doit nous faire réfléchir. Les auteurs musulmans ne semblent pas avoir tracé de frontière bien nette. Il est souvent question des *fuqarâ'*, ou bien des « *arbâb al-ahwâl* », non pas d'une communauté radicalement distincte. Comme s'il existait, parmi les croyants, certains qui recevaient des « grâces » particulières. Mais on notera l'usage en arabe moderne de « *sûfî* » dans l'acception occidentale moderne, et non dans le sens traditionnel de « adepte d'une confrérie religieuse ».

<sup>10</sup> S. Ayada, *L'islam des théophanies, Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris, CNRS Editions, 2010, p. 63.

<sup>11</sup> V. son *Âdâb al-'ibâdât*, éd. Nwiya, *Trois œuvres*, p.20 ; et id. *ECLM* p.226-229

<sup>12</sup> Nwiya note enfin que son analyse reste néanmoins limitée, car cadre par le seul vocabulaire coranique ; alors que l'expérience mystique s'ouvre bien au-delà. Caractéristique est la transformation du désir du Paradis en étape pour accéder à l'amour de Dieu. Comme si le Paradis devenait désormais « intérieur » à l'homme, et non seulement extérieur ; « présent » et non plus à venir. Il y a là un pas définitif qui a été franchi.

l'intensification de la Présence divine, selon la gradation recherche > crainte > désir > Présence personnelle contemplée (cf l'idée de *yaqîn* qui intervient ici). L'amour correspond au fond au point extrême de l'intériorisation du désir envers Dieu. De ce fait, à bien y regarder, la notion d'amour chez Shaqîq al-Balkhî malgré son expression novatrice et dynamique, reste encore très articulée à l'idée coranique fondamentale d'obéissance à Dieu ; à la pratique, à l'ascèse comme moyen d'agréer Dieu. Nous ne sommes certes plus ici dans une attitude simplement ascétique, prenant l'appel coranique à la lettre. Néanmoins, nous sommes bien loin du soufisme postérieur au 12<sup>e</sup> siècle, qui placera l'amour non pas comme un état de l'âme humaine, mais comme définition même de l'Essence divine – laquelle infuse dans l'âme humaine.

**Râbi'a** (m. 801, Bassora). Au centre de son témoignage, le refus de l'amour « mercenaire ». Son message, c'est la mystique de l'amour pur. Elle a pu oser ouvrir la voie, précisément parce qu'elle n'était pas embarrassée de réminiscences coraniques et de hadiths, ou par des spéculations d'ordre doctrinal. Elle critiquait même avec virulence l'intérêt pour le hadith. Son témoignage est vécu, sincère, direct. Elle aime Dieu et Lui seul – au-delà des humains, même de Muhammad. On notera que la démarche de Râbi'a n'est pas accompagné de haine non plus, pour la même raison : l'amour de Dieu la préoccupe tellement qu'elle ne se soucie plus du tout de l'inimitié du démon (*Mémorial* p.92). Elle critique les ascètes qui haïssent le monde, car cette haine est un indice qu'ils y sont attachés (v. Ibn al-Jawzî).

Selon 'Attâr, face à des pieuses gens qu'elle rabrouait parce qu'ils adoraient Dieu par espoir ou par crainte, et qui lui demandèrent : et toi, pour quoi adores-tu Dieu ? Elle répondit : « Je Le sers pour Lui-même. Ne me suffit-il pas qu'Il me fasse la grâce de m'ordonner de L'adorer ? ». Cette position est illustrée par plusieurs autres citations restées célèbres. Sur sa destruction du Paradis et de l'Enfer, cf aussi *Mémorial des saints* p.94-95 et 98-99 : « O mon Maître, si je T'adore par crainte de l'enfer, brûle-moi en Enfer, et si je T'adore par espoir du Paradis, exclus moi du Paradis, mais si je T'adore pour l'amour de Toi seul, alors n'écarte pas de moi ton éternelle Beauté ». Plusieurs autres citations vont dans le sens de cette position. Cf l'amour pur, chez Mme Guyon et Fénelon<sup>13</sup>.

Cependant, des pieux ascètes ont senti le danger : l'amour peut remettre en cause tout l'édifice doctrinal. Notamment, l'importance de la rétribution. Cet usage du thème de l'amour est remis en cause : le procès Ghulâm al-Khalîl, en 264/878. Nous avons l'illustration de la première collision entre deux conceptions différentes de la spiritualité islamique. Comment le choc s'est-il produit, en quels termes exactement<sup>14</sup> ? Nous ne connaissons ce moment essentiel pour notre propos que par des sources soufies. Celles-ci sont bien sûr partiales, partielles, empreintes de détails merveilleux, hagiographiques. Lues en tant que telles, ces informations sont néanmoins précieuses, et fournissent des renseignements fort utiles<sup>15</sup>. En

<sup>13</sup> En islam, c'est la foi qui sauve. La vraie foi ne peut résider en Enfer ; d'où le séjour temporaire en Enfer du musulman pécheur. Pour le musulman, aimer Dieu sans désir de récompense, comme Râbi'a, signifierait donc « simplement » : renoncer aux jouissances du Paradis, ou en tout cas les tenir pour peu de choses. Mais, comme nous l'avons vu à propos de Râbi'a, la jouissance de la proximité divine, c'est autre chose que le Paradis. Pour les mystiques, nous le savons, c'est le plus grand des bonheurs ; mais il reste distinct des plaisirs paradisiaques

<sup>14</sup> V. Massignon, *Recueil*, p.51-52 et 212-214 ; C. Ernst, *Words of Ecstasy* p.97-99.

<sup>15</sup> On peut se rapporter à Sarrâj (ar. p.492 ; all. p.549, qui donne d'autres références : Rûzbehân p.165, 168, Ibn al-Jawzî, Ibn Qayyim)

bref : Ghulâm al-Khalîl était un ascète, un *zâhid*, un homme profondément engagé dans la dévotion, selon la tradition de Bassora. Il représente assez bien la tendance non mystique du *zuhd*. Celle-ci fut représentée par des personnalités fortes comme Ibn al-Mubârak ; plus tard par Ibn Hanbal. Arrivé à Baghdad, Ghulâm al-Khalîl y fut choqué et exaspéré par plusieurs tenants de l'école du soufisme, plus spéculative et audacieuse. On mentionne en particulier Nûrî (m.907). Nûrî était un spontané, il était hostile à tout discours doctrinal sur cette expérience, car l'intellect ne peut qu'affaiblir et faire dévier de la réalité. Il était bien moins prudent que Junayd sur ce point. Et de fait – c'est ce qui nous occupe ici – il parlait de son vécu mystique en termes d'amour passionnel, '*ishq*. Ghulâm al-Khalîl (m. 275/888) lui reprochait son affirmation : « Je suis épris de Dieu (*a'shaqu*) et Il est épris de moi »<sup>16</sup>. Ce qui scandalisa Ghulâm al-Khalîl<sup>17</sup>. Ghulâm al-Khalîl fit son possible pour amener le cas devant le tribunal califal, arbitre dans des conflits analogues. Selon les récits, Nûrî offrit sa vie à la place de celle de tous les autres soufis. Le récit est peu sûr bien évidemment. La justice n'était pas aussi expéditive. D'ailleurs le procès aboutit à un non-lieu.

Cependant, après le procès, le thème de l'amour se développe inexorablement. L'usage de la métaphore de Majnûn Laylâ dans la poésie lyrique se répand. L'idée nouvelle se développe que l'amour est un attribut de l'Essence divine (Hallâj). Lumbard 348 : «La poésie de figures soufies aussi célèbres que Râbi'a al-'Adawiyya (m. 801-2) et Dhû al-Nûn al-Misrî (m. 859) peut sembler indiquer une centralité de l'amour similaire à celle exprimée par Ahmad al-Ghazâlî, mais comme nous le démontrerons ci-dessous, ces auteurs mettent l'accent sur un amour humain pour Dieu qui est absolu, et non sur un amour qui est l'Absolu lui-même - et c'est là le point crucial de la question. Bref, Dieu crée le monde par amour (pas seulement par miséricorde).

Il ne s'agit toutefois pas d'une mystique dualiste, comme en témoigne le thème de l'anéantissement (*fanâ'*). L'amour, c'est laisser L'Aimé Se refléter dans le miroir de l'âme. Surexister en Lui.

Ceci peut avoir lieu à partir d'un vécu humain. H. Corbin signalait, dans son étude du *Jasmin des Fidèles d'amour*, que Rûzbehân voyait dans l'amour pour la femme qui l'éblouissait comme un pont qui conduit à l'unité (*al-tawhîd*). Il notait : « Mais franchir ce pont (= de l'amour divin qui conduit au *tawhîd*), ce n'est pas seulement passer d'un *objet* humain à un *objet* divin, c'est passer par une métamorphose telle que la notion d'objet elle-même est renversée »<sup>18</sup>.

### La question du sujet

Le thème principal de l'enseignement soufi repose sur l'idée de l'anéantissement en Dieu, le *fanâ'*. Un point de rappel important ici. Nous avons vu que selon certaines sources, ce serait Kharrâz (fin 9<sup>e</sup> siècle) qui serait le premier à avoir élaboré le discours sur le *fanâ'*. Cf le *Kitâb al-farâgh* : seul Dieu peut dire « Je ». En ce sens, « je suis le Dieu-Vrai, *Anâ al-Haqq* » est la seule attestation licite possible, le vrai « je, *anâ* » est forcément lié au Dieu *Haqq*. Si le

<sup>16</sup> Expression que l'on trouve dans un *hadîth qudsî* transmis par 'Abd al-Wâhid b. Zayd, d'après Hasan al-Baṣrî. V. Abû Nu'aym, *Hilyat al-awliyâ' wa ṭabaqât al-aṣfiyâ'*. s.d. Vol. VI. P. 165.

<sup>17</sup> J. van Ess, *Theologie*, IV p.283-284. V. Abû Nu'aym X 249-250.

<sup>18</sup> Henry Corbin, *En Islam iranien* III p.140-141, 146.

mystique dit « je », il ne peut désigner par cela que le « Je » divin surgissant en lui. : c'est la « transfiguration » (Massignon), elle aboutit au *fanâ'*, puis au *baqâ'*. De toutes les façons, le point est là : le *fanâ'* a bien correspondu à l'axe principal de la spiritualité soufie. Ce n'est pas l'avis d'un seul homme, c'est tout le courant qui a fini par s'y rallier de quelque façon. Il faut s'arrêter un moment sur ce que cela représente, car c'est l'horizon même de la spiritualité musulmane.

Junayd (m. 910) affirme clairement et explicitement que l'existence (*wujûd*) des hommes est conféré par Dieu. Leur mode d'exister terrestre a donc quelque chose d'illusoire. Et cela a lieu de façon unilatérale. Ceci est vraiment un point crucial. Si aucun point de jonction, aucune *nisba* commune n'existe, où et comment a lieu l'expérience du mystique ? Quel est le lieu qui relie le divin à l'humain ? Nous rejoignons ici la théologie dont il était question au début de l'exposé : qu'est-ce qui fait lien entre l'homme limité, et le Dieu infini ?

En islam, le point est : il n'est que Dieu, et rien face à Lui. Aucune créature ne se pose en intermédiaire. Ce n'est que tardivement, avec Ibn 'Arabî, que l'idée de la Réalité Muhammadienne prendra forme, avec la méditation sur le hadith « Le Très-Miséricordieux a créé Adam selon sa forme ».

Que conclure ? Les humains ont tous la même existence (*wujûd*) - face à Dieu - mais ils ne se situent pas à égalité, certains sont destinés à une plus haute perfection, plus que les autres. Ceux-là, Dieu leur a accordé son amour dès leur toute première existenciation. C'est là une sorte d'identité spirituelle que personne ne peut changer. L'idée de prédestination est ici complètement affirmée, au bénéfice de l'élite des saints. (...) C'est là le dernier mot de la question posée : l'essence la plus profonde de l'homme, c'est précisément d'exister aussi complètement que possible devant Dieu, pour Lui – et non pour soi-même.

Que signifie l'amour dès lors ? L'amour de Dieu est électif. Et l'homme mystique, comment manifeste-t-il son amour ? Le saint n'est pas un homme plus parfait, c'est d'abord un élu. Sur terre, sa sainteté se manifeste en ce qu'il est un homme plus « anéanti » en Dieu, plus totalement conforme au vouloir et à l'être divin. Cette idée n'est pas « philosophique », mais c'est une inspiration très coranique. A savoir théo-centrée : l'homme n'existe pas pour lui-même, mais uniquement, exclusivement pour le dessein divin.

### **Conclusion :**

Que peut-on dire pour conclure ces quelques très rapides notes sur la notion d'amour en théologie musulmane ?

Dans le lien entre Dieu et hommes, le Coran privilégie les notions de miséricorde bienfaitrice. Seigneur fait face à des serviteurs, des esclaves. « Aimer » Dieu se rapporte à « aimer sa volonté » ; et cela, y compris chez les mystiques. Tout est théo-centré, Dieu étant l'origine, la fin, le moteur de tout.

« Aimer » chez les mystiques musulmans lyriques, c'est découvrir en soi ce flot d'amour qui fait exister le monde. La notion de « personne » n'a pas cours, mais bien celle de serviteur, de miroir.

L'enseignement spirituel de Maître Eckhart est formulé à partir d'une invitation au détachement de « tout ce qui n'est pas Dieu ». Ce **renoncement à toute possession** est nécessaire pour l'union à Dieu, et pour la réception de Dieu dans le cœur du disciple. La réception de Dieu en l'âme du croyant — âme libérée, évidée de tout même de l'image de Dieu lui-même, rejoint le thème patristique classique (glosant sur *Jean 14, 23*) nommé « inhabitation trinitaire » : la Trinité descend dans le fond de l'âme (où l'intellect joue un grand rôle) avec toutes ses propriétés. Ainsi, rendu à nouveau semblable à Dieu, l'homme connaît une déification, nommée *théosis* dans la tradition grecque. Puisque Dieu est présent avec toutes ses qualités, **l'engendrement éternel du Fils par le Père dans l'Esprit se produit désormais dans l'âme humaine**. L'enfantement de Dieu dans l'âme, acmé de la vie chrétienne, est le fruit de la « divinisation » reçue de Dieu et par l'union à lui. L'expérience mystique est vue comme le retour à la Divinité manifestée dans le Christ vivant en le cœur du croyant. La vocation prédestinée de l'homme est d'être en Dieu. Si le Père engendre le Fils dans l'éternité, Dieu engendre le Fils dans le fond sans fond, de l'âme. **Toute cette théologie est très classique et porte le nom d'inhabitation trinitaire<sup>19</sup>**.

La *théosis*, ou divinisation,

l'inhabitation trinitaire,

le primat de la grâce,

la structure paradoxale du dogme chrétien qui est une suite d'apories maintenues (Christ Dieu *et* homme, mort *et* vivant, Dieu un *et* trois ; l'homme saint *et* pécheur, le salut déjà là *et* pas encore là, etc.) – tout cela appartient à la tradition chrétienne, portée par les plus grands maîtres. C'est même l'une de ses caractéristiques.

Le « problème Eckhart » ne serait donc plus qu'un problème de compréhension, une fois posé que Maître Eckhart refuse le principe scotiste (de [Jean Duns Scot](#)) de l'univocité de l'être<sup>32</sup> : ce principe pose comme préalable **l'incapacité de transporter en Dieu par analogies des principes ontologiques formulés au sujet de ce qui n'est pas Dieu**.